

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



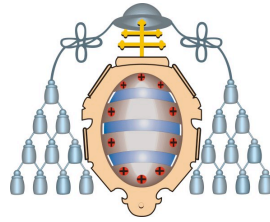
Tesis Doctoral

Transformaciones de la Muerte

José Amezcua Bravo

2011

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



Tesis Doctoral

TRANSFORMACIONES DE LA MUERTE

José Amezcua Bravo

2011

RESUMEN

Este trabajo tiene como propósito buscar un sentido a la muerte. Partiendo de los datos que nos aportan la antropología, la historia y las ciencias humanas, pretendemos comprender el fenómeno de la muerte e interpretar en el “morir” como experiencia compartida, pero a la vez solitaria desde las filosofías de Levinas, Derrida y Heidegger. Analizamos el fenómeno de la finitud desde la muerte del otro, la cuestión del mundo, del lenguaje y la verdad, para por último otorgarle al “morir” su predominancia en la historia de la metafísica, en su situación dentro de la filosofía, pero también en la situación destinal de cada hombre.

ABSTRACT

The purpose of this work is to search for the sense of Death. In order to understand this phenomenon and to interpret “dying” as a share experience, I consider the studies provided by Anthropology, History and other Social Sciences, while I approach Death as a lonely experience through the Philosophies of Levinas, Derrida and Heidegger. I research into the phenomenon of Finitude taking into consideration the other’s death and the notions of World, Language and Truth. In doing this, I grant the relevant place that “Death” deserves in the evolution of Metaphysics in particular, within Philosophy in general, but also with respect to the idea of every human as fate.

RESUME

Ce travail a pour objectif la recherche du sens à la mort. Nous partons des données que nous fournissent l’anthropologie, l’histoire et les sciences humaines, pour mieux comprendre, ultimement, le phénomène de la mort. Nous interprétons ensuite le “mourir” comme une expérience partagée, encore que vécue aussi en solitaire. Nous le faisons en prenant appui sur les philosophies de Levinas, Derrida et Heidegger. Le dernier approfondissement de ce travail consiste dans une analyse de la finitude révélée par l’événement de la mort d’autrui. Nous traitons, à partir de là, de la question du monde, du langage et de la vérité pour, dans un dernier moment, redonner à la mort toute la place qu’elle occupe dans l’histoire de la métaphysique et de la philosophie, mais aussi eu égard au destin même de l’homme.

Este trabajo está dedicado a mi hijo, a mi madre, a mi hermana, y a ti si llegas, para que te vea y que me escuches.

Para los que estuvieron, están y estarán por estas Tierras.

Agradecimientos

Esta investigación ha tomado más de diez años y yo no la he podido concluir sin la presencia en el *Mundo* de lo que me son queridos y de los que amo. Este trabajo a pesar de estar *ligado* a un *fin*, de tener un *fin*, tiene su sentido y lo guarda en la cuestión de un Mundo, del nuestro, del mío, del de vosotros, del de ustedes. Así pues, inscribir la muerte en la existencia del hombre significa sobre todo, que como sea, estamos-aquí, *aún*, ligados a este Mundo, que es el nuestro y que no dejará de serlo mientras él advenga a nuestro encuentro.

Quisiera agradecer en principio a mi Asesor Lluís Álvarez que con sus consejos, apoyo y sinceridad en lo que hace y logra, pues gracias a ello ha sabido avanzarme en la investigación, a veces con sus concesiones, otras veces con sus críticas.

De igual forma agradezco a mi tutor en la Universidad de Borgoña Pierre Rodrigo, por haberme recibido y haberme dado sus consejos, su conocimiento y su tiempo.

Agradezco a mi amiga del alma, Noemí Sanz Merino, por haberle dado *forma* a este escrito y por haberme regalado sus tiempos y de haber buscado la forma de hacerlos coincidir con los míos.

Agradezco a Sonia Rodríguez.

A todos mis amigos y familia en México, en España y en Francia por sus palabras, sus risas, sus besos, su presencia.

L'Aporie

Ce travail prend forme depuis que l'on est décidé à marcher, à accomplir le *pas*. On risque en l'invoquant, on le sait. Mais si depuis l'histoire, la notre, on était des victimes d'un mensonge que provient de dire que *Tous les hommes sont-ils des mortels*, et si le Monde où prend sa racine cette énoncé garde encore la promesse de l'éternité en lui. Qui sommes-nous, que la *promesse* de la mort nous menace *vers* la fin, et plus encore qui nous donne une fin ? On pourra uniquement répondre si nous acceptons que nous sommes *ceux qui veulent*.

José Amezcua,
Chalon Sur Saône, Décembre 2010.

ÍNDICE

INTRODUCTION.....	p. 11
PRIMERA SECCIÓN. CUERPOS, FORMAS, ACTOS: EL CADÁVER Y LA FORMACIÓN DEL MURIENTE	
Preámbulo.....	p. 27
Primera Parte.	
Capítulo 1. Biología y Fisiología del <i>Difunto</i> . Del Cuerpo al Cadáver.....	p. 33
Capítulo 2. Freud: la Pulsión de Muerte como Destino.....	p. 37
a) Las Pulsiones como destinos.....	p. 39
b) «Yo» hasta la Muerte.....	p. 44
Segunda Parte.	
<i>Paraje 1. De la Biología a la Antropología. Más allá de una muerte anunciada.....</i>	p. 49
<i>Paraje 2. Los dos polos, el Difunto y el Sur-Viviente.....</i>	p. 49
Capítulo 1. Historia de la Muerte como «formas» de morir.....	p. 52
a) Imágenes, Figuras y Sombras: Un espejo de la Muerte.....	p. 55
b) El Lugar de la muerte, ahí donde iremos a parar.....	p. 59
c) La Muerte como un proceso.....	p. 68
d) El momento de la Muerte y su preparación.....	p. 78
Capítulo 2. Antropología.....	p. 93
a) Costumbres ante el cuerpo presente.....	p. 96
b) Acciones contra la muerte, acciones con la muerte.....	p. 102
c) De la muerte comunitaria a la muerte individual.....	p. 111
SEGUNDA SECCIÓN. DE-LIMITACIÓN. EL SUR-VIVIENTE EN LOS LINDES DE LA FILOSOFÍA	
Preámbulo.....	p. 127
<i>Paraje 3. La Muerte y los límites como un paso primero hacia un preguntar filosófico por la muerte.....</i>	p. 129
Primera Parte.	
<i>Paraje 4. Sur-vivencia: La muerte del Otro y la imposibilidad del Perdón.....</i>	p. 139
Capítulo 1. La llamada del Otro: “ <i>Autrui</i> ” como aparición ética.....	p. 141
a) Del Goce al anuncio del Otro.....	p. 141
b) <i>Autrui</i> : la ética como responsabilidad.....	p. 145

c) La Muerte del Otro.....	p. 149
Capítulo 2. La suspensión de la Metafísica y la posibilidad del Crimen como Acto Primero.....	p. 153
a) « <i>Tu ne tueras point</i> » («No matarás») el primer mandamiento.....	p. 153
b) El Texto Bíblico: Acto sacrificial, Acción de perdón.....	p. 156
c) Perdón como <i>reconciliación</i> entre los hombres.....	p. 160
Capítulo 3. Filosofía del perdón: El perdón <i>imposible</i>	p. 169
a) Los límites del perdón: Aporética política.....	p. 171
b) La constitución del perdón.....	p. 178
c) El <i>Sur-viviente</i> : Imposibilidad, Perdón y Memoria.....	p. 186
Segunda parte.	
<i>Paraje 5. El Abatimiento y la Muerte en el Mundo</i>	p. 203
<i>Paraje 6. El estatuto del en-ya de la Muerte del otro</i>	p. 204
Capítulo 1. La Muerte en el Mundo y el <i>estar Abatido</i>	p. 217
a) La Extrañeza y el <i>Tono</i>	p. 217
b) La Posición cara a la <i>Desaparición</i> y el Abatimiento.....	p. 224
c) El Futuro de la Temporeidad como posible comprensión del Abatimiento en el fenómeno <i>provisto</i> del Mortal hacia la Muerte.....	p. 232
Capítulo 2. El proyecto temporalizador del Abatimiento y el fenómeno in-ter-me- dio <i>provisto</i> de cara a la muerte.....	p. 237
a) Temporalizar la <i>extrañeza</i> , la <i>mortificación</i> y el <i>horizonte</i>	p. 237
b) Negatividad y destrucción: interpretaciones complementarias de la <i>entrada</i> de la muerte en el mundo.....	p. 244
c) Circunstancia como asunción del Mortal ante la Muerte.....	p. 256
d) Ser capaz de la muerte como muerte y el <i>Habitar un Mundo</i>	p. 260
TERCERA SECCIÓN. LENGUAJE, VERDAD Y MUERTE	
Preámbulo.....	p. 275
Capítulo 1. Lenguaje y Muerte.....	p. 277
a) La <i>Cuaternidad</i> y la Configuración de-un-Mundo.....	p. 279
b) Destino y Corazón en el Mundo de la Obra.....	p. 285
c) La Noche del Lenguaje del Mundo y el advenimiento del poeta en la historia de la Metafísica.....	p. 295
Capítulo 2. Verdad, Manifestación y Muerte.....	p. 305
a) <i>Estar vuelto hacia la muerte (Sein zum Tode)</i> como morir.....	p. 307
b) La forma «propia» de «estar vuelto hacia la muerte», la Resolución (<i>Entscholessenheit</i>) y la Revelación.....	p. 313

Capítulo 3. El camino de la Verdad a la Libertad.....	p. 319
a) El Primer Comienzo y la ἀλήθεια: La Verdad en los textos de Heidegger.....	p. 319
b) Parajes: Verdad, Lenguaje y Muerte.....	p. 323
c) El Sendero: de la <i>Aporía</i> a la <i>A-letheía</i>	p. 327
d) La Vuelta. La Muerte y la fundación de la historia de la Metafísica.....	p. 333
e) Parresía: Discurso de Verdad y puesta a Muerte.....	p. 342
f) Morir en los tiempos de la Filosofía.....	p. 349
 CONCLUSIONS.....	 p. 355
 BIBLIOGRAFÍA.....	 p. 363

INTRODUCTION

Il va de un chemin.

Ce travail c'est un chemin.

En marchant sur ce chemin, celui-ci c'est une *histoire*, l'histoire d'un futur.

Ce travail s'ancre dans l'histoire de la métaphysique et de ses conséquences. Il évoque la *mort en tant que phénomène* et les possibilités paradoxales qu'elle ouvre pour une pensée du futur. Nous ne parlons, en effet, de futur que parce que la mort, événement pur par excellence, provient toujours de ce que nous ne connaissons pas et ne pouvons pas connaître. Mais si la mort en tant que telle reste inconnue et inconnaissable, en tant que phénomène elle se manifeste comme une « frontière » à franchir. Nous tenterons d'analyser ce franchissement – un franchissement dont chaque « pas », chaque moment en lequel la mort se rend manifeste en tant que phénomène, devra être analysé et compris.

Notre travail est divisé en trois sections. Chacune d'entre elles cherche à éclaircir l'un des moments phénoménaux de la mort, ainsi que le rapport qu'elle entretient, à ce moment-là, avec l'être humain. Ces trois sections devront expliquer comment notre idée de la mort en tant qu'événement métaphysique majeur – c'est-à-dire en tant qu'événement surgissant dans l'histoire de la philosophie d'une façon toujours totalement abrupte – est toujours partie prenante de notre existence. Ces trois *pas*, ces trois sections, répondent, d'une manière à chaque fois spécifique, d'un lien particulier avec la mort : la mort comme fin, puis la mort comme finitude ancrée dans l'être humain, et enfin son 'passage' à travers le monde.

I. La première partie de la première section prend son point de départ dans les sciences expérimentales ; elle conduit ensuite sur le terrain des sciences humaines et des conséquences culturelles de la mort. La psychologie empirique, l'anthropologie, la sociologie, ou encore l'histoire expérimentales expliquent la mort avec une indéniable efficacité : elles lient l'être vivant à son décès, à sa décrépitude et aux lieux qui portent

trace de sa mort. Notre finitude est, pour ces sciences, un *fait*. Ce fait trouve sa valeur et son sens du côté du « vécu » d'expérience qui est le nôtre, celui d'être *mortels*. Si ces sciences en fournissent des interprétations plausibles, c'est parce qu'elles ont en fait façonné nos images de la finitude, et parce qu'elles sont parvenues à l'expliquer, sur le mode de la positivité scientifique, comme un événement survenant d'une façon ou d'une autre, pour l'être humain, à un certain moment de sa vie.

La recherche s'étend ensuite du chemin suivi par les sciences expérimentales jusqu'aux sciences de l'homme proprement dites, dont la visée plus universelle et plus théorique. Elle montre que les sciences humaines nous fournissent des *formes* de la mort. En elles se forment des images possibles du *fait* de la mort. Formes et faits de la mort vécue sont, par conséquent, pour notre travail, les premiers vestiges du phénomène de la mort que nous devons découvrir et interroger. Puisque le cadavre, ce reliquat physique que la mort laisse sur son passage est le fait premier, il faudra que notre démarche commence par l'interroger. Nous le ferons dans nos deux premiers chapitres. Le premier d'entre eux correspond au fait le plus brut : le cadavre au sens biologique et physique. Le deuxième chapitre, quant à lui, s'attache surtout à l'approche du rapport entre le mort et le vif par le biais de la psychanalyse. Cette dernière nous retient ici parce qu'elle parvient à déterminer un lien essentiel entre la vie, la mort, le corps vivant et la pulsion (de vie et de mort), et qu'elle en vient par là à la formation théorique de la triade : *ça, moi, surmoi*.

Les apports de Freud concernant la *pulsion de mort* montrent comment l'être humain est lié à son destin par son corps et ses désirs. Pour Freud, la pulsion est, par principe, inscrite en nous en tant que *mode d'être*. C'est dire que nous ne pouvons pas nous affranchir de l'appel de cette pulsion, parce qu'elle nous habite et parce que c'est à travers elle que nous pouvons comprendre l'histoire du sujet comme celle d'un *sujet de désir*. Y a-t-il alors un destin univoque qui nous conduirait de la vie à la mort *via* la pulsion ? Freud établit que, de fait, c'est par la pulsion de mort qu'on peut expliquer l'ensemble des démarches psychiques du sujet au sein de la culture. La pulsion domine en effet le sujet humain en tant qu'il est un être vivant, donc naturel, mais la culture vient cependant s'opposer à cette pulsion de vie, comme si elle avait pour obligation, pour « destin » et pour impératif d'arracher l'individu à la nature.

Mais la pulsion ne peut pas toujours *faire face* à ce destin, parce qu'il se joue en fait dans la vie même. Le sujet psychique freudien est un sujet qui souffre, pour autant qu'il reste lié à des interdits et à des contraintes qu'il doit combattre. Dans *l'appareil*

psychique advient ainsi, à la racine du malheur existentiel, la lutte interne qui se déroule dans le sujet pour sa survie sociale. Dès lors, si la pulsion domine la vie subjective, c'est précisément dans un rapport de force intérieur à l'être humain que cette domination peut avoir lieu : dans le conflit entre une pulsion qui tend à la destruction et une autre qui tend, elle, à perpétuer la vie. Le *ça* se développe ainsi dans le sujet, conflictuellement, depuis la petite enfance. Il présente toutes les formes du plaisir et du déplaisir. Ce n'est pas une 'boîte noire', mais bien plutôt l'instance psychique qui manifeste sans relâche, encore et encore, ce qui nous lie intrinsèquement au désir, à l'*éros* comme pulsion de vie et comme affectivité. La formation du *Moi* obéit à une insertion dans la culture lorsque le sujet humain grandit, et lorsque les règles, les impératifs, et les codes apparaissent structurants dans sa vie. Mais, en étant aux prises avec ces inhibitions, ces codes de conduite et d'appartenance à la culture, le *Moi* ne doit pas uniquement faire face à l'extérieur, mais il doit aussi livrer une lutte interne contre lui-même. Le *Surmoi* représente alors les exigences du milieu historique et culturel qui ont été intériorisées et qui gouvernent, pour une part, l'individu. Le *Moi* lutte à *mort* entre ces deux exigences, entre ces deux forces existant *en lui*. D'un côté, il est livré aux exigences de l'intériorité pulsionnelle qui le constitue et, de l'autre, à celles du second versant de son intériorité, celui qui exige l'obéissance aux règles sociales provenant de l'extériorité culturelle.

C'est avec la psychanalyse que le lien entre la biologie et les sciences de l'homme se trouve proprement établi. Un lien se tisse en effet, grâce à elle, entre les figures, les formes et les images de la mort en tant qu'elle est incertaine parce qu'inconnue. La deuxième partie de notre recherche va tenter, dans cette première section, de dépasser cette incertitude et d'aller vers la *mort vécue*.

Quoi qu'il en soit de l'incertitude qui reste fondamentalement liée à la mort, l'être humain garde l'espoir de *donner sens* à sa vie en relation à sa mort. L'histoire témoigne des diverses formes de cette relation. Nous l'analyserons donc par une démarche historique au sein de laquelle l'imaginaire sera appelé à jouer un rôle déterminant. Il apparaîtra ainsi que nous existons au sein d'une véritable *culture de la mort* où nous pouvons représenter cette dernière et avons, par là même, la possibilité de vivre notre propre mort.

Si l'historiographie nous fournit les moyens d'entrer en relation à *la mort vécue*, elle nous explique aussi *comment* l'être humain peut faire face à sa mort. Nous avons identifié quatre *formes* de ce face-à-face. La première forme est celle de la mort comme

image. Cette figure prend place à partir du moment où la mort est quelqu'un, ou quelque chose, qui nous ôte la vie : elle est ainsi femme, squelette, esprit ou fantôme. Sa présence, nous l'imaginons, et nous l'imageons aussi, à travers les récits, les contes, les romans qui nourrissent notre imaginaire du moment critique où nous serons enlevés à cette terre. La deuxième forme de notre relation à la mort vécue est l'image de la mort comme *lieu* : nous sommes emmenés, ravis en un lieu qui nous héberge, qui nous retient, et qui, même, nous attend. La mort devient alors un *passage*. Dans un troisième temps, nous avons identifié la mort comme *procès*. Cette forme fait de la mort un processus qui se déroule au cœur même de la vie du sujet. Cette mort en tant que procès évoque d'emblée la dégradation, la corruption et les transformations qui sont vécues par un être humain au cours de sa vie : notre corps se transforme, se dégrade et pérît d'instant en instant. Enfin, nous avons analysé une quatrième forme de la mort vécue : la mort comme *moment* et comme *préparation* à ce moment auquel, lorsqu'il arrive, nous ne pouvons pas échapper. Si ce moment reste une réalité incontournable, il est bien assuré qu'en connaissant quelque chose de ce moment de passage nous en sommes en quelque sorte avertis et nous pouvons nous y préparer. Dès lors, deux instances s'opposent : l'instance du train de notre vie quotidienne, et celle qui nous met face à l'instant néantisant.

Pourtant, si la mort est identique, du point de vue phénoménal, au *comment* de sa représentation – autrement dit, si la question de la mort revient à la question de savoir comment nous pouvons supporter (voire même porter) l'idée de notre propre mort –, la mort est tout autant la mort *d'après la mort*. Cette formule d'allure paradoxale signifie simplement que nous réagissons d'abord et avant tout à la mort qui est *celle d'autrui*, celle de celui qui est mort. La perte de l'autre nous annonce en effet que la mort a toujours déjà exercé son pouvoir sur l'existence humaine en général. C'est en reconnaissant la nature de ce pouvoir que nous pouvons espérer arriver à appréhender la mort comme telle, à l'observer et à l'exorciser. L'anthropologie nous apprend beaucoup de choses à propos des manières humaines d'interpréter le pouvoir de la mort qui rôde sur la terre des hommes. Dans notre deuxième chapitre nous étudierons comment l'anthropologie a analysé les modes, les symboles et les rites qui affrontent la mort dans notre propre monde.

« Ma mort », celle qui est authentiquement « mienne », n'échappe pas, elle non plus, à l'influence de la réalité sociale qui m'entoure comme individu. Ici nous devons retourner au corps mort *présent*, au cadavre. À ce niveau, l'exposition du *mourant* est la

preuve la plus tangible du passage de la mort. La culture a façonné, a donné forme aux rites, conduites et institutions fonctions par le biais desquels nous pouvons et devons contempler et faire face à la mort de l'autre. Les premiers rites, les premières actes consistent précisément à franchir le « pas » du cadavre. Les messes, les funérailles, le souci du corps sans vie au fil des années, plus, montrent comment les cultures se sont véritablement construites, dès les prémices de l'histoire, depuis la mort de l'autre. Nous analyserons ces multiples conduites envers la mort, mais aussi celles qui ont *affaire* à elle, voire contre elle et, curieusement parfois aussi, avec elle. Nous verrons que, dans les différentes sociétés, l'approche de la mort consiste, soit en une création de liens avec la mort, soit en une dissolution des liens qui nous attachent à elle. L'attachement à la mort doit être compris, dans cette perspective, comme une continuité et comme un passage de la mort collective à la mort individuelle. L'individualité apparaît alors, non pas tant comme une caractéristique singulière de chacun, mais comme la manière que chacun a concevoir *sa* mort sous l'influence de la culture à laquelle il appartient.

Pour conclure cette première section, nous avons opéré une comparaison entre la mort vécue dans le monde occidental traditionnel – depuis le moyen âge – avec la représentation du monde de la mort au Mexique. Certes, pour la société mexicaine, la mort a toujours été un *scandale*, mais, curieusement, elle a aussi été *sacrée*. Entre les multiples aspects que la mort peut prendre dans cette culture nous avons choisi, tout d'abord, son aspect violent, depuis les sacrifices aztèques jusqu'à la mort *organisée* des narcotrafiquants. L'autre visage de la mort que nous avons analysé est celui de la mort rituelle et de la mort festive du « Jour de morts ». Dans ces deux formes de manifestation sociale, nous avons affaire à une représentation complexe et riche de la mort au Mexique. Les enfants mangent des crânes de sucre, les vieillards visitent les tombes, la fête se poursuit au-delà de la nuit et pratiquement toutes les formes d'expression de l'émotion sont permises. De « là-bas » les morts reviennent, ils mangeront avec nous, car la mort est un tissu qui unit l'ici-bas avec l'au-delà. Par ailleurs, la mort prend encore d'autres déterminations : la guerre apparente entre les autorités et les *narcos* paralyse le pays, mais c'est en proposant malgré tout à l'imaginaire social de riches images telle celle de la *Santa Muerte*, qui n'est pas le symbole d'une mort violente, mais plutôt une image dévotionnelle qui prend de jour en jour plus d'ampleur.

Au terme de cette première section, nous avons pu déterminer deux pôles fondamentaux pour la suite de notre recherche et de notre questionnement

philosophique. Ce sont : le *survivant* et le *mourant*. En fait, c'est en chacun de nous que se trouvent ces deux pôles puisque, effectivement, nous sommes les survivants de la mort de l'autre, et pourtant nous devons nous situer par rapport à cette mort comme « *première mort* », pour reprendre ici l'expression d'Emmanuel Levinas. Mais si notre recherche doit accomplir la tâche qui est la sienne, elle doit aussi nous conduire à nous considérer comme les mourants que nous sommes. Ces deux aspects de la mort ne sont nullement séparés : du fait de l'incertitude de la mort et du « pas » qu'elle nous invite à faire, nous sommes aussi bien des mourants que des survivants.

II. Dans la première partie de la deuxième section, *l'Autre* constituera notre point de départ et notre guide. Nous le poserons d'abord en tant que postulat, puis nous analyserons la possibilité de la faute envers lui – la faute en tant que ce qui lie, plus que tout, deux êtres humains – et enfin, nous étudierons le passage de la faute à la quasi *impossibilité* du pardon.

Selon la formule d'Emmanuel Levinas, la mort de l'autre est notre « première mort ». Elle l'est dans l'exacte mesure où *autrui* constitue une manifestation éthique, et non seulement métaphysique. Levinas montre, dans toute son œuvre, comment Autrui se manifeste en moi et comment, grâce à cette manifestation, je lui dois en fait mon propre accomplissement. La mort de l'autre ne m'atteint donc si essentiellement, comme ma « première mort », que parce que je suis, à chaque instant de ma vie, interpellé par sa présence et par ma dévotion envers lui. Dans ces conditions ontologiques nouvelles, la mort d'Autrui est certes un chaos, mais cette mort me montre aussi l'attachement et la soumission que je dois à l'être humain en général.

Curieusement, cette présence qui m'interpelle, ouvre aussi à une autre dimension, qu'on pourrait dire être un lien, un lien extrême : celui du pardon. L'exigence du *pardon* implique, d'une part, la fatalité de la faute face et, d'autre part, l'impossibilité de pouvoir effectivement pardonner. Le texte biblique enseigne l'existence un *fait métaphysique* majeur entre l'homme et Dieu ; il montre en outre qu'il y a un lien intime entre l'offenseur et la victime, entre l'offense et le pardon. Ainsi Caïn est-il clairement poursuivi par la toute-puissance de Dieu pour avoir commis la pire des offenses : avoir tué son frère. Mais la marque de Dieu inaugure aussi le commandement suprême : « Tu ne tueras point », depuis lequel seulement nous, hommes, pouvons comprendre que tuer un autre homme est la pire des fautes et le pire des crimes. Avec Abraham, Dieu met à nouveau l'homme à l'épreuve. Abraham accepte de donner son

fils en holocauste. Il devient par là le serviteur zélé de son Dieu, alors que ce dernier, par sa demande même, franchit les limites usuelles du sacré pour se convertir au drame de l'humain. Dieu revient certes sur sa décision, mais Abraham sait que, pour être allé jusqu'au point de commettre le pire, il doit encore demander pardon à son Dieu, non pour avoir désobéi mais, au contraire, pour avoir précisément obéi !

Avec le Christ, le pardon, la demande du pardon va être généralisée. Le Christ ordonne l'amour comme nouveau commandement de Dieu. Avec cet amour s'ouvre l'espoir du pardon, d'un pardon inconditionnel. Pardonner signifie être soumis à l'Autre. Toutefois, en règle générale, nous n'osons pas l'acte du pardon authentique, parce qu'il atteint les sommets de la demande et de la donation. Ici se dévoile donc la caractéristique fondamentale qui est celle du pardon en tant qu'*impossibilité*. Notre réflexion philosophique prendra désormais ce pardon pour objet.

Le premier point est que toute pensée philosophique qui analyse le pardon doit prendre en compte son impossibilité. Dans les domaines de la politique, les affaires étrangères, les guerres, on se trouve, en revanche, face à une possibilité de pardon. On peut demander pardon et on peut l'accorder. En considération de ceci, il apparaît que, comme l'a affirmé Vladimir Jankélévitch, « le pardon est mort dans les champs de la mort » – non pas par son absence, mais au contraire par sa banalité.

C'est cependant la pensée de Jacques Derrida qui va nous aider à poursuivre notre recherche. Si le pardon doit franchir le « pas » de l'impossible, il doit se rencontrer et se vivre *presque* dans son absence : il doit se rencontrer uniquement en situation extrême, aux sommets, et pas seulement pour résoudre des conflits. Le pardon donc, pour être absolu et pour pouvoir exister comme pardon authentique, doit en réalité *pardonner l'impardonnable*, pardonner ce qui dépasse la mesure de ma dignité, de ma passivité, de mon exposition. Je ne dois pas pardonner seulement dans les cas où il y a possibilité de la demande du pardon, mais plus exactement là où il n'y a pas cette demande. C'est la raison pour laquelle il nous faut ici introduire à cette *impossibilité* du pardon et commencer à penser, si faire ce peut, ce qui est vraiment impossible à pardonner.

Dans *Être et Temps*, Martin Heidegger traite de la faute (*Schuld*), et de cette faute par essence incontournable qu'est le *Dasein*. Le *Dasein* est coupable (*schuldig*) depuis qu'il est au monde. L'appel de sa conscience (*Gewissen*) l'informe de cette faute. En tant que *Dasein*, nul ne peut se libérer de cette faute ; mais personne non plus ne peut le faire à la place d'un autre. Néanmoins, si je suis coupable, si je suis fautif, ce

n'est parce que j'ai commis une faute vis-à-vis d'un autre. *Je suis en faute (Schuldigsein)*, et je suis aussi avec l'autre et son interpellation ne me laisse pas indifférent. C'est en ce point que nous pouvons nouer les philosophies de Levinas et de Heidegger, avec le thème du pardon impossible chez Derrida. S'il est vrai que l'autre – mais aussi *moi-même*, nous ont appris Levinas et Heidegger – est coupable d'être-au-monde, et s'il est également vrai que je suis lié nécessairement à autrui, alors c'est *grâce* à cette faute que je suis. En effet, si c'est bien à autrui que je dois reconnaître la mort comme « première mort » (Levinas), et si autrui est toujours un condamné à mort, il s'ensuit que jamais je ne pourrai, jamais je n'oserai même, lui demander pardon de ne pas pouvoir l'enlever sa mort. Et inversement, s'il semble que je dois lui demander pardon de ne pas pouvoir l'enlever à sa mort, il semble que, par réciprocité, lui aussi doit me demander pardon de ne pas pouvoir m'enlever à ma mort. Mais il reste encore une troisième possibilité face à cette impossibilité : je dois lui demander, ou non, et il doit me demander, ou non, *pardon de mourir, pardon d'être-à-la-mort*, autrement dit : de ne pas parvenir au « non »-mourir. Ici, se dévoile véritablement ce qu'on pourrait appeler la 'face cachée du monde'. En effet, si nous ne sommes coupables de rien d'autre, essentiellement, que d'être-au-monde en tant qu'« être pour la mort » (*zum-Tode-sein*), notre dette devant autrui est vouée à rester à jamais une demande de pardon impossible, qu'elle soit explicite ou implicite. Considérant cette dette infinie devant mon/son être-pour-la-mort, on peut conclure que nous sommes *toujours déjà* dans les limites de la mort de l'autre. De cet *être-déjà-dans-la-mort-de-l'autre*, nous pouvons maintenant tirer les conséquences, et commencer par là même à entrevoir autrement ce que sont notre monde et notre mort.

Dans la deuxième partie de cette deuxième section, notre travail consiste à poursuivre notre réflexion sur la *disparition* de l'autre. Lorsqu'elle survient, notre monde n'est plus le même, il s'y crée un vide qui n'est pas le souvenir que nous avons de lui, mais, au contraire, sa perte, sa totale disparition. Comme cette disparition comporte une relation avec le monde, c'est ce monde qui nous devons viser pour comprendre cette structure nouvelle.

Lorsque l'autre accède au statut de disparu (un *ne-plus-être-dans-le-monde*), nos liens avec lui se retissent en référence à cette perte. Pour la première fois, nous nous rendons compte de *notre* mortalité. C'est la « première mort » dont parle Levinas : elle passe par notre rapport au manque de l'autre. Notre existence se trouve bouleversée de fond en comble et nous sommes comme souffrants, *abattus (Abatidos)*. L'*Abatimiento*

représente le mode d'être qui est le nôtre face à la mort : nous avons perdu quelqu'un de réel, mais c'est *le monde* qui entre en jeu, qui est convoqué par le vide du rapport à cette réalité.

Mais, si notre existence est intimement liée au monde, il faut formaliser conceptuellement le véritable lien entre ce monde et nous. La « tonalité », ou le « *ton* » (*die Stimmung*) est ce lien. Notre première connexion se noue avec le « ton » qui nous attache et par lequel nous sommes attachés (*gestimmt*). Il n'y a pas deux moments dans cette relation car, au contraire, le moment du ton nous garantit par avance notre destin d'être confrontés à la perte du monde. D'une certaine façon, avec le « déjà » de la mort de l'autre, nous devenons conscients de ce que notre lien au monde, mais aussi le monde lui-même, peut s'effondrer. Ce mode de relation avec le monde qui passe par le « ton » nous détermine donc devant la fin. Le terme *Abatimiento* dit les tons-du-monde face à la présence de la mort dans le monde. Cependant, si les tons-du-monde doivent constituer une confrontation avec la mort, il doit nécessairement exister un *temps* du monde qui laisse advenir la mort.

Nous sommes certains que la mort ne vient pas du passé, mais qu'elle provient d'un futur incertain. C'est ce futur qui marque le ton. Il se présente comme un *hacia* (un « vers »). Depuis le moment de l'apparition de la mort, le futur détermine notre approche au monde. C'est comme « abattus » que nous pouvons faire un pas. Dans ce cas, un *horizon* s'ouvre à nous comme la possibilité de « tous » les futurs, de toutes les actions, de toutes les autres morts. Cet horizon détermine les « pas » à faire encore et les moments à scander, mais, dans cette ouverture il advient que, même si la mort est apparue dans le monde, elle *n'existe pas*. Comme « futur » (*hacia*), l'horizon s'étend avec nos rencontres de la mort, mais il garantit aussi qu'elle *n'est pas*, et donc qu'il y a effectivement futur et que le « ton », la *Stimmung* avec le monde continue à nous accorder au monde.

On a dit qu'il existe un temps, celui du « déjà » la mort de l'autre, qui est une ouverture. Avec la disparition d'autrui, ce qui demeure n'est pas à proprement parler le souvenir, mais le manque radical de sa présence. Le « ton » nous garantit cependant que quelque chose s'est transformé, et c'est avec cette transformation qu'advient la *mortification*. Ce qui est ici étrange, ce n'est pas que l'autre ne soit plus là, mais que nous soyons *mortifiés* du fait que le monde – par l'entrée en présence de la mort – ne sera jamais plus le même. Nous sommes donc mortifiés par le retour, qui s'accomplit au passé, du fait de n'avoir pas été confrontés à la fin. La « mortification » est, par

conséquent, le passé de *l'Abatimiento*, et c'est en elle qu'on peut trouver la véritable transformation du monde qui s'opère grâce à la mort.. Ce monde continue en effet à avoir les mêmes dispositions spatiales, il contient les mêmes regards des gens, les mêmes affects, etc., mais malgré tout il ne demeure pas ce qu'il était. L'*Extrañeza* dit bien le présent de ce lien avec le monde depuis que la mort y est apparue. Pour les « abattus », le monde conserve toutes ses relations, mais il devient pourtant étrange et même étranger au sein même de notre relation avec lui. Quelque chose qui s'est passé, qui n'est autre que la *possibilité* de la fin de ce monde. Je suis alors comme *circonscrit* par l'appel de la mort – cette mort qui n'existe pas, mais qui peut un jour se manifester en moi. Pour le moment je suis *éternel*, la mort n'est pas là, mais ma *situation* ou ma circonstance, comme « abattu », signifie que je peux souffrir une perte totale du monde. Cette circonstance se montre comme une vérité de la mort qui s'ouvre en moi, mais aussi comme quelque chose qui se passe dans le monde. Je suis *un mortel*, ma situation dans le monde est cette vérité.

Pourtant si le thème d'étude de cette partie est le monde, et principalement ma relation avec lui, ce thème abrite en lui l'examen de toutes les possibilités de mon existence, puisqu'un mortel ne peut jamais se tenir à distance de cette relation *fondamentale*. Comme tel, je suis l'unique « être » qui peut mourir, je suis *capable* de la mort comme mort parce que *je suis l'être pour qui il y va son propre être*. Cependant si cette relation est véridique, il est tout aussi vrai, que, dans le lien avec lui, je peux me confronter au monde. L'unique façon de l'habiter est de m'y *conformer*. Mais, si le monde garde en lui la totale possibilité de l'impossible, il garde nécessairement aussi en lui les possibilités de le créer et le modifier, il *me garde*, il m'invite, il m'ouvre : il m'invite à ouvrir en lui la capacité de conformer un monde. Habiter, construire, penser restent ainsi les destins possibles pour mon existence. Je suis un constructeur et un penseur depuis que je peux m'assumer comme ce mortel qui, sur terre, devient. C'est en prenant cette terre à témoin que je crée le monde, parce que je peux parler et parce que je suis capable de vérité. Par cette relation le monde arrête d'être un *monde* pour devenir un *Monde*.

Si nous sommes circonscrits par notre appartenance au monde, et si depuis la perspective ouverte par la mort et par la conformation du monde qu'elle rend possible, le monde est devenu un *Monde*, alors nous sommes ouverts à toutes les possibilités. Y compris à la possibilité de la mort. Je sais déjà qu'elle existe, mais *pas pour le moment* ; et avec ce moment, qui est toujours un futur, je suis gardien du monde et de la mort, et

je reste un « conformateur » de monde. Tel est mon rôle de *survivant*. La troisième partie ouvrira, à partir de ces acquis, le débat concernant le mortel comme *mourant*. Il ne s'agira plus ici de surmonter la mort qui est advenue dans le monde, mais, proprement, de la donation du Monde comme devenir et comme futur.

III. La première démarche, qui correspond à la première partie de cette section, prend comme point de départ la création d'un Monde et le pouvoir de la *parole* comme forme la plus authentique de l'habiter humain. Mais si le monde garde encore la con-formation qui lui a été donnée par la mort, ce monde doit forcément avoir un lien avec la parole. Les *choses* (*Dingen*) ne disent pas uniquement la corrélation d'ensemble qui se dévoile selon la dimension des outils, des objets et des choses. À ce niveau, le Monde est avant tout l'Espace de la Terre, la Maison des Humains, le Regard au Ciel et la Promesse des Dieux. Le « *quadriparti* » heideggérien dit précisément cette con-formation à taille de Monde, telle qu'elle est attestée par l'habitation et par la demeure de l'homme en tant que sujet capable de parole. Les mots, les paroles, le langage conforment alors *entièrement* la relation que l'homme entretient avec son Monde par l'entremise de la parole. Il s'ensuit que le Monde prend la forme du Destin de l'homme, lequel est l'œuvre de l'homme. Ici, œuvre n'a pas la signification d'un « faire », d'une exécution, voire d'une possible destruction, mais concerne bien plutôt la relation qui advient entre le Monde et le *Dasein*. Cependant, si cette œuvre a pour sens la conformation du Monde, en tant qu'il est *pensé* et *dit* ce Monde s'inscrit aussi bien au sein d'un monde historique et, par suite, métaphysique.

Parler est donc une forme insigne de relation. Mieux : parler *est* la relation même. La parole du poète, au cœur de cette relation, est la plus aventureuse et la plus risquée : c'est elle qui dit et *crée* le sens de l'histoire, de l'histoire du Monde comme monde métaphysique. Depuis sa naissance, la métaphysique apparaît, comme on le sait, comme l'explication et l'ordonnement du monde, mais, plus essentiellement, elle est fondée sur l'avènement de la parole. Cet avènement, comme parole poétique, connaît ses propres défis et ses propres contraintes, mais il a, bien entendu, été aussi utilisé pour l'explication et l'ordonnement métaphysiques du monde. Il s'ensuit que la parole est tout à la fois *science*, *théologie*, et *politique*, pour arriver, enfin, à être métaphysique. Dans cette histoire de la parole, la mort a eu une place fondamentale mais méconnue, car la mort et le langage sont, en vérité, unis depuis la fondation de l'histoire de la métaphysique en une *vérité* incontournable.

En conséquence, nous ne pouvons comprendre le sens de l'histoire de la métaphysique comme ordonnancement d'un monde si nous tenons à l'écart son origine dans la parole. En fait, l'être humain doit *répondre* et doit *entendre* cette origine comme son destin, c'est-à-dire comme l'horizon historique qu'il ne peut jamais franchir. De toutes les possibilités dont il dispose, la plus nette, la plus claire est son ouverture au monde. Le futur dit en effet ce mode d'être « vers » le monde, et dans ce « vers » se laisse discerner l'ouverture. En tant qu'ouverture, tout homme sait donc déjà quelque chose de la mort, mais il doit encore s'assumer comme le mortel qu'il est. Il n'est, en effet, nullement suffisant de *savoir* que la mort habite le monde, il faut encore que les possibilités qu'elle ouvre ainsi deviennent une vérité, et cela au sens non théorique de *vérité d'une manifestation*.

Nous interpréterons cette ouverture, en terme de « résolution » (*Entschlossenheit*), mais en élargissant le sens de ce concept, ce que nous ferons dans le sens de la mutuelle appartenance triangulaire monde-homme-mort. Cette relation est conçue, dès son origine, comme portant en elle les moments de l'histoire de la métaphysique en tant que moments de manifestation d'une vérité. Cette vérité ne peut donc être comprise autrement que comme la manifestation des choses qui apparaissent et que se dévoilent, c'est-à-dire comme *Alètheia*. L'*Alètheia* représente ainsi l'origine, non seulement de l'histoire, mais aussi de la manière dont l'être humain s'est comporté devant cette ouverture. La vérité comme *Alètheia* prend alors tout son sens dans la co-appartenance qui lie la mort et le langage. C'est pourquoi l'un des risques inhérents à la parole a précisément toujours été d'oublier la racine commune de la mort et du sens de la vérité.

Dans la philosophie de Platon, par exemple, tout particulièrement dans le *Phédon*, se met en place une dissimulation du rôle de la mort dans notre histoire. On pourrait dire que la mort y joue simplement le rôle d'une *méthode* : elle est la méthode, le « chemin » (*mèthodos*) que l'âme doit suivre pour parvenir à la vérité. La mort n'est pas une fin, mais elle est au contraire le commencement d'une nouvelle vie accédant enfin à la vérité des Idées (*eidè*). Avec Nietzsche, cette mort doit certes être philosophiquement assumée sans plus aucune illusion d'« arrière-monde » ; c'est pourquoi elle ne devrait survenir qu'après qu'une vie ait été accomplie comme telle, dans ses possibilités propres. Cependant, jamais, jusqu'à la philosophie de Heidegger, la mort n'est pensée comme l'ouverture même des possibilités humaines, comme l'assomption qui donne sens à une existence orientée, polarisée même, vers son futur.

L'assomption de ces possibilités – donc du futur comme allant *vers* – marque le moment où l'homme s'affirme comme un être de vérité au sens de l'*Alètheia*. Il devient par là configurateur de *Monde* par la parole, ouverture. Il devient l'être capable de *laisser apparaître ce qui est* et, en particulier, l'être capable de la mort en tant que mort. Mais, s'il est capable de cette vérité par le biais du langage, il devient de ce fait même capable de mourir. Nous avons dû user d'un mot tombé dans l'oubli, pour expliquer ce lien : *Parrèsia*. La *Parrèsia* est étudiée par Foucault dans le sens du « dire de vérité » qui peut lier deux êtres humains. Dans cette liaison, celui qui parle selon la vérité court toujours le risque de mourir en disant la vérité. Ici toutefois, ce qui est en cause n'est pas une vérité théorique, mais une vérité existentielle. La vérité qu'énonce le *parrèsiastes* est une vérité qui le gouverne de part en part, qui gouverne entièrement sa vie et qui, forcément, doit être dite. Le *parrèsiastes* dit ce qu'il pense. Il risque ainsi sa propre vie et, en risquant sa vie, il se manifeste comme être de vérité. On voit que la mort prend place dans le jeu de la *parrèsia* parce que l'autre, mon interlocuteur, peut toujours me condamner, peut toujours me tuer, et parce qu'en fait il ne peut jamais me pardonner de dire la vérité puisque, en disant la vérité comme *parrèsiastes*, je tisse un lien indéfectible qui n'est autre que celui de la vérité, de la mort et du langage.

Notre réflexion sur la mort a donc ouvert un chemin qui nous a conduit jusqu'au point où cette mort prend le sens d'une *vérité essentielle* en laquelle s'entretissent intimement les liens qui nouent les êtres humains les uns aux autres. Ce travail se conclut enfin en avançant un paradoxe, qui est que la mort n'existe peut-être pas... Nous ne voulons certes pas dire par là qu'elle ne s'est pas manifestée, ce qui serait absurde, mais que nous sommes *encore mortels*. Il faut, en effet, bien comprendre qu'être mortel ne signifie pas que l'on doive se préparer à, et se devancer dans la mort, mais plutôt que cette mort – qui *toujours* la mienne – demeure à jamais, dans son sens existentiel, inconnue. Finalement, les paroles d'Épicure concernant la mort restent existentiellement toujours recevables, mais en leur apportant cette modification essentielle : Si j'existe, la mort n'est pas là, et quand elle le sera, moi, je cesserai d'être-là au sens de l'être-au-monde.

C'est pourquoi, au terme de cette recherche, il nous est apparu que la mort n'avait, en fait, été pour nous qu'un pré-texte pour un autre thème. Car, en vérité, la question, la question décisive qui a configuré ce travail aura été la question du *Monde*...

P PRIMERA SECCIÓN.

*Cuerpos, Formas, Actos: el cadáver
y la formación de Muriente*

Preámbulo

La muerte es una cruel inminencia, destino que se teje en el tiempo y que se perfila desde una lejanía, y por un lado, es muy incierta y, por otro lado, muy dolorosa. Toda muerte es Tragedia, ella como evento metafísico de primer orden es la medida y la medida de todo lo que atañe al hombre, ella es productora de historia y moldeadora de realidades particulares de los que ven partir a otro congénere. Precisamente, el afán del hombre contra la muerte es tiempo –Historia– y Acción –Antropología. ¿Cómo arrebatarse a ese horrible suceso, a esta desgracia, su tiempo?, ¿cómo devolverle a este tiempo su acción? La lucha contra la muerte, su explicación, es un fenómeno tan viejo como ella, tan intemporal como su aparición y tan irónico como su efecto. Tiempo y Acción contra estos efectos; tiempo y acción configurados como los dos ejes donde el mortal se encuentra con la muerte en el tejido de los espacios culturales y sociales que ella va dejando a su paso.

Y en verdad no podemos hablar de la muerte sin antes adentrarnos en una visión conmemorativa y cultural que ella reviste. Esto entraña, efectivamente, una notación histórica y/o antropológica que ha seguido su desarrollo y la parte que ha sido la suya en la conformación de la humanidad. Es verdad, tampoco podemos empezar a hablar de ella sin hacer una referencia a sus efectos en el cuerpo, la aniquilación y la degradación que éste sufre cuando ella llega, su aspecto fisiológico y su aspecto biológico.

Primeramente y antes de cualquier debate, sea éste histórico, antropológico o psicológico, el dato primero que hay de la muerte, de donde nacen todos los miedos, todas las teorías, preocupaciones y figuras, proviene del cadáver, de la carroña y es el cuerpo quién da esta primera visión en su transformación y su degradación. Hemos escogido, para describir este fenómeno en el primer capítulo de la primera sección, apoyarnos en los libros *Le Sexe et la Mort*, de Jacques Ruffie, y *Anthropologie de la Mort*, de Louis-Vincet Thomas. Esta decisión no es baladí, pues los autores, al terminar la descripción del fenómeno natural de la muerte, inmediatamente se dirigen al aspecto psicoanalítico y psicológico del fenómeno, lo que a nosotros nos sirve para dar el paso desde el puro dato biológico hasta el desarrollo cultural del fenómeno.

La psicología de la muerte es un elemento que no hemos perdido de vista y lo abordamos desde la óptica psicoanalítica, pues es el psicoanálisis el que ha establecido en vínculo entre lo natural o biológico y lo social y cultural. A este respecto haremos un bosquejo de las obras en las que Freud hace referencia a la Muerte y, sobre todo, a la Pulsión de Muerte. La Pulsión de Muerte es tan importante para la teoría psicoanalítica como puede serlo la libido para la teoría sexual de la neurosis. Además, es con esta teoría que Freud revoluciona la psicología y las ciencias humanas, quitándole a la vida todo su valor y todo su bagaje religioso, poético y hasta cultural para darle a la muerte el estatuto de fin último.

La Pulsión de Muerte es paso obligado dentro de nuestra investigación y, además, le otorgamos un puesto clave porque en el análisis que Freud hace una y otra vez de su propia obra, acaba aceptando que, no sólo hacia lo vivo se dirige la Pulsión, sino que, de manera más potente y más fuerte, la muerte pertenece a la estructura de la vida . También nos detendremos en la triada Ello, Yo y Super Yo, y vemos como el Yo – instancia psíquica fundamental por ser la que tolera y soporta las demandas tanto del Ello como del Super Yo– sufre hasta la muerte por mantener el equilibrio anímico y afectivo del sujeto. El Ello se dirige a la destrucción y al placer, lo que le hace ser un motivo de tensión para el Yo, que tiene que hacérselas para reprimir el exceso de fuerza que aquél le impone. El Super Yo impugna la postura del Yo, obligándolo, doblegándolo hasta que éste frena las acciones y las pulsiones del sujeto hacia el exterior. La muerte está en el sujeto, diremos, más bien, que conforma su destino desde el interior, pues para Freud la muerte y la degradación son cosas materiales y naturales, y la vida es solamente el camino del ciclo que sigue lo vivo.

El Psicoanálisis emerge como una perspectiva obligada para entender el paso entre la muerte natural y la muerte social. Freud supone un avance inmenso en la explicación de la cultura desde la misma naturaleza del hombre. En su crítica a la cultura, Freud ve que ésta puede ser motivo de mucho sufrimiento y no ya, como se creyó hasta él, un sistema de valores, de esperanzas, de lo que protege y le da un estatuto y una razón al individuo. El Super Yo es motivo de sufrimiento, motivo de tensiones, su demanda atosigando al Yo, es parte de lo que nuestro aparato psíquico ha introyectado de la cultura. La sociedad funge aquí como el gran receptáculo en donde el individuo está únicamente como actor de un ejemplo del ciclo de vida/muerte.

”Individuo” y “sociedad” son dos de las palabras que serán recurrentes en esta Primera Sección de nuestra investigación. La Historia y la Antropología de la Muerte,

son, como veremos, testigos de cómo vive el individuo su muerte, la muerte individual y como la muerte de éste es vivida por el Otro, o sea el “Sur-Viviente”. La sociedad crea imágenes y figuras de la muerte, de lo que son los muertos y, en ellas, los que mueren suelen ser identificados por nosotros, los aún vivos, Sur-vivientes. En realidad no son dos caras de una moneda, sino parte de un mismo proceso de vida-muerte: cuando yo estoy y Ella no está soy aún Sur-viviente, si me he ido y entonces Ella está, soy difunto.

La Segunda y Tercera partes de esta sección están dedicadas a esta diada. En efecto, no podemos hacernos con el tema del fenómeno de la Muerte si no tomamos en cuenta, por un lado, al mortal que somos cada uno de nosotros en lo que se refiere a *nuestra propia muerte* y, por otro, al Sur-viviente que también somos como *espectadores del deceso del otro*. La Segunda parte de esta Sección está dedicada a la Historia y la tercera a la Antropología.

Hemos dejado del lado de la historia la cuestión de cada uno de nosotros como mortales. Nos centramos en el mortal o difunto y en las figuras que se han incrustado en el imaginario de cada individuo y del pueblo que ve en su muerte una *forma* heredada proveniente de su cultura, su religión, la sociedad en la que vive y principalmente del imaginario que ha heredado y que nace desde la misma creencia, pasando por el arte hasta las expresiones mismas de la expresión y cultura populares. Así, por ejemplo, no es lo mismo cómo moría un hombre en la Edad Media a cómo muere un hombre hoy. La concepción de la muerte, la imaginación y lo que es ella son las figuras que en nosotros han perdurado como parte de una tradición, pero también de cada una de las muertes que, históricamente, han formado un ideario y un figuración común. Las figuras que hemos detectado son cuatro.

La primera es la *Muerte como un Ente*. Esta muerte es la que es más frecuentemente representada. Yo muero porque la muerte es un ente que viene a quitarme la vida, puede ser un esqueleto, un ángel, una mujer vestida de negro, etc.; esta muerte es la imagen de alguien que viene y quita la vida. La segunda es la *Muerte como un Lugar*. Al llegar la hora pasamos a otro lugar; sea que viajemos, sea que nos transportemos, avanzamos hacia la muerte, caminamos a ese lugar y eso es realmente el estar-muerto. La tercera figura es la *Muerte como parte de la vida* o *como un proceso*, figura que ve la muerte, no como propiamente un ente o un lugar al que nos dirigimos, sino, más bien, como un fenómeno al que está expuesto el cuerpo. El desgaste, la vejez, la destrucción son sus expresiones más precisas. Así, el mortal ve en su degradación el

final que es forzosamente la muerte. Por último, tenemos al mortal que ve en su deceso un *Momento y una preparación* que hay que pasar, esta muerte engloba a las tres anteriores, pero generalmente se da cuando estamos preparados, aunque, curiosamente, cuando no lo estamos, se convierte en la muerte del desahuciado, que tiene en sí su muerte, valientemente como los caballeros medievales, pero también la muerte instantánea que hoy en día es tan deseada.

Veremos en esta segunda parte cómo cada sujeto, cada individuo, tiene en sí mismo, proveniente de su imaginación y de su experiencia personal, una de estas figuras como mortal que es y de la muerte que desea en sus entrañas. También advertiremos cómo, a lo largo del tiempo, la muerte ha sido la que ha creado el momento histórico. Pero, como en toda muerte hay un actor que tiene o ha tenido su idea de la muerte, también hay un espectador que se queda para hacer algo por el cuerpo y el alma, por el espíritu de ese mortal.

La Tercera parte, la antropológica, se enfoca en aquél que se queda, en las acciones y rituales que debemos ante la Muerte del Otro, del Mortal al que nos hemos referido en la primera parte, pues, aquí, el *Sur-viviente* se enfrenta con lo que su cultura y su religión específicas hacen con los muertos. Esta parte la hemos dividido en tres capítulos. En el primero regresamos al cadáver que habíamos dejado intacto en la primera parte; aquí, más que seguir la línea de su aspecto físico, nos preocuparemos por su aspecto afectivo, religioso, psicológico, simbólico. Los *Sur-vivientes* hacen algo con ese cuerpo, dependiendo de la época, de la cultura y del contacto que haya entre vivos y muertos. El lavado del cuerpo, el velorio, el entierro y todas esas prácticas que hacemos *mientras el cuerpo es-presente* son formas de comportarnos ante la muerte del otro, ante nuestra propia muerte y dicen mucho de cómo es nuestra creencia en el más allá. Cuando el grupo, la familia, la sociedad ha terminado de honrar el cuerpo, cuando no hay más rastro físico del difunto, los *Sur-vivientes* llegan al estadio del duelo, de las condolencias y del luto. Los ritos después de la muerte de alguien son el siguiente paso y son concluyentes para que la vida del que se queda recobre su normalidad. Ninguna muerte es fácil, pero dependiendo de cómo trabajemos el duelo, de las acciones y ritos que ejerzamos para estar *bien*, o lo mejor posible, con *nosotros mismos* y con la memoria del que se ha ido, encontraremos una forma más reconfortante de lo que será en el futuro la vivencia de nuestra propia muerte.

Ante la muerte del otro y del yo como *Sur-viviente*, se abre la gran cuestión del influjo de lo que la sociedad ha depositado en nosotros para hacernos con la muerte.

¿Es la muerte aún en Occidente un asunto que atañe al grupo, o por el contrario la muerte es un asunto puramente individual?, ¿la forma *propia* de vivir la muerte es forzosamente una muerte solitaria? En el tercer capítulo de esta parte seguimos precisamente la línea que demarca al individuo de la sociedad y lo sitúa directamente ante su muerte. Veremos cómo el largo proceso que ha llevado a que el individuo se haga cargo de su alma y de su propia salvación lo ha separado de una serie de símbolos y de creencias que antes lo ataban, primero, a la especie y, luego, conforme se ha desarrollado el proceso de individuación, a la sociedad. La magia, el esoterismo, la presencia de los dobles, son elementos en esta vía, que poco a poco han dejado de estar presentes entre nosotros; sin embargo, muchos de ellos vuelven como nuevas formas de creencia, retando y cuestionando a la religión oficial y su carencia de respuestas en lo que se refiere a la desaparición y, más aún, a la Supervivencia después de que ella se ha presentado. En el arte, principalmente en el arte popular, los muertos vivos, los zombis, los dobles, anuncian una desgracia, un mal, etc. son elementos que se reiteran y se aglutinan, como si en el fondo aún tuviésemos necesidad de esas presencias y esos fantasmas.

Pero no en todas las sociedades esta demarcación entre vivos y muertos, diremos entre el mundo de los vivos y de los muertos, es una cosa efectiva. En diversos grupos, en varios países, aún hoy la muerte y los muertos siguen estando presentes en la imaginación y su invocación está cargada de símbolos y enigmas que para nosotros pueden ser escabrosos o mórbidos, pero que en cierta manera hacen llevadero el paso de la vida a la muerte. No cabe duda, el crear símbolos y el poder crear un lenguaje y una conmemoración para con los muertos, hacen menos duro el temor y, de alguna forma, nos preparan, tan frágiles que somos, para la inminencia del fin-último.

Nosotros hemos cogido el ejemplo de México como una sociedad compleja y un país que ha sabido crear símbolos, imágenes y fiestas que giran alrededor de la muerte. Elementos tan ricos y tan bastos, que podemos decir que ella es uno de los principales conformadores de su cultura y uno de los puntos donde el mestizaje ha hallado una de sus formas más extensas, esplendidas y magníficas, pero también más complejas. Complejidad que se traduce, por ejemplo, en un día de muertos donde la fiesta y el exceso se unen al recato y al recogimiento en una explosión de caracteres que son imposibles de agrupar en un mismo sentimiento o en una misma clasificación. Muerte compleja, en efecto, en donde el bien y el mal tienen una permanencia, que sería imposible poder descifrar invocando solamente alguno de sus hechos del pasado. Nos

encontraremos con la “Santa Muerte”, ícono descarnado –en sentido literal y figurado– que se ancla en las acciones y en el tiempo de los habitantes, emblema devocional y de resguardo para sus practicantes, que pudiendo ser católicos o ateos, hallan en ella un regocijo que la misma religión oficial no ha podido otorgarles. También nos confrontaremos con la violencia, y la muerte violenta en México, su aspecto no tan festivo. Muerte que ha sido teatralizada espectacularmente en la “guerra” que sostiene el crimen organizado –principalmente, el narcotráfico – y las autoridades del país, sin que la gran mayoría de los habitantes sepan qué es lo que realmente sucede, y que, en muchas ocasiones, la corrupción y la ineptitud de las esferas de poder hacen que la propia lucha sea ambigua. Nada que ver con los sacrificios que los aztecas hacían para el funcionamiento del Mundo, aunque los “métodos” parecieran tomados de un ritual de sacrificios prehispánico.

Creemos que este paso que hacemos por la antropología y la historia nos deja la pregunta entre la muerte del otro y mi propia muerte. La Transformación que la muerte crea en su seno es el rastro de una existencia. Nuestra labor es inmiscuirnos y afrontar el morir con un tiempo y una acción que son las de la filosofía, con una disyunción entre el que se queda y el que se va, dos polos que la posibilidad de la muerte como imposible nos libra por el hecho de ser mortales. Seamos testigos, pues, de cómo la muerte disocia un Mundo aquí, el de nosotros, *Sur-vivientes* y Aquel de los muertos, entre un aquí y un más allá, entre un tiempo de duelo y un tiempo de muerte, entre una acción para hacernos con ella y una acción para que ella no *esté* nunca más y no se haga con nosotros.

B Capítulo 1. **Biología y Fisiología del Difunto. Del Cuerpo al Cadáver**

La preocupación científica, no más que cualquier otra de las ciencias humanas, ha hecho suya la cuestión: ¿Por qué “se” muere? La ciencia ha podido acercarse a la respuesta pero en el terreno de la Muerte, no pareciera que tendrá mucho éxito. La salvación, el rezo y con ello la promesa de la inmortalidad, siguen siendo los lugares donde el humano como sabiéndose perecedero, pero también como sabiéndose *Inmortal* manifiesta su esperanza y su gratitud por una vida que siempre fue demasiado corta. Esta es la Inmortalidad en la que, por ejemplo Edgar Morin, pensaba que la ciencia tendría la última palabra¹. Terreno, donde si bien, el quehacer científico ha logrado identificar “el gen” del envejecimiento y de la misma muerte, no ha logrado vencer por entero la morir como éxtasis del más allá. Y aquí, la noción misma de progreso científico, no tiene lugar, en este terreno, no hay “avances” o “descubrimientos”, en este terreno, o se vence a la Muerte y se accede a la inmortalidad –*a-mortalidad* dice Morin- o realmente no se ha avanzado nada y nos encontramos en el mismo lugar del que partimos. Poco importa que se hayan hecho y proliferado una serie de conocimientos y experimentos relativos a la muerte celular, a la clonación de células madre y al desciframiento de las cadenas de ADN, el resultado es que *Se Muere*. Poco importa, por otro lado, dónde quedan todas las “declaraciones”, las “transformaciones” del cadáver para la medicina legal y la para Criminología, el hecho es que la búsqueda de la Muerte quedará siempre reducida a un dato a un cuerpo al que será preciso hacerle una autopsia y que por sí mismo hablará de sus últimos instantes. Cuerpo muerto como una caja negra donde resuenan los vestigios de lo que pasó.

¿Será en este terreno, en este *No Man's land*, que las Ciencias Humanas tienen una palabra más seria, por lo menos más *consoladora* de lo que todos los descubrimientos científicos, todos los avances tecnológicos y todos los progresos técnicos proponen como Vencer la Muerte? Dejamos esta pregunta como una de

¹ MORIN, *L'homme et la mort*, 2002. Pp. 328- 372.

nuestras guías. La eternidad no está hecha para los humanos decían los trágicos griegos, la humanidad pena en sufrimientos, en pesadeces, en amores, placeres y todo termina en esta Muerte, que siempre llega demasiado temprano.

Por el momento vamos a detenernos a ver *cómo se muere* un cuerpo, ¿qué es lo que sucede fisiológicamente y anatómicamente cuando alguien muere? ¿Dónde quedan los 21 gramos que pierde el cuerpo? ¿Será de verdad el *Ánima*?

Este afán, de parte de las Ciencias Naturales, en particular por parte de la Biología, la Medicina y cierta Psicología Conductual, pero también aquella Psicología que tiende a apoyarse en la aportación hecha por las Neurociencias, ha sido desde la división del saber en Ciencias Humanas y Ciencias Naturales, la búsqueda de un “Por qué” del cuerpo Muerto. Más acá de toda interpretación de tipo religioso mágico, pero también desechando el momento afectivo tanto del que muere como del que se queda, el estudio del cadáver, pero también de la patología y de la estructura corporal han tenido en cuenta diversos signos que nos gustaría nombrar y que creemos que son importantes.

En primer lugar la medicina y la biología, han hecho un seguimiento de lo que es el *fenecer* desde el punto de vista anatómico/ fisiológico, hasta la radicalización en lo que se refiere a la Muerte como una serie de síntomas y signos de los que carece el sujeto muriente, que podríamos decir que *faltan*, por defecto. Así, describiendo y observando la *metamorfosis* del cuerpo al *límite*, paro cardíaco, falta de signos vitales, la llegada al *coma* y en general a la falta de todos los procesos bioenergéticos, la ciencia biológica dona los primeros rasgos de lo que pasa cuando la muerte llega y esto físicamente. Después ha descrito todos los procesos de descomposición del cuerpo en lo que se refiere a los tejidos y órganos, de los más complejos hasta los más simples. La sangre, los nervios, los órganos, los sistemas, pero también las células y sus componentes sufren un deterioro considerable hasta la más auténtica nulificación, sea hasta el paro de cualquier proceso de vida, a excepción del pelo y las uñas que siguen creciendo después de unos días que el cuerpo deja de ser llamado así, para convertirse en *cadáver*. “Después- de” muerto el cuerpo, o sea, ya como cadáver, la biología ha investigado cuáles son los momentos más importantes de la descomposición y como diferentes tipos de animales parasitarios se disputan el cuerpo que es solamente – fuera del conato cultural- un puro desecho². Estos fenómenos de descomposición son los que

² RUFFIÉ, *Le Sexe et la Mort*, 2000. Pp. 299- 324. En efecto hay varios trabajos sobre la muerte física, diríamos varias descripciones, unas más desarrolladas, otras menos; nosotros hemos escogido esta obra en

harán avanzar a la Ciencia en la datación de los cadáveres, los que harán que sea posible decir *Cómo* y *Por qué*, un sujeto ha perdido la vida, o cómo a un sujeto se le ha sido arrebatada.

Lo que a nosotros nos interesa, más allá de la descripción/ descomposición fisiológica, biológica, química y genética del cadáver, es propiamente como éste, dentro de la cultura y de la historia ha sido magnificado, como ha sido objeto de culto pero también de aversión, de arte, de malos y buenos presagios. En el arte por ejemplo, el cadáver como resto-mortal fue en la Edad Media signo de castigo, idea que ha sido respaldada en lo sucesivo por el exceso de higiene que se mantiene ahora en los hospitales y en todos los sitios donde se trata con *muertos*³.

Para el estudio del fenómeno de la Muerte biológica y del cadáver, el libro antes citado de Jacques Ruffié, *Le Sexe et la Mort*, así como *L'Anthropologie de la Mort* de Louis Vincent Thomas⁴ resultan de un verdadero interés, pues crean el puente entre la muerte física y su aspecto cultural. “*Chez le être humain, comme pour tous les pluricellulaires, la mort peut survenir par vieillissement ou par accident*”⁵, comienza diciendo el autor, división primera y básica en la que toda muerte puede ser contada, por lo menos en el plan biológico. Al igual que Ruffié, Louis- Vincent Thomas, en sus obras se preocupa por la *Thanatmosphose*, como él llama al cambio que sufre el cuerpo después del paso de la Muerte, transitando del ámbito biológico- fisiológico, para adentrarse en lo que hay de cultural detrás de ésta. Menciona lo que rodea no tanto al Cadáver, sino lo que pasa en la vida del que se queda, del que sobrevive la muerte. En este aspecto el pequeño libro de Thomas *La Mort*, además de su *Anthropologie de la Mort*, son una buena introducción de lo que le sucede biológicamente al difunto⁶.

Antes de pasar a los aspectos Sociales y al estudio de la Pulsión de Muerte mencionaremos las dos formas en que se puede llegar a la Muerte Física y que son las dos formas reconocidas tanto por la Medicina legal, como por la Medicina tradicional. En efecto, sólo se puede llegar a la Muerte sea por envejecimiento, lo cuál queda fuera de duda, o bien, por toda otra causa *fuera de nuestro código genético* y es lo que

particular por hacer el puente entre la puramente física –hecho físico- a la muerte social, psicológica y cultural.

³ ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la Mort en...*, 1975. Especialmente el primer texto: « La Mort de Soi », donde queda de manifiesto el hecho de la descomposición, la “aparición” del cadáver como presencia de la muerte y el fracaso del hombre en este Mundo. p. 40.

⁴ THOMAS, *Anthropologie de la Mort*, 1980.

⁵ *Op. cit.* p. 299

⁶ THOMAS, *La Mort*, 2003. Ver también un libro que se ha convertido en un clásico y que sin duda aparecerá posteriormente: THOMAS, *Anthropologie de la Mort*, *Op. Cit.*

llamamos *muerte accidental*, entiéndase aquí, las enfermedades, los asesinatos, las sobredosis, etc. Ruffié prosigue su estudio sobre lo que verdaderamente le sucede al cuerpo en el momento “decisivo” y la descomposición de cadáver que nosotros hemos resumido en los párrafos precedentes. Culmina su estudio hacia lo cultural. En esta parte, con una magnífica narración y tomando prestados hechos y experiencias de su propia vida, Ruffié se interroga sobre el avenir de la Muerte y el temor que ella suscita, poniendo especial énfasis en que la Biología, y aquí queremos incluir también a la Medicina y a la Psicología Experimental o Neuropsicología, no podrá nunca vencer el fenómeno de degeneración del cuerpo hasta su ocaso en la Muerte. El sexo como la Muerte forman parte de un mismo proceso que es la vida y la biología sólo la forma que describir esta unión, pero no como parte de lo que, por ejemplo, las nuevas ciencias desean: La Inmortalidad, como el fragante hecho de lo inevitable: “*Parce qu’ils savaient qu’ils devaient mourir, de tout le temps les hommes ont cherché l’immortalité, le plus souvent dans le domaine biologique: c’est-à-dire là où ils n’avaient aucune chance de la trouver*”⁷.

Por último quisiéramos mencionar que en la parte “Psicología de la Muerte”, que nos llevará al siguiente capítulo de nuestro estudio, - no sin dejar de contrastar la función cultural que presenta el hecho biológico del deceso y del cadáver -, la muerte física pasa casi desapercibida haciendo un contacto de la vida psíquica al dato puramente biológico. Así, Ruffié se refiere al Psicoanálisis y principalmente de la obra de Freud. Esta obra, representa dentro del saber, el paso más sobresaliente para otorgarle a la Muerte su connotación puramente social y cultural, hecho que va más allá del cadáver y de la inercia del cuerpo Muerto. No olvidemos que Freud distinguiendo dos “Pulsiones”, la *Pulsión de Muerte*- después llamada *Thanatos* por sus seguidores- y la *Pulsión de Vida* o *Eros*⁸, dota, no sólo a su Teoría de las Pulsiones, sino al conjunto de las Ciencias Psicológicas y Sociales, de un término proveniente de la misma naturaleza del hombre, pero con repercusiones en la vida Social, Afectiva y Psíquica del Sujeto. Con Freud, la ciencia natural se transforma en hecho social, o más bien, la incapacidad de explicar la muerte por la biología, lo llevarán a reconocer una muerte en la Cultura.

⁷ Ruffié, p. 325.

⁸ Freud, S. *Au-delà du principe...*, 1996. Hay varias traducciones al español, entre las más populares la de Alianza Editorial y la de Amorrortú. Véase también: LAPLANCHE, et PONTALIS, *Vocabulaire...*, 2007.

F Capítulo 2. **reud: La Pulsión de Muerte como Destino**

Como mencionábamos al final de nuestro apartado anterior, el gran mérito de Freud es de dotar en una misma línea, un conocimiento biológico y social/psicológico del sujeto. Este conocimiento radica en que sus descubrimientos parten de un fondo biológico, natural (ver la Teoría de la Pulsión y en general toda la teoría de los Instintos), hasta su explicación, su destino cultural, psicológico tanto en la Primera Tópica (Consciente, Preconsciente e Inconsciente), como en la segunda (Yo, Ello y Super-Yo).

Al hablar de la Muerte, desde el esquema Psicoanalítico, no sólo nos ocuparemos de la dimensión biológica del “puro ser vivo” quien comporta el término *Verenden*, o sea, puramente Perecer, sino que a partir de ese mismo punto de partida, conseguiremos que el sujeto humano, fuera de su connato estrictamente “natural”, llegue –siempre como ser-vivo- a una comprensión de esta misma Muerte en un plano que lo arranca de ese mismo estadio y lo propulsa a otro tipo de comprensión, a una comprensión como *Ableben*, como un Deceder.

Entonces tenemos que ahora, en tiempos donde se cuestiona el valor terapéutico y teórico del Psicoanálisis principalmente en Francia, donde los descubrimientos más elocuentes de Freud sobre la cultura, los instintos y el sujeto, son puestos entre paréntesis, creemos, más que nunca, que esta *terminología*, que estos descubrimientos tienen un valor fundamental, por lo menos en lo que se refiere a una descripción elocuente de lo que sucede en un Mundo tan violento y una cultura donde la Muerte es tan restringida. En este sentido, uno de los grandes logros de Freud, es de haber logrado aislar en el individuo las dos características que en un mismo proceso –la vida- tienden a llevarlo a un cuestionamiento vivo y crítico por el “cómo” de esta misma vida. Si la teoría Psicoanalítica ilustra, más que ninguna otra postura psicológica, lo que pasa en la psique del sujeto, esto se debe a la radical tensión entre la Vida y la Muerte, entre lo que el sujeto consciente *tiene* para ser feliz y lo que el sujeto inconsciente *desea* para su logro. Logro que se detiene por predicados, atavismos y suertes que muchas veces conducirán a la propia Muerte sin haber logrado ser feliz.

Pero con todo, esta felicidad es apenas presentida, y esto en la misma vida del sujeto normal. No es una felicidad que sea posible adquirir por una simple puesta al margen de lo que tenemos y de lo que *desearíamos* tener, de lo que hacemos y de lo que *nos gustaría* hacer, sino que es muy posible que la mentada felicidad, sea un punto dentro de un proceso de generación/destrucción, y que ancla sus cimientos en lo más profundo de la cultura, la sexualidad⁹, el deseo y la realidad. Lo que verdaderamente obtenemos con el conocimiento del Aparato Psíquico, de la Teoría de las Pulsiones y de la Segunda Tópica (*Ello, Yo, Super-Yo*), no es una *instrucción* de lo que debemos y queremos, o en el sentido de Kant, de lo que puedo conocer, de lo que puedo hacer y lo que puedo esperar; no, a lo que accedemos con estos conocimientos, es el posicionamiento del sujeto en un verdadero *No Man's Land*, donde cada uno tendrá una dotación personal y donde cada uno hará frente a las exigencias del sistema, de la cultura y de sus demandas, como a las exigencias del Interior y de sus deseos.

Habiendo descrito, muy superficialmente los aspectos natural/cultural del Psicoanálisis, seguiremos, no por orden cronológico, nuestra interpretación de la Obra de Freud; empezando por la última Teoría de las Pulsiones, a saber la última revisión que Freud hace principalmente en “Más Allá del Principio del Placer” y “El Malestar en la Cultura”, de 1920 y 1930 respectivamente, además de otros textos que mencionaremos a lo largo de la exposición. La segunda parte se concentrará en la Segunda Tópica, principalmente en su trabajo de “El Yo y el Ello”. Aquí nos interesará principalmente “la tiranía del Super -Yo” en el conjunto del aparato Psíquico, concentrándonos principalmente en como éste somete la búsqueda del Placer por parte del Yo, y nulificándolo hasta llevarlo a la total sumisión. Por último nos detendremos en las exposiciones que hace Freud sobre el Duelo, la Falta y la Melancolía, pero también sobre la violencia y la perversión. Como puede observarse, vamos, siguiendo nuestra exposición, de lo más biológico a lo más cultural de la Teoría Psicoanalítica; dejando en claro que Freud, si en algún momento quiso hacer una ciencia natural, lo que logró verdaderamente es hacer una crítica de la cultura como sistema de demandas cada vez más severas y por supuesto, prácticamente imposibles de realizar.

⁹ Aquí la sexualidad conjunto de ideas y preceptos, como conglomerado de lo « aceptado » y « rechazado » de la conducta sexual.

a) La Pulsiones como destinos

“¿De qué nos sirve, por fin, una larga vida, si es tan miserable, tan pobre en alegrías y rica en sufrimientos, que sólo podemos saludar la muerte como feliz liberación?”¹⁰, se pregunta Freud, en la que es posiblemente su obra más importante, por lo menos en lo que se refiere a la Neurosis y la Cultura, ambas relacionadas en el trazo energético que la primera sufre por la demanda de la segunda. Esta demanda, antes de toda posible regulación y antes de toda posibilidad de economía, aparentemente “estable”, representa para el individuo una ambivalencia en el plan consciente como la sumisión por la obtención del placer y la evitación del dolor, regulaciones que son controladas más o menos por el Principio de Realidad. La cultura como fuente de demandas, de Promesas –como diría Nietzsche-, como toda una serie de normas, reglas y conductas a seguir imperativamente, crea en el individuo la vulnerabilidad de su aparato psíquico y la sumisión del yo a la cabal obediencia de estas prescripciones. En el plan inconsciente, esta *introyección* de la demanda, dará paso a la formación del Super-Yo, como elemento vigilante del aparato psíquico. Así, la cultura será puesta al límite por Freud como la causa –en su exigencia y por la formación del Super- Yo – de la fragilidad del Yo ante las metas que ella misma dicta.

Pero no sólo la estabilidad del aparato psíquico es la que está en juego por esta demanda, sino en realidad toda la estructura anímica del sujeto, sea consciente como inconsciente. Y será esta misma cultura, la depositaria de los restos que el individuo dejó a su paso sea en la conformación de una neurosis, sea en la formación de una psicosis –el peor de los casos -, sea porque el sujeto “sano”, pudo hacer suya la exigencia y pueda regular acertadamente, por este doble vínculo de Principio del Placer/ Principio de Realidad, la demanda del exterior –del medio-, y aquella demanda proveniente de su interior –de sus Instintos/Pulsiones¹¹.

Pero veamos un poco más de cerca lo que conlleva esta regulación. En principio tiene lugar porque el Principio del Placer hará todo por satisfacerse las Pulsiones, luego porque estas pulsiones por todos los medios intentarán superponerse, y será aquí precisamente donde nacerá, del mismo *Principio del Placer*, el *Principio de Realidad*,

¹⁰ FREUD, *El Malestar...*, 1970. Traducciones de las Obras de Freud al francés como al español hay bastantes. Nosotros citaremos indistintamente sea las obras en Español, sea las Obras en Francés. Esta elección no obedece a ningún propósito particular, ni estamos más sujetos a una traducción que a otra. Lo que sí queremos señalar es que usaremos la traducción de *Trieb* por Pulsión y no por Instinto como proponen varios traductores.

¹¹ FREUD, S. *El Malestar en la Cultura*, Pp, 20-23.

que tendrá en el adulto la negociación de la satisfacción de la necesidad. Así pues, los resultados de esta lucha son que el Principio de Placer podrá satisfacerse parcialmente y *a posteriori*. No ya de forma directa e inclusive primaria como sucedía en el niño, sino a través de una serie de investiduras que harán que esta satisfacción sea “reducida”, o si se prefiere “disfrazada” por todos los componentes que la cultura imputa al sujeto. Esta es la labor primordial de la Realidad, de otorgarle al sujeto un sitio en la sociedad, siempre y cuando el placer, el estado de inmediatez, quede limitado a lo que ésta misma dicta.

Pero no todas las repercusiones de la Sociedad en alianza con el Principio de Realidad de -cada sujeto adulto- serán en su detrimento, sino que el mismo principio de Realidad se dará como misión la creación en todos los dominios del saber, así como hará posible la religión y la forma en que los hombres van a liarse afectivamente, Freud habla de “la regulación de las relaciones sociales”¹². El arte, la ciencia, las más bellas y complejas creaciones, serán entonces la muestra de la aparición y habitación del Principio de Realidad en el sujeto, siendo estas obras, donde el Principio del Placer podrá y/o tendrá su efecto o ganancia, o para decirlo con otras palabras, donde la energía tendrá su aparición disfrazada en la mayor parte de las manifestaciones humanas¹³.

Y es en este momento precisamente, en que Freud admitiendo la pérdida y ganancia del sujeto con relación a la cultura, vuelve a interesarse por la Teoría de las Pulsiones. Ya desde antes, en *Más allá del Principio del Placer*, su preocupación estaba centrada en volver a dar a esta Teoría, un nuevo estatuto, un estatuto que tendría, como en general el conjunto de su obra, una crítica ferviente de la posición del sujeto libidinal y de su posición en el mundo, así como al conjunto de normas, reglas y propósitos que rigen la conducta humana en sociedad. Pero no llegará ahí todo, el mismo Freud preocupado por lo que hay de “destrutivo en nosotros mismos” y básicamente en el sujeto neurótico, -como lo atestán los constantes desarrollos de la misma Teoría de la Neurosis y en lo que concierne los recovecos y atajos de las Pulsiones, pero también su cambio y su forma de manifestarse en la patología- se verá impulsado a revestir su Teoría de un nuevo componente¹⁴.

¹² *Op. Cit.*, Pp. 41-42.

¹³ FREUD, S. *Au-delà du principe...*, 1960, Pp.273- 338.

¹⁴ FREUD, S (1913-1917). “Los Instintos y sus destinos”,1970.

Esta Teoría, no dejará a Freud hasta el final de su vida y, le creará nuevas preguntas y renovaciones. Tanto en lo que se refiere tanto a su aspecto Económico, como en lo que se refiere a lo que hemos venido mencionando, sobre la circulación de a libido de la consciencia al inconsciente, y a su aspecto Dinámico en la investidura del Super-Yo por parte de la demanda de la Pulsión de Muerte. En este sentido, el último paso que acomete Freud, a saber la tensión constante entre el Principio del Placer con el Principio de Realidad, nos muestra ya, una verdadera disposición de la vida afectiva y libidinal del Sujeto. El neurótico, pero en general todo ser humano, se ven en plena contradicción durante toda su existencia por mantener la Tensión libidinal, en sus niveles más bajos, en evitar el displacer y aumentar el placer. De hecho el mismo Freud, aboga primero por un “principio del dis-placer” que regularía toda la pérdida y ganancia del sujeto en cuanto que este sigue o persigue el mantenimiento de la “no-necesidad”, de la “no-falta”. Pero las cosas no son tan sencillas, como mencionábamos, será en *Más allá del Principio del Placer*, donde la “tensión” y la “compulsión de repetición” estarán al arbitrio de las Pulsiones que rigen la vida, no ya solamente psíquica, sino la vida en general. Éste, podemos decir que, es el segundo logro que Freud acomete en cuanto a la preservación del individuo y en el haber logrado explicar el proceso de la vida y los fines de ésta:

Il ne fait aucun doute que la résistance du moi conscient et préconscient se trouve au service du principe de plaisir, elle veut en effet épargner le déplaisir qui serait suscité par le fait que le refoulé deviendrait libre, tandis que nos efforts visent à ce qu'un tel déplaisir soit autorisé à entrer, en en appelant au principe de réalité.¹⁵

Después de esta observación al principio de la exposición de la misma obra, Freud seguirá su camino, en efecto, enfocado sobre la *repetición*, para preguntarse sobre qué es lo que propiamente conlleva esa repetición y porqué el mismo principio de placer, con su aliada más fuerte y ventajosa, la Pulsión de Vida, no logran explicarla, cuando parecería que la repetición se manifiesta por la autoconservación del individuo. La única explicación será el regreso a estadios anteriores del desarrollo y a elementos enclavados en el propio individuo y dentro de la especie, que no logran ser descubiertos con bastante precisión en la misma vida. Pareciera aquí, que el Principio del Placer, tuviera una fisura, una marca, que en sí mismo dejara escapar la libido hacia momentos desconocidos e inexplicados de los procesos de vida y por tanto inconscientes, pero que paradójicamente preservan, en cierta forma, la vida del individuo. Esta repetición, no

¹⁵ FREUD, S. *Au-delà du principe...*, 1996, p. 290.

olvidemos que es el regreso, en la vida del sujeto de lo que Laplace y Pontalis llaman “experiencias manifiestamente desagradables”¹⁶. Pero ¿de qué forma esta repetición tendrá un enclave en la interpretación de la vida de las especies más desarrolladas, aquéllas que presentan una reproducción sexual? La explicación que da Freud apunta precisamente, a que estas experiencias serían residuos de lo que el inconsciente no logra contener y que hace fuerza por todos los medios de salir. Y es aquí, donde precisamente está la trampa: en la diferenciación entre Pulsiones de Autoconservación y Pulsiones Sexuales, las primeras relacionadas con la cuantificación y ahorro de energía y las segundas con su gasto y satisfacción. Así, la repetición sería explicada por la *Pulsión del Yo*, a saber la que protegería el aparato psíquico en ayuda del *Yo*, para que las excitaciones provenientes del Ello y en general todo eso que daría placer al organismo, quedará fuera de toda posible emergencia, siendo así, que como sabemos, estas quedarían reprimidas. Eso que queda anclado, que queda reprimido, ese “exceso” es lo que cuida la Pulsión del Yo.

Pero el problema va ramificarse en lo que sigue: ¿Cómo es posible que existan dentro del sujeto dos tendencias contradictorias, sino antagónicas, que lo propulsen por un lado a la búsqueda del placer y por otro lado a la inhibición del mismo?, ¿qué no era claro que el Principio del Placer regía los gastos y la satisfacción del deseo?, ¿qué ha sucedido, que el Principio de Realidad toma el control del aparato anímico?

De nuevo, para responder a estas preguntas, Freud se ve obligado a recurrir a las hipótesis de las Ciencias Naturales, identificando dónde la “sustancia viva” logra regresar a posiciones anteriores, antes de avanzar plenamente por los senderos de la evolución. En este momento Freud avanza por analogía, de los organismos inferiores a los superiores –ver que utiliza el término de sustancia. Y en efecto, la explicación podrá ser solamente en detrimento de la vida y el nacimiento de la *Pulsión de Muerte* como el resultado de la misma nivelación del quantum energético dentro del propio sujeto, dice Freud:

On pourrait même indiquer quel es ce but final vers quoi tend ce qui est organique. Il serait contradictoire avec la nature conservatrice des pulsions que le but de la vie fût un état qui n’a encore jamais été auparavant¹⁷

Este “fin último”, al que tendería toda vida “orgánica”, siguiendo toda la exposición que hasta ahora hemos hecho sobre el regreso a lo anterior, no podrá ser otro

¹⁶ LAPLANCHE, et PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Op. Cit. p. 87.

¹⁷ FREUD, *Au-delà du principe...*, 1996, p.310

que el paso decisivo a lo in-orgánico, como resultado de todo tipo de proceso, como todo tipo de vida y como devenir propio de la especie humana:

S'il nous est permis d'admettre, comme une expérience ne connaissant pas d'exception, que tout ce qui es vivant meurt pour des raisons internes, faisant retour à l'inorganique, alors nous ne pouvons que dire : le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le sans- vie était là antérieurement au vivant ¹⁸

Este descubrimiento, este regreso a lo no-vivo es la finalidad de toda ser vivo, y la Teoría de las Pulsiones en particular, como el Psicoanálisis en general, serán cuestionadas por su propio autor como un trabajo de ciegos, que dirigiéndose al mantenimiento de la energía, a la preservación de la vida y en cierto modo, a lo que decíamos antes, a la búsqueda de la felicidad, sólo harán posible el equilibrio del *anima* para su buen funcionamiento a la Muerte y para su integración definitiva en lo que es propiamente lo anímico y destinal. Ahora bien, por mucho que queramos ser pesimistas, esta nueva visión de Freud sobre las Pulsiones entraña en sí misma una nueva idea de lo vivo, como una fuerza, que tiene su lugar en la misma evolución y que desprende todo su poder en la reproducción sexual y general de todo lo *Erótico*, como aquello que distinguirá al hombre de cualquier otra especie:

Nous ne nous sommes pas focalisés sur la substance vivante, *mais sur les forces actives en elle* –subrayado nuestro-, et avons été conduits à différencier deux espèces de pulsions, celles qui veulent conduire la vie à la mort et les autres, les pulsions sexuelles, qui sans cesse tendent vers le renouvellement de la vie et l'imposent.¹⁹

Por fin, el último paso que acometerá Freud, será en 1923, al identificar después de la economía de las Pulsiones, su localización y su dinámica específica. Y en efecto, el punto nodal del Psicoanálisis no será otro que la regulación que hace el “Yo” por la preservación del complejo del Aparato Psíquico y de su propia estructura en particular. Veremos este último tramo de la Pulsión de Muerte en el complejo de la vida y como su estructura está íntimamente ligada con la neurosis y al Super-Yo, como el último resquicio de la destrucción que en ella cabe.

¹⁸ *Op. Cit.*, p. 310.

¹⁹ *Op. Cit.*, p. 318.

b) “Yo” hasta la Muerte

Es en esta descripción, que Freud distingue el regulamiento, por no decir la lucha constante por alcanzar el estado mínimo de excitación y por tanto la menor señal de demanda de satisfacción de las partes “bajas”. Como menciona Juliana González, en una magnífica interpretación de la obra de Freud, siempre se explicará lo más alto del ser humano comenzando por lo más bajo²⁰. Y el colmo de esta explicación será la localización, la ubicación, la tremenda resolución del comienzo del ser humano por una muerte. Una muerte anunciada.

Paradójicamente, esta nueva formación explicará lo más alto del ser humano, o sea la moral, la religión, en fin, el nacimiento de la cultura como una cultura de *ambivalencias*. Ahora bien, esta nueva tónica – o si se prefiere la localización en los tres sistemas *Cs*, *Pcs* y *Ics* de la segunda tónica *Yo*, *Ello* y *Super-Yo*- se le imponía a Freud por dos razones principales. La primera por la conjunción de los síntomas neuróticos y los mecanismos de defensa que los abarcan, esto es el nacimiento del Yo como instancia que se enfrenta a la realidad, pero que a la vez hace frente a lo que pasa en el inconsciente. Y segundo por el paso que franquea Freud en el sumergimiento en sus escritos sobre la cultura y la posición de la moral, la religión y en última instancia del Arte, y esto ya desde *Totem y Tabú*. Así, no hay por qué no pensar que una instancia nueva –más allá del Yo- es la que se dedica a movilizar, utilizar, provocar y manipular los instintos y lo principal las Pulsiones como dirigidas a nada y cualquier cosa, a todo y a ningún objeto. Freud identifica en *El Yo y el Ello* por primera vez la *Das Es* o “Ello” como aquél recóndito lugar en el inconsciente donde la llama del deseo arde eternamente²¹. Esta instancia la más arcaica, la *fundamental* es la que regirá, de una cierta forma el suministro de tensiones que arriban al Yo como demandas para ser completadas. El Yo regulará esta demanda haciendo primero una confrontación con la realidad –por conducto del Principio de Realidad- y en segundo evitando el mayor desgaste del organismo. Al final de cuentas, el Yo, como veremos más adelante es siempre el componente mayor de la vida psíquica, a pesar de que su nacimiento venga del Ello. Además será en el Yo, o mejor, por el Yo que el sujeto podrá crear los mecanismos de defensa.

²⁰ GONZÁLEZ, *El Malestar...*, 1997.

²¹ FREUD, “Le moi...”, 2001.

Pero el *Ello* es la parte del inconsciente donde se encuentra la vida, la muerte, el código del placer y del dolor, lo más profundo del ser humano, lo más primitivo. Pero no será únicamente esta serie de demandas y de contrademandas que Freud identificará en este trabajo, sino que además logrará la conclusión del aparato psíquico con la creación de la instancia que también rige al Yo, que tiene su nacimiento en él, y le da lo “más alto”, sólo que ahora como un freno, una detención y una secesión de la acción. Es así como nace el *Über-Ich* (*Super Yo*) como el sitio dentro del Aparato Psíquico donde el sustrato cultural tendrá su lugar, donde será fijada la parte externa dentro de lo interno, la faz escondida, al ser también inconsciente, que mueve la vida psíquica pero en sentido inverso. Esto no quiere decir que el Super Yo no tenga titileos en el exterior, sino más bien que su concreción le viene dada de lo que el exterior demanda al individuo en su función como sujeto.

Más arriba mencionamos que la *identificación* completa del aparato psíquico en la segunda tópica obedece a una “Muerte”, muerte que podemos decir primigenia y calculada. Más bien deberíamos decir muerte-dada, muerte fantaseada, crimen. El Complejo de Edipo es la anunciación de la Muerte misma del deseo, la Muerte que denuncia el mismo deseo. En términos generales diremos que la asunción del pequeño humano a la ley del padre, del “nombre del padre”, en la resolución del Complejo de Edipo, es lo que hace aparecer verdaderamente al Super Yo. Identificación del niño a la cultura, a la prohibición y a la regla del *Padre Eterno* personificado en el padre directo o biológico, identificación que tiene él como perdedor ante la fuerza y violencia que percibe, pero también como el amor y la imagen que manifiesta ante esta misma figura y que lo dota de sentimientos ambivalentes²². Super Yo como instancia de los mandamientos, del desarrollo de la cultura como cultura en tres preceptos, tres preceptos supra-estructurales que Freud no menciona, pero que nosotros identificamos como los principios de base que rigen la conducta del ser humano en sociedad: “No matarás”, “Honrarás a tu padre y madre” y “No desearás a la mujer del prójimo”, más específicamente a la mujer de tu padre.

L'idéal du moi est donc l'héritier du complexe d'Edipe et, de cet fait l'expression des plus puissantes motions et des plus importantes destins de la libido du ça²³

El Super Yo es entonces lo que viene del exterior al interior, en una palabra, los *restos* del Complejo de Edipo, de la misma figuración de la falta como componente no

²² *Op. cit.*

²³ FREUD, *Le Moi et le Ça*, p.277.

nada más ontológico, sino ante todo psíquico. De estos restos, la conformación del Super Yo será la instancia que desde dentro vigilará, concretará la realización del Yo también inconsciente y que junto con el Ello será fuente de demandas por un lado de la Pulsión y por otro de la concreción del mismo Yo como el creador de Mecanismos de Defensa ante el medio por un lado y ante el Ello por otro. Pero es aquí también, después del Complejo de Edipo, después de introyectadas las demandas del Sistema cultural, que tendrá efecto la Neurosis como *Hybris* de la cultura, como sistema razonado de implicaciones y de pérdida de las libertades.

Pero, ¿qué es lo que recuerda el Super Yo como atestiguación de lo que algún día fue la muerte primigenia irresoluble? La función principal de la conclusión del complejo de Edipo es la instauración de la Muerte como evento del sujeto humano y la ambivalencia en los sentimientos como fenómeno de integración y funcionamiento de la libido en el plano dinámico en el aparato Psíquico (El sujeto madura por el conocimiento de la muerte inminente y por la ley del deseo). Pero no sólo eso, el Super Yo es también el factor del recogimiento del Yo obligándolo a la sumisión y a la obediencia casi suprema, por ejemplo en dos de las patologías más comentadas por Freud la Neurosis Obsesiva y la Melancolía²⁴. Aquí y antes de continuar con la severidad del Super Yo, diremos que en este mismo texto, Freud distingue dentro de la Pulsión de Muerte, la Pulsión de Destrucción como parte de la primera, caracterizada por la reacción de la Pulsión de Muerte *hacia fuera* y como elemento de la agresividad y la violencia del sujeto hacia el entorno. Esta distinción, después, quedará fuera de lugar, pues como veremos la agresividad y la violencia del Super Yo *hacia el interior* serán también componentes de la estructuración de la Pulsión de Muerte y reaccionaran siendo identificadas como elementos móviles del mismo Super Yo. Por otra parte, si bien el Super Yo puede hacerse presente en la consciencia -esto quiere decir, que su *manifestación*, puede aparecer a la consciencia, como *el sentimiento de inferioridad* en ciertas neurosis y principalmente como *sentimiento de culpabilidad*, ampliamente estudiado por Freud²⁵, no quiere decir que su aporte de energía venga de ahí, sino que más bien proviene de las capas más bajas del inconsciente, o sea del Ello²⁶.

²⁴ *Op. Cit.* Pp.291- 305.

²⁵ Aquí es necesario precisar que el Sentimiento de Culpabilidad identificado por Freud proveniente de la demanda y severidad que el Super Yo dirige contra el Yo, es consciente, o sea el sujeto puede sentirlo y percibirlo, muchas veces sin saber su objetivo o fin, pero llevándolo a dejar de hacer o haciendo alguna cosa. Por otra parte, el sentimiento de culpabilidad en ciertas Neurosis como la neurosis Obsesivo Compulsiva, es difícilmente escuchado o entendido por el Yo y queda reprimido en el inconsciente.

²⁶ *Op. Cit.*, p. 297.

Tenemos por fin el cuadro entero del Aparato Psíquico con la Pulsión de Muerte yendo de un lado al otro, a veces del lado del Ello como agresividad que el Yo intenta detener, por ejemplo en el caso de la Neurosis Obsesiva, donde las Pulsiones agresivas se unen al Eros y que el Yo por medio de los mecanismos de defensa –Formación reactiva principalmente- hace recular para mantenerlas reprimidas, y sobre todo para evitar que se transformen en agresividad manifiesta. Igualmente el Yo tiene –siempre manteniendo la agresividad lejos de la superficie. La labor de hacer frente al entorno haciendo un balance de las demandas y de las cosas que puede aportar, en una palabra, de sus acciones, siempre teniendo al Principio del Placer/ Realidad como guía. Por último, y es aquí donde la Pulsión de Muerte es más ardua, el Yo hace frente al Super Yo que severo, intenta dominarlo, subyugarlo y evitar todo tipo de acción por medio de la culpa, llevándolo, inclusive, hasta la propia destrucción como es el caso de ciertas formas de melancolía. En cierto sentido, la Melancolía es una falta de defensa por parte del Yo hacia la severidad del Super Yo, y la Neurosis Obsesiva, una lucha del Yo, por mantener la agresividad del Ello neutralizada.

Así, Freud define los fines de la Pulsión de Muerte y sus componentes agresivos en cada una de las instancias del Aparato Psíquico como sigue:

Les dangereuses pulsions de mort sont traitées dans l'individu, de différentes manières : elles sont en partie rendues inoffensives par union avec des composantes érotiques, en partie déviées vers l'extérieur sous la forme de agression, mais pour leur grande partie elles poursuivent indubitablement leur travail interne sans entraves.²⁷

Por último y referido a un tema que nos ocupara en lo sucesivo, en otras partes de este mismo trabajo, Freud finaliza su exposición por la *Angustia* (Angst), principalmente la que relaciona el Super Yo con el Yo, como la *Angustia de Muerte*. Esta angustia esta dada a su vez por las activaciones del Super Yo que son infringidas al Yo como una demanda excesiva de investidura libidinal, guiándolo muchas veces a su devastación en el caso de la Melancolía, pero también como la angustia que tiene su íntima relación con el objeto y con la angustia de castración. Freud no duda en esta relación:

Le mécanisme de l'angoisse de mort pourrait seulement être que le moi dépouille dans une très large mesure son investissement libidinal narcissique ; donc

²⁷ *Op. Cit.* p, 299.

s'abandonne lui-même, comme il le fait, dans tel autre cas d'angoisse, pour autre objet. Mon opinion, c'est que l'angoisse de mort se joue entre moi et sur moi.²⁸

De la misma forma es por la etiología de las neurosis y por la fijación narcisística de la libido en el desarrollo del sujeto, que Freud explica la posición preponderante de la Angustia dentro del psiquismo. Y es de nuevo la Melancolía la que le aporta el ejemplo decisivo cuando el Yo, explotado al máximo, se abandona al sentirse odiado y abandonado por el Super Yo, quién a su vez representa la protección y la salvación que antes proporcionaba el padre *real* en *imago* de el Padre Eterno y Salvador. “Vivre est donc ; pour le moi, synonyme d'être aimé, être aimé pour le sur-moi qui, ici encore, entre en scène comme représentant du ça”²⁹. El Yo de esta manera, como decíamos antes, es la instancia del Aparato Psíquico por excelencia, incluso hasta la propia muerte, hasta el desvanecimiento más rotundo a instancias del Super Yo y del Ello. Es el Yo y no el Ello el que mantiene la vida, fuera de los alcances mortíferos de las dos otras instancias que gobiernan lo humano, sea para lo más sublime, como para lo más grotesco.

Queda así dicho lo que es la Pulsión de Muerte para Freud. Esta muerte que mezclada con el Eros es parte de la Perversión, que puede llevar a la destrucción íntegra del sujeto en la Melancolía, y que por último en la Obsesión Compulsión será almacenada como agresión hacia el interior. La muerte aquí es parte de la vida, o mejor diremos, ¿es la vida parte de la muerte? Como se quiera, lo interesante es que por primera vez, una explicación del contenido humano, de lo que realmente mueve al hombre estará sujeto al desgaste, a la destrucción y en general a lo no vivo. El contraste con Heidegger deberá ser cuidadoso, diríamos extremadamente cuidadoso, sino queremos asignar al Dasein una búsqueda de la muerte, porque en él va la existencia de su muerte *en su estar en el mundo más propio*, o reformulado en otras palabras: sino es más bien que esta Angustia que sumerge al Dasein en su estar, fuera de todo correlato cultural inclusive biológico, lo hace *traer consigo su misma Muerte*.

²⁸ *Op. Cit.*, p. 304.

²⁹ *Op. Cit.* p. 304.

Paraje 1. De la Biología a la Historia y la Antropología. Más allá de una muerte anunciada

Intrínsecos son los caminos que llevan de un lado al otro de la Muerte. No al más allá como promesa de un *más allá* siempre cuestionado, e inclusive puesto en duda como *salvación*, sino más bien entre los dos ejes en los que se mueve nuestro tema, a saber el del *Muriente* y el del *Superviviente*. Pues estos son los dos polos en los que la Muerte es. Por un lado por el *resto-pendiente* que es el cuerpo, la descomposición y la putrefacción, por otro lado por las manifestaciones de dolor y de desolación en las que el viviente, el *próximo* de “ese”, que se ha ido, se manifiestan, como maneras de afrontar el Deceso y la Corrupción. Pero existe una tercera forma de ver esta unión, y es que si de verdad tenemos un discurso sobre la Muerte en Occidente, por lo menos “aquí” y por lo menos como legado de una tradición, este discurso, más allá de toda explicación religiosa o artística, es un discurso ambiguo, a veces abierto y a veces cerrado, que muchas veces no sabríamos ubicar en uno de los dos polos identificados arriba. Este discurso a veces sería dado por los vivos y el aquí, otras veces por los muertos y su *allá*, pero también como ese medio incierto en donde los muertos y los vivos pactan en determinadas creencias, en lo que se refiere el desarrollo de la comunidad y como una forma de entenderse sobre del más allá. No es extraordinario que los historiadores de la Muerte -¿podremos seguir diciendo los *Historiadores de la Muerte*?- hayan observado como esta “historia” tan peculiar, es la historia de acercamientos/alejamientos tanto modelos heredados, como de los modelos que emergen de una época a otra. Estos modelos provienen en principio de la Religión y en segundo de un ansia siempre social/política por quitarle a aquélla el puesto, el monopolio que al parecer tiene en lo relativo a las tres posiciones que acabamos de mencionar.

Pero toda muerte es siempre Muerte de Lejos, si fuera al contrario, si de casualidad alguien pudiera tenerla por cierta, por presente, cercana, si alguien pudiera conversar con ella, ella no sería de ningún modo terrible. La muerte es incierta porque *es desde lejos*, es terrible porque no es explicable y es un exceso al que debemos, por un lado, presentarle nuestro respeto, y por otro lado acercarnos discretos para lograr captar

lo más posible de su aventura, como *más-allá-de...*³⁰. Con estas precauciones, con las que hemos tomado anteriormente y con las que deberemos tomar a *posteriori*, nos inmiscuiremos en el tema, siempre y cuando tengamos en cuenta que la Muerte como efecto Metafísico mayor, diremos como el *Evento Metafísico* por excelencia, no tiene bordes, pero tampoco un centro; tampoco tiene una longitud ni una medida, y mucho menos tiene una posición y un “punto de vista”. La muerte es siempre una labor para sus estudiosos, una cuestión que de antemano se sabe sin respuesta

Hemos dicho bien: *Evento Metafísico*. Todo acontecer desde las aras del Ser, del Mundo, de la Verdad y del Lenguaje, de lo que la Filosofía nos ha enseñado como deber del pensar, como elemento cuestionante de nuestra humanidad, es permitir que ciertas ideas, conceptos y tratados penetren en nosotros, hacerlos nuestros y después vigilar de forma exhaustiva lo que ellos producen en nuestro espíritu. Nosotros como filósofos, somos antes que nada una pura cuestión, una pregunta con un cariz eterno, pero que sin embargo dura, únicamente el instante en que otra cuestión llega a puerto y que junto a la anterior harán de una curiosidad, una forma y un estilo de preguntar. La filosofía es antes que nada una forma de preguntar, y algo que no se ha mencionado jamás, también una forma de querer responder a las preguntas.

Si tratamos a la Muerte como Evento Metafísico mayor, de mayor envergadura, no somos ociosos en nuestro planteamiento, al contrario, creemos que la Muerte, es el paso decisivo por la tarea del pensar. La Muerte es ese paso que abre el mundo del Lenguaje como mundo de signos más o menos largos, otras veces estrechos, que se mezclan para llegar hasta la más mínima sugestión de lo indecible. Pero esta Muerte también, como evento –algunas veces como elemento de propiedad- quiere decir que lo humano, la hecatombe que representa, tiene un halo de seguridad en: “Morimos Todos”, como una última ranura de nuestra ciencia. Ciencia que por cierto se sabe segura de sí misma en el antes/después, pero que jamás va al unísono con el momento, o sea con el *Morir*-propriadamente-dicho. Es entonces que será inevitable darle a la Muerte un estatuto, anterior a toda filosofía, dentro de la Historia y de la Antropología como ciencias de las creencias y de los resultados –humanos, siempre humanos- de lo que pasa antes y después de este evento, y como habíamos dicho con los que se van y con los que se quedan. Y ya lo preguntó el mismo Platón antes de toda Metafísica y en ella:

³⁰ Es aún muy temprano en nuestro trabajo para poder decidimos si es que la Muerte es un límite para el Ser. En este sentido dejemos inconclusa esta frase. Por lo pronto, dejemos ver un poco de lo que será nuestra investigación, una vez que hayamos forzado y saturado nuestro discurso al máximo y una vez que nos adentremos más y más profundamente en nuestro que-hacer.

“¿Consideramos que la muerte es algo?” (Fedón), y en el caso de que lo sea, deberemos con la cabeza bien alta, con la esperanza de poder asirla, saber caminar en estos vestigios y recuerdos.

Así pues, habría realmente dos formas de ver las cosas. Si por un lado nos atuviéramos a lo que dicen la historia y la antropología de la Muerte, la filosofía sería una expresión más de todas las concepciones, creencias, estados de ánimo y manifestaciones intelectuales, de *cómo la IDEA de la Muerte se ha presentado ante los hombres y cómo esta IDEA ha cambiado de unas épocas a otras, más o menos manteniendo su halo desgarrador*. De otra parte, nosotros creemos con Derrida y con el mismo Heidegger, que es porque hay ante todo una filosofía sobre y/o de la muerte y en especial una Analítica Existencial del *Dasein*, que pueden la historia y la antropología mentar la Muerte como algo factible pero no decisivo en sus análisis. De ahí que en todas las obras que revisaremos a continuación, la Muerte está *ya dada* como un hecho ineluctable y del que ya no es posible decir nada más, tan sólo poder hacer de él una colección de puntos fijos en el tiempo y en los comportamientos humanos más o menos cambiantes, lo que quiere decir hacer una historiografía. O una antropología, si hablamos de los que se quedan con su simbólica y su recuerdo.

Con este preámbulo, con esta presunción de inocencia que siempre trae la Muerte, pues parece que siempre queda Irreprochable su paso, dedicaremos en estas páginas que vienen, a hacernos con la colección de las Ciencias Humanas, en especial la de la Historia y de la Antropología, para saber qué hay antes –como *pre-concepción*- del Ser-para-la-muerte. Antes del Ser quiere decir aquí: adentrarnos en unas regiones del pensar anteriores a toda *Analítica Existencial*. Haremos un poco de abogados del diablo y no tomaremos en cuenta las críticas, las omisiones de estos saberes regionales, sino por el contrario, nos sumergiremos en lo que ellas tienen de valioso antes de cualquier discurso filosófico.

Estas “historias”, tienen su centro en las Historias y en Antropologías de la Muerte, su eje es el de la descripción del *factum mortis* (descripción biológica). Además, estos saberes, son los que aún hoy, se consideran como los ejes más importantes para el estudio de la Muerte, y son los que le han dado al tema la relevancia social, histórica y antropológica que ha revestido en los últimos años. En efecto, hay otros relatos sobre la Muerte que nos serán preciosos y a los que haremos referencia a lo largo de esta Sección, pero queremos anticipar que son los mencionados antes, los que nos servirán de lupa. Lo importante ahora, es saber *qué es el eso* que llamamos cultura, que rodea a la

Muerte como la posibilidad de la imposibilidad, y que podamos darle un estatuto, si no dentro de nuestra propuesta, sí en la admiraciónlos *vestigios* donde la Muerte ha sido, y que con esa remembranza podamos comprender más atinadamente lo que *nuestra* muerte Significa.

Paraje 2. Los dos polos de la Muerte: el Difunto y el Sur-Viviente.

Al principio de este capítulo hemos hecho referencia a los dos aspectos que dentro de la cultura sirven para hablar de la Muerte, por lo menos esos dos aspectos, en donde las Ciencias Humanas, en toda su labor interpretativa y cognitiva, han sabido distinguir como sitios precisos donde la Muerte deja su rastro, donde la Muerte se hace presente y donde la Muerte es hablada. El *Muriente*, por un lado en su aspecto físico, pero también como “individuo” al que le está permitido hacer una serie de preparativos, una serie de peticiones, rezos y liturgias; al que le está dado creer en algo y que se abandona a este creer antes de la muerte acezca. Este es uno de estos ejes o lugares a los que nos referimos como el que se va o se va a ir. En segundo lugar tenemos al *Surviviente*³¹, como aquél que va a recordar y *a-cordarse* –u olvidarse- del que se ha ido, y que también va a pedir y hacer, pero también festejar, el hecho de que el difunto pueda tener una “Muerte tranquila” y que “Descanse en paz”. Diremos que el Evento Metafísico lo dividimos en dos, por un lado el *actor* y por otro lado el *espectador*. Pero siempre esta dialéctica es vana pues en la muerte siempre toca ser espectador “de todas las muertes antes de la mía” y actor que se prepara para ella³².

Estos dos ejes, a lo largo de nuestra tradición, han sido muchas veces pasados por alto, otras veces más valorados, por ejemplo en el caso de Morin, quien comienza su estudio desde el *cadáver* para de ahí pasar hasta lo que él significa y que la tradición le ha impuesto. Para nosotros, no más que para estos autores, el *Muriente* y el *Surviviente*, no serán, sino dos rostros de la misma moneda, que tienen el rol, a lo largo de

³¹ « *El que se queda* », en español no poseemos ninguna palabra que hable del superviviente a una muerte. Realmente en lenguaje corriente es un “Vivo”, podríamos llamarle “Superviviente”, aunque en realidad no hay ningún término que indique el estado inmediato –y por cierto también de *Duelo*- que vive la persona a la que “alguien se le ha muerto”. Nosotros emplearemos la palabra *Sur-viviente* cada vez que nos refiramos a un caso como este.

³² En esta parte no nos enfocaremos en el debate por demás importante entre Heidegger, Levinas y Derrida sobre la autenticidad de la Muerte y del morir de *autrui*, dejaremos eso para la segunda y terceras secciones de nuestro trabajo. Baste ahora con hacer la distinción entre mi muerte como actor que soy de ella –si eso es posible- y de la muerte del otro, de la que siempre soy testigo.

la historia y del quehacer humano, como los estatutos de preocupaciones y actuaciones con respecto a un fin.

Esto no quita que en una parte posterior de nuestra investigación, y ya fuera de este análisis histórico-antropológico, los rescatemos, no ya como dos facetas, ejes o lados, sino que intentaremos darles un estatuto filosófico aparte.

Lo que si podemos adelantar es que gracias a que somos *finitos* es que podemos pensar el *proceso* Vida/Muerte. Pero ¿tenemos el derecho, a pesar de tantas pruebas documentales, a decir esto?, ¿Cómo, si es que es así, es que se produce este fenómeno? La respuesta de Ariès, de Vovelle, pero también la de los Antropólogos es, que - junto a la Sexualidad-, la Muerte es el tema recurrente para que una serie de signos, símbolos y lenguajes se instauren a través de las épocas como productos del *cuidado* que los hombres tienen para hablar-relatar-y desenmascarar la vida.

La muerte es instrumentalizada desde esta perspectiva. Con estas observaciones, podemos decir, que si bien cada época se atiene a ciertas ideas y concepciones del Mundo, rodeada de emblemas, de figuras históricas y fenómenos sociales, no es por ello menos cierto que la Muerte ha hecho y conformado estas mismas épocas dependiendo de la *imago* y opiniones que los hombres –en efecto, dependiendo de la clase social, económica, etc.- tienen sobre ellas. Entonces la Muerte junto con la Sexualidad, es formadora de conceptos, de exclusiones y de elucubraciones que más que ser integrada en la compleja máquina social y cultural de una época y en el total de una gran parte de estas visiones epocales. Con todo esto, pareciera que las sociedades se conformaran *para* detener y contener la potencia de la naturaleza, en lo que se refiere al sexo y a la muerte, pero en general a lo percedero en el hombre. ¿La Técnica, la Tecnología podrán algún día remoto contradecir las potencias naturales que lían a los hombres en dos de sus más grandes potencias, la Sexualidad y la Muerte? No lo creemos sinceramente, pero guardémonos la duda en este trabajo.

Otra cosa que aquí queremos mencionar es que no pretendemos defender la Muerte a capa y espada, ella es indefendible, se defiende por ella misma, lo que sí queremos mencionar es que si la constitución de las sociedades tiene que ver con la imagen que ellas tienen del individuo y de sus relaciones sociales, de sus adelantos técnicos y de sus progresos científicos, es precisamente porque la Muerte le otorga a la cultura, una serie de *Medidas* que vienen dados por adelantado. Véase en ello su juego en lo que va a ser un descubrimiento, o un adelanto técnico, una forma de abstracción, una corriente artística, o una manera de pensar.

En este punto debemos ser muy precisos para evitar los equívocos. De ningún modo decimos –aunque por otro estamos ansiosos por hacerlo- que la Muerte sea el tema *par excellence* que ha confeccionado la forma de ser de Occidente, sólo queremos decir que más que cualquier otra *preocupación*, ella ha postulado las mejores preguntas, los más avanzados cuestionamientos, las más medidas acciones, las imágenes más netas y los sistemas religiosos más sofisticados y complejos. La Muerte es *nuestro verdadero problema*. Porque la Muerte existe, dice Bataille, es que algo así como el erotismo puede existir.

Ahora bien, si tratamos de la sexualidad y la queremos juntar a la Muerte para un estudio sobre la cultura y su desarrollo, no podemos, en efecto, no hacer mención al Cuerpo. Cuerpo como principio de individuación y más, como eje de referencia de prácticas sociales, individuales y religiosas³³. Cuerpo también como peso, signo de degradación, de podredumbre y como signo del paso del tiempo. Por eso es que haremos una incursión en el Cuerpo Muerto, del Cuerpo como testigo, como imagen privilegiada del imaginario obsesional de occidente, y el cual, a través de los siglos, ha sido el punto de referencia de la representación de corrupción para la Medicina, la Psiquiatría, las Artes y en efecto de las Ciencias Humanas. Pero ahora vamos a comenzar nuestro camino, ayudándonos por las categorías identificadas anteriormente, por el conjunto de esas “concepciones del Mundo” que han hecho de la Muerte, de su palabra y de su silencio, el tema que da comienzo a lo que solemos llamar *lo humano*.

³³ El Cuerpo es quizás más que cualquier otro *emblema* o *signo* un conjunto de prohibiciones y de concepciones. Es el sitio donde al final las ideas de la muerte y de la sexualidad se confunden, donde muerte y sexualidad se penetran en lo que es el devenir propio del sujeto. Desde el nacimiento de los tiempos, el cuerpo ha sido residuo en el caso de la Muerte, y tabú en el caso de la sexualidad. Aquí hacemos mención al relieve social, religioso e individual siendo los ejes más importantes dentro de los estudios de la Muerte. Podríamos inclusive estar tentados a poner a la religión junto con el aspecto social, pero creemos más que nunca ahora, estos dos ámbitos se han separado y han dado lugar dos visiones tanto distantes como cercanas de nuestra Idea del Mundo Contemporáneo.

H

Capítulo 1.

Historia de la Muerte como «formas» de morir

Creemos fervientemente que si hemos dicho que la Muerte es uno de los conformadores de lo humano y con ello de la cultura, es porque *esta* muerte siempre va acompañada de sus fotografías, de sus imágenes y de sus delirios, de sus bestiarios, de sus lugares y de sus restos; así pues, dejemos que la Muerte -¿podremos decir nuestra Muerte?- se presente por sí misma y haga gala de sus más bellas efigies, de sus más esmerados poemas, de sus más halagadores discursos y de sus más bellas historias, dejemos que ella hable por nosotros, que sea ella quien se de-muestre –pero no tanto- so pena de *morir* en el intento.

Tomando esto en cuenta, podremos adentrarnos en nuestro tema, mencionando otro tipo de *Ideas* o más bien, de Formas de conceptualizar la Muerte que nuestros estudiosos, han identificado –por lo menos es lo que dejan ver- pero que no han esquematizado, y que nos parecen de la más alta importancia, además que nos parece extremadamente lúdico el mencionarlas. Estas *figuras de la Muerte*, o formas, las hemos obtenido directamente del lenguaje popular, de lo que la tradición dice, y cómo lo dice respecto a los dos actores que mencionábamos anteriormente (el *Difunto* y el *Sur-viviente*). En este sentido, lo que describiremos a continuación, es parte integrante de la morfología y de la metamorfosis, de las palabras y del vocabulario que los “expertos” emplean, pero también de lo que el común de la gente dice para referirse a sí mismo como mortales y al otro como moribundo. Vayamos allá.

- i) “LA GRANDE FAUCHEUSE”, LA IMAGEN. Existe la Muerte como *Alguien que quita la vida*, entendida aquí, como un espectro, como una calavera, como una mujer vestida de negro y pálida de cara, como un esqueleto con su hoz y su túnica negra, como un fantasma, como un monstruo, y en fin como una *entidad* particular que nos viene de *un más allá*- a veces no muy claro-, a robar la vida y entonces no podemos decir que propiamente morimos *naturalmente*, sino que es por la intersección de alguien o de algo. También es esa muerte que encontramos en la tradición escrita, las *imágenes*, que la representan, la mientan

y la exorcizan. Muerte preferida por la iconografía. Esta muerte es la más representada en íconos, gravados y pinturas, y que desde la Grecia Clásica, pasando por la Edad Media y hasta los siglos XVII y XVIII se materializará. Será la de los temas Macabros, la Mujer pálida de finos rasgos que ha dado miedo, recelo, pena y pesar. De esta muerte se dice: “*Siento que está aquí*”, “*(Ella) viene por mí*”, etc.

ii) EL LUGAR. Figura de la Muerte que presenta y representa, las formas más antiguas de ver el Deceder y está caracterizada, no porque muramos o que alguien nos quite la vida, sino más bien porque nos avanzamos a un *lugar* de muerte. Aquí la Muerte es un espacio al que nos encaminamos y que una vez, dando el último soplo, es lo que encontramos más allá. Es el Hades, el Tártaro, el *Topus Uranus*, es el país de los Muertos. Esta imagen se ha dejado “contaminar” por el infierno, el paraíso y el purgatorio, aunque últimamente ha tomado fuerzas con los testimonios de los EMI (Estados de Muerte Inminente) que pretenden describir la llegada al más allá y el tránsito de la Muerte a la vida³⁴. No está de más decir que el lenguaje corriente dice por ejemplo: “*allá vamos todos*”, o “*vete por ahí*”. Por último, “este sitio”, es al que nos dirigimos los Sur-Vivientes, y en general los vivos, como un sitio de reposo o de inquietud, sitio al que mandamos nuestros rezos, plegarias y peticiones. Lugar de las *Animas del Purgatorio*.

iii) PROCESO/ PARTE DE LA VIDA. Esta tercera forma de aludir a la Muerte, es muy querida por la medicina y las ciencias naturales, y es propiamente la muerte vista como proceso fisiológico. Esta figura no toma en cuenta el más allá, la *llegada*, ni si hay alguien que quita la vida; nada de eso, ella esta muy preocupada por los aspectos materiales del la Muerte. Esta imagen viene dada por los avances científicos y médicos, por lo que la medicina ha progresado en su estudio de las causas de Muerte y como un miedo perene contra los poderes que la naturaleza tiene en el cuerpo del humano. Así pues, forma parte de lo que entendemos como etapas de la vida, desde el nacimiento y pasando por la vejez hasta el fin. Se dice de ella: “*Era ya muy grande (el difunto)*”, “*Era normal que pasara*”. Esta imagen está también impregnada de la descomposición, y entonces es el

³⁴MOODY, *La vie après la vie...*, 1977.

cadáver su culminación, de la putrefacción y de la degradación corporal. La naturaleza es el factor de la muerte, por tanto es la ciencia y la medicina donde habrá que buscar los remedios contra ella. Esta muerte es tan larga o tan corta como se quiera y depende de cada individuo; ella es muerte asistida. La Enfermedad, vejez, corrupción, degeneración son las ideas de esta muerte evitada, como dicen Ariès y Vovelle. “Muerte Natural”, que menciona Louis-Vincent Thomas.

- iv) EL MOMENTO Y/O SU PREPARACIÓN. La Muerte es un Momento, un golpe, un instante sin espacio, sin posición, aunque también se debe estar preparado para ella. Es un esperar la muerte, pero curiosamente es también muerte súbita. Su postura es contradictoria, porque si bien no tiene medida temporal, es como si, a diferencia de la anterior, *llegásemos a nuestro tiempo*. Tiempo sin tiempo, de un momento esperado y temido. Es solo en *el preciso momento* que la muerte llega, es el momento en que el hombre abre sus ojos y tiene su último respiro, es este momento que se confunde con *ese otro momento* más allá de toda espera y más allá de todo proferir. Es ella una muerte valiente y que hace valiente al que ella atiende, porque es el cumplimiento de un destino; es este momento y no otro, en este punto se configura y se prefigura mi vida anterior y mi vida en el más allá. En cierto sentido puede incluir a las tres anteriores y nos las contradice. Esta figura es propiamente la del paciente, la del desahuciado, la del valiente gravemente herido en batalla y la del caballero. Es este el tipo de Deceso que esperan las familias del moribundo, la que espera él mismo. Como dijimos puede ser la muerte súbita, aunque esta es aleatoria y a su manera cruel –pues impide todo mensaje, toda reconciliación y todo perdón–; más bien es una muerte esperada, una hora precisa que llega, como si nuestro tiempo y el tiempo de la Muerte se juntaran e hicieran de ello *l’instant*. Tiene que ver con el nacimiento, pues es él también una espera y premeditación en el proceso de devenir de lo humano. Es la Muerte que Ariès llama “Domesticada”, al referirse a la Muerte de los caballeros de *El Cantar de Roldán*, y curiosamente como muerte súbita, es la Muerte privilegiada por nosotros en un mundo sin riesgos, aseptizado y controlado técnicamente. Decimos de alguien que muere así: “*Le llegó la hora*”, y de la muerte súbita: “*Pero nadie se lo esperaba*”.

Con esta *recapitulación* que hemos hecho un poco de manera curiosa y fuera del sendero trillado, nos damos cuenta que podemos agrupar de cierta forma todas las concepciones de la muerte que a lo largo del desarrollo de la cultura, han sido tan sólo insinuadas como portentos de una manera de un sentimiento o de una concepción del Mundo. Así pues cada historiador, antropólogo o escritor dependiendo de su tipo de estudio, de su escuela de procedencia—como forma de mirar el fenómeno—, pero también de su originalidad, ha visto la Muerte como una figura, o sea ha hecho una hipótesis de trabajo. Y esto es preciso, pues sino ¿de qué otra forma poder traer la Muerte a-la-vista para intentar asirla? Estas hipótesis e imágenes son muchas veces guardadas con celo y con una ardua labor detrás, para posteriormente ser contrastadas con los hechos físicos y/o ideológicos, sean estos vestigios arqueológicos, obras de arte, escritos, testamentos, *Mementos Mori* y en general todos los elementos que hacen posible construir un cuerpo para poder describir el *factum mortis*.

Ahora bien, estas *Teorías*, o más bien colecciones de datos históricos y inclusive antropológicos, vistos así, dentro de una Historia de la muerte son, no lo que queda de una visión sobre ella, sino más bien una *praxis* de la mentalidad y quehaceres humanos dentro de los sistemas de valores de una época determinada. Antes de cualquier dato hay una *Praxis*³⁵. Así pues, cuando Michel Vovelle³⁶ y Philippe Ariès³⁷ mencionan que las representaciones del Infierno, del Paraíso y del Purgatorio como expresiones de un deseo de salvación, o de una muerte al cuidado de sí, realmente lo quieren decir es que el Cristianismo se ha impregnado en la sociedad y que *desde* la Muerte ha sabido instaurarse como religión oficial, debido el miedo que el individuo puede tener de ésta. La religión, se ampara de la Muerte para hacer crecer en su seno una *ideología* y posteriormente una *ciencia* del deceso y una ideología del muriente. Lo que dice Baudrillard respecto a nuestros días, de que estamos en una cultura de muerte, podría bien aplicarse a cualquier momento de la historia de las mentalidades.

Ahora bien, la pregunta crucial es: ¿Hasta que punto podemos decir que la sociedad se ha nutrido de la Muerte y no al contrario, a saber, que las representaciones de la Muerte se han nutrido de determinados rasgos dependiendo del tiempo y del momento de la historia? Si nos mantenemos en una línea de demarcación que hace de la Muerte, no sólo un fenómeno individual, sino con mucho un fenómeno social y

³⁵ Posteriormente que dentro de la praxis se articula una simbólica que la inaugura, la sostiene y la acompaña, esto lo veremos en la tercera parte de esta sección.

³⁶ VOVELLE, *La mort en Occident...*, 1983.

³⁷ ARIÈS, *L'homme devant...*, 1977.

cultural, un fenómeno que atrae una serie de condiciones y restricciones en las conductas y formas de pensar de los individuos, podemos decir que más que cualquier otro *gran tema*, la Muerte, es uno de los factores, sino el factor que ha hecho y formado las mentalidades de los hombres a lo largo de los milenios y en cada época específica, sea la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, el Barroco o el Romanticismo. Lo veremos en unos instantes.

Habiendo descrito anteriormente las cuatro figuras en las que podemos asir la Muerte, en una historia de la Muerte, nos disponemos ahora a dar forma a esta parte de nuestra investigación. Si creemos en esta división podemos entonces hacer un balance desde las ciencias humanas en general y de la historia en particular, de lo que ha sido la presencia de la Muerte en nuestras vidas. En efecto, seguiremos la figuración que hemos sostenido en el apartado anterior y lo contrastaremos a nuestra tradición. Estas figuras son siempre las depositadas sobre el *difunto*, sobre el que muere. En esta primera parte nos enfocaremos en éste, en el que va-a-morir. Todos como *posibilidades* de morir tenemos una historia ya de la muerte, y es lo que nos da una imagen conformada, lo que nos habla en un instante y nos posibilita un camino, es por eso que aún siendo-vivos-a-muerte, las formas de la muerte nos poseen y en ellas reposamos nuestra misma posibilidad.

a) Imágenes, Figuras y Sombras: Un espejo de la Muerte

En este paso de nuestra investigación, nos es cierto que si bien la cultura ha tomado de la Muerte elementos para configurar y crear un imaginario propio, queda claro también, que más bien que arriesgarnos en antropología comparada, buscaremos dentro de nuestras propias imágenes, tomar aquellas que según el criterio de nuestros autores, son las más representativas para tal empresa. Crear un imaginario, buscar símbolos, signos y emblemas que digan la Muerte, más claramente el deceso, no es sólo ubicar y concatenar dichas obras a un discurso más o menos coherente de tal o cuál época, sino que más bien es dejar claro que dichas imágenes, por ellas mismas, hablan de la *preocupación* y del *exceso* que es la Muerte. Así pues, es porque el déceder inquieta, que dichas imágenes son conformadoras o hacedoras de una ilusión. Sea esta ilusión vencer a la Muerte, prepararse al gran paso o simplemente *asegurar* ese paso de la mejor manera posible. El que va a morir tiene un cuidado de su muerte, por eso la

representa o la manda representar. En este sentido, estas imágenes están por todos lados, han sido confeccionadas desde todos los ángulos y han servido para innumerables elucubraciones. Nosotros, aquí, las propondremos como las que creemos son las más emblemáticas para tal efecto, tomando en consideración que muchas veces, como lo trabajaremos en la segunda parte de este capítulo: estas formas, son más para el uso de los vivos que en sí para los muertos.

Desde esta perspectiva, sabiendo de antemano que los Vivos y siempre ellos, son los que hablan de la Muerte, diremos que estamos injertos en una “cultura de la Muerte”. No porque seamos necrófilos –que en muchos sentidos los somos- sino por el hecho palpable de nuestra mortalidad.

Y es precisamente desde nuestra mortalidad y no de otra forma, que podemos referirnos a la muerte, desde la condición de mortales. Y es por ello que desde la Grecia antigua ella fue el producto de innumerables mitos, parábolas y leyendas. Desde la Iliada hasta los Diálogos de Platón, pasando por la Tragedia Griega, la Teogonía de Hesiodo y la historia de Herodoto, la Muerte fue, para el hombre griego, un motivo de cuidado y el más excelso argumento de cantares, poemas épicos e imágenes. Es en Grecia que ya encontramos una ambivalencia entre el bien morir, de por ejemplo un guerrero oblita, y el morir en el olvido de un viejo, sin honores, sin recuerdos, sin esperanzas³⁸.

Para el griego, más que para cualquier otro hombre el morir, es un asunto de “vida o muerte”. Una promesa. La vida se disloca en los preámbulos de la muerte y ésta con un poder ambiguo sobre el individuo, marca las líneas que él debe seguir para lograr una “buena” muerte. Pero más allá de esta dicotomía, la mitología, en sus imágenes y sus epopeyas, en sus relatos y sus poemas, han sabido representar estos dos polos inconmensurables. *Thanatos* como la deidad propia de la Muerte, de una muerte apacible, como esa figura emblemática que recoge al hombre, al guerrero en el campo de batalla y lo lleva al *Hades*. *Thanatos* no es así la horrible muerte, por lo menos no la muerte en su aspecto más catastrófico; *Thanatos* es el equivalente de la “buena muerte”. Muerte que se nos aparecerá por ejemplo en los libros de Caballería y en los relatos de la Mesa Redonda.

³⁸ VERNANT, *L'individu, la Mort...*, 2005.

Chez ce Thánatos dont le rôle n'est pas de tuer, mais d'accueillir le mort, de prendre livraison de quiconque a perdu la vie, rien de terrifiant, et encore moins de monstrueux³⁹.

Al igual que su hermano Thanatos, la *Ker*, proviene de la Negra Noche, pero contrariamente a él, ella es la Muerte odiada. Figura que Aquiles tiene en su escudo y que Hesiodo nombra como la devoradora, la llena de dientes y siempre dispuesta a arrancar a los hombres el corazón y a beber su sangre⁴⁰. Además está *Medusa*, como representante, no sólo como figura femenina de la Muerte, sino además como promotora del kaos, es a la que Perseo, va cortarle la cabeza dejándola sin armas. Estas insignias, son ya un anticipo de lo que podremos ver a continuación, figuras deleznable y figuras que acompañan el perecer como una desaparición. Figuras clave, por otro lado si queremos estudiar la Muerte en Grecia, imágenes de la Muerte violenta y acallante, del destino según la vida que se ha tenido, y lo más importante representación paideica, de la buena y mala muerte. Por primera vez, sale a luz lo que es el bien morir puesto en imágenes. Este bien morir es digno de consideración para los griegos, nosotros lo veremos con detenimiento cuando hablemos del Momento de la muerte en nuestro cuarto apartado, baste decir aquí, que si bien la muerte heroica tiene un lugar preponderante, la muerte villana posee más una posición y una delimitación representativa. La imagen del cadáver, como lo hace ver Vernant, es tan violenta o más que para nosotros. Es ahí que el griego, incluso más que el hombre de la Edad Media, buscará su efigie, su consuelo en imágenes, en formas de piedra, bronce o mármol que harán que el hombre siempre tenga presente una forma infame de Perecer.

Después de estos monstruos y de este destino que el arte griego ha entronizado, la muerte en la época latina sino cambia radicalmente si va a homogeneizarse. El gran paso para una imaginería de la Muerte es realmente la Edad Media. En ella, la tensión y el reflejo de la preocupación por el deceder, serán más netos y en cierto sentido se afirmarán como modelos de las imágenes que conocemos hoy. Es precisamente la tensión, la que llevará a producir tan rica figuración, diversidad de imágenes que aún nosotros comprendemos y que para muchos contemporáneos son aún las figuras *in excelso*. Muchas de ellas han quedado en el olvido, pero otras más, han perdurado en el

³⁹ VERNANT, « Figures féminines de la mort en Grèce »..., 2005, p. 131.

⁴⁰ HESIODO. *Escudo*, 249-257, 2001. También véase la genealogía de los hijos de la noche en: HESIODO. *Teogonía*, 2001. Además es interesante la distinción en la que nos basamos de Vernant; él propone no sólo una lectura de las "Figuras Femeninas de la Muerte", sino que además equivale, la muerte al *Eros*, y a las figuras que en la tradición griega se mezclan de uno y de otro: VERNANT, *Op. Cit.*, Pp. 134-141.

tiempo, conformando una consciencia a través de los siglos, de lo que es la Muerte. Abordaremos estas figuras hasta el Renacimiento, e intentaremos darles un estatus, tal y como lo hacen Ariès, Vovelle y Thomas.

Comencemos por el cuerpo muerto que como cadáver es un corte. El tema macabro por excelencia dentro de todas las imágenes que pueden existir de la muerte. El miedo al cadáver es realmente el conformador de cultura, la idea de que no somos nada, y el posicionamiento de una forma de pensar ante la muerte. No es que la muerte sea lo que es gracias al cadáver, no, sino que él es el reducto de lo mundano en la muerte. Así las escenas del Juicio Final, las imágenes de la resurrección de Cristo y de la Virgen, el entierro *ad sanctos* (enterramiento cerca y junto a donde los Santos están enterrados) y en general todo lo que es en el siglo XIII y hasta el siglo XV lo macabro, son las imágenes de estos miedos ante la finitud rotunda del cuerpo y hacia una salvación del alma en imágenes. Estos íconos son la multiplicidad y representan el miedo a lo corpóreo y a la corrupción, son ellos, los vestigios de una cultura que se enfatiza en su lucha por el más allá.

En esta línea, la representación del Juicio Final, no es como se piensa una adquisición de la temprana Edad Media, de un más allá ha existido desde el mundo heleno, lo que aquí va con ello es la salvación como centro del problema y como un eje en la representación. Ya en la época latina, muchas capillas, principalmente en la Iglesia Oriental, hacían mención a este tema. La verdadera imaginería de la salvación y con ella la advertencia de un Juicio Final, además de las etapas que conlleva la transmigración del alma, son una adquisición tardía que se hará más fuerte a partir del siglo XII y hasta los siglos XIV y XV⁴¹, y no será hasta finales del siglo XIII que una modelo de la Muerte Cristiana se hará perene en el Occidente Medieval⁴². Estos íconos son más que una representación de lo macabro –que vendrá después-, una advertencia o un anuncio, pues lo macabro es antes que nada, una inquietud ante el caos y el fin del cuerpo.

Hemos dicho que el cadáver y la descomposición son los verdaderos motores para que un imaginario de la muerte pueda existir para los vivos. En efecto, las imágenes de cadáveres, de putrefacción y de corrupción que en la Edad Media irrumpieron con tanta fuerza son el producto de una imagen ya avanzada del cuerpo y de lo que la cultura deposita en él. Es así que por ejemplo las máscaras y los estatuarios

⁴¹ ARIÈS, *L'homme devant la Mort...*, 1977, Pp. 100-106.

⁴² VOVELLE, *La mort en Occident...*, 1983.

se harán un lugar dentro de esta mentalidad⁴³. Lo que es significativo aquí, no es propiamente el arte funerario por sí, sino una idea de “la persona” que había fallecido, como dice Ariès; es importante la imagen en cuanto que ella habla de “un personaje”, es más que una representación, una máscara o una estatua, es una fotografía *aún* en vida, es un retrato fiel al devenir del hombre importante, al paso que franquea como todavía vivo hacia la muerte.

Nous disons aujourd’hui qu’un portrait est pris sur le vif. On le prenait alors sur le mort et on ne voyait pas la différence : c’était toujours pour faire vivant.⁴⁴

Aquí pareciera que lo relevante es lo que aún puede quedar de aquél que un día fue vivo. Es por eso que las *Artes Moriendi*, los libros de Horas y los testamentos, serán un paso de la vida en la Muerte que hace el que va a morir. No se muere no importa cómo, el fallecer representa un último paso dentro de la vida misma, es el “porque-se-muere” que eso que realiza el hombre de la Edad Media, posee una significación mayor. Y es de nuevo por el miedo a la descomposición del cadáver que dos posturas se van a trasponer, por un lado, la evitación, pudiéramos decir de la corrupción en los libros de horas, y por el otro la magnificencia de lo que tiene él de finito, entonces de corruptible. Estas imágenes van a ser parte también del conocimiento del Juicio final, y de la responsabilidad del muriente. Esto es lo que Ariès llama la “Muerte de Sí”, aunque realmente no podemos decir, siguiendo a Vovelle, exactamente cuando se realiza el tránsito entre de la “Muerte Domada”- también descrita por Ariès- a este conocimiento profundo de Sí, que describe Ariès como segundo tipo de muerte⁴⁵. Por el momento veamos lo que nos dice Vovelle de esta muerte consciente del hombre de la última Edad Media:

Aussi précieuses pour l’intérêt directement documentaire que les *artes moriendi*, les livres des heures présentent, sous leur forme nouvelle les gestes

⁴³ ARIÈS, « Huizinga et les thèmes macabres »..., 1975.

⁴⁴ *Op. Cit.*, p. 104.

⁴⁵ En sus dos obras mayores sobre la Muerte, los *Essais de la Mort en Occident* y en *L’homme devant la Mort*, Philippe Ariès distingue cinco tipos de ver y vivir la Muerte en Occidente: La primera es “La Muerte Domesticada”, la segunda “La Muerte de Sí”, después vienen “La Muerte Larga y Próxima” y “La Muerte de Ti”, respectivamente y por último “La Muerte Inversada”. Identifica en cada una de estas muertes una época de la historia humana y de la historiografía. Aunque dentro de la historia, esta división es ampliamente respetada, nosotros no la continuaremos. Seguiremos por el contrario, la identificación hecha anteriormente, “Muerte-Imagen”, “Muerte-Lugar”, “Muerte- Momento”, “Muerte-Proceso/Parte de la Vida”, y “Muerte-Morir”. Por otro lado, en algunos casos sea de imágenes, sea ideas, sea de lugares o de formas de ver la muerte, indicaremos lo que creamos relevante de esta clasificación. De la misma forma, nosotros no hacemos un trabajo histórico, por eso que proponemos una nueva “distinción”, conviniendo con lo que se dirá en las dos otras secciones de nuestra investigación.

du dernier passage, attestant le progrès encore modeste, de l'extrême-onction, la présence très occasionnelle du médecin ou de notaire⁴⁶.

Este repaso en los libros de Horas, atestigua ya una preocupación por el “Yo”, por la relevancia de la Muerte en la vida y de la manera en que yo-muero. Es en este momento, como mencionan nuestros autores, cuando la noción del Individuo se propaga en obras y en gestos; en esta última Edad Media, es que el Arte Flamenco dará sus primeros pasos hacia la consciencia de un sujeto representado y representante.

Quisiéramos dejar la Edad Media hablando de las representaciones Macabras. Estas son las que han prevalecido a lo largo de los siglos, y las cuáles han manifestado un vivo alcance no sólo en Europa, sino también en América y en general en todos los países cristianizados. Contrariamente a lo que se cree no existe un solo tema macabro como señala Ariès, o sea, el tema propio de la descomposición, sino que nos atreveríamos a decir que existen “los temas macabros”. Desde el siglo XIV y hasta los siglos XVII y XVIII, los temas predilectos serán tanto las calaveras, como los esqueletos danzantes, pero también el cuerpo en putrefacción y los efectos de la peste que Ariès apenas menciona y que Vovelle, en cambio, estudia a profundidad. Junto a los temas macabros, también están las representaciones de dragones, diablos, demonios, que se disputan el alma del difunto contra los ángeles del bien. En un momento de paso hacia el Renacimiento estas representaciones macabras evolucionaran hasta dejarnos como imagen arquetípica la del esqueleto⁴⁷ con su oz y su guadaña, prácticamente como la conocemos hoy en día.

En el Renacimiento la imagen de la muerte será la muerte de los yacentes, la muerte de la preocupación de sí propiamente dicha, y si bien muchas de las imágenes se conservan aún, lo que cambia es más que nada la mentalidad. Dos factores entran en juego en esta época, uno es la conciencia personal, y otro es el posicionamiento de la Muerte en el complejo de lo que es la vida. Estos dos halos, si pudiéramos llamarlos así, tienen cada uno sus imágenes particulares. Así, por ejemplo, en el tema de la conciencia personal, el tema de lo macabro perdurará hasta bien entrado el siglo XVIII, pero lo que más llama la atención a nuestros estudiosos, es la valorización del individuo en las representaciones. Poco a poco, los elementos individualizadores, como los elementos de la vida cotidiana se harán más presentes, así, el triunfo total de la muerte en la vida, por

⁴⁶ VOVELLE, *L'Heure du grand passage...*, 1993, p. 43.

⁴⁷ VOVELLE, *La Mort en Occident... Op. Cit.*, p. 119.

una vida que valió la pena de ser vivida, pero que duró tan poco, serán los emblemas más corrientes al final del fin de la Edad Media y de principios del Renacimiento.

Otra cosa que resalta Ariès en esta época y que será también un punto importante para Vovelle, es la reaparición de las tumbas y la preocupación por el testamento de este tipo de encargos. Las tumbas, no estarán adornadas, sino muy ordinariamente, y no será hasta el siglo XVII que aparecerán los grandes mausoleos y las grandes tumbas estilo barroco. En esta época, lo que importa es el nacimiento de la individualidad, y todas las representaciones, sean estas tumbas, cuadros, íconos y por escrito, testamentos, señalan siempre la imagen del muriente (como en Roma), que ya no sólo se ve como un ente social, sino que la Muerte le otorga un lugar en el Mundo. Podríamos decir, que la Muerte hace del hombre un cuidado para su propia finitud.

Le triomphe, c'est l'affirmation de l'individu vivant, survivant, doté de toutes ses richesses, exalté dans tout ce qui sort du commun. C'est en somme un défi à la mort.⁴⁸

Al hablar de las cosas, no es que éstas posean una importancia terrenal, sino que ellas revelan el carácter, por un lado efímero de la vida, y por otro la preocupación *in extremis* del individuo por sí mismo. *Sí mismo* llevado hasta el cadáver, pero extasiado también en una muerte con figura y forma, como una muerte seductora, una muerte hasta cierto punto sexual. Esta sexualidad, tendrá los mismos rasgos de la Muerte, es el mismo esqueleto, sólo que con capacidades hacia lo vivo, hacia lo mórbido y hacia lo sensual. Podemos darnos cuenta de esto en las imágenes de las místicas posteriores al siglo XV y en especial a lo que queda de las *danses macabres*, donde un esqueleto aún en vida abusa se hace cargo de los que aún viven y se mantienen, de esos que están próximos a la muerte.

La mort ne se contente pas de toucher discrètement le vif, comme dans les danses macabres, elle le viole.⁴⁹

Con esto entramos de lleno al Barroco, donde lo mórbido-macabro será el tema de representación por sí mismo. Vuelta al cadáver como objeto de culto, pero no ya de un culto en sí, sino como un acercamiento morboso, como un acercamiento académico. En efecto, con el nacimiento de la anatomía y de la medicina, el cuerpo muerto reviste un papel fundamental para el conocimiento del hombre. Acudimos a un terreno, donde la muerte estará alejada de toda una serie de signos religiosos para ser tratada con

⁴⁸ *Op. Cit.*, p.217

⁴⁹ ARIÈS, *Essais de la Mort en Occident Op. Cit.* p. 105.

esmero y dedicación en todas las esferas sociales. Si bien es cierto que la medicina como la anatomía de los siglos XVII y XVIII, aparecen como un hito en el estudio del cuerpo humano, no será sino por el cadáver que esta preocupación se hará el tema visceral de científicos y especialistas. Vovelle y Ariès, coinciden prácticamente en lo mismo: La muerte queda aquí desnuda, fuera de toda alegoría y de toda representación barroca, la muerte es desde este momento y en todo el siglo de las luces, el cadáver que se disecciona, se momifica y se descubre.

Pero con esto último no quiere decir que las imágenes han dejado de proliferar, al contrario, el triunfo de las Vanidades y de las máscaras mortuorias será fulminante. Preocupación por un aquí que dura lo que fue una vida, preocupación por un más allá incierto⁵⁰. Muerte como fenómeno natural, muerte como evento de la vida, estas dos posturas, serán las que al final triunfarán a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Por un lado veremos como una sociedad cede su preocupación a la Medicina como portadora de la bandera contra la Muerte y la enfermedad, y por el otro, como el arte, la literatura y la Filosofía, se ocuparán del evento del Morir, fuera de toda concepción religiosa y mística. Si la religión sigue siendo el punto para refugiarse de la Muerte, o sea, el último recurso para poder seguir “mitificándola”, la mayoría de los textos y de las representaciones serán laicas, a no ser en casos contados como en los Ex Votos, las Tumbas y los Testamentos, que desde finales de la Edad Media, tendrán una relevancia inusitada, y que aún ahora, pero con otro carácter, siguen teniendo un lugar muy especial en nuestras sociedades.

Pero si hablamos de los cementerios, ellos son desnudos si no poseen las suntuosas lápidas talladas y las representaciones, muchas veces de una vida entera. De nuevo el difunto será el personaje presente en estas manifestaciones, sólo que él se hará acompañar de los suyos, no en sus últimos suspiros, sino ya muerto. La fotografía va a ser fotografía de muertos, no ya del agonizante o del enfermo, la fotografía será la nueva forma de inmortalización del difunto. Con ella, como en la Edad Media, lo importante es tener la imagen del difunto, no como un recuerdo, sino como un cuerpo aún vivo. La fotografía es en este sentido, como lo será el cine posteriormente una forma de tener presente siempre lo percedero. El cine, más que la foto, poseerá un imaginario particular que desgraciadamente no podemos mencionar aquí, pero limitémonos a decir, que en ningún otro momento de la historia han proliferado tantas imágenes de la muerte, se han desarrollado y se han hecho famosas, como en el siglo

⁵⁰ Cfr. ARIES y VOVELLE, *Op. Cit.*

XX. Vampiros, Franksteins, Gárgolas, Muertos-Vivientes, Niños malditos y un largo etcétera, han invadido las pantallas desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, y podríamos decir que este siglo ha resumido todos los anteriores, en un gran complejo audiovisual.

Para terminar esta parte sobre la “imagen” de la muerte histórica, evocaremos un texto bastante representativo de lo que decíamos anteriormente sobre la muerte escenificada como un esqueleto. Nos referimos al cuento de Bruno Traven *Macario*⁵¹. En esta obra, la muerte aparece como en la *Danse Macabre* e igual que en ella, la muerte tiene un aspecto bonachón y jocosos. El indio Macario, pobre y de familia numerosa, no desea otra cosa en el mundo, que poder disfrutar de un pavo para él solo, lo que lo haría muy feliz. Su abnegada esposa le cumple su sueño y él se marcha a comérselo al bosque. Ahí tiene las apariciones del Diablo (vestido de Charro) y de Dios (vestido como un indio mexicano, humilde y de amables maneras); la última será la de la muerte, ésta al igual que los otros dos, pedirá compartir el pavo con él, pero a diferencia de las dos anteriores, con esta sí compartirá el festín. La muerte ante tal gesto le da el poder de curar a los desahuciados y a los enfermos muy graves, con solo una gota del agua que ella ha previamente seleccionado, y sí y solo sí, sí en el momento en que va a dar a beber la gota, la muerte aparece a los pies de la víctima, pues si aparece en la cabeza, el enfermo será llevado por la muerte instantáneamente. Las cosas marcharán bien para Macario, hará dinero cada vez que la muerte se lo permite, pero en el momento en que debe de curar al hijo del Virrey, la muerte aparece en la cabeza, lo que desata el fatídico final para Macario: ser quemado en las hogueras de la Santa Inquisición. Finalmente todo se resuelve, la Muerte se ha apiadado de él de una cierta manera, haciéndolo regresar al pasado, al momento en que se disponía a comerse el famoso pavo.

Hemos escogido este cuento, como hubiésemos podido escoger cualquier otro, pero aquí, el poder de palabra de la muerte, la muerte como portadora de acción y como emblema de la neutralidad –entre el mal y el bien-, nos parece que son todos ejes de una figuración compleja y rica de su imagen. Además Traven se enriquece de lo peculiar de la representación de la Muerte en México, país en el cuál, los muertos siguen viniendo cada año para compartir momentos con los vivos. País también, con una forma de ver la muerte, muy ambigua y muy compleja, sea desde la muerte en los sacrificios de los aztecas, hasta el culto popular de la Santa Muerte, adorada por narcotraficantes,

⁵¹ TRAVEN, « Macario »..., 1998.

asesinos, y en general por las clases bajas de la sociedad. Esta Santa Muerte, es representada, como la Muerte de Traven, el esqueleto cargando el Mundo y en ella, podemos decir a grandes rasgos, que confluyen elementos Cristianos como elementos paganos.

Muchas caras más son las que tiene la muerte. En los siguientes apartados hablaremos con más ahínco de las imágenes que se nos hayan podido haber escapado, aunque será de otra manera. En lo subsiguiente, veremos porque muchas de las “figuras” que poseemos de la Muerte hemos preferido transportarlas a otra parte de nuestra clasificación, es el caso de los Cementerios y de las Tumbas, que mencionaremos detenidamente cuando hablemos de la Muerte como una Preparación para el *Momento* de la Muerte, pero que también mencionaremos en nuestro siguiente capítulo al hablar de los sur-vivientes. De muchas formas más, *La Grande Faucheuse* es portadora de un imaginario y de un ideario. Contentémonos por ahora, de haber evocado las más famosas, las más relevantes y las que han caracterizado nuestro nicho cultural.

b) El Lugar de la Muerte, ahí dónde iremos a parar

No podemos hablar de un lugar de de la Muerte, si es que existe alguno, sin antes referirnos a qué es lo va a ese lugar, cómo se da este paso. Aquí es donde se nos presenta de forma imperante, el corte radical de la metafísica, a saber la división del ser humano en alma/cuerpo. División que en menos medida los estudiosos de la Muerte han obviado, o que solo han mencionado al hacer referencia en la constatación de los datos y de los hechos. Detenerse aquí es un paso importante al hablar del lugar de la muerte, pues no podemos mencionar un lugar de *paso*, de *reposo*, de *transformación*, sino sabemos qué es lo que se marcha a ese lugar, cómo marcha y si es que de verdad marcha.

Aquí, y más adelante cuando hablemos de *Momento* de la Muerte, es que se nos impondrá mencionar esta división que a lo largo de nuestro trabajo será motivo de cuestión. Realmente habría más explicaciones y maneras de resolver este avatar referente a la división del alma y del cuerpo, de la unidad -por qué no decirlo también- o de la diseminación de estos dos elementos, aunque hemos optado por estudiarla en dos partes. En esta primera, hablando del *Lugar de la Muerte*, hablaremos de una forma en

que el alma es ya una forma, una figuración más o menos estandarizada, una figura conformada *después* del gran paso; así por ejemplo, el alma en el Hades es para el griego una figuración corporeizada de la imagen, una visión unitaria en cierta forma del alma-cuerpo y un espectro de lo que fuimos en vida. Sucede lo mismo cuando hablamos del infierno, o del cielo, el alma es una figura definida, una imagen humanizada. En la parte siguiente, al hablar del *Momento*, nuestra división estará centrada en qué es lo que sucede, o sea, nos fijaremos en la Transformación propiamente, en la división, no tanto en el resultado. Es curioso que trabajemos así, sabiendo como es el-más-allá antes de saber como se produce este paso respecto al alma/cuerpo, pero pensamos que es importante recordar que las figuras son una forma de *hacer real* la muerte. En cierto sentido, esta misma división (alma –cuerpo), no tiene que ver tanto con la muerte, sino con la vida, por eso es que es una imagen muy potente de lo que es el ser humano.

Dijimos hace un momento que para el griego el Hades es, la mayoría de las veces, un sitio de olvido, como menciona Jean-Pierre Vernant⁵², este sitio es un sitio donde los muertos, más o menos llevarán consigo su alma, la identificación de su yo vivo, aunque no siempre esto queda claro. Es sabido, por tanto que el cuerpo es el depositario del significado propio de la muerte, en bella y mala muerte, pero es el Hades donde el alma, la psyche pasará el resto de sus días. Si este lugar es un sitio mencionado por los primeros poetas griegos, no tiene que ver con el bien o mal morir, sino más bien como un lugar propio, donde el alma es individualizada en el momento de la muerte, donde tendrá su cuna, sus avatares, sus contratiempos y su dicha o desdicha. La Muerte es ante todo para el griego *manera* de morir, inclusive antes de que se pueda plantear un sistema de edificaciones y un imaginario de lo que es el Hades o el país de los muertos.

Otra imagen que rescata nuestro autor es la imagen del espejo. En efecto, si podemos tener una idea lo que es el más allá para los griegos, es preciso que tengamos una cierta manera de poderlo representar y de podernos representar en él, con cambios, extrañezas y metamorfosis. Este utensilio tan común es una suerte de figuración y demuestra, no solo del rostro bello de la mujer, sino además, objeto ambiguo donde la verdad, la apariencia y la discordia entre lo que somos y lo que seremos tienden a quedar al desnudo. Esta desnudez indiferenciada es la anticipación, la preconcepción de lo que será el paso por el *lugar de los muertos* y el camino al más allá:

⁵² VERNANT, « Mort grecque mort à deux faces » ..., 2005.

“Porte entrouverte sur l’Hades, le miroir rappelle au dévot qui passe devant lui que sa claire figure d’être vivant est vouée à se perdre, le moment venu, au royaume de la Nuit, à disparaître noyée dans l’invisible”⁵³

Pero es también el espejo una forma de *medium*, diríamos ahora, una suerte donde los hombres y dioses se ven cara a cara. Es sitio idóneo donde la deidad puede presentarse a los hombres, sin necesidad de portar los vestidos divinos que generalmente usa; esta elocuencia por medio del reflejo tiene la gran ventaja de que es inofensiva para los mortales. Es entonces el espejo un espacio –lugar como tiempo– donde la ambivalencia de la Muerte, del horror, pero también de la vida y de la belleza, se exhiben como más netas, más ciertas y más conflictivas. En el espejo es donde al quitar la luz del sol, como dice Vernant, nos veremos después de haber cruzado la noche del Hades.

Antes habíamos hecho mención a Thanatos, a Medusa y a Ker como Personas de la muerte, aquí completamos esta figuración con Hades, más bien como un sitio que como una persona. Hades es la figura de la desaparición y del aniquilamiento, de un lugar incierto y del olvido. Esta desaparición, este olvido, no llaman solamente en lo referente al recuerdo de los vivos, es ante todo ir a lo invisible, y no es solamente una sola forma de hablar. Podemos ver las almas revestidas de los atuendos que el muerto tuvo en vida, pero es gracias a la memoria y figuración de algunos, y eso porque en el recuerdo, que en la épica y en el poema son mentados y recordados. Pero la inmensa mayoría, y podríamos decir, todos, fuera de estos dos espacios de rememoración, son almas indiferenciadas, incluso diremos que no son almas, sino espectros de lo que un día fueron en esta tierra. Solo diremos que tienen una forma posteriormente y eso debido a que el Hades se ha hecho un *Topos Uranos*, sitio de verdad, de autenticidad y que a diferencia del espejo, es un *Eidos* magnífico donde todo lo que es se mira con otros ojos.

Es con Parménides y Platón, y más tarde en el Mundo Latino, por ejemplo con Cicerón, donde este sitio será un problema, cuando al alma se le otorguen todos los favores de inmortalidad, de unidad, de verdad, pues si el alma es la parte donde se postulan las más bellas y magníficas cuestiones del hombre, ella no podrá, después de la muerte, quedar vagando en sitio desconocido, informe o vacío. Este sitio habrá que dotarlo de una forma y un aspecto aptos para el regocijo y el recuerdo de los que van

⁵³ VERNANT, « Au Miroir de Méduse » ..., 2005, *Op. Cit.* p. 119.

ahí⁵⁴. Para Platón el alma no sólo es inmortal, sino que además es imperecedera; parecería que no es prestada la vida por el alma. El alma es pues, topos de la vida, elemento donde confluyen las Idea prístinas dentro del caparazón del cuerpo. Pero es además, sitio donde las virtudes quedan grabadas, es lo que será juzgado en el Hades, es Paideia, es educación.

“Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí”⁵⁵.

Con la filosofía nace verdaderamente la cuestión del alma, con la filosofía, el alma es motivo de preocupación y vigilancia. Respecto a las virtudes, cada una de las almas será sopesada y eso determinara el viaje que debe hacer. Las almas buenas serán llevadas al *Aqueronte*, las almas viciosas y cobardes quedarán ancladas en el *Tártaro*, y por último las almas arrepentidas serán juzgadas en el *Cocito*, pudiendo llegar de nuevo al sitio de los *Bienaventurados*, si es que después de muchos pormenores logran ser perdonadas. La idea de salvación o de condenación del alma, se presenta como nueva y será desarrollada ulteriormente como tema efectivo de cuidado por las religiones; aquí apreciamos ya la distinción medieval del Paraíso, el Infierno y el Purgatorio, aunque la depuración de la virtud y la salvación como temas específico de las religiones de salvación, no sean problematizados sino hasta después.

Hemos distinguido en la descripción del Hades, dos formas que nos son valiosas. En efecto, la primera es austera, llana y sobre todo un terreno que era preciso rellenar; la segunda, es por el contrario sitio de cuidado y de ocupación. Las dos se presentan como un más allá, no tanto para los vivos, pues ni siquiera todos los griegos, como dice Sócrates, se preocupan de su alma, sino más bien como un lugar de traspaso y transmutación. Esta figura, el Hades, es en cierta forma la que heredaremos del Mundo Griego. Los pormenores del alma, por el contrario, quedarán con toda la influencia cristiano/helenística como pasos a franquear. La salvación puede sentirse desde aquí. El alma es propiamente materia de religiones, el cuerpo por el contrario, lo sobrante, será relegado hasta que las ciencias de los siglos XVII y XVIII se ocupen de él, que los

⁵⁴ Veáanse aquí las referencias que hace Platón respecto a este lugar, el Hades la mayoría de las veces, en *Fedón*, *República*, *Banquete* y otros. Cicerón también problematiza este lugar de la transmigración del Alma y la división de cuerpo y alma que nos interesa. Es preciso decir, que por ejemplo en el estudio tan minucioso que hace Vernant, la palabra alma no es primordial al hablar del Hades, aunque menciona la Psyke; solo será posteriormente con la filosofía que el Hades será rediseñado.

⁵⁵ PLATÓN. *Fedón*, 107d.

temas macabros lo hagan alegoría y que Eros y Thanatos se vean fluyendo de forma concupiscente.

Hemos comenzado nuestra exposición haciendo la distinción del alma y del cuerpo. Esta nos pareció precisa pues toda nuestra tradición está basada sobre esta división, y en cierta forma es la que división en la que podemos resumir la historia de la metafísica. Ahora bien, el alma como dijimos fue el edificio que Platón creó para hablar de la verdad y de la filosofía. Pero también el alma era cuidado y preparación, es el filósofo aquél que se prepara para morir, es él el que hace una verdadera *therapeía tês psychês*. Este cuidado, esta preocupación serán con el Cristianismo deberes, dogmas y preceptos. La verdad por su parte se convertirá en verbo, en promesa, en verdad de salvación, en salvación por sí misma. En efecto, el alma es lo invisible de una religión de la mirada y de la luz, para el Cristianismo, es en el alma donde podrá juzgarse a vivos y a muertos, es el alma lo que Dios espera de nosotros, la cuenta que rendiremos para nuestra vida futura.

Pero, ¿esta alma dónde será recogida después de haberse producido esta separación del cuerpo, después de la Muerte? En ningún otro momento de la historia, la religión ha problematizado tanto con esta cuestión que en la Edad Media. Y es lógico, que en tiempos de tensiones y cuando vivir era lo bastante complejo, que fuera necesario, que una religión pudiese ser el vínculo de todo un pueblo, en la máxima de cómo trabajar la muerte. Poco a poco, con la unificación de los estados, con la adopción del cristianismo como religión oficial, y con la figura de Cristo como nuevo emblema de Occidente, las ideas respecto a la muerte, al alma, a la supervivencia de esta y al sitio donde irá a parar, vayan haciéndose más y más depuradas.

También y eso antes de la instauración del Cristianismo como religión oficial, la imagen del doble como señala Vovelle, es un pensamiento que abunda en las ideas y creencias de la Edad Media. Estos dobles en vez de tener su sitio en el más allá –aunque imaginamos que es de ahí que proceden-, se presentan *aquí* amparándose del miedo de los vivos para “convivir” con ellos sea en los momentos de la vida cotidiana, sea en fechas muy precisa, sea especialmente y exclusivamente para causar miedo, pavor, o por qué no, para pedir un favor⁵⁶. Estos dobles, estos fantasmas pueden presentar formas tan diversas que pareciera que un influjo sobrenatural pesa en su fisonomía y en su estructura. El doble en mucho, es antes del nacimiento y posterior instauración de las religiones del alma y de salvación, figura efectiva de la vida de los mortales, el doble

⁵⁶ VOVELLE, *L'Heure du grand passage...*, 1993.

representa esta vinculación exquisita con el más allá; él es parte de la leyenda y de la imaginación colectiva, pero también resguardo de un pasado y unas tradiciones ancestrales⁵⁷. El doble es en cierto sentido socialización de la muerte y participación en ella⁵⁸.

Pero esta imagen del doble desaparecerá con las religiones de salvación. Pero a diferencia de éste, es una presencia extraña y a la vez esperada, y redundante en la creencia en un más allá, es también un hecho que se va generalizando y que poco a poco toma las formas más diversas. Y es que el doble, no sólo es un enigma para el que cree en él, para aquél al que se manifiesta, sino ante todo es un posicionamiento en el mundo y un cuestionamiento en él. La figura del doble que antes de las religiones de salvación y dijéramos de soledad, fue una confrontación con la propia presencia humana en la Tierra, es una puesta en cuestión del mismo espacio vital, del mismo lugar que la muerte ocupa en la vida y de la muerte como proximidad con la vida. Es por eso que el alma es un repensar el Mundo ambiente, una puesta en cuestión de la realidad y en último sentido de la Muerte y del lugar de los muertos como verdaderamente algo *diferenciado*. Y es en efecto con el Cristianismo, como evento, que pasamos de una relación estrecha entre muertos y vivos, a una depuración del mundo, y a una división en un aquí terrenal y en un más allá rico, complejo y a la vez confuso.

Pero esta complejidad no es instantánea, por el contrario es también la aceptación de una dicotomía, de un desplazamiento y de figuras de redención, santidad y perdón. Con el alma insistimos, el mundo y no solamente el Mortal se vuelve un sitio bifurcado. Esta complejidad tiene que ver explícitamente en la aceptación de Cristo, de la Virgen y de los Santos. Así muchas veces, estos personajes, se involucran, como hemos visto, en el sitio del yacente, y están impregnados de una pronunciada santidad y son miembros que se hacen presentes incluso antes del Gran Paso⁵⁹. Aquí tal vez convendría señalar como hace Ariès, que el juego del alma, se representa en una muerte cada vez más individualizada, que tiende desde la habitación del muriente a ser una representación *pa-thetica*. Esta ritualización, de la cuál ya hemos hablado, es una preparación para el más allá y será posteriormente un cuidado para el juicio final, para

⁵⁷ Vease, MORIN, Edgar. *L'homme et la mort*, 2002, p. 149- 191, también Pp.196- 200.

⁵⁸ El doble es un tema recurrente en los estudios antropológicos sobre la Muerte, como lo son el de Thomas, antes citado y el excelente ensayo de Edgar Morin. Nosotros abordaremos con detenimiento esta manifestación del doble cuando tratemos la antropología y por tanto la figuración de la Muerte para los Sur-Vivientes. Ahora nos contentamos con mencionarlo en referencia al lugar físico que tiene su presencia.

⁵⁹ ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort* y VOVELLE, Michel, *La mort et l'Occident, de...*

ya en la Muerte probar que uno se es digno. No podemos comenzar a hablar del lugar de los muertos para el Mundo Cristiano, que es el nuestro, sino tenemos presentes estas aclaraciones y estas imágenes, pues es precisamente porque hay un cuidado de sí, una escenografía de sí mismo, de los otros y del mundo o de los mundos, y en general una preocupación por el alma, que las imágenes del Juicio Final, del Infierno y del Paraíso, serán el prototipo y el contenido ideal del Otro Mundo y del gran paso. También, a partir del siglo XII, asistimos a como una democratización religiosa de la Muerte va a extenderse a todo hombre sea cuál sea su posición social, siempre y cuando su profesión de fe sea cristiana.

Y es que en realidad estas imágenes del más allá, fueron imágenes de los sufrimientos y de las peripecias del alma. Por todos lados donde encontramos estas representaciones, un juicio está presente y se puede ver al contemplar estas imágenes, que la vida no es ya como en el Mundo Greco-Romano, un cuidado, sino que ante todo el Lugar preciso de la muerte como una contemplación verdadera del alma del difunto. No sabríamos decir, verdaderamente, en que sentido estamos más en el ámbito de la antropología que del lado de la historia, y si hemos preferido decir que la Historia es con mucho la preocupación del *allá*, como la antropología el cuidado del *aquí* para los *sur-vivientes*. En estos momentos podemos decir que estos dos ámbitos confluyen en una mezcla donde vivos y muertos se saben, se tienen y se conocen como partes integrantes de un sistema no real pero explícito, y esto desde el ámbito de la representación que se acoge como el destino propicio para la emigración de las almas.

La imagen de San Miguel pesando las almas de los difuntos, la salvación o condenación por la pureza o la impureza, serán los elementos predilectos de la iconografía cristiana. Iconografía de un más allá que debe ser ganado y un balance del alma entre lo bueno y lo malo, yuxtaposición por un lado de la escatología y el juicio individual. Juicio como *un* Camino. Esta sofisticación, este anuncio tendrán su culmen en la coronación de Cristo, de un Cristo reluciente que vence a la muerte. Cristo traedor de luz que con ella, hace patente el pecado del hombre. Pórticos, cuadros, tímpanos y altares estarán impregnados de estos íconos. En Borgoña, por ejemplo, en Autun, Auxerre y Vezelay, los tímpanos serán la presencia de un mundo desconocido pero anunciado, un Mundo donde la individuación comienza a destacarse por la presencia inminente de la Muerte. Pero es en Beaune, con el magnífico cuadro de Roger Van der Weyden “El Juicio Final”, donde el éxtasis de lo que venimos diciendo se hace más significativo, siendo una de las obras más representativas de su tiempo. El cuadro es

una señal del triunfo del Cristianismo – y de los cristianos – como religión oficial, pero también la imagen del alma en tierra cristiana, más allá de a vida y de la muerte.

El cristianismo ha triunfado como religión única en Occidente, ella es la portadora de los signos y de los emblemas de una muerte gloriosa o penosa, ella es, como dice Ariès monopolio de deseos y fantasmas expresados en un complejo sistema de signos⁶⁰. La presencia de un solo Dios todopoderoso, la individuación por el cuidado de la Muerte, no serán solamente los resultados de un fin de la Edad Media confluyente con un Humanismo naciente, sino ante todo un cara a cara entre el Creador y el Sujeto, como los dos lados de cualquier proposición de fe, que tenga como portavoz una sola presencia divina y un Texto Sagrado como presencia móvil y cadente de la Eternidad.

La grande montée des dieux à la royauté cosmique est liée en partie à la grande angoisse de la mort. Plus ferme, plus riche, plus « propriétaire » devient la vie des hommes, plus violentes sont le choc et la régression infantiles ressentis devant la mort, plus inquiète est la croyance en la survie, plus puissant apparaît le dieu père qui peut tout, et plus ardente est la prière soumise qui le demande l'immortalité.⁶¹

Con esta última cita de Morin la Muerte es un asunto de Dios, Dios más que nadie puede intervenir en la Salvación y en la Perdición. Dios es creador y como tal es fuerza imperante de la vida después de la Muerte. Pero no solamente la presencia de un Dios a las puertas del más allá son las que podemos encontrar en la figuración de la Muerte como un sitio; la ciencia ha franqueado el paso en tierra incierta sobre el lugar específico del más allá. Desde hace unos años, lo que se conoce como Estados de Muerte Inminente (o EMI), estudiados principalmente por el doctor Moody, demuestran, dando un paso más allá del quehacer científico- técnico, que la muerte es en efecto un Trepas, o un salto, a un sitio poblado de seres y de formas que antes nos parecían salidos de películas de ciencia ficción⁶².

Entrevistando a varios pacientes después de haber sido considerados como “Clínicamente Muertos” (generalmente sin la presencia de signos vitales y con una carencia de las respuestas encefalográficas), estos pacientes manifestaron haber “salido” de nuestro mundo hacia otro donde la quietud, la tranquilidad y la paz reinaban como

⁶⁰ ARIÈS, P, *Op Cit.*, p. 100.

⁶¹ VOVELLE, *L'homme et la Mort, Op. Cit.* p. 198

⁶² MOODY, R. *La vie après la vie*, 1977. También véase las páginas de internet: <http://www.iands-france.org/> y [http://www.nde30ans.com./](http://www.nde30ans.com/), que cuentan con testimonios, bibliografía y otras herramientas para conocer a profundidad los EMI.

características sobresalientes. Literalmente estos “supervivientes” daban *un paso* al otro mundo, traspasaban la barrera y lo curioso de las investigaciones, era que todos los entrevistados describían prácticamente los mismos hechos. Generalmente todos escuchaban el veredicto del médico experto que los declaraba como muertos, posteriormente la mayoría traspasar un túnel oscuro, sentían la de-corporación y tenían contacto con otros seres, muchas veces personas decedidas anteriormente, personas importantes en su vida y seres de paz. Al franquear el paso inminente, ya en un mundo de luces y de sombras, de luminosidad, los pacientes describieron haber tenido un encuentro con un “ser de luz”, haber visto su vida en imágenes y por último lo que nos interesa en este apartado, el haber pasado el límite y después haber decidido regresar, revenir, como en una segunda oportunidad⁶³.

Aquí, es necesario hacer entrar una nueva forma o figura: la de la Muerte como sueño. En efecto, varios de los pacientes entrevistados por Moody, pero también varias de las descripciones que nos hacen nuestros historiadores de la Muerte concuerdan con ella. En las descripciones que Moody presenta, muchos de los revenidos, manifestaron haber estado como un estado de sueño, de letargo⁶⁴, un momento de quietud donde claramente podían ver que el alma salía del cuerpo y se hacía lúcida la dualidad de la que hemos estado hablando. Aunque estos estudios, estas confidencias no han sido tomados en cuenta por las ciencias humanas y sociales, ni por las ciencias experimentales, nosotros no podíamos dejar de mencionarlo. Estas narraciones son interesantes pues son testimonios que juntan en un tejido conjuntivo dos polos del conocimiento, por un lado la constatación del estado físico de muerte y por el otro, el relato hermenéutico y vivencial que la psicología toma como preciado.

Hasta aquí en nuestros sitios de la Muerte. Comentaremos algunos puntos en otros apartados donde creemos que la muerte es representada de múltiples formas. Por ahora salgamos de este lugar de la Muerte, quedémonos con un aquí, que sigue siendo el del muriente. Este muriente cambia su faceta por la del enfermo, por la de siempre condenado a muerte, porque la muerte esta en él.

⁶³ *Op. Cit.*

⁶⁴ *Op. Cit.* p. 25.

c) La Muerte como un proceso

Estas Muertes son asunto de vivos y muertos, que como hemos visto en los dos apartados anteriores, funcionan como parte integrante de Mundos inciertos, a veces queridos a veces temidos que se intercalan y que juegan en dos ámbitos que para el Ser Humano, como ser metafísico, son culminantes de un proceso.

Muy al contrario sucede con la figura que vamos a estudiar ahora. Aquí ya no es propiamente el alma en su camino al más allá, lo que va a ser estudiado, sino por el contrario el cuerpo y su naturaleza, su proceso y su degeneración. El mortal se preocupara por su cuerpo después de la preocupación que tuvo por su alma. Podríamos decir que damos vuelta a la página, del alma inmortal asistimos a una objetivación de la muerte. Antes de los progresos científicos la muerte estaba sujeta al imaginario individual, a una creencia que si bien era universal, formaba a cada uno en su singularidad. Con Dios, cada uno era un juicio aparte. Con la ciencia la muerte tendrá un por qué, una causa y con su explicación, entraremos en su universalización de la muerte *strictu sensu*⁶⁵. La medicina entrante en la escena social, científica y política de Occidente, marcará un cambio con respecto a la Muerte que encuentra hoy su más alta cúspide. Es el cuerpo lo que descubre realmente la ciencia y el desgaste su último objetivo. Es en la Muerte del cuerpo, pero más aún en la prolongación de la vida, donde la ciencia y podemos decir la técnica, jugaran sus cartas más poderosas. Cuerpos que se niegan a envejecer y morir; medicina *al límite*, belleza al límite, estética de la metamorfosis y de la perduración, juventud eterna para evitar la corrosión y el desgaste, los signos de vejez y del paso del tiempo. La medicina ha creado el remedio más eficaz para olvidar la corrupción, la medicina ha creado el paraíso de una belleza eterna.

Pero esta imagen, no ha sido únicamente la de muerte vista por la ciencia y por la medicina, desde la Edad Media la preocupación por un proceso en el cuerpo y más claramente por una degeneración, fueron temas de controversia. La Teoría de los humores, las primeras formas de curación y las explicaciones sobre el desgaste del cuerpo humano son ciertamente ejemplos de lo que queremos decir. Pero también, en nuestra preocupación anterior acerca del alma, acudimos al cuerpo como sitio de la mortalidad, siendo que aquélla es inmortal. Religiones, creencias, experiencias místicas, y sistemas filosóficos ven en esta mortalidad de lo físico, al igual que la medicina moderna, el lugar apto para referir el cuidado y la abstención. El cuerpo como sitio

⁶⁵ ARIÈS, *Op Cit.*, p. 348.

donde las pasiones, las enfermedades y la corrupción encuentran su lugar, aunque también sitio de transformaciones y de experimentos; medicina de lo efímero enquistada en cuerpos soñados de una vida eterna.

En esta parte, nos adentraremos en el cuerpo y en su relación con la vida, como el lugar privilegiado de la existencia, también lo veremos como un proceso y como sitio de debate y de metamorfosis. Es en el cuerpo donde la vida terrenal tiene su morada, es ahí donde se guarda lo que nos pesa y nos gratifica, lo que nos impulsa y lo que nos corrompe, es una cárcel pero también una avidez de lo vivo. Pero sobre todo es él que también va a inquietar al que va a morir, tanto o más, como pudo haberle preocupado su alma.

Para el griego no era lo mismo morir joven que morir viejo. El joven alcanzaba la gloria mientras la muerte del viejo era el olvido garantizado de una vida⁶⁶. Los años no pasaban en vano, el viejo era sinónimo de tiempo, el joven era eso que lo retractaba a él, el joven era manifestación de lo que existía por su belleza, su juventud y su fuerza. De la misma manera será con la filosofía que las cosas van a cambiar, puesto que si es el alma el sitio eterno del ser, la vida será una preparación óptima para la muerte; el viejo es aquel que sabe de la vida, sabe del cuerpo y espera la muerte. El mundo greco-romano de esta forma ha sabido que lo valioso de una vida estaba en el famoso *Kalos Kai Agathos*; en esta máxima el alma, pero también el cuerpo son preparación, son funcionamiento, son concordancia de la idea con su objeto terrenal.

Con la adopción del cristianismo en el mundo latino, específicamente con San Agustín, el cuerpo va a ser un motivo de discordia para las finalidades del alma. Las *Confesiones*, además de ser el diálogo que un hombre santo mantiene con lo eterno y consigo mismo, son un pausado regreso al alma y un alejamiento de las pasiones – todas las pasiones vienen del cuerpo o tienen relación con él-, en una puesta entre paréntesis del cuerpo. El siguiente paso con una Iglesia instaurada, en un mundo convocado por la religión única, la imagen del cuerpo es la imagen solamente del desgaste y de la transformación, cuando mucho del sacrificio, si es posible que lo comprendamos como purificación y como nulificación de la carne y del pathos eterno. La descomposición, el desgaste y el paso del tiempo estarán liados por siempre al fallo en la vida y esto hasta nuestros días con la medicina preventiva y la dietética, con la cibernética que se propone sustituir un miembro enfermo por otro.

⁶⁶ VERNANT, « Mort grecque mort à deux faces » ..., 2005.

Realmente en la Edad Media, lo que conocemos del cuerpo está liado por una parte a la vida, el trabajo de todos los días y la vida breve, y por otro lado a la imagen macabra que como hemos apuntado anteriormente es el resultado de la podredumbre y del quehacer del tiempo en el cuerpo muerto:

Ce que montrait l'art macabre était précisément *ce qui ne se voyait pas*, ce qui passait sous la terre, le travail caché de la décomposition, non pas résultat d'une observation, mais produit d'une imagination.⁶⁷

Esto es en efecto, el proceso escondido de la descomposición. Imágenes que circulan manifestando el horror manifiesto de la muerte en el cuerpo, de los ciclos y de la imposibilidad de la vida. Estamos en este momento en una falta en la vida, en una imagen corrupta de ésta que deja caer en el cuerpo y en su representación, todo el peso de la muerte, de lo indigno y del castigo. Pestes, enfermedades y envejecimiento son la preocupación latente del hombre de la segunda Edad Media, como menciona Vovelle, que se deja leer en la división de lo material y de lo inmaterial en el “traspaso” del *trépas*. Esta lectura es interesante pues pone en relieve el nacimiento inminente de la *cura* y de la medicina como último bastión de la lucha ante este devenir. Devenir significa, en esta época, ganancia de tiempo, es detenimiento y encogimiento, es lucha e ideación de un proceso hasta su perfecto conocimiento.

Tiempo es lo que se propone investigar la filosofía en la metamorfosis del ser. Aniquilamiento del tiempo es lo que desea la medicina como detenimiento de este transcurso del tiempo en el cuerpo. El primer objetivo de la medicina no fue verdaderamente la preservación de la salud, fue el detenimiento del proceso de la enfermedad y será hasta después con su instauración que la salud y la sanidad serán sus objetivos esenciales. Philippe Ariès hace bien al trazar un eje primordial y acordarle a la naturaleza un lado salvaje contra la sociedad establecida, por lo menos en el paso de la Edad Media al Renacimiento y hasta el siglo XVI⁶⁸. La medicina que realmente nació con esta preocupación del cuerpo como la natural a partir del siglo XIII y XIV, ve en la materia viva el régimen de la naturaleza en lo terrenal, en lo de todos los días y en la muerte su poder absoluto. Será el tiempo lo que es necesario detener, su concreción en el cuerpo y la visión de la enfermedad como la crueldad infligida a lo vivo.

⁶⁷ *Op. Cit.* p. 129.

⁶⁸ *Op. Cit.*

La muerte es la yaga del tiempo. Es un fuera de tiempo que ha agotado todos los tiempos terrenos posibles. Ha transformado este tiempo, en nuestro tiempo, nuestros tiempos. El tiempo es aquí y ahora, es él el que hace de la muerte un paso, una parte del proceso de la vida conjugada con la muerte,

La mort, c'est la grande analyste, qui montre les connexions en les dépliant, et fait éclater les merveilles de la genèse dans la rigueur de la décomposition : et il faut laisser le mot *décomposition* trébucher dans la lourdeur de son sens⁶⁹

En efecto, este significado, recae sobre todo en la posición que tiene la naturaleza con respecto a la vida y en el cuerpo como medida del cambio, del nacimiento y del fin de las cosas. Morir cada día será un credo que se alzarán en las voces no sólo del sabio médico, también del cura y de los personajes sociales del momento. El humanismo del renacimiento, los grandiosos descubrimientos científicos son a la luz de lo que venimos diciendo, las armas más letales contra el tiempo y la degradación de la naturaleza y del salvamiento de lo vivo. El muriente se percibe como cuerpo muerto. Lo más relevante es el conocimiento del cuerpo, de cada una de las zonas antes escondida y que la anatomía y su funcionamiento (su fisiología) van a revelar y que dotarán al hombre de ciencia de un gran abanico referencial para luchar contra la enfermedad. Por último, el arte, que desde los siglos XV y XVI va, como nunca, a ocuparse del cuerpo, desde los maestros de Flandes hasta los frescos italianos, representa un estudio minucioso de las formas y de los detalles; en ello se conjuga la divinidad dándole un vuelco a la manera de observar el conjunto de la naturaleza y sobre todo de vernos a nosotros mismos.

Pero este conocimiento del cuerpo, de “mi cuerpo”, y esta montada incesante de su imagen, tendrán en este momento un cariz particular; la mezcla de pensamiento religioso y de pensamiento científico darán nacimiento a una preocupación de la vida en el mundo terrenal. Los ejercicios espirituales de San Ignacio, los Ex votos, las vanidades son los temas de la preocupación y del cuidado de la vida. De la misma manera que hace un instante hacíamos referencia al terreno ganado por la medicina y las ciencias humanas en el conocimiento del proceso del cuerpo, la religión se esforzara por hacer que los feligreses “ganen esa vida eterna” del más allá dentro de la cotidianidad, haciendo de una anterior preocupación de la muerte una preocupación por la vida,

⁶⁹ FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 2005, p. 147.

L'art de mourir est remplacé par un art de vivre. Rien ne passe plus dans la chambre du mourant. Tout, au contraire, est réparti dans le temps de la vie de chaque jour de cette vie. ⁷⁰ L

Los escenarios cambian, las maneras de representación también, lo que queda es la gran cuestión, ¿Por qué morimos? Con la ciencia esta respuesta será a medias respondida. Si bien el cuerpo devela sus secretos y sus movimientos, es también cierto que los oculta en aras de un tiempo profano, de una burlona naturaleza que mantiene aún escondidos bastantes enigmas. Los siglos posteriores ganarán en conocimientos, y más que el cuerpo, serán la preocupación por la vida y el alejamiento de la muerte, los temas que resistirán como preguntas. El descenso del índice de mortalidad, la desaparición de las pestes y epidemias, así como el nacimiento de la enfermedad como causa evidente de muerte, serán los ejes de conjunción de la medicina y de la patología. Foucault lo menciona, con el espectro de la muerte y con la efigie del cadáver, la medicina gana en terreno seguro, la vida deja de ser un continuo para transformarse en etapas de vida, de desarrollo podríamos decir. La medicina ha ganado en conocimiento y en instrumentalización respecto a la vida, el enigma de lo humano es ahora una ciencia de lo vivo. La muerte es así, el bastión de las ciencias médicas nacientes y el cuerpo muerto el lugar de sus descubrimientos, de sus teorías y sobre todo de un posicionamiento contra y a través del tiempo. Cabe recordar que el proceso de un cuerpo sano a un cuerpo enfermo y viceversa se juega, para el nuevo médico, en saber quitarle tiempo a la enfermedad y en conocer sus mecanismos para poder detenerla.

Une fois connus et maîtrisés les phénomènes invariants et les manifestations variantes de la mort, on peut reconstituer, grâce à cette ouverture sur le temps, l'évolution de toute une série morbide. ⁷¹

Con viseras, aparatos, sistemas, órganos, poco a poco, la clínica obtendrá uno y otro escaño en el conocimiento del cuerpo. Pero será hasta bien entrado el siglo XVIII que la medicina se posicionara como un saber del ser humano integral. La muerte es desde este momento motivo de cuestión, fin de un proceso inminente y cesamiento de signos vitales. En efecto, los descubrimientos de finales del siglo XVIII y las revelaciones que mostrarán una vez más la anatomía, la fisiología y la patología, serán los puntos cumbres de una serie de medidas y de expresiones que modificarán, no solo el panorama de las ciencias y de los expertos, sino además la conformación de las

⁷⁰ ARIÈS, *L'homme devant la mort*, p. 296.

⁷¹ *Op. Cit.*, p. 146.

ciudades, de los estados y de en general de la disposición del espacio vivo. En nuestra efigie se encuentra también nuestra forma de representar

La muerte es entonces enemigo íntimo en cada uno de nosotros y lugar de congregación, la muerte es parte del espectáculo natural de lo humano y de su desencantamiento. Los sistemas de la vida y de la muerte dejan de ser motivos religiosos o místicos para transformarse en parte del conocimiento natural que impera en el aura de la ciencia.

Autant le discours des Lumières sur la mort test profus, multiple, parce que c'est l'ennemi à vaincre, et à combattre par tous les moyens, autant la préoccupation des fins dernières peut paraître limitée. L'histoire naturelle remplace l'eschatologie, les étapes de la nature, l'histoire sainte⁷²

Con esta separación entre dominios en la comprensión de la muerte, por un lado la religión en su preocupación por la vida futura y por otro la medicina como cuestionamiento de la vida en sazón del cuerpo, es como van a perfilarse los tiempos a venir. Los hospitales, los sitios de culto y los cementerios tendrán una localización específica en las ciudades, la sanidad y el progreso en el conocimiento de las enfermedades, harán que el paso de lo divino a lo natural se cumplan en una delimitación de la forma de ver y de estudiar los fenómenos del mundo.

A partir del siglo XIX, concretamente con el romanticismo, si bien habrá una recapitulación del alma en el arte, en lo sobrenatural y en lo inexplicable, es siempre en el cuerpo donde se configurarán los espacios de tales revelaciones. Eros y Thanatos, por ejemplo, en el mito prometeico de Frankenstein, pero también en del vampiro harán gala de tales afirmaciones como una mezcla rudimentaria que tendrá su concreción en el arte del siglo XX y en su cultura. Con el psicoanálisis como ciencia del inconsciente que se manifiesta en el cuerpo y que ahí tiene el terreno propicio de la sedimentación de la enfermedad mental, la medicina aparentemente da un paso atrás, pero no, más bien es que el inconsciente, se presenta como enigma de un idealismo nuevo, que encuentra su raíz en la imagen que tenemos del *soma*. Recordemos que el psicoanálisis no es una ciencia del cuerpo, es una ciencia que gracias al cuerpo manifiesta el hilo de su esencia.

El siglo XX explota con el psicoanálisis, quizás el descubrimiento “medico” más importante en su género. Con él, la Psicología como ciencia positiva también hará su entrada triunfal. Dos psicologías se perfilan, a grandes rasgos, como ejes del hombre, por un lado todo el estudio de una psicología de lo profundo que tiene su nacimiento en

⁷² VOVELLE, *La mort et l'Occident...*, p. 404.

el psicoanálisis y por otro una psicología de lo observable, nacida de un Análisis experimental de la Conducta, más dirigida a la instrumentalización y a la ciencia médica. También la medicina y la farmacología tendrán su auge. La delimitación de los fenómenos nerviosos, de los procesos cerebrales y cognitivos, aunados a los efectos de los psicotrópicos harán de ella en pocos años, junto con la psiquiatría, la ciencia por excelencia de lo orgánico en lo psíquico.

Todo esta perfilado para que en este siglo, las delimitaciones y las especializaciones hallen su punto culminante en el quehacer médico, en la domesticación de la enfermedad y en el alejamiento de la muerte. Se sabe curar enfermedades que antes mataban poblaciones enteras, se sabe como prevenirlas gracias a la asepsia y a la medicina preventiva, inclusive se experimenta en campos antes insospechados y el cuerpo deja descubrir sus más recónditos secretos: la célula, la cadena de ADN, el genoma humano son las pistas donde hay que buscar los nuevos traspies del fenómeno muerte. Igualmente, los lugares de confinación y de estudio habrán cambiado. Del viejo cuadro del muriente en su habitación, pasamos al cuarto de hospital como el sitio idóneo de la “buena muerte”. La medicina ha triunfado como ciencia de lo vivo, de su proceso y de su descomposición,

Une description de l'état de la médecine aujourd'hui implique donc une revue des domaines du vivant qui ont été métamorphosés par une accumulation de découvertes particulièrement denses⁷³

Pero esto no es todo, si bien la enfermedad es objetivo del pensamiento médico como pensamiento instrumentalizado, es también la búsqueda de la fuente de la eterna juventud, o sea, del retrainimiento del proceso de envejecimiento y de corrupción. Hay que evitar ante todo la mirada del cadáver, su presencia. No hay nada más eficaz para evitar la muerte que olvidarla, que borrarla en mil caras y figuras de lo bello y de sus nuevas formas. Con la cirugía estética y medicina reparadora, entramos en el mundo contemporáneo a una visualización del futuro, a imágenes futuristas que juegan con el tiempo y más allá de él en una constante anticipación de la muerte. Ocurre lo mismo en el arte, esta transformación de nuestra mirada al cuerpo, ha invadido todos los dominios de la representación, por todos lados, principalmente en el arte popular y en la prensa. La moda acompañará estos cuerpos operados, transformados por el bisturí y obliterados por medicamentos y curas, muchas veces atroces para el organismo. Todo se ha vuelto medida de lo bello y lo bello se ha impuesto como el nuevo logro de la medicina y de la

⁷³ MEYER, *Leçons sur la vie...*, 1998, p. 98.

clínica. Hemos pasado de la comprensión del proceso de la vida y de la naturaleza, a una comprensión de los procesos de lo artificial y de lo plástico.

Por último, esta medicalización universal no sólo es asunto del mismo cuestionamiento médico, ella está por todos lados. La sociología, la psicología, la misma política han sido transformadas por el saber médico. El hospital, la morgue y la sala de operaciones y de reposo son los nuevos sitios para saber de lo vivo y estar con los vivos. La técnica, la tecnología han logrado, igualmente formar parte de este saber clínico que lo abarca todo. Así, los nuevos lugares para luchar contra la muerte y el tiempo de las enfermedades y de la vejez, son también los nuevos sitios de confinamiento y de aislamiento, sitios donde los viejos, los locos y los enfermos serán escondidos de la sociedad, prueba de una política y una sociedad de la salud, de la belleza y del mantenimiento del cuerpo en la juventud y la fuerza,

La mort ne fait plus seulement peur à cause de sa négativité absolue, elle soulève le cœur comme n'importe quel spectacle nauséabond. Elle devient *inconvenante*, comme les actes biologiques de l'homme, les sécrétions de sous corps. Il est *indécent* de la rendre publique⁷⁴

La gente ya no morirá entre los muros de su casa, menos en los de su propia habitación, so falta de asepsia. Los cadáveres serán expuestos solo en ocasiones especiales, únicamente los cuerpos de los personajes famosos y eso en un féretro. La locura estará a una distancia considerable de la ciudad y aislada del mundo circundante, los viejos serán confiados a expertos médicos que les quitaran un puesto dentro de la sociedad que antes les era privilegiado. La belleza artificial y por qué no decirlo, abstracta, será maquillada en la reconstrucción total o parcial del cuerpo en clínicas y sanatorios, la muerte será disimulada por los muros del hospital y de las morgues, esto desde la toma de poder de la medicina como ciencia del hombre contra sí mismo.

d) El Momento de la Muerte y su preparación

Si en el apartado anterior decíamos que la muerte es parte de un proceso que va inscrito en el cuerpo, si la medicina ha intentado controlar este proceso midiéndolo, haciéndolo reversible y modificándolo, es en este inciso por el contrario, donde el momento de la muerte es un momento preciso y no puede ser otro. Al médico le

⁷⁴ ARIËS, *L'homme devant la mort*, p. 563.

preocupa medir, cuantificar y saber el proceso; al caballero, al sabio le importa más saber del momento. Para el clínico lo importante es determinar las causas de la muerte, para el enfermo, el proceso ha sido demasiado largo, solo es preciso llegar a buen término. Porque este es un momento precioso y a pesar de todo lleno de vida, es un momento temido, ansiado y para el cuál hay que estar listo o por el contrario, si es deseado, es necesario no anticiparlo.

Hacíamos mención anteriormente de la importancia que revestía –y nada más apropiado que el verbo “revestir”- para el griego la Muerte. Hablábamos de la negra noche, de la Kere y del majestuoso Thanatos, de Medusa y de otros personajes mitológicos no menos importantes. Pero lo que de verdad entusiasmaba al griego, más al guerrero, al héroe que había enfrentado a miles de ejércitos en mil batallas, era el cómo de su muerte, propiamente le preocupaba la heroicidad de su último respiro. Contrariamente a lo que pudiera pensarse hace un momento que hablábamos del proceso, al griego, y después al Caballero medieval, lo que les interesaba era el conjunto de la vida en un solo y único momento; la muerte era justo ese instante que separaba al hombre común y al viejo, del héroe. Para el hombre/héroe lo importante era no solamente el conocimiento del momento de la muerte sino ante todo morir joven.

En el guerrero griego se conjugan dos muertes a la vez, por un lado la “Bella Muerte” (*kalòs thánatos*) que incluye a su vez “La Muerte Gloriosa” (*euklèes thánatos*)⁷⁵. Prácticamente no puede haber una bella muerte sin que ésta no sea gloriosa y por tanto toda muerte gloriosa se asume a una bella muerte, no importa lo violenta, lo llena de sangre que esta haya sido, lo importante es que nuestro guerrero haya coronado una vida de batallas y de lucha, que haya consagrado a ese instante todo lo que es honorable y deseable de una vida. Sólo el joven guerrero aún en potencia, en situación todavía de morir mil veces, inclusive de recular y de alejarse del campo de batalla, teniendo una vida tranquila y sin honores, a riesgo de morir olvidado, es el hombre que puede tener por un lado la Muerte Gloriosa y con ella una Bella Muerte. Es la gloria lo que se busca en la muerte auténtica y por tanto en el instante de la muerte; toda una vida llena de riesgos para que la muerte llegue en un instante ambiguo. Ambiguo, pues si es un momento esperado, es también un momento incierto, y que posee de cierto solamente el estar presente frente a un peligro, una amenaza o una querrela de honor. La gloria, no puede estar de lado de la esperanza de vida o de la salvación, la muerte es el

⁷⁵ VERNANT, « La belle Mort et le cadavre outragé »..., 2005.

todo por el todo en el campo de batalla, al contrario del viejo, que ha pasado al olvido y se ha perdido en los asuntos propios de la vida, de una larga vida.

Ce que le héros perd en honneurs rendus à sa personne vivante, quand il renonce à la longue vie pour choisir la prompte mort, il le regagne au centuple dans la gloire dont est auréolé, pour tous les temps à venir, son personnage de défunt⁷⁶

Podría pensarse incluso, que es la muerte que lo que el héroe griego busca. Por ejemplo en la Iliada, al poner Aquiles todo a prueba, al cuidarse de los honores, recompensas y adulaciones que puede gozar en vida, al entrar en una fase de suficiencia heroica, donde nada ni nadie pueden tentarlo mas allá de esa máxima que su madre Tetis le ha mostrado, a saber: “Tú destino es el de tener una vida breve”. Aquiles se ha apartado de su *aidós*, esto quiere decir no solamente de su temor, sino que ha incrementado su violencia, su agresividad y su respeto. Pareciera en un cierto momento, como si nuestro héroe se revistiera de todo lo que lo imposibilita de ser un héroe en vida por la memoria, para vivir ese instante plenamente y para estar de antemano preparado a él. Por lo tanto, es necesario decir que no es de forma precisa el momento preciso lo que llama al griego en su muerte, sino más bien toda una vida que va de la muerte y que se finiquita en un instante.

Pasa todo lo contrario en el caso del viejo. A este le ha sido robada su fortaleza, su energía y su juventud, en su muerte esta inscrito el olvido y la corrupción, el paso del tiempo y el proceso –lo que mencionábamos antes-. Su *krátos*, o sea su poder sobre sí mismo y sobre los otros, ha quedado destruido por el paso del tiempo en su propia imagen. La imagen es aquí más el recuerdo y la memoria. El canto épico menciona más del héroe como verdaderamente inmortal, que propiamente la estatua o la efigie. El viejo ha ido mutando de imagen, no esta sujeto a recuerdo y su cuerpo ya se ha visto presa de la enfermedad y de la decadencia, del proceso que trabajamos anteriormente. En cierta forma lo que la muerte heroica evita es el desgaste, el proceso y el tiempo, y lo que gana es el recuerdo, la belleza y ser modelo para las generaciones futuras. Ella hace del momento una magnificencia donde confluyen ser y tiempo.

En arrachant à l’oubli le nom des héros, c’est en réalité tout un système de valeurs que la mémoire social tente d’implanter dans l’absolu pour le

⁷⁶ *Op. Cit.*, p.53

préservé de la précarité, de l'instabilité, de la destruction, bref pour le mettre
à l'abri du temps et de la mort⁷⁷

Hemos visto los dos puntos que el griego busca al recordar la imagen y la gloria del héroe, la evitación del proceso y del paso del tiempo, y por otro la intensificación del momento de la muerte como ese momento buscado, ese momento que ha sido la preparación de toda una vida en el combate y por él, a veces, como en el caso de Aquiles, en la arrogancia y en la violencia.

De todas formas no nos debemos dejar impresionar. La muerte como la conocía el hombre de armas griego, no es solamente una muerte dirigida al recuerdo condensado en el momento propio del deceso, la muerte es una constancia de que los otros son aquéllos que en mi muerte presentan y patentizan mi momento. La gloria de Aquiles es la gloria de un pueblo, desde el momento en que la vida está rodeada de ese instante preciso, casi imaginario y por lo demás seductor, es en ese momento en que el hombre se hace verdaderamente inmortal. Esto será muy diferente para el gladiador romano al que la gloria del combate le es restituida en vida, y bien podríamos imaginarnos que para el primer cristiano, la inminencia de la muerte era una promesa, y además un deber tenerla que cumplir después de una vida de peregrinación, devoción y divulgación.

Aquí es importante, antes de continuar nuestro itinerario por el instante de la muerte en la Edad Media, cernir bien nuestros avances. Si en el apartado anterior estábamos sujetos al proceso y al tiempo de la vida, de las enfermedades, de la descomposición y de los estragos de la naturaleza en el cuerpo, ahora lo que nos interesa es la conciencia, la preparación y la anticipación del que va a morir. Así pues veremos que es esta conciencia lo que de verdad estudiamos y si hemos querido asirla como una de nuestras figuras de la muerte es porque realmente en nuestro mundo contemporáneo, parece que hemos olvidado qué es el morir y sus cuestiones, y sólo nos abocamos a sus consecuencias y esto de lejos y con repugnancia, vergüenza y obstinación⁷⁸.

El hoplita, el guerrero homérico, el héroe griego hallará un símil hasta la Segunda Edad Media, cuando el cristianismo ha entrado de lleno en Europa y que el hombre se posa como cuestionamiento principal. Así, cuando Ariès habla de la Muerte como domesticada, vemos que de ningún modo se refiere a la muerte que la medicina

⁷⁷ VERNANT, « Mort grecque mort à deux faces »..., 2005.

⁷⁸ ARIÈS, « La Mort Inversée. Les changements des attitudes devant la mort dans les sociétés Occidentales »..., 1975.

trata de controlar y absolutizar; más bien habla de la muerte que el caballero y el valiente, y en general todo el que tiene presente la unión de su ser con Dios, manifiesta como una responsabilidad. Esta responsabilidad lo hace individual, le va su muerte porque la muerte es cuestión de vida, entonces se prepara y sabe de su momento como cosa certera. Su conocimiento de la muerte, no es como para el guerrero de Grecia un asunto de recuerdo o de olvido, es un asunto personal que debe cumplir con anunciación, fortaleza y responsabilidad. El hombre medieval debe conquistar su muerte lo que ya en el griego era una certeza: su individualidad y como lo señala admirablemente Vernant, para éste la muerte consistía más en un legado, en una presencia inmanente de su quehacer como hombre valiente que como un pacto de responsabilidad consigo mismo. Para el griego hay honores solamente donde hay muerte, pase lo que pase en la vida, por el contrario, para el hombre medieval, esta muerte, este momento es asunción, soledad e individualidad,

L'homme du second Moyen Age et de la Renaissance (...) tenait à participer à sa propre mort, parce qu'il voyait dans cette mort un moment exceptionnel où son individualité recevait sa forme définitive. Il n'était le maître de sa vie que dans la mesure où il était le maître de sa mort.⁷⁹

Esta maestría, este control sobre el momento del deceso eran un distintivo dijéramos de la paciencia y del mismo encuentro del hombre con la muerte. No había porque precipitar las cosas, no había porque dejar que el terror y el pánico invadieran el momento, la muerte sabía anunciarse porque el hombre estaba preparado para ella. Y es por esta razón que el momento, el lugar, podríamos adjuntar: el estado de espíritu era una cuestión fundamental. Morir en vigilia, no engañarse, no palidecer, aceptar el destino y estar preparado eran atributos de una buena muerte; *De norte repentina libera nos Domine*, que quiere decir literalmente “Dios, que la muerte no me coja desprevenido”⁸⁰.

En efecto, si el sentir la muerte era un momento de recogimiento, de lucidez, la muerte súbita, el momento imprevisible era tomado en cuenta como una mala muerte. Nuestros historiadores de la muerte, dan numerosos ejemplos de este hecho, principalmente Ariès, quien no dejara de cuestionarse, sobre el “trépas”, la vivencia de la muerte en la cultura occidental, su desarrollo y transformación.

⁷⁹ *Op. Cit.* p.171.

⁸⁰ VOVELLE, *L'heure du grand passage...*, *Op. Cit.* p.34.

Que la mort se fit annoncer était un phénomène absolument naturel, même quand il s'accompagnait de prodiges⁸¹

Dans ce monde si familier avec la mort, la mort subite était la mort laide et vilaine, elle faisait peur, paraissait chose étrange et monstrueuse dont on n'osait pas parler⁸²

Arrivamos a un punto importante respecto a cómo el moribundo y sus seres queridos vivían la muerte, y si hemos optado por dejar esta representación de la muerte hasta el final no es gratuito. Por un lado, ella conecta todas las formas que hemos revisado hasta ahora; por otro, nos hace dar *un paso* hacia la antropología de la muerte, ¿en qué sentido? Sencillamente que nos lleva a preguntarnos por los que se quedan, si aquí entendemos, los que hacen el duelo, los que rezan por el alma del difunto, por los inconsolables. Pero dejemos por el momento esto entre paréntesis y sigamos nuestro recorrido.

Hemos mencionado la lucidez, el momento y la conciencia, como un despertar que se hace fehaciente y se eterniza por un lado en un momento como destino hacia Dios –aunque como trabajaremos posteriormente y según nuestra tesis, muy tenue- y por otro lado en un reconocimiento y reconciliación de ése que esta listo para irse. Así, la muerte es una contemplación –viva aún- del instante de la muerte, es un momento de dignidad y de iluminación; podría irse en ese momento la vida, pero no la dignidad y el orgullo, que quedaban perpetuos en el gesto y el encomendamiento del alma.

Será posteriormente que los libros de preparación para la muerte y que el arte de morir se harán preponderantes, principalmente en los medios clericales y para los laicos que confían sus pesares a un confesor. El Barroco será la época de las grandes confesiones y de los grandes libros de la enseñanza para bien morir. Con estos libros, la conciencia que el hombre tiene de la muerte, ella es la reflexión en una muerte individual pero también colectiva, y que además, se convierte una muerte preparada.

...la bonne mort devient l'aboutissement d'une bonne vie, dont l'idéal est trouvé dans le thème iconographique de saint Joseph agonisant, visité par le Christ (...). On y voit apparaître le confesseur, personnage central, tantôt partisan d'une pédagogie persuasive, plus souvent d'une démarche

⁸¹ ARIËS, *L'homme devant la mort*, Op. Cit., p.16

⁸² Op. Cit. p. 18.

résolument offensive, qui soumet l'agonissant, même le plus saint, aux assauts d'une torture morale sans pitié....⁸³

Es esta la figura del “experto”, el que acompaña al moribundo y que lo hace consciente de su muerte que cobra un papel fundamental. Vemos en esta descripción de Vovelle, que a toda costa, a cualquier precio, lo importante era tener “conciencia” del último instante aunado al miedo al más allá, los dos conjugados en el miedo del difunto a franquear el paso.

La presencia del confesor en la habitación del moribundo será vigente hasta la época donde la medicina toma el relevo, y cuando la hora del último paso, cambie de escenario de la casa al hospital. La presencia que mantenemos del médico (supuestamente neutral) a comparación de la imagen del confesor guarda distancias sorprendentes. El confesor hace una preparación y una toma de conciencia al vivo del instante de la muerte, mientras que el médico borra ese momento, lo quita de la vida del paciente. Lo que decíamos respecto al “proceso”, si nos referimos al “momento”, queda ahora así: el conocimiento del proceso es una adquisición científica para evitar el momento. La medicina ha monopolizado todos los sitios del sufrimiento del mortal para medicalizar, por un lado, el dolor del paciente y en segundo para quitarle su muerte. El poder que requiere este “momento” en la vida del muriente es lo que desea esta medicina: evitar el dolor, la angustia, la responsabilidad y en cierto modo la palabra, pues es en ella, en donde, el que va a morir guarda aún un contacto estrecho con los que le rodean, en lo que cree y lo más importante con lo que fue su vida:

Certes, il n'a jamais été vraiment facile de mourir, mais les sociétés traditionnelles avaient l'habitude d'entourer le mourant et de recevoir ses communications jusqu'à son dernier souffle. Aujourd'hui, dans les hôpitaux et les cliniques en particulier, on ne communique plus avec le mourant. Il n'est plus écouté comme un être de raison, il est seulement observé comme un sujet clinique, isolé quand on peut, comme un mauvais exemple, et traité comme un enfant irresponsable dont la parole n'a ni sens, ni autorité. Sans doute bénéficie-t-il d'une assistance technique plus efficace que la compagnie fatigante des parents et des voisins. Mais il est devenu, quoique bien soigné et longtemps conservé, une chose solitaire et humiliée⁸⁴

Evidentemente la racionalización de esta parte de la vida y de la muerte requiere la influencia de lo políticamente correcto, de lo socialmente aceptado y que poco a poco

⁸³VOVELLE, *L'heure du grand passage...Op. Cit.* Pp. 66-67.

⁸⁴ ARIÈS, « The Dying Patient...», 1975.

avancemos en un espiral donde solamente la Muerte Súbita, la que escapa a esta racionalización, sea la muerte libre. De todas formas, esta figura de la muerte, la del último momento, se convierte en nuestro análisis en una crítica y en una ponderación de la palabra del que sufre y del que va a morir como parte de una revelación y de un testimonio. Es raro que Derrida, en su crítica a Ariès y en general a todos los historiadores y antropólogos de la muerte, no haya hecho referencia a los dos últimos capítulos del libro del mismo Ariès sobre las condiciones de “vida” de los enfermos, murientes y de los agonizantes. A nosotros como primer paso en la toma de conciencia, en la confesión y en el duelo por parte del que se va, nos parece un acercamiento interesante. Derrida hubiera estado, creemos, próximo en esta denuncia y en este arrebató de la palabra al muriente, principalmente porque una de sus preocupaciones en sus últimos trabajos han sido expresamente, la confesión – circunfesión que decía él-, el don, la muerte como per-dón y el testimonio.

Ahora bien, decíamos antes que la influencia política y social de la medicina ha llevado a una racionalización de la Muerte, en lo que se refiere al último momento y a ver al moribundo como un excluido de esta misma racionalización y de su mismo sufrimiento, dejándolo como un irresponsable y privándolo de todo lo que pudiera decir, explicar o experimentar. Si la muerte sigue siendo un enigma que hay que “incorporar” a la racionalización científica-técnica de nuestros países avanzados y no tan avanzados, esta incorporación no puede darse del todo sin un debate sobre lo que ahora vivimos como “buena muerte”, la muerte “asistida”, la eutanasia, la eugenesia, los métodos paliativos y la enfermería y medicina terminal. En efecto este debate parte de la pregunta que nos atañe: “¿Es Posible dar la muerte?”, y las preguntas que de ella se desprenden, como por ejemplo, ¿Quién da la muerte?, ¿Hasta donde estaría permitido y en que casos, “dar” la muerte?, ¿El paciente sería responsable de su propia muerte?, etc. Nosotros no seguiremos este debate, aunque creemos que un debate sobre “hasta donde” pueden llegar la medicina y en general el aparato político e ideológico debe de imponerse. Nuestro cuestionar esta dirigido sobre todo al Morir como tema privilegiado del ser que somos nosotros mismos, hacía su apertura en el hecho de la misma muerte y sobre todo al mundo que el mortal deja a su paso como huella de mundo. Así, trabajos sobre estas perspectivas las encontramos en el libro: *La Mort devant Soi*, donde los

autores, en diferentes artículos y exposiciones, dan las pistas necesarias para una ética y una política sobre el bien morir y la Eutanasia⁸⁵.

Llegando es este punto de nuestra exposición y acercándonos al final de esta parte nuestro trabajo, la pregunta surge: ¿Quién quita la vida?, ¿Quién toma este poder como suyo?, ¿Es el mismo el que quita la vida que aquél que da la muerte? ¿Qué pasa con aquél que quita la vida?, no propiamente con el asesino, aunque lo incluye, sino con el que mata. Este tiene más que nadie participación en el gran paso. Nada se dice de él en las crónicas de la muerte, apenas algo en la antropología que veremos en el siguiente capítulo. A pesar de existir una historia de la Muerte, nada se dice de aquél que quita la vida o de lo-que-quita-la-vida, del asesino.

Si nosotros nos preguntamos por este personaje, es porque en este momento resulta importante que conozcamos lo que ocurre con el moribundo en el instante de su muerte, pues si no todo el mundo muere de muerte natural, o de enfermedad, ¿es que habría que decir que “se mata”? “Se” mata, con toda las connotaciones que esto tiene, con el impersonal, como Heidegger constata, “Se” es todos y nadie. Todos y Nadie es el estado que se adjudica este poder y en donde la muerte es vengada por una muerte social y política. ¿Pena de muerte, sujeto de muerte, asesino? El gran espectáculo de la muerte, a saber la pena capital, es uno de los temas que nos interpelan hacía el momento de la Muerte⁸⁶. ¿Quién arrebatara ese momento? Todos y nadie, solo Se mata y se muere, como en una presunción alejada de cada uno y encaminada a una sociedad en donde la muerte languidece por otros medios, sean estos políticos, sociales, filosóficos, científicos o técnicos.

Si nuestro destino es morir, nuestra posibilidad más propia ante este destino queda domeñada por el quehacer radical que es la filosofía como pregunta medular del ser humano. No es posible vencer la muerte, podríamos adelantarnos a decir, pero no queremos adelantarnos, más como mortales que somos, esperemos que nuestra palabra sea lo suficientemente fuerte como para “hablar de la muerte”.

⁸⁵ AURENCHE, *La mort Devant Soi...*, 2003. De este libro, nos parecen importantes los artículos: “Un don paradoxal?” de Anne-Marie Dourlen-Rollier, “Playdoyer pour la dépénalisation” de Catherine Leguay, principalmente. Sobre el debate de la Eutanasia en España y en América Latina, pero como en cada país y tipo de cultura hay múltiples obras que habitan varios puntos de vista. Como hemos dicho, las dimensiones éticas de la muerte no son parte de nuestro trabajo, aunque en las Secciones dos y tres haremos referencia al bello trabajo de Jacques Derrida, “Donner la Mort”, con el cuál debatiremos y al cuál le haremos preguntas sobre lo que para nosotros es importante ahora: El ser para la muerte y la pérdida de su mundo, un mundo donde la palabra como testimonio se hace revelación. Por otro lado, creemos que esta obra de Jacques Derrida aportaría bastantes puntos clave al debate filosófico, pero también “más allá”, al debate social, ético, político y religioso sobre lo que es Dar la Muerte.

⁸⁶ *Op. cit.*, Pp. 87-89.

Antropología Capítulo 2.

El Difunto ha dejado este Mundo. A saber si lo volveremos a ver y si su presencia fue real. A pesar de todo lo que ha recorrido con nosotros, solo queda su aura, su halo que lo hace casi mágico; su presencia es ya un hecho pasado, se ha nutrido de voces –las suyas/ las nuestras- y es por nuestras acciones que no han sido producidas en el vacío, que existe su recuerdo. Su preocupación ha tornado en nuestra preocupación y la tierra no posee ya los mismos colores que antes... algo ha cambiado que no regresará y el mismo poema se aplica a nuestro Destino:

¿Cómo lo dispones, tú por quien hay vida?

¿Junto a ti algún día seré desdichado?

¿Y que acaso aún así sufro?

Y aún en mi tiempo, cuando sea mi muerte,

habrá flores de primavera,

¡y aun en mi tiempo brotarán las flores olorosas,

las doradas flores de mil pétalos...!

(extracto del Poema Nahuatl: “Cantos de Angustia”

recopilado por Eduardo Matos Moctezuma)

Nosotros hacemos de esta muerte un hecho ineluctable, de esta Muerte nadie escapa y a pesar de que ya nos veamos como mortales en una deuda irreversible por estar vivos, intentamos borrar este presagio en cada cosa que hacemos como vivientes. *Sur-vivientes* de los otros, pero mortales de nosotros mismos, esa es la espada de choque del que queda en pie:

¿Vamos a dejar destruido el placer?

cuando nos hayamos ido de aquí,

¿será amiga la alegría de nuestras flores?

¡Gocemos ahora!

Ahora estén alegres nuestros corazones,

¡oh amigos!, tenemos que irnos:

¡Gocemos ahora!

(“Cantos de Angustia”)

Definitivamente no estamos contruidos de la misma realidad ni rodeados de la misma verdad, y es por eso que esa realidad, en estos momentos nos parece tan lejana y casi parece imposible de poderla asir. Es como una fuga de cuando estaremos muertos y que enriquecemos ahora que estamos vivos. ¡Qué bueno que lo estamos! Y ese es el momento del recuerdo, de lo que a nosotros nos toca hacer por esos que ya no están. En ningún otro momento más que ahora en nuestro trabajo, podemos decir que los otros son Historia en el sentido del devenir, y que nosotros un presente irrevocable que se proyecta hacia el vacío pero que contesta con todo su cuerpo y su alma por existir.

La muerte es histórica porque a su paso ha transformado el hecho humano haciéndolo una iniciación hacia ella y una comprensión de penitente, eso quiere decir que debe su efecto al quehacer humano y que se ha visto en-vuelta en el antropos, en lo que queda, en la reminiscencia. Ahí tiene su raíz la antropología de la Muerte, pero de igual forma, su esencia y su nacimiento, su revisión, su aproximación y su trabajo. Y ni qué decir en la búsqueda imperante de la salvación y de la extinción de los fantasmas, en la pureza de las acciones, en el exorcismo de lo malo –de la mala muerte y la muerte violenta en general- y en la invocación de lo bueno, y más importante aún, en tener un sentimiento por el mantenimiento de los vivos.

En el apartado anterior nos referimos al difunto como parte del proceso de la Muerte en lo hay de extinguido en cada uno de nosotros como murientes. Ahora toca resolver la preocupación del Sur-viviente y su recuerdo –u olvido-, sus acciones ante el hecho de la falta del “otro” que siempre es una llaga imborrable, que se eterniza conforme sufrimos nuestra historia y que vamos aceptando ante el paso del tiempo como mortales que nos toca ser. En esta parte, entonces, nos hemos dado como misión hablar de eso, de los elementos ínfimos del recuerdo y de la acción, o sea la antropología. Podríamos decir que el apartado anterior es la anticipación de nosotros como proyectos del morir, mientras que esta sección hace referencia a nosotros como proyectos del recuerdo. Las dos están estrechamente liadas porque la dos desaparecen en un hilo tan fino, que es imposible de ver su trazo y que es el “gran paso” –el *trépas* en francés-.

Dividiremos nuestro apartado en tres capítulos. Por un lado retomaremos el resto humano, la unidad de análisis no sólo de la biología y de la medicina como decíamos antes, sino de todo estudio que quiera abocarse a la Muerte como *factum* humano: el cadáver, sólo que esta vez pasaremos del lado su ecceidad física para detenernos en su espectro, su cariz y los sentimientos que despierta; de la misma forma, veremos como

su realidad ha sido el punto de mira para el florecimiento de la cultura humana pero también del miedo, como de la angustia, de la penitencia y de la devoción.

Llegaremos al momento en que es necesario hacer desaparecer el cadáver y dotarnos en nosotros sólo de su recuerdo. El segundo capítulo hará referencia al Rito propiamente dicho, cuando el difunto ya no está entre nosotros y el cadáver ha desaparecido, y nos preguntaremos ¿cuáles son las acciones que están encaminadas a la permanencia de los muertos y de su recuerdo en el seno de la comunidad y de lo que hemos hecho para reencontrarlos y saber que siempre estarán ahí? Hablaremos de las acciones pero también de los sitios y los lugares de los difuntos y cómo estos han sido confeccionados por los vivos para su propia paz. Observaremos el sitio que ocupan los muertos en nosotros y cuáles son las formas con las que nos hacemos para mantenerlos en vida gracias a los objetos, los escritos y los legados que hablan de ellos. Por último, el tercer capítulo da el giro del Rito al símbolo y al mito, pues aquél tiene su apoyo en lo que éstos dicen (esto a pesar de que muchas veces no sea tan evidente, o que por otro lado se hayan visto alterados y transformados) y cómo lo dicen, en lo que transfiguran, lo que dictan y lo que sostienen. Aquí nos interesará rescatar dentro de magnificencia del símbolo/mito, cómo los vivos han jugado con la presencia de los muertos y como la misma labor humana ha llegado a transformar esta presencia/ausencia del muerto y del país de los muertos en metáforas, concepciones y acciones encaminadas a hacerse con el más allá, a comprenderlo y a qué éste posea siempre, de una manera u otra, un rastro en este mundo. En esta simbólica se presentan el doble, el alma y en general nuestras concepciones de cómo hacernos con lo desconocido de los muertos, de lo que nos une, de lo que nos distancia y de lo que nos aborrece.

Por último, hemos querido comparar y/o contrabalancear la Muerte en Occidente con la Muerte en México, tomando en cuenta la relevancia que tiene la muerte ahí, su impacto, su desnudez, su exhibición, y en contrapartida, su aspecto sagrado y devocional. Esta decisión viene de la grandeza, de la ambigüedad y del poder que la muerte tiene para los mexicanos. Grandeza, porque en el México Precolombino, antes de la salvaje conquista de los españoles, los no menos salvajes “Antiguos mexicanos” ya tenían una postura con respecto a la muerte –sacrificial, sagrada, rutinaria y económica- y conocían sus efectos, que por un lado los magnificaba y los engrandecía, haciendo florecer imponentes ciudades e impresionantes culturas, pero que por otro, los aterraba y desconcertaba, llevándolos a la destrucción y al abandono de estas mismas magnificencias. Entonces, ¿qué es lo que pasa con la Muerte en México? Y la respuesta

tiene que ver con su Ambigüedad a su respecto. La mezcla de dos culturas, debida a la conquista y al mestizaje, ha hecho que muchos de los rasgos indígenas permanezcan dando lugar a símbolos, ritos y creencias, que anclados en una fuerte tradición popular sobrepasan las líneas y normas del catolicismo como religión oficial, y que arrastran en ello, no sólo los ecos de un pasado lejano lleno de transformaciones, metamorfosis y sacrificios, sino que también, han obligado al país a adaptarse a una explosión cada vez mas grande de nuevas figuras, símbolos y ritos derivados de nuevas expresiones, subculturas y manifestaciones –muchas veces violentas- que han logrado distorsionar, incluso, la propia perspectiva que el mexicano tiene de su muerte y de la de los otros. Por su muerte, por la extinción y la destrucción, por los ciclos que el mismo país vive, es que en la Muerte, para el mexicano posee un destino que le viene dado desde su infinita exquisitez en fiestas, celebraciones y pasiones. Recientemente el país se ha visto encarcelado por una nueva ola de violencia; nadie sabe, nadie quiere saber, todos se han quedado como ciegos –de no querer ver- ante tal espectáculo. La muerte manifiesta su poder ante la irresponsabilidad de los actores políticos y sociales, ante el mutismo de una crueldad digna de los más antiguos sacrificios Mayas o Aztecas y ante la expectación de un pueblo, que por un lado parece poder explicar estas masacres y que por el otro, queda aterrado ante tal desnivelamiento de fuerzas, entre un “bien” y un “mal” no siempre bien fijos y delimitados. ¡Oh esta muerte! que el Destino de esta Nación no extingue y que se impregna en cada gesto, en cada rostro y en cada figura escondida y que le llama a siempre volver para atrás. También hemos escogido México por motivos de cercanía, cercanía que proviene de un conocimiento práctico: el hecho de haber nacido y vivido ahí y de una cuestión de afectos: amar inconmesurablemente ese país.

a) Costumbres ante el cuerpo presente

Ya hemos hablado del cadáver anteriormente, cuando desde el dato puramente “científico” dijimos que es en él donde la muerte para el *Sur-viviente*. En efecto, todos los efectos que produce la muerte nacen, para el que se queda, de la cuestión del cuerpo muerto, inerte y sin ninguna otra posibilidad que encaminarlo a una desaparición, a una homogeneización con el espacio vital –esto quiere que el cuerpo no debe molestar en lo absoluto-, incluso a su destrucción. Pero este dato no es sólo un motivo de especulación

en un mundo –el nuestro- donde la muerte no existe o parece no existir, este cadáver es ante todo motivo de desorden y de quehacer humano: este cadáver es motivo de preocupación y de angustia, es una Idea. El cuerpo muerto es un desorden, no sólo individual, sino ante todo un desorden en el espacio y el tiempo, un desorden en la relación que mantenemos con los otros.

En este primer capítulo hablaremos de nosotros y de nuestras acciones hacia el cadáver, no tanto hacia el difunto, sino ante su cuerpo presente. Llegaremos pues, al momento donde éste desaparece y donde sólo queda el paso al recuerdo y al duelo. Pero este capítulo es importante porque el cadáver, es el objeto de toda la Antropología e incluso de toda ciencia que quiera hacerse con la muerte, además que es en él donde nace propiamente nuestra cultura.

Loin d'être rien, le corps mort, en tant qu' *objet socio-culturel* devient donc le support positif d'un culte qui sert les vivants. Par le biais des rites et des croyances, les pratiques funéraires visent en effet à conjurer le désarroi et à réparer le désordre que l'intrusion de la mort à provoqués⁸⁷

Desde el momento que la muerte se anuncia, que llega para un ser querido (porque realmente sufrimos la muerte de un ser querido, de un guía, de un amigo, de una camarada, de un hombre político, etc.) el mundo ha dejado de tener las mismas cosas, las mismas preocupaciones y nuestro humor y nuestras pasiones dejan lugar a un puro vacío que el cadáver no llena, sino que por el contrario ensucia y contamina. Si el *Sur-viviente* busca la paz, aunque esta sea mínima, depende del tiempo en que el cadáver, el resto humano del ser querido tome en desaparecer. En todas partes del mundo, en todos los tiempos, esta obsesión con el cuerpo muerto ha sido el colmo de la muerte el cuerpo presente, ha sido el hábito y el nacimiento de la cultura y la pregunta por la nada, el más allá y el desgaste.

No es que haya angustia antes de la muerte, es que gracias al cadáver que ella puede poseer un símbolo, y que la angustia del humano posee su fundamento más alto. El cadáver es primicia antropológica, es medida de lo humano y de lo que no lo es. Y cada cultura se identifica por lo que hace de sus cadáveres y cómo lo hace; en efecto, la vida del grupo implica la puesta en marcha y la velocidad –o falta de ella- con la que se hace cargo de sus muertos. En Occidente, la muerte es necesariamente el paso de lo que

⁸⁷ THOMAS, *Rites de mort...*, 1975, p. 120.

nos queda en un cuerpo muerto. Mas que ninguna otra cultura, la nuestra tiene como obsesión esta desaparición obligada y rápida del cuerpo muerto. Nuestra cultura “Tanatopráctica”, si podemos decirle así, esta obligada a que en el menor tiempo posible el muerto esté lejos, en la fantasía de que evitando el cadáver vamos a evitar la muerte, o al mismo muerto. No lo sabemos bien realmente, pero el miedo es ambivalente, por un lado lo que hemos recibido como herencia y formación de nuestra individualidad y por otro el aspecto aséptico de todos los sitios en donde esta individualidad se mueve. La muerte, evidentemente, no puede ser menos. “*L’horreur de la mort, c’est donc l’emotion, le sentiment ou la conscience de la perte d’individualité*”⁸⁸ dice Morin con acierto en su libro sobre la muerte, que más bien es un libro en busca de la individualidad por la muerte y de la consciencia que tenemos de ella.

Esta consciencia individual de la que habla Morin es, en efecto, la impulsión que viene de nuestro desarrollo histórico y técnico con respecto al primer manifiesto de la muerte: su resto, y más importante aún, de nuestras formas de evitarla. Por ello que el cadáver sea, como cosa física, lo primero que debemos hacer desaparecer. Dentro del desarrollo histórico decimos que hay un desarrollo técnico, evidentemente, la técnica es un grado afinado de nuestra pérdida de lo sagrado, pero también la respuesta a nuestros más grandes miedos manifestados en lo horripilante que tiene la vida. Y qué más horripilante que la muerte.

Pero este horror no siempre conmocionó de la misma forma. En el Mundo griego era importante que el héroe, pero en general cualquier ciudadano, tuviera un entierro justo; recordemos, en la Iliada la muerte de los héroes está acompañada de una larga ceremonia en donde el baño y el lavado, así como la unción de aceites y esencias es importante. Esta tradición ha sido más o menos constante hasta nuestros días y en cierta manera es uno de los rasgos primeros de lo que conocemos como obsequios y/o velorio. Antes que nada, el difunto debe estar presentable como si estuviera vivo, no para su memoria, sino para nuestro bienestar y esto es más relevante en el caso de las muertes violentas. Bien dice Thomas⁸⁹, que en el tratamiento del cuerpo es donde buscamos con todas nuestras fuerzas, como en un último aliento, que las características del que se ha ido sean las mismas que ya poseía en vida, es decir que ante todo deseamos que el cuerpo sea la efigie de una persona no de una “cosa”, de la huella del

⁸⁸ MORIN, *L’homme et la mort*, 2002.

⁸⁹ THOMAS, *Anthropologie de la Mort*, 1980.

desgaste y de la podredumbre, aunque la idea no nos es ajena. Desde este momento cada cultura posee sus rastros específicos, por ejemplo los judíos y musulmanes practican el lavado y después la puesta del cuerpo muerto en sudarios y linos finos. Nosotros aunque antes compartíamos estas mismas prácticas, hemos optado, por ejemplo, por dejar que empresas especializadas se encarguen de ello. De la misma forma, antes la limpieza, aseo y presentación del muerto eran asuntos donde las mujeres tenían el mando y en los cuales les estaban reservados los fines; ahora, esta habilidad queda fuera del dominio de lo privado para ser manifiesto en un asunto puramente técnico. Por otro lado, esta limpieza del muerto está íntimamente anclada en la imagen que tenemos del que acaba de morir, es como decirnos que en el fondo no todo ha cambiado, que aún permanece el aura y en cierto sentido es la última representación que podemos hacernos de él.

El embellecimiento y presentación del cuerpo, tiene en otras culturas una significación distinta, y dependerá de la religión y del simbolismo de cada una, la exposición y el cuidado que se haga de él. Por ejemplo, en el México antiguo, el cuerpo era tratado muy heterogéneamente dependiendo la cultura, los aztecas sabemos que inclusive llegaban a la necrofagia y el cuerpo, presentaba una etapa en la economía política, social y religiosa de la Ciudad y en general del Estado. Para los aztecas, la desaparición del cadáver, es verdad, dependía en mucho de quién era el que moría, si era un esclavo, un rey, un sabio o un guerrero. No todas las muertes eran tratadas de la misma forma. De la misma manera, en el sacrificio, no todos los cuerpos eran tratados igual⁹⁰. La muerte sacrificial de los aztecas, así como la exposición de los cráneos en los Tzompantlis obedecían a un proceso de muerte/vida donde el mantenimiento del Universo, el tiempo y el espacio podían desaparecer, donde la sangre y la carne eran el sustento para el buen funcionamiento del mundo así como el alimento de los Dioses.

Este paso de la desaparición del muerto por la del cuerpo presente, después de la unción y del lavado, de la tanatopraxia propiamente dicha, es el último contacto con el cuerpo muerto. La exposición –si es que la hay-, lo que nosotros conocemos como la velación o velorio, es un momento en donde los fieles, los amigos y en general los íntimos van a hacer frente al muerto sus adioses y van a dar principalmente a los que se quedan sus condolencias. Aquí queda claro lo que mencionábamos antes, la muerte ha pasado de la esfera privada a la pública, y sino por la exposición, sí por la conformación de un lugar, de un sitio donde expresamente se llevan a cabo estos efectos.

⁹⁰ DUVERGER, *La fleur létale...*, 1979, Pp. 215-217.

Antes, en Occidente, los lugares donde se velaban los cuerpos eran las casas, inclusive las iglesias y poco a poco esta tendencia a caído del lado de los Velatorios, como centros de separación entre los vivos y los muertos; las iglesias, han quedado reservadas para los personajes importantes y hombres políticos, y en las casas se ha prácticamente clausurado este ritual⁹¹. La consecución de las prácticas funerarias y de los ritos se ha transformado dejando paso a una cultura en donde va de sí el olvido y la pérdida radical de los desaparecidos; desde el ritual mortuorio y el tratamiento del cadáver, nuestra cultura está encaminada a la separación y con ella, al olvido de todo un proceso de simbolización de los difuntos, y del significado que tenemos de la muerte.

Toda esta banalización, todo este proyectar a la muerte en un espacio y en un tiempo precisos, obedece a lo que la muerte es y cómo la muerte se convierte en un experimento social de alto rango. Si en la Edad Media, principalmente en los siglos XII y XIII, pasando por el Barroco y hasta inicios de nuestro siglo XX, la reunión alrededor del difunto era un acompañamiento de éste, en nuestra sociedad contemporánea y principalmente con la asepsia después de la Segunda Guerra Mundial y la racionalización de los espacios públicos –pero también privados-, el acompañamiento es del *Sur-viviente*. Todos los esfuerzos están encaminados, aunque no lo parezca, a que los que se quedan puedan pasar el mal trago con el menor dolor y con el menor rastro de que allí ocurrió algo o hubo alguien. Y es interesante reconocer la utilidad y el significado que tienen estos rituales de amortajamiento y de despedida. Bien dice, Thomas, al final de cuentas todos los rituales que hay después de la muerte, están hechos para la salud de los vivos. Los vivos somos más rastro que el mismo cadáver después del advenimiento de la muerte. En contraste con Occidente, podemos decir que a pesar del grado de laicización al que ha llegado México, aún en varios pueblos y varios barrios populares de la capital, los velorios y funerales son llevados a cabo por los familiares y amigos, llegando inclusive a que un sacerdote o santero encamine el alma del muertito hasta el más allá. Esto podría explicarse quizás por el sincretismo que aún existe en varias esferas y extractos de la sociedad. De la misma forma, la exposición de la muerte violenta y el periodo de descomposición al que llegan los cuerpos en ésta y en otras muchas culturas, obedece a que es precisa la manifiestación del cuerpo del delincuente, como si estuviera fuera de toda posibilidad de salvación, o como si el mismo hecho de su presentación fuera la equivalencia de su castigo.

⁹¹ THOMAS, *Rites...*, 1975, *Op. Cit.*

Con la veneración del cuerpo llega el culmen de lo que se ve y no se ve. El cadáver está preso en la vigilancia de los vivos, y en el velorio, la exposición es como el trazo de la duración. El cuerpo no puede no ser expuesto, eso quitaría realidad al proceso de vida/muerte, quitaría verosimilitud al sufrimiento y daría de que hablar. Es por eso que esta presencia es ambivalente y se escapa a toda capacidad lógica y a toda forma de explicación científica. Tal vez, la Religión es la única que puede aún decir el por qué de la mirada de los *Sur-vivientes* hacia el cadáver. Vestir a un muerto, la preparación de los funerales y la efigie que ahora se tiene es un medio, si bien mórbido, para despejar las dudas sobre lo que es la muerte, como menciona Edgar Morin: “*Toujours est-il que déjà le cadavre humain a suscité des émotions qui se sont socialisées en pratiques funéraires, et que cette conservation du cadavre implique une prolongation de vie*”⁹². Y esta socialización del cuerpo muerto –el último baile del ser humano: su funeral- es lo que será la imagen de la cultura y del quehacer propiamente humano contra la muerte. De ahí es que provienen los templos y los monumentos, y si el sacrificio es un acto consumado de violencia y de sin razón, es también gracias a él donde podemos pasar del cuerpo presente a su desaparición total; donde la incorporación de la muerte dentro del núcleo social es más tangible. No es que en los funerales esté la desaparición total del cadáver, sino que es ahí donde quedan –momentáneamente- suturadas las primeras heridas del *Sur-viviente* con respecto al que se ha marchado. Es en este momento en que podemos hablar propiamente de un difunto, cuando ya no queda cuerpo que contemplar.

Esto nos lleva evidentemente al paso, al “Trépas” que los endeudados tenemos que hacernos con la vida. ¿Qué es lo que sucede con el cuerpo? Realmente en la desaparición del cadáver es donde todo queda dicho, donde la simbología de cada cultura entra en vigor y donde cada pueblo se hace con la muerte. Lo importante es qué es lo que va a devenir en términos de energía el que ya no es, o en otras palabras, en qué elemento va él a hacerse partícipe. Esta desaparición del cuerpo, esta concretización del paso-al-más-allá como evento mayor, obedece a que todo debe devenir de lo que antes lo creó. Todo debe quedar en orden. Así, hay pueblos que dejan a sus muertos en barcas, los exponen en árboles, o simplemente los dejan en el suelo, pero también hay lugares en donde se comen a sus muertos, bien si esto nos parece horripilante, está práctica tiene lugar en un complejo ciclo de regeneración y de actualización donde la energía pasa de un ciclo al otro, de un hombre viejo a uno nuevo. Nosotros hemos

⁹² MORIN, *L'homme et la Mort...*, 2002, p. 33.

preferido ocultar el cuerpo o quemarlo, lo hemos reintegrado al ciclo de la tierra y del fuego, nuestro fin es que entre menos contacto tengamos con él mejor sea la asimilación que psicológicamente y alegóricamente hagamos de su muerte⁹³. Y es aquí donde el alma hace su re-aparición como lo que se mantiene después del paso de la muerte a la vida, como *simbolon* que indica con una cruz al que se ha ido. El alma es lo que al final de cuentas será venerado y ponderado en la dificultad del duelo y de la asimilación de vida y muerte de nuestros pueblos. Hacia el alma van nuestras plegarias y rezos, al alma van a parar nuestras preocupaciones como *Sur-Vivientes*.

b) Acciones contra la muerte, acciones con la muerte

Si dijimos que el alma es al final de cuentas un símbolo intangible e invisible de la persona, es porque en ella, la conciencia como conciencia de sí, como individualidad ha tenido hasta nuestros días, su culmen como elemento a no perder de vista y como el blanco a donde apuntarán las religiones de salvación. Esta salvación, en efecto, está presente en un momento de la historia en la que, como veremos más adelante, la racionalización y la preponderancia del “yo” es elemento de individuación del sujeto, y lo más importante, como puerta tanto al interior como al exterior. Estos son los ejes de la búsqueda de la identidad. Antes, y esto lo mencionan prácticamente todos los autores, el sujeto no existía sino porque era parte de una comunidad de sentido y estaba injerto en una sociedad donde la muerte era un evento trágico mayor, que no le ocurría a una persona en concreto, sino que precisamente al contrario, porque la muerte era presente – aunque fuera en la persona de un individuo- era que la sociedad entera se las tenía que ver con ella⁹⁴. Las “técnicas” del yo juegan aquí un papel relevante. Yo muero solo porque he vivido solo, porque tengo una soledad que es mía y porque mi salvación es un hecho individual. Las deudas, los cariños, los pactos, las alianzas que quedan detrás de mí, son lo que dejará patente mi individualidad frente a la muerte. Los otros solo serán testigos de mi muerte, jamás estarán involucrados directamente. Mi grupo, mi familia, inclusive mis seres más próximos serán el manifiesto de este vacío que soy yo,

⁹³ THOMAS, *Rites...*, 1975, *Op. Cit.* p. 247-265.

⁹⁴ Cfr. MORIN, *L'homme et la Mort* 2002, *Op.Cit.* En esta obra la muerte parece tener un poder de formar y de socializar particular. De la misma manera, lo interesante es reconocer cómo las prácticas de nuestra sociedad basadas en un proceso en donde el individuo se desliga del grupo, incluso en su propia muerte, han triunfado sobre los miedos y peligros que antes residían en el mismo seno de éste.

que ha representado mi individualidad, pero jamás lo que en el seno de la familia o grupo ha representado mi-no-estar-más-aquí, porque este grupo es un grupo fragmentado o casi irreconocible, un grupo exangüe. Incluso podríamos preguntarnos si dentro de estas “técnicas” del yo, la psicoterapia, el psicoanálisis y en general la psicología clínica, no han jugado un papel preponderante⁹⁵.

Podría decirse que la muerte en Occidente es desde la perspectiva de la Antropología, un largo quehacer para hacerse con símbolos, hechos y prácticas cada vez más complejos, mismo si tienen como fin la individuación y la identidad del sujeto fuera y/o dentro del grupo. Primero, en lo que hemos visto sobre la ocultación del cadáver como puro dato físico y segundo en lo que se refiere al duelo y a la aceptación de la pérdida del ser querido o del personaje público. El *Sur-viviente*, es al final de cuentas, el depositario del ritual, a pesar de que como vimos antes, es en el *muriente* en el que encontramos las formas que estos rituales tienden a ahuyentar o a integrar.

Hemos dejado atrás al cadáver, lo hemos hecho desaparecer y nos hemos hecho, aunque sea momentáneamente, con una realidad que había antes de que pasara la muerte pero sin el difunto. Decimos que es momentánea, porque mientras estamos acompañados de gente, nuestra realidad parece colmada, pero pronto, cuando hagamos frente a la falta de presencia del ser que se ha ido, todo el peso de su ausencia caerá sobre nosotros en una soledad particular. Esta soledad no es la misma que está presente individualmente, por ejemplo en la Angustia (*Angst*), o en la que nos rodea en cada momento y que como en un murmullo nos llama a enfrentarnos a nuestra propia Muerte como un proyecto ontológico fundamental, esta soledad es más bien un hueco que sólo puede llenar el difunto, que en el trabajo de duelo y oblación encuentra su culminación y que sólo puede tener dos salidas posibles. Primo, solucionar el duelo, cerrar el círculo o llenar el vacío que aquél ha dejado abierto o segundo, evitar este paso y encontrarnos a cada rato con él, no poder por ningún medio separarnos de su espectro y alojarlo en nosotros como un dolor eterno, en palabras del doctor Freud, una melancolía.

La evitación del dolor es lo que buscamos entonces. La anterior presencia del cadáver es una fuente continua de aislamiento y de preocupación. Y propiamente el

⁹⁵ Recuérdese que dentro de prácticamente toda la psicología clínica empezando por el psicoanálisis -si es que el psicoanálisis puede ser llamado aún una “psicología”- y hasta las más nuevas técnicas en psicoterapia, el practicante lo que busca es el equilibrio del individuo en lo que se refiere a la familia, a la sociedad, etc., pero siempre otorgando un valor preponderante en lo que se refiere al “bienestar personal”. Cfr. FREUD, Sigmund. « Le moi et le ça » ..., 2001.

duelo y la oblación, son los efectos que el sujeto en su individualidad y en su presencia social tratará de trabajar. No en vano se les llama trabajos de duelo, pues en ellos esta presente la palabra vivida por el deceso, la memoria, el recordatorio y el futuro que se abre después de la muerte. Psicológicamente, el Sur-viviente se la juega entre el proceso de investidura y des-investidura del objeto amado, sus afectos, sus sentimientos, sus conductas están ancladas aún en la “imagen” del que se ha ido y es entonces que la muerte es el dolor de un nuevo nacimiento.

Pero podríamos decir que este dolor es un hilo que tejemos con respecto a la presencia aún viva de lo que es el difunto. Y en efecto, no podemos hacernos con un trabajo de duelo, mientras no hagamos la separación entre lo que permanece vivo del que se ha ido y entre lo que ya nunca más será. Es esto, a lo que se refiere Thomas cuando habla de “ritos de margen”, a los espacios que hay entre la presencia, aunque esta sea psicológica o anímica del difunto y que son anteriores al duelo precisamente porque aquí, aun todavía no hay una delimitación neta entre lo que se queda y lo que de verdad se ha ido⁹⁶. Es verdad que Thomas no delimita exactamente los “tiempos” en que ocurre esto –exactamente nadie lo hace-, a saber, lo que sucede en el instante después del enterramiento y en el momento de la pérdida del difunto como alguien vivo, lo que es exactamente el duelo. Lo que si es claro es que este tiempo es fundamental para la recreación de una memoria del muerto, y que es lo que propiamente llevará al trabajo del duelo.

Es en estos instantes donde los ritos están encaminados a dar paso del alma al más allá propiamente. Se hacen misas, se rezan novenarios, se leen poemas, y se recrea un mundo a través de lo que ha sido importante para el difunto y lo más importante, para su familia. Poco importa realmente, lo que ha estipulado o querido el fallecido como conmemoración después su muerte, lo importante es lo que desean en el momento sus próximos. Y más allá de éstos, lo verdaderamente esencial es que quede el menor rastro del dolor después de estos ritos de paso y que en este tiempo sólo el recuerdo sea lo que prevalezca como imagen infinita de un ser finito.

Una misa que dura catorce días en México, el rezo de varios días después de la sepultura y las manifestaciones más o menos solemnes en los funerales en Europa, son todos ejemplos del proceso de transformación del cadáver en alma. Sin duda, estas prácticas son necesariamente hereditarias de la religión y aunque cada más vez tienen un aire desacralizado, como en Europa, en algunos sitios de México, no están fuera de

⁹⁶ THOMAS, *Rites...*, 1975, *Op. Cit.* p. 123.

la influencia del mundo prehispánico. Por ejemplo, en algunos pueblos, cuando alguien muere además o a pesar de los misarios y de los rosarios, se efectúan prácticas como la de incensar los lugares donde estuvo el muerto, o se llevan inmediatamente ofrendas para acompañarlo en su camino al más allá. Estas prácticas están impregnadas de los antiguos rituales indígenas y tienen su fundamento en el sincretismo y en la mezcla de culturas. De la misma manera, las fiestas y las celebraciones de los muertos, o sea, el reencuentro entre Sur-vivientes y Difuntos, están llenas de símbolos y signos que como veremos a continuación, son producto de la influencia de la cultura náhuatl dentro de la misma religión oficial⁹⁷. Lo que es importante rescatar es que como en nuestro caso, las celebraciones después de la muerte de un próximo son parte de un proceso de asimilación del que se ha ido, él regresará, pero mientras, es necesario que sólo sea su recuerdo lo que quede. Esto es común a casi todas las culturas, cuando la muerte pega en el seno de la comunidad, después de los funerales, lo que conocemos como ritos de paso y de oblación tienden a ahuyentar, a dejar el alma, el espíritu o el doble irse, sea al país de los muertos, sea al más allá, sea al infierno –infierno que no es como nosotros lo concebimos, sino más bien como un viaje que todos, al morir, deben hacer.

Después de las misas, después de este periodo de intervalo sólo queda pendiente hacer un luto o sufrir uno. El verdadero trabajo de duelo comienza prácticamente en el mismo momento, podríamos decir inclusive que el duelo es el trabajo realizado para quitar el luto, es el momento donde la herida debe suturar y donde el recuerdo debe hacer su aparición. En este momento, el *Sur-viviente* está listo para la lectura del testamento, para propiamente los ritos de oblación y es donde la soledad con respecto al finado es más evidente. Pero siempre hay una deuda, la deuda puede comprarse, intercambiarse y en general es un gasto que el vivo debe realizar; y en ello cabe la culpabilidad en relación al que se ha ido. La liberación pasa por un pago de la deuda sea esta simbólica o real. La función del dinero, el pago de funerales muy costosos y el padrinaje de la familia del difunto por otro familiar son algunas de las formas de expiación; no es raro entonces que en el momento de la muerte muchas de las querellas queden saldadas y que por otro lado, muchas otras hallen el momento idóneo para aparecer.

Pero no todas las cuentas pueden saldarse de forma material, la deuda puede ser mucho más profunda y requerirá un trabajo ulterior de cicatrización. Inclusive, y esto es lo que pasa por ejemplo cuando muere un padre, que la deuda y la expiación serán más

⁹⁷ MATOS MOCTEZUMA, *Muerte al filo de la Obsidiana...*, 2005. Pp. 137-144.

difíciles de llevar. Ahora bien, como en todo lo que concierne lo humano, hay excepciones y éstas pueden presentar un carácter patológico; Freud mismo habla de lo que sucede en la cabeza del *Sur-viviente* ante la desaparición del ser querido y que esta caracterizado por:

...la falta de interés por el mundo exterior –en cuanto no recuerda a la persona fallecida-, la pérdida de la capacidad de elegir un nuevo objeto amoroso –lo que equivaldría a sustituir al desaparecido- y al apartamiento de toda función no relacionada con la memoria del ser querido.⁹⁸

Y en efecto, el yo es el que tendrá que reponerse de tal pérdida, invistiéndose en una nueva relación de objeto lo que evitará la pérdida de sí mismo y así llegar a la melancolía. Es curioso que en este momento, cuando el duelo hace su aparición, que la imagen del ser querido se transfigure, por no decir que se desvanezca, y que sólo quede como una efigie en las imágenes que guardan los endeudados. No es por eso menos cierto que, ante todo, la presencia del difunto en lo imaginario tienda a corresponder con la imagen que prevalece en la fotografía o en el retrato y que sean propiamente ellos los sitios donde el *Sur-viviente* irá a hacer sus plegarias. Dentro de nuestra consciencia, la plaza que ocupa el muerto es una vacante que no podrá ser llenada jamás. Nuestra concepción de la muerte tiene en el duelo su expresión última de dolor y es la metáfora viva de lo que hemos llegado a racionalizar como la muerte efectiva.

Simbólicamente los días destinados al duelo son los días de recato y de meditación, los días de pagar una deuda y aunque el tiempo no se ha estructurado, no ha vuelto a la normalidad. Pero sucede que su realidad es un momento de ofrenda, de olvido y de adiós⁹⁹. Toda muerte sufrida, todo testimonio de una es un comienzo y un fin, un círculo circunscrito alrededor de una nada, pero también la presencia nítida de una lucidez que solamente el que ha perdido a alguien puede testificar.

Es aquí donde el miedo de la sociedad y principalmente de los seres más próximos es más patente. Miedo por un lado a las respuestas “patológicas”, a la pasión *post mortem*, lo que hemos dicho con Freud: la Melancolía como imposibilidad de cerrar el círculo abierto por la muerte, y por otro lado miedo también a la presencia del difunto en las labores cotidianas, lo que se traduce en un miedo a haber dejado abierta una brecha entre el aquí y el más allá, esto es lo que en la imaginación popular de

⁹⁸ FREUD, « Metapsicología »..., 1970.

⁹⁹ THOMAS, *Rites*..., 1975, *Op. Cit.*

ciertos grupos, pero inclusive en la superstición de ciertas personas se vive como una aparición.

Los duelos generalmente dan paso a que algo nuevo comience y reestructuran el espacio y ponen en marcha el tiempo. Esto es lo que nosotros llamamos el ciclo de la muerte y de la vida. La muerte ha aparecido aciaga, sólo un porvenir en la misma vida dará un tinte resolutorio y efectivamente oblativo al hecho mortuorio. No hay otra cosa que proteger más que la vida que nos queda, fuera de ella, la Nada amenaza con invadir todas las esferas de lo real e inclusive de lo simbólico. En nuestra cultura y en nuestras sociedades tecnocráticas hemos comprendido esto perfectamente y hemos arrancado de la vida, inclusive de la realidad, todo connato que nos recuerde en lo más mínimo de qué estamos hechos. Baudrillard lo explica perfectamente al hablar del proceso económico de valorización de la vida –como un valor de producción- en detrimento de la de socialización de la muerte y de la perennidad de esta¹⁰⁰. Estamos acostumbrados a hacer duelo, y esto además de una reconciliación con..., o un dejar las cosas claras, significa también un poner cerraduras a la puerta que la muerte ha abierto, suprimir todo contacto con ella, alejarla y no volver a saber más de ella, olvidarla si es posible –en toda la extensión del término- y hacer como si nada hubiera pasado.

Nuestra política y nuestra psicología de la muerte están enfocadas en la supresión más que del lado de la presencia y comunicación. Y en general sólo es posible olvidar a la muerte o tenerla junto, como si esta fuera un miembro más de nuestra existencia. Las fiestas de muertos, las ofrendas y el enterramiento parecen ser los residuos de un paraje simbólico y regocijante que algún día nos acompañó. Por ejemplo, el sitio que ocupan ahora los cementerios, obedece más a un lugar de confinamiento que a un lugar donde vivos y muertos pueden tener un diálogo. La edificación, la industrialización de las ciudades es una muestra de ello, ya lo habíamos visto en el caso de los hospitales, pero aquí esta diferenciación es más palpable¹⁰¹.

Los cementerios, antiguos lugares de comunicación y de recato en relación a los muertos, se han transformado en sitios turísticos y de recreación. Los cementerios de Père Lachaise y de Montmartre son buenos ejemplos de ello, estos lugares han perdido

¹⁰⁰ BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort...*, 1976. Dice El autor : “*Nous avons désocialisé la mort en la reversant aux lois bio- anthropologiques, en lui accordant l'immunité de la science, en l'autonomisant comme fatalité individuelle*“, p. 202. Y más adelante: “*Toute notre culture n'est qu'un immense effort pour dissocier la vie de la mort, conjurer l'ambivalence de la mort au seul profil de la reproduction de la vie comme valeur, et du temps comme équivalent général*”, p. 225. En las dos citas, el subrayado es nuestro.

¹⁰¹ Cfr. ARIÈS, *L'homme devant la Mort*, 1977 y VOVELLE, Michel. *La mort en Occident...*, 1983.

su potencial reconciliante y de duelo y se han transformado en sitios de interés cultural; las imágenes que en ellos habitan han influenciado a poetas y novelistas, a pintores y escritores de todos los tiempos robándoles el aura que era el suyo. Lo que Benjamin decía de la obra de arte en la época de reproducción tecnológica bien puede aplicarse a los cementerios. Las grandes tumbas, los grandes funerales que las precedían eran el colmo de la “exaltación” de la muerte antaño, ahora estas escenificaciones sólo están pensadas en el caso de personajes famosos y políticos, no por nada “Les Invalides”, igualmente en París, es el sitio de los honores, el recuerdo y la mistificación. Y ahí no se detiene todo, si los cementerios han sufrido este destino, la mayoría de los camposantos son olvidados y sólo visitados en fechas específicas, por ejemplo los días de muertos. La tradición que aún en ciertos pueblos, alejados de las grandes urbes, han mantenido de la visita a los muertos, se ha borrado de las mentes ciudadinas: estás solo se encuentran ante la muerte en momentos específicos y como de la muerte es mejor no hablar, también es mejor dejarla fuera de “campo”.

Esta “delimitación” entre vivos y muertos, afortunadamente no es un hecho que se presenta en todas las sociedades. Acompañada a la visita que tradicionalmente se hacía de los cementerios, la fiesta de los muertos era un evento mayor. Esta misma conmemoración se mantiene donde aún tiene lugar el culto y la creencia de que los muertos “existen”. En México, la fiesta de muertos, es un quehacer, una rememoración excesiva e impulsiva de esta cohabitación melosa entre vivos y muertos¹⁰². La vida está rodeada de Muerte, en ella, aún queda el rastro de los antepasados, no solo de los caídos en combate y de los héroes desaparecidos, sino de todos aquellos que merecen ser recordados. Cantos, danzas y alegorías de todo tipo inundan las pequeñas calles de los pueblos; el éxtasis y la fiesta, casi la orgía son los sustitutos de un dolor eterno. Es como dice Alfaro¹⁰³, un desafío del pequeño –cada mexicano con sus ambivalencias, sus contradicciones y sus pesares en esta vida- contra el poderoso –la Muerte con su esbelta y macabra figura. En este país nada es indiferente a la Muerte porque es en ella en la que han encontrado sus habitantes su más firme y a veces despreciado aliado.

Detengámonos un momento en estas fiestas y dejemos que en ellas mismas salgan a la luz sus contrastes y su poder. Son varios los escritores y los poetas que desde la época náhuatl han querido atraer a la muerte en los códices y en las colecciones

¹⁰² LECHUGA, « Rituales del día de Muertos »... 2002, Pp. 16- 25.

¹⁰³ ALFARO, « La Muerte sin Calaca »..., 2003, Pp. 56- 73.

hechas por los especialistas en poesía y literatura prehispánica. Desde la calavera¹⁰⁴ pasando por las inmensas conmemoraciones entre flores de cempasúchil, Cristos, comida típica y bebidas alcohólicas de las fiestas del primero y segundo de noviembre – los días de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos respectivamente-, los mexicanos reviven cada año, como lo hacían los aztecas, cada ciclo, su agradecimiento a la muerte y principalmente a los muertos, porque ahí la muerte sigue cautivando y siempre es venidera.

Las celebraciones indígenas están revestidas de pasado en el México profundo. En ellas el eco de la *Danse Macabre* y del ritual católico importados de Europa y de las imágenes sacrificales y de los dioses del inframundo aztecas, *Mictlanteuctli* y *Mictlancihuatl*, se confrontan en un Universo que está siempre entre el aquí y el allá; incluso, varios de los presentes dicen que el “mundo está al revés”, queriendo decir que en la mesa de muertos, éstos han, por unos día, - dos o más- , dependiendo de las latitudes, llegado de buena manera para celebrar su fiesta con sus familiares, amigos y conocidos. El ruido es también imposible, los bailes, danzas y demás elementos corporales, como los disfraces, señalan la metamorfosis que vive una realidad transgredida metafísicamente. El color amarillento y rosado, el olor de la quema del copal y del incienso, acompañan los sentidos más exigentes y a los muertos más exquisitos. El sueño está incluido dentro de la verdad, la verdad está llena de una muerte festiva y coloreada por aquí y por allá. La fiesta tempera la angustia y la revoluciona en su expresión violenta y mitificada. Se aprende que lo que aterriza en el fondo es esta realidad, lo que inunda de miedo al Mexicano es su existencia, su exposición ante el dolor de vivir y que está presente en la sangre de dos culturas que lleva dentro. Como dice Westheim:

“La carga psíquica que da su tinte trágico a la existencia del mexicano, hoy, como hace dos o tres mil años, no es el temor de la muerte, sino la angustia de la vida, la conciencia de estar expuesto, y con insuficientes medios de defensa, a una vida llena de peligros, llena de esencia demoníaca”¹⁰⁵

¹⁰⁴ La Calavera es una forma alegórica que puede ser una imagen física –los cráneos de azúcar y de papel maché- pero que también puede ser un pequeño poema o una sátira. Estas calaveras, principalmente diseñadas para el día de muertos, son dirigidas no para los que ya se han ido, sino al contrario, para los que están en vida. Representan tanto a seres queridos –tienen un nombre grabado en la frente- pero también pueden ser representativas de personajes políticos y de la vida social, deportiva y cultural del país.

¹⁰⁵ WESTHEIM, « Temor a la Muerte »..., 2003, Pp. 30- 35.

El pueblo ha sabido que hacer con la muerte. El día de muertos es un paso y un recorrido de los antepasados, un viaje que atraviesa las mentes y que deja en cada habitante –vivo- una tradición que traspasa los siglos y que cada vez se configura de una forma única. En cada pueblo, en cada casa, en cada iglesia de pueblo, la vida es un avatar y una mortificación, los muertos en su fiesta vienen a borrar la dicotomía entre lo bueno y lo malo, entre lo sagrado y lo profano.

La muerte es un hecho real que a veces es preciso mencionar y que como dicen los psicólogos, es necesario trabajar. Los *Sur-vivientes* saben más o menos hacérselas con la muerte, el olvido de los seres queridos en nuestras sociedades occidentales es un temor ante el recordatorio de la finitud que nos corroe y nos amenaza. El olvido es la parte más sana de un adiós que ha abierto la muerte. Hemos sido materia de consumo y la vida es un hecho ineluctable de dolor, de pesadez y de ignominia; a veces, raras veces tenemos pequeños placeres como dice Nietzsche, a veces solamente a veces nuestra decadencia y nuestra belleza se juntan para hacer de la muerte un evento mayor.

En general siempre regresa la pregunta ¿Quiénes somos? Ciertamente no sabemos y la muerte se refugia en su escondite y despilfarra con su presencia la fuerza de nuestro olvido. La religión es quizás el último medio de hacernos con esta tentativa para recordar, en ella se juntan una promesa de salvación y una solución a nuestras angustias y nuestros miedos respecto a la muerte. Sea en Occidente y como hemos visto en México, la vida después de la muerte y la esperanza en la resurrección son los ejes en los que se conforman los pilares de toda creencia. Dios es el ejemplo de nuestro destino, la vida de los santos y la fe en el encuentro con los que se han ido marcan el momento sagrado que nosotros debemos conmemorar:

L'offrande de messes, les cérémonies de perpétuation du souvenir, les sacrifices sur l'autel des ancêtres qui complètent après coup le cérémonial des funérailles rassurent les vivants sur le propre mort et sur leur destin d'immortalité. Niée en tant que néant, la mort est acceptée en tant que promesse de survie.¹⁰⁶

Las religiones de salvación, más específicamente las religiones de libro, han jugado con la promesa perentoria de esta vida más allá de la muerte. Nuestro sentido de lo religioso más no de lo sagrado y de lo divino, está ligado a la práctica de lo que ellas dictan. La religión, para los creyentes es un lugar de regocijo, en su seno queda la promesa de una vida más allá. En nuestra sociedad no queda más reducto que el

¹⁰⁶ THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, 1975, p.243.

religioso para afrontar el miedo a la muerte, dijéramos disimularlo y transformarlo. Cuando una promesa está fundamentada en un “después de la muerte” esto quiere decir una sacralización de la propia muerte y la de los otros. La religión es así una promesa no para la vivencia de la muerte y por ende la de los muertos, es un más allá de la muerte donde se juegan todas las cartas. Ponemos una barrera a la muerte como dice Baudrillard, la ponemos entre paréntesis y no nos vemos ya contra la misma muerte sino contra el trabajo individual de duelo propio de nuestra cultura occidental y en general de las tres religiones de libro:

La mort réelle/imaginaire (la notre) ne peut que se racheter dans un travail individuel de deuil, que le sujet accomplit sur la mort des autres, et sur lui-même dès sa propre vie. C'est ce travail de deuil qui alimente la métaphysique occidentale de la mort depuis le christianisme et jusque dans le concept métaphysique de pulsion de mort.¹⁰⁷

De la muerte individual a la muerte socializada y viceversa, nuestro contacto con ella se impregna de *religión oficial* y poco a poco va perdiendo todo su valor social y festivo, llevada al último rincón donde le creyente por la mediación de un Dios, puede tratar aún con realidad. Dios es un comprador de almas, él es el símbolo de la resurrección de la carne y de la salvación del alma. La muerte ha dejado de ser desde hace mucho un asunto comunitario y social, se ha convertido en un *problema* individual. Pero como asunto individual, ella es un motivo de egoísmo, una parcela dónde por más que queramos, no podemos llegar a ver aún como “normal” y “aceptada”.

c) De la muerte comunitaria a la muerte individual.

Hemos pasado de la muerte física a la muerte espectral, es decir, a los momentos en donde como *Sur-vivientes* ponemos una barrera o por el contrario, abrimos un camino hacia el Mundo del más allá y de los muertos. Nuestra sociedad, lo hemos repetido, es una sociedad donde la muerte es más que un mito un problema a resolver. No queremos saber qué es la muerte, simplemente nos interesa la salvación del alma como mucho, o por el contrario poderla vencer bajo las mismas leyes bioantropológicas en las que creemos ella se manifiesta. La muerte recobra su aspecto natural, el grupo ha

¹⁰⁷ BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, 1976, p. 226.

alejado la Muerte como un problema y le ha confinado el mismo poder que antes tenía para el hombre primitivo: su aspecto fisiológico.

Pero esta separación comporta otra, la separación del individuo respecto a la especie y posteriormente a la comunidad y con ello la promesa de salvación del alma como un proyecto individual. Ya no debemos de interceder por el que ha muerto, no debemos ni siquiera manifestar nuestro dolor. El proceso de aceptación es tan fuerte que no sólo toca únicamente el aspecto físico de la muerte, sino que además involucra nuestra psicología, nuestros rituales y nuestra propia concepción del dolor y de la pérdida.

La violence du traumatisme provoqué par ce nie l'individualité implique donc une affirmation non moins puissante de l'individualité, que ce soit la sienne ou celle de l'être proche.¹⁰⁸

La comunidad, la vida social ha perdido de vista la manifestación de la Nada en el seno del grupo, la muerte se ha convertido en un asunto personal y sólo en determinados momentos se percibe esta cohesión frente a la muerte como algo colectivo y que traspasa el orden estrictamente liado a un individuo particular. En este aspecto Morin tiene razón en su análisis de la individualidad y de la concepción personal de la muerte –que culmina en la época del capitalismo desbordado- y podríamos decir del proceso de racionalización que ha sufrido hasta nuestros días. El “yo” es el reducto de esta personalización y de esta conjuración, el sitio en el que reside la propia conciencia de muerte y el “super-yo” donde los mandamientos de la especie –y posteriormente de la sociedad- serán presentes como una falta de superación de esta dicha escisión.

Y es precisamente en la vivencia colectiva de la muerte de las primeras culturas, pero también del hombre primitivo, donde queda claro que es primero la especie y posteriormente la sociedad, la zona donde la muerte ancla su más poderosa y fuerte guadaña. Pero esto requiere una historia, pues es al final, en la sociedad, donde este asunto de la muerte tendrá que ser resuelto. El individuo se regocija en las manos de la sociedad para hallar el refugio que él mismo no sabe darse, la sociedad no hace diferencia entre la “muerte de...” y la muerte en general porque la muerte no es aún un asunto individual. Este proceso de aceptación del cadáver –Morin habla del horror a la putrefacción-, esta inmutabilidad y esta debilidad del dato físico son el primer gesto de desencantamiento del Mundo, el primer gesto de valorización de lo que es la vida y en general de lo que ella roba. La Nada, el vacío, lo inconmensurable es lo que envuelve al

¹⁰⁸ MORIN, *L'homme et la Mort*, 2002, p.43.

hombre con la sociedad, mismo si su individualidad se ve afectada por esta envoltura. Conforme esta muerte es más cercana, esto quiere decir, conforme la muerte es la de un ser querido, la conciencia propia de la muerte es más nefasta. El cadáver del ser próximo, la carroña dice Morin, es el presentimiento del vacío y de la falta que es necesario llenar. Y cada etapa en el edificio humano es una separación, diremos una ruptura con el grupo y por cierto una vulnerabilidad frente a la muerte.

Esta conciencia de la muerte propia es también un miedo que poco a poco se transforma en un miedo a la muerte biológica. La especie, la raza, el grupo, la nación son etapas en la conformación del grupo humano y de la sociedad contra la individuación, pero también etapas que la consciencia individual tendrá que franjar para llegar a ser ella misma“...l’homme dans la mesure où il a le sentiment ou la conscience de son individualité, continue à haïr la mort de l’espèce, la mort *naturelle*”¹⁰⁹. El canibalismo, la guerra, el crimen y el suicidio, el riesgo de muerte, y el pavor de verse asesinado o de asesinar, conforman al sujeto como individuo frente a la muerte. El individuo se afirma como perteneciente a una sociedad después de haber transgredido su paso como parte de la especie, y en ese paso es la sociedad que en cierta forma lo protegerá contra la muerte natural, haciendo de esta un problema social. La muerte en la sociedad, la muerte abrigada en la telúrica de la comunidad, deja de ser un asunto biológico y no será hasta en la época de la transgresión religiosa y de la democracia consumada, donde la sociedad volverá a ver la muerte como problema de degradación químico-biológico.

Ahora bien, esta muerte, en esta sociedad no está exenta de perplejidad y de cuidado. Si bien ella ha desaparecido del mundo cotidiano es verdad que aún y precisamente por esa individualidad cotidiana, podríamos decir impersonal, es que será rescatada en la muerte violenta, inexplicable. El mismo Morin, cuando habla del asesinato y con él de la afirmación de la individualidad frente a la potencia del grupo, menciona este carácter paradójico y exultante de la muerte.

Ainsi le paradoxe du *meurtre s’éclaircie dans toute son ampleur barbare*; de même que l’horreur de la mort, le meurtre est commandé par l’affirmation de l’individualité.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Op. Cit.* p. 90.

¹¹⁰ *Op. Cit.*, p.81

El canibalismo ritual, la guerra y el sacrificio no son por sí mismos odiosos; en ellos la sociedad vuelve a tomar al sujeto único y a integrarlo en la vida y en el devenir de la comunidad. El sujeto se hace parte del devenir vida/muerte que ha hecho girar el mundo desde siempre, lo hace guardar integrado en el seno religioso, precisamente porque dando la muerte ha dado el paso y ha obtenido el título de miembro activo de la vida ritual del grupo.

Sucede exactamente lo opuesto con el asesinato y el crimen, aquí el individuo que trasgrede la ley, que quiebra el mandamiento, hace de su acción un acto que se considera como una barbarie. No condenamos la guerra contra el “otro”, condenamos el crimen que se comete contra el prójimo en nuestra sociedad. En el fondo, nos siguen aterrizando estas posturas individualistas del psicópata y del asesino serial contra el orden y la compostura, nos deja perplejos el que alguien tome venganza, porque la venganza la hemos dejado de interpretar como un arreglo o como una postura para hacer justicia. La Justicia no es un asunto de cada uno, la ley, el orden, las reglas en un país o pueblo servirán para que nadie sea más poderoso que nadie y para reforzar el peso de la sociedad contra el individuo. Un tribunal dicta la pena y condena la barbarie, el individuo ha aprendido a controlar su sed de venganza y ha apostado porque sea la misma sociedad quien cumpla con la justicia. Incluso con la abolición de la pena de muerte, solamente un sujeto aislado es el que *puede matar*, la sociedad se ha abstenido de esta labor, ella es solamente la garante de la aplicación de la ley y de la administración del orden público.

Vemos aquí como el “Ello” ha quedado fuera de juego. La sociedad ha controlado y sabido hacérselas con las manifestaciones individuales y personalistas de dar la muerte, pero solamente y a condición de “dar la muerte” fuera de sus proyectos, leyes y códigos. Desde el momento en que una instancia creada por el mismo grupo controla la muerte, el individuo solo puede ser espectador de la muerte de los otros, *dador* de muerte o puede experimentar la suya propia.

Como espectadores de muertes que acontecen y que se dan todos los días, tenemos ya un papel en el proceso de vida/muerte social. En el fondo, y esto es algo que debemos reconocer, el crimen, el accidente de tráfico, la figura del asesino serial y el terrorismo son lo que nos sigue dando esos pequeños sobresaltos y en donde seguimos depositando nuestra indignación, la más viva, contra el problema “colectivo” de la muerte. Es ahí donde una doble pasión se despierta, primero la sensación de repulsión por dichos actos, después el asombro como asistentes ante los eventos que se salen

fuera de quicio. Jugamos un doble rol, no dejamos de condenar la barbarie pero ella sigue otorgándonos nuestra dosis diaria de adrenalina en un mundo donde la muerte *no tiene sentido*.

... que la mort soit accidentelle, criminelle o catastrophique, peu importe, à partir du moment où elle échappe à la raison « naturelle », où elle est un défi à la nature, elle redevient affaire du groupe.¹¹¹

El grupo se reúne ante la barbarie y la desolación de la muerte que ya no es el hecho macabro o terrorífico, es ella misma el espectáculo mórbido en donde las miradas hacen su perquisición. Y esto es extravagante en cuanto que nosotros creíamos que habíamos dominado la muerte sacándola de nuestra esfera social y racional, relegándola de nuevo a su puro aspecto natural y biológico. Lo que pasa es que ahora somos espectadores y entre más impactante sea la muerte y mayor número de muertos haya, más parece excitar nuestra atención. Evidentemente esta muerte no debe de tocarnos en la proximidad, sino la vivimos como tragedia y su publicidad nos es chocante. Como apunta Baudrillard, sólo nos resulta fascinante y excitante lo que no puede intercambiarse como *valor*, sea el sexo, la violencia, la locura y la misma muerte. La muerte se convierte en “hecho diverso”, en “nota roja” en la televisión y en el periódico, hasta llegar a ser vehículo de comunicación de masas en el cine y en las consolas de juegos. Lo verdaderamente perverso no es que alguien muera, no, lo perverso es que “vemos” como se pierde una vida y alguien languidece.

Pero si la muerte de la cultura de masas es ruidosa y conmocionante, es porque en ella salen reprimidas las pasiones del grupo y de cada uno de los individuos. Es ahí, como ya mencionábamos, donde los residuos de la Pulsión de Muerte logran establecerse y donde aún, mismo si es de manera raquítica, podemos dar paso a una serie de símbolos y de signos que creíamos desaparecidos. El símbolo es aún parte de nuestro cotidiano y no es la muerte propiamente que es simbolizada sino su forma de aparecer y sus efectos, siendo estos de lo más diverso. En el funeral masivo de las víctimas del terrorismo, como de los soldados caídos en combate, pero también en el caso de las víctimas de desastres naturales, la nación como conformadora de mentalidades juega un papel muy importante. Ella es el receptáculo, el fin y el recuerdo, en ella se depositan los cuerpos de los que desgraciadamente han muerto. Juega el papel de vientre, de seno, de entraña y si hay un ciclo de vida/ muerte sólo puede comenzar en la tierra que creemos que nos ha visto nacer.

¹¹¹ THOMAS, *Rites de mort pour la paix des vivants*, 1975, p. 60.

La Tierra Madre es aquella que acoge a sus hijos, la que restablece el ciclo de vida y donde la eternidad instauro su halo. De esta forma el rito social de la muerte es una muestra de cómo la madre tierra toma a sus hijos y los incorpora a su espacio haciéndolos héroes: nadie se acuerda del que ha muerto de muerte natural, pero en la memoria colectiva queda aquél que se ha ido de forma violenta. Cada cultura ha sabido celebrar sus funerales, cada patria se ha fortalecido por los que ha visto morir y que la han hecho libre, y cada nación tiene para sí una forma peculiar de hacerse con la muerte de sus hijos para integrarlos en el imaginario de la comunidad.

La place accordée aux morts dans une culture donnée peut-être énorme ou minime. Elle est toujours *le gage d'un surplus de vie*, ce qui vérifie l'étonnant pouvoir de transmutation de l'imaginaire¹¹²

Cuevas, grutas y cavernas hasta nuestros modernos ataúdes atestiguan este sitio maternal y cíclico de la muerte a donde regresa un hijo por quien lo vio nacer. El difunto es enterrado en el vientre de su tierra natal, es puesto en movimiento dentro de la historia del pueblo y sirve de ejemplo como hijo privilegiado. Para el hombre primitivo sucedía lo mismo, incluso aún lo vemos en los enterramientos de algunos pueblos cristianos y de algunos judíos y musulmanes, la conexión con los elementos y más con los elementos de apego a la cultura y a la tierra se hacen extensivos y juegan un rol primordial en este renacer. El ser humano todavía tiene una necesidad inherente de volver de donde ha venido.

Con esto último vemos que también la muerte obedece a un ciclo de nacimiento y de renacimiento, a un proceso de regeneración y de puesta en marcha de todos los potenciales vivos del grupo para hacer frente a las amenazas y catástrofes naturales. Los muertos juegan este rol inmersos en la madre tierra. Ellos son invocados muchas veces y convertidos en dioses que intervienen en los procesos naturales; su muerte, su falta es una desgracia, pero también las ofrendas, los sacrificios, los canticos y los bailes que les son dedicados los hacen presentes y los comunican en el proceso natural de crecimiento, de mantenimiento y de goce de los recursos.

El ciclo de vida, de reintegración tiene su mayor ejemplo en el sacrificio y con la sangre derramada, lo vimos con los aztecas y en cierto sentido en todas las culturas precolombinas: la sangre vertida sirve para alimentar le movimiento del sol y es el sol

¹¹² *Op. Cit.*, p.219.

quien da la vida¹¹³. Del sol nacen todas las cosas y al sol van ellas a parar. Contra la visión occidental que ve en los sacrificios un acto de pura barbarie, estos comportan en realidad un tiempo y un momento de reintegración donde dioses y hombres se entrelazan en la vida por la sangre, el sufrimiento y la violencia en los templos. No es por nada que el sacerdote juega –en casi todas las culturas- el rol del experto y del hombre que habla con los dioses, es un intermediario y un gurú, su posición es la del símbolo de fuerza y de poder, pero también de fecundación y de unión.

La muerte comporta un ciclo, cosa que ahora se antoja casi impensable. Los muertos son parte del ecosistema y bien a bien no sabemos si son *reales* o si son una aparición. Su viaje al más allá es parte de un renacimiento, su reino es posterior y es una habitación privilegiada a la que se dirigen las plegarias y los rezos; el reino de los muertos está más allá del sol y ellos no están desaparecidos, simplemente quedan fuera de la vista y es por eso que siempre están presentes¹¹⁴. Llegan a tener un estatuto de dioses y con ello tienen un lugar privilegiado en la comunidad. Su aspecto no es bien delimitado y hay veces que pueden permanecer entre nosotros. El doble del que ha muerto continúa su andar entre los vivos, asechándolos, otras veces más protegiéndolos y ayudándolos.

El doble es la imagen, la figura antropológica anterior al alma porque ésta aún no presenta el estatuto de individualidad que le es otorgada. Los que se han ido dejan un aspecto, un *eidolon*, un residuo más allá de integración física y espiritual, y ese *eidolon* permanece aquí acompañando, no como un fantasma, sino como un elemento vivo, las labores y los avatares de los *Sur-vivientes*. Este doble desaparecerá como decíamos cuando las grandes culturas, van a separar el mundo de vivos y el mundo de muertos, pero no será aún el infierno ni el paraíso como nosotros lo conocemos. Y el mundo de los muertos, de aquéllos que se han convertido en dioses, es antes del poder omnipresente del Dios único, el lugar de aspiraciones contrastando los beneficios que los vivos y creyentes pueden obtener de él. Pero el doble también es un motivo de miedo y de espanto. La sombra, el reflejo en un espejo, - como Medusa -, y los ecos, esos sonidos que se producen lejos, que parece que están cerca, son sus más comunes expresiones.

El doble está en todas partes y sea que tenga una u otra imagen, su presencia entre los vivos es motivo de preocupación. Aún hoy la cultura popular del cine juega

¹¹³ DUVERGER, *La fleur létale* 197, Pp. 123-130.

¹¹⁴ MORIN, *L'homme et la mort*, 2002, p. 163.

con la aparición de los muertos y la presencia de los dobles, de almas que no han podido irse a descansar y de espíritus que amenazan la paz de los vivos para indicarles o señalarles algo, generalmente el sitio y/o el momento donde se ha producido una injusticia. De la misma manera, los objetos, los fetiches son una especie de control sobre el pasaje del más allá y el aquí. Talismanes, hechicería y brujería son pasos obligados para producir esta comunicación entre vivos y muertos. La magia se presenta como un enigma para los no iniciados, su práctica revela el lazo estrecho que aún perdura entre un aquí y un allá no bien delimitado.

Lo podemos ver aún ahora y de forma creciente, tal vez como en ninguna otra época, tengamos necesidad de comunicarnos con nuestros antepasados y saber por qué no estamos en paz. En todas partes del mundo esta intersección por medio de médiums, de chamanes e iniciados se ha convertido en una necesidad, ¿será un reconforte, un alivio, o quizás una promesa de vida después de la muerte, más fehaciente que la que proponen las religiones oficiales? A saber, posiblemente es una mezcla de las tres. Lo que es claro es que cada vez más y con más vehemencia tanto las terapias como las religiones “alternativas” ofrecen un apoyo, un sostén para que el vacío y la desazón que dejan la muerte no parezcan tan aterradores. ¿Cómo es posible que en la época en que la técnica y la tecnología han invadido todos los sectores de bienestar y en la que la ciencia descifra todos y cada uno de los recovecos del mundo en general y del ser humano en particular, todavía, y con más énfasis que antes, busquemos respuestas a preguntas metafísicas que ya teníamos despasadas?, ¿Cómo es posible que en la época de la Metafísica consumada y sin un Dios al que dirigirse, nuevas creencias desacralizadas se ocupen de la fe creando un nuevo imaginario? Precisamente porque en el control general del mundo, la muerte sigue siendo el *pathos* extremo de lo vivo y lo incognoscible, porque a la muerte no se le puede atribuir un valor –en un mundo en donde todo tiene que tener uno-, y porque nuestra vida se ve amenazada “espiritualmente” o mejor dicho: “anímicamente” y que en ello no obtenemos consolación.

Aquí es donde la sociedad deja a sus hijos frente a la soledad de la muerte. El proceso de individuación no puede estar concluido sino es a través de un conflicto individual con la muerte propia y con la muerte del ser próximo. Hemos ido de la especie al grupo, del grupo a la sociedad y de ésta al individuo. Cuando decidimos que el alma poseía esa personalidad, ese ego, decidimos también habérsela con la muerte propia y en cierta manera con una muerte laica. El doble, el fantasma y la magia son

parte del proceso de separación del individuo. El alma como elemento que me distingue de los otros y en donde reside la consciencia de mi propia muerte. Conciliar al individuo con la sociedad en lo que respecta a la muerte, es probablemente una labor imposible, y ello a pesar de que en ciertos países esta ruptura no es determinante. Para concluir esta parte de nuestro trabajo demos un último viaje a México para ver cómo ahí, la vida y la muerte siguen estando entrelazadas y como la muerte puede tener dos caras.

Hemos dicho, dando pequeños pasos por la cultura mexicana, que la Nada, como a todos los pobladores de esta tierra, es algo que espanta a los mexicanos. La Nada y la Fiesta, su mezcla más bien, son las que le otorgan a este pueblo un lugar privilegiado y hasta merecido en el seno de la muerte. La muerte es festejo, pero también, y esto es quizás lo dramático, un elemento de violencia que cala en su sangre debido a las dos civilizaciones que corren en ella. En efecto, la muerte no es solamente un motivo de fiesta y de festejos aunque este sea solamente su aspecto ventajoso¹¹⁵. La muerte en este país tiene uno de sus más fieles servidores en la violencia, que a lo largo de la historia ha sabido arrebatarse al pueblo su más honda y pura dignidad.

Así, la muerte festiva, poética, representada en máscaras, calaveras y fiestas que se prolongan no importa cuánto tiempo, no es sino una parte de la vivencia de la muerte. Ella es parte del atractivo que ve en ella, de forma lúdica, cómo un pueblo hace frente a la Nada día con día, y que en un sincretismo muy marcado juega con la religión oficial y con las creencias populares, –muchas de ellas heredadas de la época prehispánica– para parecer que ella es íntima de cada uno y amiga del pueblo en general. Esto es en parte cierto, pero más que la muerte, son los muertos los acompañantes preciosos del mexicano, las almas de purgatorio que vienen a escuchar calmadamente los rezos y los rosarios que los creyentes recitan para, como en un pacto, decir y escuchar decir que nadie esta nunca solo.

Muertos y vivos danzan en la fiesta de muertos. Es imposible reconocer –pues las máscaras, las calacas y el mezcal lo distorsionan todo– quién está vivo y quién no lo está. Los cementerios están repletos, los rezos se conjugan con la música de banda y los boleros. Los colores de las flores y lo aglutinado de las imágenes en los altares desbordan una alegría ciega en cada uno de los recovecos y ante cada una de las miradas que los ocupan. No hay llanto, solo hay fiesta, sólo ese día parece que la unión de dos culturas es estremecimiento e inclusive, no sabemos bien si éste o aquél santo,

¹¹⁵ EL artículo ya citado de Alfonso Alfaro, es un buen acercamiento a esta ambigüedad de la Muerte en México: ALFARO, *Op. Cit.*

ésta u aquélla virgen no serán una transformación de los dioses aztecas de la muerte o posiblemente de algún otro de otra cultura que habitó anteriormente la superficie mexicana. El mestizaje ha dado sus frutos, los mexicanos en estas transformaciones de la muerte, en esta conmemoración nivelan el humor y el ánimo, y a pesar de la humildad, el festejo deja por doquier un tumulto de promesas y de experiencias, donde más que existir la muerte, pareciera que delante hay una larga vida.

Las fiestas son un verdadero anclaje en el pueblo y verdaderamente una reivindicación popular contra las fiestitas límpidas y artificiales provenientes de otras culturas –principalmente de la sin-cultura gringa- que bien han sabido anclarse en el imaginario del mexicano burgués o de aquél otro mexicano oportunista que ha dejado de ser “indio” para convertirse en un aborto del mestizaje del que hablábamos antes. Pero no todo lo que reluce es oro, dice acostumbradamente el mexicano y tiene razón. En la misma celebración incondicional a los muertos, en el mismo *pathos* que encontramos en el esqueleto danzante y en la calavera de Posada, satírica y política, hay otra muerte que hace reír un poco menos o que mejor dicho no hace reír.

Este esqueleto se ha entronizado, este esqueleto posee un tinte más solemne y menos irónico. Se ha transformado en una figura de devoción, que ha adquirido en los últimos años, un renombre desafiando incluso a las mismas autoridades religiosas y saliéndose de todo tipo de gobierno razonable. Ella se ha vuelto un culto y conformadora de imágenes: ella es la “Santa Muerte”. Imagen ataviada de colores, con guadaña y que con el mundo en la mano, dificulta el acercamiento a su raíz haciendo su proveniencia compleja así como descripción. La Santa Muerte no es, como se piensa comúnmente, una imagen y un culto del mal, tampoco es un culto satánico y mucho menos un culto marginal –aunque juega mucho con ello-, el culto a la Santa Muerte es por el contrario un emblema más del medio urbano y que se expande cada día con mayor fuerza en la creencia y en la vida cultural de todos los habitantes del país.

Es verdad, ella ha sido motivo de controversia, no sabemos bien dónde tiene su nacimiento, y lo más fácil es otorgarle, junto a los dioses aztecas de la muerte, un pasado indígena como si con este emparejamiento dijésemos que los poderes que ella representa y mantiene son un renacimiento –barroco, es verdad- de lo que fueron los sacrificios, las matanzas en masa y los holocaustos de los antiguos mexicanos. Y es que ella está íntimamente- y esto es lo más deplorable de su imagen-, asociada al narcotráfico y a la violencia callejera, al vandalismo y al crimen organizado, a los secuestradores y a los sicarios, y en fin a toda una serie de actores marginales que cada

vez con más fuerza azotan con una violencia desmesurada todos y cada una de los estratos sociales de los que se compone México. La Santa Muerte, “la Flaquita” como le dicen varios de sus seguidores, ha sabido posicionarse inclusive junto a otra imagen no menos controvertida, pero que a diferencia de aquélla, siempre es portadora del bien: la Virgen de Guadalupe. La Santa Muerte es ambivalente y su devoción merece ser explicada.

“La Niña” –otra forma de llamar a la Santa Muerte- no excluye el culto católico como decíamos, muy por el contrario, en los altares que se le dedican puede aparecer junto a la mismísima Virgen de Guadalupe o estar acompañada de un Cristo, eso está más allá de ella. La forma en que el fiel se acerca a ella es particular, porque si bien se le piden favores y se le hacen peticiones, ella, a diferencia de los Santos del culto católico exige algo a cambio y este puede ser el aspecto más desazonante de su fe. Los narcos piden que el cargamento de droga pase lo más fácilmente posible la frontera yankee y a cambio ellos ponen un altar con su imagen; el asesino y el sicario van a bendecir balas y armas en su nombre a cambio del rezo de una novena; el ama de casa va a pedir que su marido no la abandone por la secretaria a cambio de una visita diaria, y hay hasta quienes se la tatúan en el brazo por haberles hecho un favor en particular. Entre más fuerte sea la concesión que ella hace, más fuerte será la promesa que el fiel deberá cumplir. Su atavío también tiene una simbolización y es acorde al tipo de necesidad del ferviente, por ejemplo el rojo es para el amor, el negro para tener poder y fuerza y el blanco para la salud.

La Santa Muerte es un paradigma ya arraigado en el pueblo “católico” de México y fiel de sus tradiciones. No es ni de aquí ni de allá, ni buena ni mala, más bien es una imagen de culto que por su extravagancia tiende a estar asociada al mal, como el Santo de los narcos Jesús Valverde, quién por cierto, poco a poco, se ha demarcado por ser el emblema del narcotráfico y que ha extendido su culto al pueblo, tanto como la Santa Muerte¹¹⁶.

No es fácil para nadie explicar estos fenómenos y apenas hay documentos que trabajen su efigie de forma detallada. En Internet hemos encontrado dos o tres sitios que hablan de ella, generalmente estas páginas web tienden a la difusión y a la información general del culto, sus días de fiesta, la forma de dedicarle un altar, relatos anónimos y

¹¹⁶ En la página de la BBC en español encontramos un enlace sobre el fenómeno del Narcotráfico en México: “NarcoMéxico”.

testimonios¹¹⁷. Si queremos encontrar un estudio profundo, eso no se ha hecho aún; lo único con lo que contamos es con la maravillosa historia de Homero Aridjis, “La Santa Muerte”, que describe atinadamente no sólo su mundo y su culto, sino además el ambiente del narcotráfico con sus excesos, sus vicios y la corrupción que lo rodea y lo fomenta.

México es un país escindido entre la muerte que se festeja y la muerte que devasta la tierra en las armas roncadas del crimen organizado y en las manos ineptas de sus gobernantes que continúan permitiendo este derramamiento de sangre inútil. Ni los propios aztecas en su buenos tiempos vieron correr tanta sangre de una forma tan inexplicable, ¿es qué hay una muerte del mal y una muerte del bien? no se sabe, por el momento la muerte sigue procurando un placer y un dolor a este país, a esta tierra donde a la muerte le va su propia muerte.

“Esmeraldas
turquesas,
son tu greda y tu pluma,
¡oh por quien todo vive!

Ya se sienten felices
los príncipes,
con florida muerte a filo de obsidiana
con la muerte en la guerra
(Poemas Nahuas)

Rito y símbolo acompañan nuestra concepción de la muerte sea esta tan moderna, tan antigua como queramos representárnosla. Que el ejemplo de México nos de una idea, en un país que no está todavía enteramente occidentalizado y que aún guarda en su seno parte de su pasado indígena. Pero también en occidente, mismo si no hay un contacto tan cercano con el más allá y con la muerte, bien que ésta sea filtrada y dosificada, como dice Ariès: domesticada, aún existe una lucha contra ella, aunque sea individualmente o como un evento natural que *es* posible extirpar de la vida. Luchamos por no morir a pesar de estar condenados, y evitamos el dolor que nos produce la falta del otro. No estamos acostumbrados a sufrir, no así. La muerte es lo que pone a cada uno en su debido sitio y en ella encontramos nuestra esencia, la más humana posible cada vez que en silencio le preguntamos: ¿Por qué?

¹¹⁷ La página de internet exclusiva de la Santa Muerte es: <http://santamuerte.galeon.com> y una página más sobre esoterismo, tarot y astrología www.institutoarcano.com/index1.html

Occidente está en busca de coordenadas, nos perdemos en una edad sin dioses donde verdaderamente no sabemos lo que hacemos. Sólo nos quedará volver a pensar de la manera, en que por ejemplo Gianni Vattimo descubre en los textos de Nietzsche una profundidad que aún nos queda por explorar, so pena que esta profundidad sea la de una nueva Caverna en donde todo sea una ilusión, y en la que con el mismo Nietzsche, todo deba repetirse una y otra vez infinitamente. Pero también nos queda un pensar poético –igualmente con Nietzsche –, en el que nuestras preguntas no se desvanezcan y en el que nuestras respuestas, quizás dejen de ser soluciones, para volverse nuevas preguntas. Posiblemente en este estar poético de nuevo habite el Hombre sobre esta Tierra para pensarla, para darle un sentido a su estancia en compañía de Dioses y bajo el techo envolvente del Cielo; probablemente en ese pensar auténtico, *su* Morir comience a ser *poéticamente* asunto suyo.

SEGUNDA SECCIÓN.

*De-Limitación. El Sur-viviente en
los lindes de la Filosofía*

Preámbulo

Para hacer una investigación sobre la muerte debemos conocer el suelo que vamos pisando y, sobre todo, atrevemos a preguntar a dónde vamos. Este trabajo es un camino y como tal debe de seguir un recorrido. Nosotros, por ello, hemos partido del *Muriente* y del *Surviviente*, como los ejes en los que inicia nuestra investigación, esperando llegar a buen puerto, que será el Morir. Esto lo hemos logrado ya en nuestro bosquejo sobre los estudios históricos y antropológicos, bosquejo nos es necesario por dos razones.

La primera obedece a un acercamiento paulatinamente más “auténtico” sobre la pregunta que ahora nos ocupa, a saber: ¿Cómo la Muerte es posible? Así, desde este primer acercamiento, mostramos que la Biología, la Historia y la Antropología tenían puesta la vista en la Muerte externamente y/o internamente como un fenómeno perfectamente bien delimitado, estudiado, comprendido y, además, suficientemente atestado. Nosotros hemos evocado estas ciencias como las “regiones” del saber en donde la muerte ha tenido un desarrollo de tipo óptico importante y en donde principalmente los estudios han creído hacerse con la muerte como si ella fuera un fenómeno que a penas es necesario describir. Descripciones y narraciones de la muerte son lo que se ha descrito en la primera sección, con lo que delimitamos en lo posible las figuras –y, también, posturas- que han marcado la historia del estudio sobre la muerte. Al hacerlo, también hemos minado, inclusive socavado, un orden que desde la filosofía se creía, si no primigenio, sí obligado, a saber: en vez de haber comenzado por una delimitación del problema de la muerte y, con ello, de la finitud, de la totalidad del ser humano y del morir, hemos accedido a la a la muerte directamente y a la finitud indirectamente para con ello obtener una importante delimitación, una partición del fenómeno, que -como veremos- será el eje de esta segunda sección y de la tercera: *Muriente* y *Surviviente*

De esta manera, nuestra primera sección ha partido provisoriamente de una visión materialista y biologicista de la muerte, así como de su efectividad psíquica desde el campo psicoanalítico. Por otro lado, ha logrado una caracterización del

Muriente y del *Surviviente*¹¹⁸ como las dos partes en las que la muerte tiene un impacto y en las que, en su aparición, contienen su “posibilidad”.

La segunda razón por la cuál hemos procedido de esta manera respondía a la idea de ofrecer un bosquejo, desde las ciencias humanas, nos diera un índice de lo que es la Muerte en Occidente pero en lengua española, pues no parece que dispongamos de trabajos “monográficos” autóctonos de referencia obligada en el contexto latinoamericano al respecto, sino que, más bien, hemos de nutrirnos de los trabajos en historia, antropología y etnología escritos en otras lenguas.¹¹⁹ En este sentido, además, el ofrecer tal preámbulo sistematizador de las reflexiones más destacadas sobre la muerte respecto de las distintas disciplinas que se nos presentaron como obligadas en el curso de nuestra investigación, nos permite, a partir de ahora, delimitar más claramente nuestra propia postura, aunque partiendo de ellas, desmarcarnos de las mismas.

Explicados los motivos que han guiado el desarrollo de la Primera Sección de nuestro trabajo y sus implicaciones para el desarrollo ulterior del mismo, resta introducir la Segunda Sección. En ésta, nos adentraremos en la cuestión de la muerte desde la Filosofía.

Aquí nuestra intención es llegar a la caracterización metafísica de la muerte a partir de la profunda reflexión filosófica sobre ella de la que disponemos desde *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger¹²⁰. Tal obra se mantiene profundamente actual en tanto

¹¹⁸ Recordemos que al Muriente lo hemos descrito en la Segunda Parte de la Primera Sección, donde hemos “previsto” su muerte próxima y encarado las “formas” en que se da el cara-a-cara entre la muerte y el muriente. Mientras que, por su parte, al *Surviviente* lo hemos identificado en la tercera parte como aquél que enfrenta la muerte del Otro, describiendo sus acciones para aceptar y, hasta cierto punto, tolerar su falta, y también aquellas que están encaminadas a hacerse con el poder de la muerte y con sus efectos.

¹¹⁹ Hay traducciones de la mayor parte de las obras citadas aquí. Cuando no sea este el caso, lo mencionaremos explícitamente.

¹²⁰ Cabe señalar aquí una importante peculiaridad de nuestro uso de esta fuente frente al resto de los trabajos que nos sirven de referencia en nuestro trabajo (en todo caso, en relación al caso similar respecto de Derrida, véase más abajo nota a pie 123, en este Preámbulo). Por no ser ésta una tesis sobre el pensamiento de Heidegger, Lévinas, Freud o cualquier otro de los destacados autores aquí tratados, en general no hemos considerado necesario complementar nuestra investigación a partir de un paralelo trabajo etimológico propio sobre sus conceptos clave respecto de sus lenguas originarias y/o en contraposición con las traducción disponibles, etc., pues, tampoco en general cuestionamos la tradición heredada en la interpretación de sus textos. Ahora bien, en lo referente a *Ser y Tiempo* sí creímos necesario obrar de distinta forma. Así, recalamos que nuestra interpretación del mismo parte de la traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera, aunque hemos tenido en cuenta también la primera traducción de José Gaos, y ambas han sido cotejadas con las con dos traducciones hechas al francés y directamente con el texto alemán. Esta meticulosidad exclusivamente seguida con esta obra se debe al lugar fundamental y determinante de la misma en nuestra tesis (por su trato del par “finitud” y “avenir”), así como en las propias obras de muchos de los filósofos aquí mentados, y por la consabida relevancia que para el pensamiento de Heidegger tiene su construcción y elección terminológica. De ahí que, aunque al citar usaremos como referencia general la edición de Rivera, en los casos que consideremos

que no ha dejado de influir y generar otros trabajos filosóficos en general, especialmente, dentro las corrientes de pensamiento francés, alemán, italiano e hispano, pero también en lo que concierne al Duelo, el Testimonio y la Deuda, la Confesión y la Pérdida, que son los temas que aquí nos interesarán.

A su vez, y en todo caso, esta sección, así como el punto de partida que para la misma hemos elegido, responden en general a nuestra negación de aquello que se ha constituido a lo largo de la historia universal como una constatación aceptada como innegable, a saber: “contra la muerte *nada* se puede”. Muy al contrario, como se verá, nosotros afirmamos que la muerte puede ser vencida. De ahí que nuestra preocupación sea entonces hacia la búsqueda de un *pharmakon* que pueda dejar al desnudo los efectos de la muerte y que ponga de manifiesto su posibilidad y su efecto.

Paraje 3. La Muerte y los límites como un paso primero hacia un preguntar filosófico por la muerte

“¿Cómo es posible la muerte?”, dijimos que sería nuestra pregunta rectora. Forzosamente nuestra respuesta tendrá que salirse de los ámbitos que hemos visto anteriormente, esto quiere decir que la respuesta estará fuera de una Biología o de cualquier otra de las ciencias dichas experimentales.

Tampoco estará dada por una de las ciencias humanas como la Historia y la Antropología y menos la Psicología, que se define como una ciencia de los procesos psíquicos del humano que se presta a lo vivo y en donde todo pensamiento de la muerte está excluido so pena de ser inmediatamente registrado como patológico *anormal*.

¿Desde dónde podremos, entonces, hacer frente a la muerte y cómo será esto viable? Lo primero, antes de resolver esto, es dejar que aquello que ha sido de la muerte se haga presente en nosotros y que, en ese hacerse presente, nuestra mirada penetre lo más hondo posible. Así pues, nuestra respuesta tendrá que “quitar” o “delimitar” las regiones del saber en donde la muerte se ha mostrado. La Historia y la Antropología ya han ofrecido sus “respuestas” a la cuestión, las cuales se nos presentan como provisorias pues aún no sabemos qué es la muerte. Conocemos tentativamente la bipolaridad en donde ella deambula, a saber la parte del “Muriente” y la parte del “*Sur-viviente*”, sabemos también de los ritos y de los quehaceres de los “vivos”, de los aún vivos para con la muerte, así como de los actos para alejarla y exorcizarla.

sea necesario reparar en la importancia de una palabra, concepto o término, añadiremos a aquella la referencia y cita del texto alemán.

Es aquí que nosotros estamos de acuerdo con Heidegger, pues somos nosotros mismos a los que en el ser les va su ser¹²¹, pero también somos nosotros a quienes pertenece este preguntar por la muerte, en tanto que somos los entes que estamos vueltos hacia la muerte (*Sein zum Tode*). De la pregunta por el ser hasta la “resolución precursora” (*vorlaufende Entschlossenheit*), el paso por el “estar vuelto hacia la muerte” es la característica que proyecta al Dasein a hacerse consigo mismo y desde ahí poder encarar una integridad y una temporeidad que le están legadas, porque él está desde ya en la pregunta por el ser. Ahora bien, la Analítica Existencial pondera de una forma explícita la parte que le es reservada a la muerte y el mismo Heidegger de-limita su trabajo de otros tipos de interpretaciones del fenómeno. Su quehacer está enfocado a dotar a la interpretación que el Dasein hace de sí de una forma que le sea propia la muerte como apertura al mismo fenómeno. ¿Esto quiere solamente decir qué es al Dasein y sólo a él a quien le incumbe la Muerte –aún no llegamos a decir: “su muerte”?

En efecto, ¿a qué otro tipo de ente puede preocuparle la muerte si ella es *nada* más y hasta el momento tan sólo una pregunta?, ¿qué se presume con esta inminencia? Para responder es necesario continuar nuestra búsqueda de aquellos momentos en los que la Analítica Existencial se da como primigenia ante todas las demás interpretaciones. Esto requiere un agudo análisis y ver en qué, la existencia del hombre o Dasein, presenta esta *inminencia* ante la muerte frente a otros entes que también “mueren”. En otro momento, con lo que ya tenemos avanzado sobre las Ciencias Humanas debemos, hacer una crítica profunda y ver donde han quedado rezagadas en su exegesis respecto a la muerte. Pero ¿cómo estamos tan seguros que la Analítica Existencial es la manera más “auténtica” y por ende privilegiada para acceder al fenómeno de la muerte en general – con esto nos referimos también a la muerte como fenómeno de todo “ente viviente”- y del ser humano en particular?

Lo que podemos adelantar es que en los trabajos que hemos citado anteriormente la pregunta sobre la muerte: “¿Qué es la muerte?” ha sido apenas afrontada y la respuesta esquivada. Con esto no queremos decir que estos trabajos sean irrelevantes, al contrario, sólo queremos señalar que la comprensión del “morir” es soslayada y las repercusiones de esta omisión ni siquiera permiten tender un puente entre estos estudios y las dimensiones propiamente filosóficas que del mismo fenómeno podemos obtener. Nos referimos a los niveles ético, político, teológico e, inclusive, estético que, en una

¹²¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 2003, p. 35 (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1967, p. 12)

reflexión filosófica sobre la muerte, no pueden ser atravesados, sino, por el contrario, propuestos.

Sólo se podrán ver los efectos de esta omisión desde el discurso propio filosófico, y desde él proyectar el morir como la posibilidad del *estar vuelto hacia la muerte*. Así podremos ganar el terreno justo para hacer del fenómeno de la muerte un hecho filosófico ineluctable. En primer lugar, este primado que le daremos a la Filosofía sobre otros posibles saberes, deberá extenderse desde “límites” que la muerte ha propuesto y desde el saber si “nosotros” estamos posibilitados a franquearlos y si la misma Filosofía nos es útil en esta empresa. Pero también, y en segundo lugar, precisamente desde esta delimitación, este primado estará en el mismo preguntar que la Filosofía tiene como deber y que proviene desde su más temprana labor como acceso a la Verdad de aquél que está condenado a muerte y que, inclusive, es el único que en su condición de filósofo puede prepararse para morir. Con todo lo dicho hasta aquí, la Filosofía se promueve como ciencia, desde donde podremos trabajar los límites que la muerte impone, los límites de la muerte pero, también, desde la que podremos intentar quitarlos.

Comencemos con las propias delimitaciones entre las fronteras y líneas que dividen el saber filosófico de otros saberes. Para atender a estos límites y *sólo* a estos límites -entre la Antropología y la Historia, en nuestro caso, frente a la Filosofía-, que impone el acercamiento a la Muerte tomamos el trabajo de Jacques Derrida al respecto, *Apories Mourir- s'attendre aux "limites de la vérité"*¹²², precisamente, por el papel de la muerte en su establecimiento. Derrida observa y problematiza este paso de fronteras y es que límites y aporía son la misma cosa: la aporía es un límite, una frontera, un linde, etc. de líneas, este *dépasser*, esta de-limitación, esta posición de límites, en fin, esta *aporía* que el cuestionamiento por la Muerte trae consigo como elemento que no es posible obviar y que en cierta medida lo ha sido ya. Él identifica principalmente tres límites, tres fronteras, o tres lindes importantes (a franquear o a no franquear) dentro de todos los que podrían destacarse de esta, entre ellos, éste que nos ocupa. Veámoslos.

¹²² DERRIDA, *Apories...*, 1994. Hay una traducción al español en la editorial Paidós (Barcelona, 1996) hecha por Cristina de Peretti. En general nosotros utilizaremos la edición original, aunque confiaremos en dicha edición española cuando las palabras en francés nos resulten de difícil traducción pero, como es de acostumbre en Derrida, jueguen un rol importante en el desarrollo de sus textos. Cabe señalar aquí que este especial hincapié en esta obra de Derrida se debe también a que fue la lectura de la misma una inspiración fundamental para la presente investigación, de hecho, es la luz que hemos escogido para guiarnos dentro de lo inefable.

En primer lugar, reconoce el hilo entre dos fronteras (*frontières*) culturales o históricas respecto a la muerte, a saber, las prácticas funerarias -nosotros incluiríamos las expectativas del muriente- de cada cultura, nación, pueblo o estado; pero también entre el Dasein respecto de cualquier otro ente o de cualquier otro viviente¹²³. (y Derrida no dice ser vivo). En segundo lugar, está lo que él llama *la clôtüre problématique*, que no es otra cosa que los límites de la Filosofía y muy especialmente de la Analítica Existencial de *Sein und Zeit* en el seno de ésta, y la distancia que ella guarda con las otras regiones del saber y otras ciencias humanas, y que es en la que repararemos a continuación. Por último, está la demarcación (*démarcation*) –Derrida habla, inclusive, de una “demarcación lógica”- entre conceptos que se siguen de esta problemática sobre la muerte¹²⁴, de la cual nos ocuparemos más adelante.

Pero detengámonos en esta *clôtüre problématique*, en la que se deja ver un orden en nuestro pensamiento sobre la Muerte y que instaura en la Filosofía una “universalidad” o mejor diremos una “generalidad” respecto a ella que no le asegura ningún otro saber, tal como la Historia o la Antropología. En efecto, la Analítica Existencial debe “anteceder y/o preceder” todo otro cuestionamiento y de una cierta manera deberá ya tenerla incluida en cualquier otro bosquejo, estudio, trabajo o investigación (*recherche*) que se quiera importante en este sentido, y esto en cualquier campo o tema, en cualquier rama o ciencia y desde cualquier punto de vista u objetivo al tratar la Muerte. Heidegger dice en *Sein und Zeit : Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes*¹²⁵. Esto tampoco quiere decir que la Filosofía sea más científica que cualquier otra ciencia, ni mucho menos, o que en ella haya algo “especial” que le da este carácter prominente respecto a otros saberes. Lo que más bien parece querer hacer notar Derrida –y sobre todo Heidegger– es que todo tipo de trabajo y de investigación debe estar fundado en una base conceptual que le otorgue un valor y una estructura *propias*¹²⁶, que le hagan ganar más peso o fuerza en sus presupuestos y que con todo ello, lo pongan sin equívocos dentro del debate sobre lo que es la muerte:

¹²³ Derrida no utiliza “ser vivo”.

¹²⁴ *Op. Cit.*, p. 324.

¹²⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 247. *Ser y Tiempo*, p. 268.

¹²⁶ “Propias” porque cada ciencia, pero también cada investigación, mantiene sus propios postulados. Subrayando propias queremos decir que cada ciencia busca sus propias definiciones y que ellas no vienen dadas por la filosofía

... l'historien sait, croit savoir, il se donne le savoir inconditionné de ce qu'est la mort, de ce que veut dire *être-mort* et par conséquent toute critériologie qui permettra d'identifier, de reconnaître, de sélectionner ou de délimiter en quelque sorte les objets de son enquête ou le champ thématique de son savoir anthropologico-historique¹²⁷

En Heidegger esta originariedad de la Analítica Existencial sobre las otras regiones juega un papel diferente. Él no quiere o más bien no parece querer hacer una querrela contra el resto de ciencias, sino que decide, por el hecho de la misma *futureidad* y de la *historialidad* del hombre, que es imperativo tener claro el concepto de la muerte para poder proyectarlo en lo que será el fundamento del mismo Dasein y, en general, en desarrollo de la pregunta por el ser¹²⁸. Esta lógica de *Sein und Zeit* descansa en la profundidad que es propia de la Analítica Existencial, pero también en el *factum* y en la radicalidad que posee el Dasein como cuidado (*Sorge*) y que nos remite directamente a la posición que tiene como estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Al ser, el *Dasein*, apertura y al estar siempre anclado en el Mundo le hace tomar al mismo tiempo una fuerza y una debilidad que le son propias como *existencia*.

Por eso creemos, si consideramos que el estar-en-el-Mundo es el horizonte de las posibilidades para el Dasein y que sólo en él, la facticidad va a presentarse también como el punto de partida para todo cuestionar. Por ahora subrayemos únicamente que el abanico de posibilidades y entre ellas la “posibilidad de la *inconmensurable* imposibilidad” (*die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit*) están dadas por la sujeción que el Dasein tiene con su Mundo y que sólo él y en él, el Dasein es capaz de Morir. Porque el Mundo “es” y que nosotros “estamos-en-el-Mundo” es que el cuestionamiento por la Muerte puede acaecer

Las ciencias humanas ya han hecho un bosquejo de lo que es el Mundo y de lo que es el hombre en general como *mortal*. Pero sus conclusiones no nos satisfacen del todo, especialmente mientras sus relatos sobre-pasen y se pierdan en las “consecuencias” de la muerte, presentando ésta además como la inminencia a la que estamos condenados. Esta condenación a la que, sin duda y desde “ya”, estamos sometidos es cultural, no biológica o fisiológica, incluso tampoco psicológica. Es otra de-limitación que Derrida muestra como parte de los estudios de la Muerte realizados

¹²⁷ DERRIDA, *Op. Cit.*, p. 318.

¹²⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 247. Ser y Tiempo, p.267.

desde las ciencias humanas, en general, y por la Historia y la Antropología, en particular.

Efectivamente, no sólo habría *regiones* para el estudio de la Muerte -ciencias que pudieran aproximarse a ella-, sino que además habría una delimitación, de ahí su valor descriptivo y documental, y su originalidad. Estas fronteras, siempre culturales y donde la experiencia de la Muerte *es* -en otros o en mí, sea como *Sur-viviente*, sea como *Muriente*-, les otorgarían a esas ciencias la originalidad y la prospectiva que son especialmente urgentes en el momento en que otro tipo de fronteras -y aquí nos referimos a las fronteras *políticas, religiosas y sociales*- ya han marcado desde antes el paso que debemos de dar. Se trata de lo que más arriba indicamos como nuestra cuestión de interés: que el Mundo del hombre debe de tener un peso y un valor para el estudio de la muerte, y no nada más de ella, sino sobre todo de sus fronteras. Considerar esta “posibilidad” del mundo como el gran límite de la muerte, nos lleva forzosamente a otros cuestionamientos que no pueden ser eludidos. En efecto, desde este “cierto paso”¹²⁹, desde esta *delimitación*, los historiadores de la Muerte no han podido otorgar una “universalidad” a sus estudios, sino que han delimitado sus trabajos respecto a tal o cual frontera o demarcación. Pero es verdad también que todos los trabajos que hemos ya citado y revisado antes, en nuestra primera sección, son de alguna manera “delimitaciones” para poder asir la muerte aunque sea en sus efectos y en las prácticas alrededor de ella. Las obras históricas que hemos consultado - y que son una referencia pues son las únicas obras monográficas que hay sobre la muerte en Occidente- limitan su campo de acción y parecería que no pueden con *todo* lo que el hecho de la muerte proyecta, posee o manifiesta¹³⁰. Los estudios de la muerte son entonces acercamientos y *forzosamente* delimitaciones, y ellos no se aseguran, por ejemplo, en diálogos entre culturas en lo tocante a la muerte, ya que además esto esté más allá de sus propósitos. Al final de su trabajo, Derrida reconoce la relevancia de estas investigaciones, así como la relevancia de la Analítica Existencial; cada una de las dos aproximaciones tendrá sus objetivos, sus exclusiones, sus inclusiones y sus prerrogativas:

¹²⁹ Derrida habla de *un certain pas*, que podemos traducir tanto por “un cierto paso” como por “un cierto no”, puesto que, en francés, la palabra *pas* también puede usarse como negador, por ejemplo, cuando decimos “je n’ai pas”, que dice literalmente “yo no tengo”. Derrida juega con esta palabra y le otorga la importancia que trataremos a continuación.

¹³⁰ Las obras que citamos son las de ARIES, “Essais sur la histoire de la mort en Occident” et “L’homme devant la mort” y VOVELLE, “La mort en Occident, de 1300 à nos jours”. Las tres ponen en énfasis la delimitación del tiempo, por ejemplo: de la Edad Media a nuestros días, y cultural: la muerte en Occidente. Podríamos citar también a THOMAS que en su “Anthropologie de la Mort” debe, forzosamente, mencionar que su trabajo se va a contrastar con la Muerte en África, y por último nosotros que no hemos escapado a ello al hablar de la Muerte en México.

Chacun des deux discours sur la mort est beaucoup plus compréhensif que l'autre, plus grand et plus petit que ce qu'il tend à inclure ou à exclure, plus ou moins originaire, plus o moins ancien, jeune ou vieux¹³¹

Lo que queremos es retener estas fronteras que surgen después de haber pasado o evitado la muerte en el mundo, demarcaciones que si bien proyectan las diferencias también permiten el diálogo y dejan prever un acercamiento cultural. La cultura es verdad, sería como una cultura de muerte, pero también sería ella la única en plantearle un resguardo y un recogimiento, hasta un cuidado.

Il faut aller plus loin : la culture elle-même, *la culture en général*, est essentiellement, avant tout, disons même *a priori*, culture de mort¹³²

Esta originalidad de la cultura, de cada una de ellas, es la que me hace ser un huésped o un anfitrión (*un host* que en francés menta tanto al huésped como al anfitrión). Yo no puedo ser un anfitrión o un huésped hasta que mi “cultura”, mi “cultura de muerte” diferente a la de aquél que me recibe o que me visita, sea la plataforma de mis prácticas sociales, antropológicas, históricas y funerarias. Y más allá de ello, toda la cultura, el “conjunto” de culturas, de formas de ver la Muerte, de tratarse con ella, están sostenidas en su forma de abordarla y en ver cómo las prácticas van encaminadas sea a evitarla, sea a disociarla. Y esto solamente porque el Mundo tiene un peso y por que cada una de las culturas es de alguna cierta forma una creación del Mundo.

De esto ya hablamos en la primera sección, ahora baste rescatar un elemento que será también una guía en lo que vendrá, a saber: el “Otro” como aquél que adviene a mí y que considero en primera instancia como aquel que pertenece a mi cultura o, más radical aún, como ese que *no* pertenece a ella. Mi grupo, país, nación, patria, estado, grupo étnico, etc., ponen una barrera –como también la nombra Derrida – cultural, que es ostentada por los comportamientos hacia la muerte y para la muerte¹³³, y que me han permitido, a mí y a los míos, poder delimitar, dándome ciertas razones de exclusión de las otras prácticas y ópticas que la misma muerte ha impuesto, pero afuera, lejos, *más allá* de mi grupo, inclusive en otro tiempo.

Estas son las dimensiones políticas y, también, éticas que obtiene Derrida de su estudio de los “límites” sobre la muerte, por lo pronto, las que él nombra y que nos

¹³¹ DERRIDA, 1994, *Op. Cit.*, p.337.

¹³² *Op. Cit.*, p.325 (subrayado es nuestro).

¹³³ *Op. Cit.*, p.331.

parecen que acompañan a una reflexión que ya deja ver los efectos que la muerte trae consigo como un evento de “Don” y, para ser más claros, de “Dar” como sustantivo pero ante todo como verbo en “dar la muerte”. El límite entre las formas de acercamiento a la muerte, entre ciencias referentes a la muerte, entre líneas de demarcación y fronteras entre los que “aún” están aquí (podríamos decir, como vivos) y, sobre todo y más importante, respecto de lo que nos concierne aquí, entre modos de cómo es posible referirse a la muerte y al morir, son nuestras referencias entre todo posible discurso sobre ellos y el discurso filosófico. Para resumir lo visto hasta aquí podemos, entonces, decir que las culturas y las religiones son respuestas ante un mismo destino y que, de él y desde él, parten como fundación de lo sagrado y como paso del morir hacia la muerte, pero *siempre* sujetas al Mundo que han creado.

Volvamos ahora al discurso de la filosofía y presentemos dos nuevos límites. Para ello, detengámonos en el discurso filosófico o, más bien, en el tono que la filosofía a seguido respecto a la Muerte. Éste es tal que, de la misma forma que para hablar del ser, se presenta como el juego alegórico entre la presencia y la ausencia. Este juego es, desde ese momento, el “poder franquear un paso”, y guarda en él la posibilidad siempre latente entre el aparecer y el desaparecer. Ya desde la antigüedad, la Verdad de la Muerte fue un asunto que se deja de-limitar por estos dos binomios. Epicuro, que quizás fue el primero en filosofar esta evidencia como parte del Arte de decir la verdad, habló así de este binomio en su *Carta a Meneceno*:

Les plus terrifiant des maux, la mort, n’a donc aucun rapport avec nous, puisque précisément, tant que nous sommes, la mort n’est pas là, et une fois que la mort est là, alors que nous ne sommes plus¹³⁴

En este escrito, que no es una Máxima aunque muchas veces haya sido interpretado como tal, están puestas de manifiesto tanto la *imposibilidad* de poder franquear el paso como la idea de que nosotros como “vivos” podemos estar “cara a cara” con la muerte. En su ausencia –en el Mundo-, mientras “estamos”, ella llegará pero aún no, será una realidad como “el más terrorífico de los males” pero, al no-ser, ella no debe de preocuparnos. La muerte se hará presente, “estará”, pero nuestra presencia desde ya se deja ver como una ausencia. En nuestra muerte, o más bien, en la presencia de la muerte, se delinea algo como la pérdida de un Mundo.

Surgen, entonces, varios cuestionamientos: ¿cómo poder adelantarnos en este paso o cómo hacer que esos dos pasos, a saber, el de la muerte y el nuestro, puedan

¹³⁴ ÉPICURE, *Letres...*, 1994, p. 193.

estar “presentes” al mismo tiempo?, ¿cómo es posible que si la muerte está presente yo pueda no-desaparecer? Es así como la filosofía, se perfila como la única ciencia en la que es posible divisar los “límites de la Muerte”, en la que *la posibilidad* del franqueo¹³⁵ de estos límites ha sido evidenciada y en la que es posible meditar profundamente *la posibilidad* del *Morir* más allá de la simple cesación del vivir o del ser-muerto -porque realmente jamás se puede estar-muerto, si *estar* requiere que el mundo funcione.

Después de todos los límites y, más aún, de aquéllos que existen entre la presencia/ausencia y aparecer/desaparecer, el discurso filosófico sería aquél en donde puede darse un debate sobre la *Verdad* de la Muerte, mucho antes de toda delimitación cultural, desde las entrañas de aquel que se pregunta por ella y, sobre todo, en donde este debate se llevara acabo originariamente antes de cualquier límite, ya en él, o sobrepasándolo.

La Muerte y la Verdad están mezcladas en el propio discurso filosófico casi desde el inicio de éste. Por ello nos sorprende que, en el gran trabajo -ya comentado más arriba- de Derrida sobre los límites de la Muerte y de la Verdad¹³⁶, tratándolas a ambas juntas como límites -de ellas como poniéndose límites mutuamente-, Derrida no haya apelado a los textos de la Antigüedad, también, para *franquearlos* él mismo o, por lo menos, para que la Filosofía entendida como pregunta por la Muerte tenga más afincado este privilegio del que venimos hablando. Por cierto, Heidegger tampoco lo hará, a pesar de que, para él, al Dasein le va su ser, que la Muerte es la *posibilidad más inminente* de este ser y que el filósofo es el único que en la época de la Metafísica consumada como destino de Occidente replantea la pregunta por el ser. Lo que nosotros queremos afirmar es que para el desarrollo de la Metafísica, el papel que ha jugado la muerte ha sido crucial. No sólo como el paso requerido *hacia* el más allá, sino sobre todo para su propia instauración.

En cambio, nosotros sí creemos que una atención a este binomio entre Muerte y Verdad en la filosofía antigua es un paso indispensable. A este respecto, si lo que queremos es resaltar un hito excelso, donde la Muerte y la Verdad se han encontrado, de la Antigüedad clásica –y, también, uno de los más destacados de entre toda la historia de la filosofía occidental, ése ha de ser el *pharmakon* que Platón propone como el

¹³⁵ Usar aquí el verbo “franquear” no es baladí, piénsese que, en español, significa tanto quitar los impedimentos en un camino, como “pagar” un precio (el franqueo, por ejemplo, el sello o el timbre de una carta) como liberar a alguien, o, también, cuando lo usamos como nombre, descubrir uno su interior a otra persona. (Véase, Diccionario RAE 22ª Edición).

¹³⁶ Hablamos de *Apories Mourir-s’attendre aux “limites de la vérité”*, véase, más arriba, pp. 143 y siguientes.

acceso a la Verdad que es la muerte en el *Fedón*, el cual no es sólo una cualidad, sino que, además, emerge como una parte del discurso existencial que debe poseer el filósofo en cuanto a la muerte se refiere.

Ya la Filosofía es originaria en su cuestionamiento acerca de la Muerte porque, precisamente en este momento -desde sus orígenes en Platón-, es que el pensar fue asimilado a ella, más concretamente: el Morir como “preparación” para la Muerte y por ende a la misma Verdad. El “límite” de la vida, la cesación del vivir se interrogó como el culmen o el “fin” del mismo filosofar, pero también la Muerte fue puesta entonces como el acceso a la Verdad por antonomasia, o sea, del conocimiento sin velos de todas las cosas. Así lo expresa Platón en boca de Sócrates:

...los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en *morir*, y el estar muerto para estos individuos es mínimamente temible...¹³⁷

Desde ahí, la Filosofía es un asunto existencial mayor, porque en sus raíces la muerte ha sido no sólo el veneno, sino también el elixir, sea para *ir* hacia, sea para *llegar*. También, desde ahí, se instaura la época de la Metafísica como evento revelador, lo que hay que entender en el sentido de que es este límite que la Metafísica le ha impuesto a la muerte, lo que nosotros debemos sobrepasar.. Es más, hay que comprender sobre todo que la “metafísica de la muerte” para Platón es el momento histórico y destinal en el que la Verdad es revelada como presencia. Aunado a ello está la concepción de la Verdad –existencial – de una vida que siempre habrá sido demasiado corta.

El problema destinal de Occidente está anclado en los límites de la Verdad y en la tarea que el filósofo realiza en la “Gran Obra”, que no es otra que la del cuestionamiento de estos mismos límites. La Filosofía, en tanto una problematización de la presencia y/o una ausencia de la muerte y de mí mismo¹³⁸, pero, siempre, como un aprendizaje para la Muerte en el filosofar, pregona paradójicamente este límite que le une con la muerte en su raíz. Es, precisamente, de esta unión entre Muerte y Verdad –radical, como iremos viendo- que la dimensión de su misma interpelación posee, antes que en cualquier otro tipo de región que la haga suya, una originalidad que le da su estatuto peculiar.

¹³⁷ PLATÓN, *Fedón*, 2000, 67e; pero igualmente cuando Sócrates habla de la “limpieza” del saber y de la manera que tiene de acercarse a los objetos y apropiarse de ellos: “...obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría (*erastai phronésēos*), una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos”, 66e.

¹³⁸ En Epicuro encontramos también el *tetrapharmakon* que abordaremos posteriormente en donde la muerte no puede ser objeto de penas, precisamente debido a su inmensa ausencia.

Paraje 4. Sur-vivencia: La muerte del Otro y la Imposibilidad del Perdón

Queda claro que es solamente desde la filosofía que podrá ser distinguido y será esbozado el momento primordial para nuestra investigación, y que podrán ser obtenidas las perspectivas y el lenguaje que nos son preciosos para adentrarnos en lo que la muerte es. Estas perspectivas están encaminadas *ya* en el lenguaje propio que ha utilizado el mismo Heidegger en *Sein und Zeit*. En la Analítica Existencial, el primer momento que se anuncia como *Sein zum Tode* es el momento en que es preciso saber si el Dasein guarda en él una completud. Este estar completo guarda celosamente en él, la peculiaridad desde la cuál podrá desarrollarse la Analítica en lo sucesivo: a saber, en la pregunta por la completud del Dasein viene *a sí* la delimitación ontológica del tiempo como el horizonte para la pregunta por el ser¹³⁹. La mayor parte de los lectores y de las lecturas que se han hecho de *Sein und Zeit* trabajan, como bien lo anuncia Patricio Peñalver en su obra sobre Ser y Tiempo, los primeros escolios de esta Segunda Sección. *Sein zum Tode* es desde este momento el blanco de las críticas, pero también el desarrollo y el intento de avance sobre la cuestión que nos ocupa.

Nuestros dos momentos vislumbrados anteriormente, las dos facetas que hemos proyectado, que sin *Sein und Zeit* efectivamente no hubieran podido ser ni siquiera previstas, nos ponen o nos proponen a nosotros como Mortales, como aquéllos que podemos preguntar por la muerte y que además en ello pueden asir las *consecuencias*, que detrás de ella y por ella, le quedan ligadas. Como mortales nos dejamos prever como *Murientes*, pero al mismo tiempo nos revelamos como *Sur-vivientes* de todas esas muertes que van quedando detrás de mí –o inclusive podría decirse que me *van dejando*-. Murientes, somos una espera pero también conforme veo a los otros morir puedo *adelantarme* a mi muerte porque precisamente la su-pervivencia de esos Otros, ya me habla de mi propia muerte. Es así, que desde *el momento* en que sé de la Muerte el Otro, me es un evento que me marca y que me de-pasa como el mortal que él es.

Desde esta perspectiva, nuestro trabajo apuntará en un primero momento en saber ¿Quién es, o qué es el Sur-viviente de la Muerte del *Otro*? y sobre todo ¿cómo es

¹³⁹ HEIDEGGER, M. SuZ, §45, p. 231 y siguientes. *Ser y Tiempo*, pp. 251 y siguientes.

que la aparición del Otro, desde este momento, hace parte de mi mortalidad? *Hacer parte, fungir*, son estructuras de nuestro análisis de la mortalidad que muestran por ellas mismas un momento decisivo y revelan su a-testiguación y su hondura en ser-él-muriendo. Soy Sur-viviente precisamente porque en la muerte del Otro, algo de mi muerte va en ese suceso, desde ese momento mi acontecer, mi privilegio es puesto en cuestión precisamente como testigo.

Solamente puedo ser testigo sí en ese atestiguar se delimita el Otro y las consecuencias de su aparición, de su presencia y de la mía, de un frente-a-frente radical. Esto es redundante, pero no vano. En la muerte del Otro, de *Autrui*, yo soy interpelado y soy llamado, esa presencia me da la *oportunidad* y me *posibilita* el conocimiento de la Muerte, pero hasta un cierto punto. En este segundo capítulo será menester, ser claros sobre la dimensión de esta aparición. La primera parte pues, sigue los análisis de Emmanuel Levinas sobre la aparición del Otro, la Epifanía de su rostro y su llamado y terminaremos con la consecuencia de esta epifanía: “No matarás” como enigma velado y como detención o *suspensión* de la metafísica en su momento negativo. Esta posibilidad negativa ha configurado la historia metafísica de Occidente, principalmente en dos textos fundadores: uno ya esbozado en la lectura que hemos iniciado pero que retomaremos más adelante en el *Fedón* de Platón en el *asesinato* de la muerte de Sócrates, y el Otro que abordaremos aquí en el *asesinato* de Jesucristo. En el primer caso, lo hemos visto ya, es la *Verdad* lo que nos otorga la muerte de Sócrates y principalmente su discurso. En el segundo – y que es ahora el que nos implica - intentaremos probar que con la Muerte de Cristo en la cruz, lo que se instaura es el *Perdón*, como lo imposible, como lo inconmensurable. La última parte de este capítulo estará en mostrar como nuestra lectura de los evangelios, está directamente ligada a la *problematización* del Perdón que ha iniciado y trabajado Jacques Derrida.

Posteriormente

tentaremos...

L Capítulo 1. **a Llamada del Otro: “*Autruï*” como aparición ética**

a) Del Goce al anuncio del Otro

Yo soy la pregunta desde el momento de mi *Mortalidad*, pero como *Surviviente* –antes que nada-, la Muerte del Otro me es apertura, demanda y comparación. Esta aparición del Otro, su epifanía, son el núcleo de la filosofía de Emmanuel Levinas. Y es el Otro el que abre el mismo problema de la Ética, como primer problema de la Filosofía. Desde esta postura la filosofía pretende dejar de ser metafísica y se convierte en una Ética hacia el exterior y de la responsabilidad. “*Exposition à l’autre, elle est signification, elle est la signification même*”, así podría definirse el pensamiento de Levinas en su totalidad.

Asistimos de la ética como *éthos*, como morada a la ética como exteriorización y salida de casa. Ética en el llamado del “Otro”, él que me hace consciente de mi rol ético y de mi responsabilidad. Deseo metafísico *hacia...*, transformación de la ética como apertura total y desmesura. “*Le désir métaphysique tend vers toute autre chose, vers l’absolument autre*”¹⁴⁰. Levinas intenta incluso doblegar el estatuto de poder que a lo largo de la historia de la Metafísica ha sido olvidado, incluso sobre las bases de la misma pregunta por el Ser a la que Heidegger la había sometido. Desde ahora, la misma presencia del Otro es un desafío para el Yo (Moi), de Moi como *Sur-viviente*¹⁴¹.

La muerte es un viraje, un sin tiempo hasta el momento del Otro. Para que se de este advenimiento, “el Mismo”, que es también un “Yo” ha debido concretar un mundo fenomenológico precioso, un paraíso, un paraíso en la cerradura de la “necesidad”, en su contingencia, en su “yo mismo”. Es por eso que para Levinas, el alimento, el placer, el goce se presentan como prolegómenos de una anterioridad, *antes* de la venida del Otro, como *radicalmente* Otro. A partir de aquí, está apertura como

¹⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini, Essai sur l’extériorité*, le Livre de Poche/ Martinus Nijhoff, Paris, 2003, p. 21. Dice Levinas en esta obra : « *Le désir métaphysique tend vers toute autre chose, vers l’absolument autre* »

¹⁴¹ LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993.

juego de oportunidades, están a mi alcance y son precisamente radicales, pues sin ellas no podría ni siquiera adentrarme en el deseo del Infinito. Infinito que ya es *Autruï*, desde el momento en que es Trascendencia: “L’infini est le propre de l’être transcendant en tant que transcendant, l’infini est l’absolument autre”¹⁴².

Pero este infinito se patenta siempre en una finitud. Una finitud que se abre en el acontecer del Sur-viviente. Yo soy sur-viviente por la primicia de todo lo que me hace ser-vivo, estoy vivo y abierto al mundo, el mundo es una exposición aún del Mismo *ante todo* a la experiencia¹⁴³. A diferencia de Heidegger, Levinas sobrepasa el momento del *estar-en-el-Mundo* como *acoplamiento* y sumerge al sujeto –que va dejando de ser un Yo- en la aventura con la alteridad. El mundo, la experiencia son interrelaciones constantes, hay una energía podríamos decirlo que va y viene y una materialidad, una fuerza que nos alza sobrepasándonos y sacándonos fuera: “Le monde offre au sujet la *participation* à l’exister sous la forme de jouissance, lui permet par conséquent d’exister à distance de soi”¹⁴⁴. En otra parte Levinas afirma el papel de la soledad y de esta misma materialidad como energía:

“La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l’autre en Même, qui est dans l’essence de la jouissance : une énergie autre, reconnue comme autre...”, *Totalité et Infini*, p. 113.

Habiendo saciado mi necesidad, habiéndome procurado la satisfacción esta se vuelve un goce, un placer, y de la misma forma, sino son cubiertas, vendrá el ayuno y el sufrimiento. Levinas intenta no hablar del mal físico así como del placer, para él el quehacer del trabajo, la aparición del alimento y de los nutrientes son ya partes del Otro que viene a mí, pero que se prevén no como *presencia* sino como *anunciación* del Otro. Es en *Totalité et Infini* que el Deseo es un más allá del “Moi”, no como totalidad sino ante todo como una realidad, como advenir de.... Entramos en este momento en el primer elevamiento mismo si la obra no lo dice nosotros nos permitimos ese lujo: entramos al primer *movimiento*, “la jouissance es un retrait en soi, une involution”, dice Levinas haciendo referencia no al hecho de la dicotomía interior/exterior, sino al hecho del movimiento del Yo. Así, este retraimiento, esta opacidad si se quiere, lo podemos entender en el sentido de la *perforación* que hace el sujeto en su interior. Aquí se

¹⁴² LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 41.

¹⁴³ Debe entenderse aquí « mundo » no como la serie infinita de relaciones de *Zunhandenheit* y *Vorhandenheit*, nada de eso, para Levinas, el mundo es ante todo la “primera” exposición hacia algo que no soy Yo, pero que se sigue reclamando de este Yo-Mismo.

¹⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Le Temps et l’Autre*, PUF, Paris, 1994, p.52, el subrayado es nuestro.

presenta el movimiento y la *alteración*; es verdad también la espera, pero ante todo el bullicio y el ruido ante lo desconocido. Todavía no hay luz, lejos de ahí, aquí el sujeto apenas está y posee aún el *arraigo* consigo mismo.

El proyecto ético de Levinas de apertura al Otro es antes que nada una vivencia y una ondulancia en la posición misma del sujeto. Soy hombre porque me-tengo y lo seguiré siendo después de la llamada del Otro. Es aquí que la soledad como marca de la ausencia –aún- del Otro, se presenta como familiaridad; la soledad y la identidad, son así el “Soi” (el Sí) de un Moi (Yo) que espera y aguarda, mismo sino sabe qué:

“La unicité du Moi traduit la séparation. La séparation par excellence est solitude et la jouissance -bonheur ou malheur- sont l’isolement même”,
Totalité et Infini, p. 122.

Debe entenderse aquí « separation » de la Totalidad, totalidad que solamente puede darse en la epifanía del rostro. Pero la separación es una soledad evidente y tangible basada en una participación satisfactoria y en el egoísmo. El egoísmo es una parte fundamental de la felicidad -inmediata, Levinas jamás habla de una felicidad compartida-. Todo este juego de ipseidad, de ida y venida de mí hacia mí en el Goce (jouissance), muestran una huida en lo profundo. Estamos lejos del psicoanálisis en donde la profundidad es la parte importante y por otro lado la parte *escondida* y a descubrir. En el caso del psicoanálisis, la “huella del Otro”, es el caso de la revelación de la sociedad y de la palabra, las del otro como depositario, como testigo y no como aparición y llamado, por ejemplo en el Yo del analista¹⁴⁵.

Conocemos bien las raíces y las fuentes del pensamiento de Levinas, diremos las raíces fenomenológicas y ontológicas: Husserl y Heidegger, que como veremos están presentes en su pensamiento, mismo si en un primer momento, la ruptura con Husserl es evidente y posteriormente con Heidegger. Estas raíces son las bases de su ética y se fundan en un exterior potenciado hacia la presencia, el alejamiento de la soledad y en donde la interioridad –casi negada o hablada sólo en términos negativos- se manifiesta en un venir y revenir al exterior: “La solitude n’est pas tragique parce qu’elle est privation de l’autre, mais parce qu’elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu’elle est matière”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ LACAN, Jacques, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975, Pp. 79-85.

¹⁴⁶ LEVINAS, *Op. Cit.* p.38.

Es notable ya que esta posición es un encuentro. Encuentro que pone en cuestión todas las estructuras que ha ganado el análisis y que creemos que el propio Levinas a través de su obra ha ido montando una a una. Las dos grandes obras “Totalité et Infini” y “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence”, llegan al final a la epifanía del Otro, quizás la primera se adentra en el rasgo más importante de su filosofía: el Visage (el Rostro), y la segunda detalla y ahonda en la dimensión ontológica de Autrui, que es ya la conclusión de su Ética como Ética de la responsabilidad.

No quisiéramos continuar sin detenernos un momento en la noción de Goce (jouissance) y de Felicidad (Bonheur). Dijimos que el llamado del Otro se da por una proximidad. El Moi se deja habitar por la felicidad y el goce antes de esta llamada. Es interesante que en este momento de “ruptura” con del *mismo*, Levinas mencione lo femenino, el placer sexual y la paternidad como *condiciones* de esta remisión de la que hablábamos antes¹⁴⁷. Mencionamos el Goce porque en él la necesidad y todas las estructuras alcanzadas hasta aquí encuentran su sitio decisivo. Aquí es preciso hacer la diferencia entre goce como primera salida del Mismo al otro en la satisfacción, la Necesidad como el movimiento del goce sobre *sí* y el Deseo como el tiempo de la necesidad, el alargamiento o el retraimiento del goce¹⁴⁸. Deseo y Necesidad se juntan en un mismo momento y alargan el tiempo. Este tiempo ya vale, cala su raíz y su duración en la exterioridad, recordamos que el goce ya ha puesto al Yo fuera de sí. Si hemos mencionado al Otro, es porque no da la impresión que es más una suspensión en la salida de sí, es una procuración. Este otro no me descubre el placer o el sexo, sólo viene a mí cuando ya soy sexuado, que ya estoy conformado - otra diferencia con el psicoanálisis, donde una de las características del sujeto es la *introyección* del otro -. El acto erótico, sólo puede ser relación con Otro cuando yo previamente he saciado mi Necesidad. En la obra *Le Temps et l’Autre*, esta perspectiva es diferente. La mujer, lo que Levinas llama lo femenino es aún parte de mi propio goce y de mi voluptuosidad. La alteridad pasa de ser un movimiento egoísta a convertirse en el primer momento de la salida, “hacia el mundo de la luz”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Sobre lo Femenino véase: *Totalité et Infini*, por ejemplo: « La femme est la condition du recueillement, de l’intériorité de la Maison et de l’habitation », p.166, ver también pags. 164 et siguientes. El placer sexual y la paternidad son tratadas en *Le Temps et l’Autre*, Pp. 75 y siguientes.

¹⁴⁸ LEVINAS, *Op. Cit.*, Pp. 119-121.

¹⁴⁹ LEVINAS, E. *Le Temps et l’Autre*, Pp. 111-128.

b) *Autrui*: la ética como responsabilidad

Para llegar al orden de cosas que nos ocupa, a saber, la aparición y el conocimiento del Otro como un mortal y de la dimensión - la mía- metafísica del *Surviviente*, debemos abandonar y profundizar en el postulado que Levinas abre con su ética y que nosotros debemos rescatar como “la muerte del Otro” anterior a nuestra propia muerte. Lo mencionamos, soy *Surviviente* en la medida de que Otro *me dicta* y que en el mismo movimiento me permite testimoniar su pérdida “radical”. En esta experiencia se da mi *primer* contacto con la muerte aunque en ella no vaya mi propia muerte en juego.

La radicalidad, la justeza y la prioridad en el tiempo de la muerte del otro, de *Yo* como espectador y de mi falta de omisión, hacen que mi posición en el mundo se presente como decisiva. Esta im-postura, este acontecimiento no es algo que haya previamente comandado ni previsto, por eso le hemos llamado así: este testimonio me es impuesto. En él se juega mi muerte en tanto que *surviviente*, como dice Levinas: “L’un s’expose à l’autre comme une peu s’expose à ce qui la blesse, comme un joue offerte à celui qui la frappe”¹⁵⁰. Hemos dejado atrás el mundo de la *jouissance* y por tanto del Yo-Mismo, desde ahora el Otro es un «ya» en mi soledad, soledad que podríamos decir que se atiene como recuerdo. La ética es desde este instante crucial, pérdida de morada para convertirse en hospitalidad y exposición.

Estamos confrontados al Otro porque en su llamado algo de mí –como *Moi*- ha permanecido intacto y porque el Otro es invulnerable, pero curiosamente fiable a mí; el Mismo – le *Même*- se deja cuestionar y le permite al Yo, como interlocutor, ser interpelado, es por eso que el Otro es oportunidad en-mí, sin mi consentimiento *explícito* y alteridad:

“Une mise en question du *Même* – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du *Même* – se fait par l’autre”, *Totalité et Infini*, p. 33.

Aquí esta preponderancia del lenguaje, del habla y del significado, es importante. Yo quiero conocer al otro. Mi manera ahora, la forma en la que yo me dejo manifestar son en la misma palabra del Otro: soy evocado, convocado. El Otro es ya *Autrui* - radicalmente Otro -. Como *Autrui* él es aparición y voz. No aparición en el

¹⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Livre de Poche/ Martinus Nijhoff, Paris, 1978, p. 83.

sentido místico o inclusive religioso, sino en el sentido fenomenológico de la misma vocación:

“La prétention de savoir et d’atteindre l’Autre, s’accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l’essentiel est l’interpellation, le vocatif” *Op. Cit.*, p.65.

Curiosa polisemia y vocación extática. El Otro pretende mi ojo, mi luz – como ya vimos que sucede en la relación erótica, donde el Otro por el momento aún es parte de *mí* -, pretende mi atención y mi escucha, pretende mi presencia. Se nota como poco a poco mi interior se desgrana para pasar a ser hondura donde el Otro encontrará su escucha. La escucha es hondura, porque en mí soy capaz de abrirme, esa hondura es el paso del uno-al-otro, ese paso (*pas*) es el alumbramiento del rostro, pero como dice Levinas, no como un contenido, ni como una apropiación, tampoco apto para ser tocado o visto, es más que eso: el rostro a pesar de ser terrestre es presencia y Altura (*hauteur*), de ahí su luz.

La crispación y el desarraigo ante el fundamento del Otro y su llamada son la vocación y la visitación¹⁵¹. Mi posición es ceguera, es un alejamiento de la iluminación, Autrui me guarda de mí mismo y me invita a él como proximidad, pero que a la vez y en el mismo movimiento, me separa de lo que es la Totalidad. “Ce n’est pas l’insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l’infini d’Autrui”¹⁵² y también : “Accueillir Autrui, c’est mettre ma liberté en question”¹⁵³.

Autrui me ha tomado por sorpresa, me ha volcado a su encuentro y ese movimiento me ha dado la responsabilidad de su presencia. Mi libertad, mi mismidad, son desde este preciso instante puestas en entredicho. Respecto al Rostro, de la Epifanía del Otro en su aparición, Levinas dice que precisamente esta responsabilidad va más allá de la donación, es por eso que no decimos “yo me he vuelto responsable” sino más bien “él me ha dado mi responsabilidad”. Falta de responsabilidad, subjetividad en la donación respecto al otro en un acto al cuál solo respondo en la misma donación que él

¹⁵¹ En toda su obra, Levinas ha jugado con estas dos palabras para referirse al Otro. La Hospitalidad es como lo decíamos con Derrida y la palabra francesa “Host”, un estar atravesado por Otro en mi hospitalidad, que por otro lado también es la suya, no en un lugar sino en un encuentro. Si seguimos con la palabra visitación, es porque queremos reforzar el carácter y la presencia del otro en su acercamiento y en su llamado.

¹⁵² LEVINAS, E, *Totalité et Infini*, p.84.

¹⁵³ LEVINAS, E, *Totalité et Infini*, p.84.

hace de mi responsabilidad¹⁵⁴. La subjetividad es una apertura a la responsabilidad y no al contrario, y esta responsabilidad me señala *como para el Otro*.

Efectivamente, mi correlación, lo que antes fue constricción, retraimiento en el Mismo, ahora se vuelve pasión. En este encuentro - primigenio- con el otro, yo como responsable, como ignorante en *su* mostración, es que puedo alcanzar la posibilidad de mi Libertad, libertad no como voluntad, sino como decíamos antes, como “oportunidad”.

“Autrui s’impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi. Autrui dont la présence exceptionnelle s’inscrit dans l’impossibilité éthique où je suis de le tuer, indique la fin des pouvoirs”, *Totalité et Infini*, p. 86.

Pero, ¿quién puede ser ese Otro que me *impone* libertad, mi Libertad? Otro es *radicalmente Otro*, otro es Autrui, fuera del tiempo y del espacio, solamente rostro dado de la ostración y del encuentro. “Siempre Otro” podríamos decir, sustitución y levantamiento de su rostro en las alturas. Este fuera de tiempo hace ya mucho que ha sido hablado, en él la vocación de Dios a su pueblo es eterna. En el Rostro pierdo-mi-tiempo, sí y sólo sí, este es un tiempo que yo mido:

“... la responsabilité pour Autrui ne saurait découler d’un engagement *libre*, c’est-à-dire d’un présent. Elle excède tout présent actuel ou représenté. Elle est de la sorte dans un temps sans commencement”¹⁵⁵.

Responsabilidad y Rostro son Otro, son Autrui. Mi distancia, mi relación, mi sujeción a estos eventos, me dejan aparecer o me permiten *vislumbrarme* a nivel ético y ante todo al nivel moral. Ha quedado atrás la ética como *ethos*, como posibilidad de pertenencia para volverse desarraigo - más no soledad-. Levinas llama este cumplimiento de la ética *substitution*. Aquí es preciso recordar que la epifanía es antes que nada altura y luz, luz que proviene de la altura y que me interpela. Pasividad de no saber y de no deber renunciar, destiempo y nosotros podríamos decir despersonalización, que no pueden colmarse de nuevo en la quietud y en el regreso a mí. Como ya decíamos, Levinas omite las palabras “mística”, “misterio”, incluso a la palabra “revelación”, sentimos, no le otorga un significado perentorio; lo que

¹⁵⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*, Librairie Générale Française/ Le livre de Poche, Paris, 1992, p.92.

¹⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Livre de Poche/ Martinus Nojhoff, Paris, 1978, p. 87

obtenemos en *Autrement qu'être...* es la gloria como propensión y como a-anarquía, como falta de fundamento en mí-para-el-Otro:

“La gloire de l'infini, c'est l'identité anarchique du sujet débusqué sans dérobaie possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui - dont je suis responsable - de cette donation même du signe, c'est-à-dire de cette responsabilité : « me voici »”, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 226.

Soy llamado. Comparezco, a pesar mío. Me hago propiedad en la lejanía y ni siquiera se si puedo regresar a mí. Ausente soy para el Otro, la pérdida de mí me habla desde que el Otro es manifiesto. La responsabilidad es el alibi, mi carencia, que me permite ir del “uno al otro” como gusta nombrarlo Levinas acertadamente. En algún momento debemos llegar a la huída, en algún momento al otro, el “Yo” debe regresar aunque sea como *testigo* del Otro, pero no como base, como sujeto, como *Hypokeimenon*. Aquí pareciera que Levinas olvida el amplio sentido de esta palabra griega, sentido de mi responsabilidad primera como salida, pero también fundamento¹⁵⁶. Mismo si el análisis de Autrui como “indepasablement autre”, es un momento álgido de una ética que elimina la inmanencia y que se vuelca a la responsabilidad como su primicia, esta ética pierde en algún momento la amplitud del *subjectum* para volverse, como onto-teología: subjetividad. Esto lo hemos anotado, pero no esta de más repetirlo: ¡La subjetividad es por primera vez *Autrui!* “La subjectivité n'est pas un pour soi; elle est, encore une fois, initialement pour autre”¹⁵⁷, dice Levinas y para nosotros esto es importante. Ya no puedo definirme ni podemos definirnos, esto sólo es posible que si otro hace mella en mí. Mi responsabilidad, mi proyección, mis posibilidades son detenimiento del tiempo y del espacio, soy una gangrena que como ente debo deliberar para Otro; aquí “Soi” o “Si”, no es relevancia ni tan siquiera cuidado, no hay virtud, no hay preparación ni el entrenamiento ético que exigía la ética como práctica: sólo por otro, yo soy capaz dentro de mi incapacidad. Como menciona Michel Haar:

¹⁵⁶ Es interesante lo que escribe Paul Ricoeur en « Le conflit des interprétations » a propósito del Hypokeymenon: “*subjectum* ne signifie pas d'abord *ego* mais selon le grec *Hypokeymenon* et selon le latin *substratum*, c'est ce qui rassemble toutes choses pour en faire une base, un soubassement”, p.226. y poco más adelante : “ ... c'est que l'homme devient le premier et réel *subjectum*, le premier et réel *fondament*”, p.226. RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations, essais d'Herméneutique*, « Heidegger et la question du sujet », Seuil, Paris, 1969.

¹⁵⁷ LEVINAS, E., *Éthique et Infini*, p. 93.

“La responsabilité est l’essence du sujet, qui ne peut, pas conséquent, pas se soustraire à sa responsabilité, pas plus qu’il ne peut échapper au don-arrachement...”¹⁵⁸.

Este arranque, esta *incapaciad* de sustracción es un momento en el que estoy perdido. Inclusive Levinas llega a decir que soy el rehén (Otage) y forzosamente una pérdida de vista de mi interior. No puede haber interioridad porque soy exposición constante y doliente al otro, éste se vuelve mi quehacer, mi guía, mi instrucción, mi Mundo.

c) La Muerte del Otro

Habiendo dejado atrás el momento del goce, el momento de la aparición del otro, como momento del análisis y nos adentramos estamos en la situación ética. Su máxima es: “Tu ne tueras point” (“No Matarás”), ya lo habíamos visto más arriba. El rostro, la responsabilidad del rostro es original y en las dos grandes obras de Levinas, el mandamiento es más importante que la misma ética. Mandamiento proveniente del Infinito como máxima:

“Cet infini, plus fort que le meurtre, nous *résiste* déjà dans son visage, est l’*expression* originelle, est le premier mot: « tu ne commettras pas de meurtre »”, *Totalité et Infini*, p. 217.

Subrayamos el verbo para rescatar toda la dimensión ética del fenómeno y más allá. En este momento como “Tu ne tueras point”, en el rostro del otro y en mi responsabilidad, es que yo me vuelvo sujeto ético, “Visage comme mortalité même de l’autre homme”¹⁵⁹. Si este rostro se presenta, si él es Epifanía y diremos nosotros aparición, es que yo en la muerte me vuelvo *Sur-viviente*. Como tal, en la *radical* falta del otro como desaparición mi falta es *Nada* pues he perdido en anclaje, el momento, y el espacio/tiempo de toda posibilidad. La posibilidad como apertura es en este momento oportunidad. La muerte del otro es mi hundimiento en la Nada, y asistimos a pesar de todo a una filosofía Nihilista. A pesar de todo, Levinas encara esta eventualidad cuando habla por ejemplo de la posibilidad del infinito y esta muerte, no deja de ser un obstáculo para verdaderamente encontrar al Otro en su dimensionalidad:

¹⁵⁸ HAAR, Michel, « L’obsession de l’Autre » en Cahier de l’Herne : Emmanuel Levinas, Éditions de l’Herne, 1991, Paris, p. 234.

¹⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nous*, Grasset, Paris, 1991, p. 186.

“La mort, au lieu de se laisser décrire dans son événement propre, nous concerne ne par son non-sens. Le point qu’elle semble marquer dans notre temps (= notre relation à l’infini) est pour point d’interrogation : ouverture sur ce qui n’apporte aucune possibilité de réponse. Interrogation qui est déjà une modalité de la relation avec l’au-delà de l’être”¹⁶⁰.

En los cursos de 1974 y 1975, la muerte se abre como “punto de interrogación”, y en específico la muerte del otro, como dijimos se vuelve un evento original. He aquí, el punto álgido del análisis sobre la muerte: “Je suis reponsable de l’autre en tant qu’il est mortel. La mort de l’autre c’est là la mort première”¹⁶¹. Sentimos profundamente que tres años después en *Autrement qu’être...*, este optimismo no se deje abrazar y que esta obra mayor haya apenas rozado la cuestión. Por eso, que la muerte del otro sea la primera muerte -mi primera muerte-, esto representa mi aparición como sujeción y como preocupación *antes* de toda otra posible muerte: la mía. En efecto el dilema ético radica en mis “desesperación”, cosa que Levinas no advierte, y que si lo hace, en sus *Opus* mayores es reducido a un egoísmo atroz de mi parte. Pero esto no es lo mismo en los cursos citados anteriormente y ahí se deja ver como una ética de la esperanza; todo se desarrolla como si después-de-la-muerte no hubiera solamente inactividad y silencio, y que precisamente porque hay más allá, la misma esperanza fuera racional como finitud. Finitud que se pretende ya como infinitud:

“Espoir a priori, c’est-à-dire inhérent à la raison finie, et donc, tout autant que la mortalité, espoir sensé, rationnel, sans que ce sens puisse réfuter la mortalité qui se montre dans l’être en tant qu’être (=être infini)...” *Dieu, la Mort et le Temps*, p. 74.

Angustia, desesperación, locura, melancolía son palabras que Levinas evita o transforma en racionalidad de una promesa del más allá, pero ¿no es precisamente con esas palabras que alcanzo a expresar mi anonadamiento más radical ante la muerte del Otro y donde la pérdida de *mí* como sufrimiento ante esta misma pérdida es más nítido? La respuesta es sí, pero sólo desde la esperanza en la vida y en una infinitud. Es paradójico el paso que da Levinas, su filosofía raramente ahonda o aborda el sufrimiento, inclusive la *manifestación* del sufrimiento y que es curiosamente donde el otro como Autrui se deja ver como infranqueable y en donde “Yo” me dejo proyectar como rehén: en la muerte. Parecería que en el momento dónde el Otro me es una altura

¹⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993, p. 30.

¹⁶¹ *Op. Cit.* p. 53.

– pos su falta precisamente- es donde pierde toda su Epifanía y en donde la ética se convierte en una ética de las alturas, de la promesa y de la racionalidad. Así pues, siguiendo nuestra interpretación, la infinitud que sería ya una Nada se convierte en la posibilidad de altura, en la infinitud de un Dios.

“Dans l’autre vie après la mort (dans un autrement que vivre, un autrement qu’être), espoir de l’accord entre vertu et bonheur qui n’est pas possible que par un Dieu”, *Dieu, la Mort et le Temps*, p.76.

Dios es aquí potencia ética y oportunidad: trascendencia y vinculación. En *Autrement qu’être...* esta vinculación es posible cuando el otro me interpela en la altura, en la presencia que sólo puede poseer mi confesión como testigo en la pura presencia del Otro y por Otro. Dios se deja prever como la oportunidad por Autrui.

“ « Me voici, au nom de Dieu », sans me référer directement à sa présence. « Me voici » tout court ! De la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent. Elle ne s’énonce en aucune façon : « je crois en Dieu »”, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, p. 233.

Dios es prematuro en la vocación del *radicalmente Otro*, pero también en mi voz como llamada hacia... y como presentación es ya una realidad. Dios es más fuerte aún porque es un imperativo, lo veíamos ya en: “Tu ne tueras point”, pero más fuerte y más radical aún en el rostro del Otro. La introducción de la potencia de Dios, de su aparición en mi vocación, revolucionan la oportunidad de ser mortales, mismo si está capacidad, en el pensamiento de Emmanuel Levinas es minimizada frente a la Muerte del Otro. Con Levinas, asistimos, por primera vez a la exposición del Uno al Otro, del Mismo a Autrui. Mi supervivencia a la muerte del Otro obedece a un ritmo y a un nivel que hubieran quedado desnudos y vacíos. La aparición del Otro, su Epifanía y sobretodo su Muerte son los tres ejes que dictan mi rendición y mi drama como mortal ante la constatación de mi Sur-vivencia.

L Capítulo 2. **a suspensión de la Metafísica y la posibilidad del Crimen como Acto Primero**

a) “Tu ne Tueras Point” (“No Matrás”) el primer mandamiento

Los tres puntos vitales que hemos identificado en la ética de Emmanuel Levinas se volverán explícitos en lo subsecuente. En efecto, la *Sur-vivencia* es acto primero, vocación y aparición, es la Inmanencia de Autrui como *Radicalmente Otro*, además que para *mí* es oportunidad de Reencuentro. Como vimos en la última parte, para Levinas el más allá, el infinito se dejan prever en la muerte del otro, es por esa razón que la muerte en la finitud, es cuestión e interrogación:

“Mais espoir rationnel, comme si, dans le temps fini, s’ouvrait une autre dimension d’originalité que n’est pas une démenti infligé au temps fini, mais qui a un autre sens que le temps *fini* ou *infini*.” *Dieu, la Mort et le Temps*, p. 75.

Esa Otra Dimensión de la que habla el texto, es inconmesurabilidad y potencialidad de no saber y expectativa frente a la desesperación. Lo veremos más adelante con Heidegger. Aquí la muerte del Otro, es desde ya la primera pregunta y la primera aparición de la esperanza como más allá. Es necesario ser cautelosos, *más allá* en la filosofía de Emmanuel Levinas no se refiere a otra dimensión como en Platón el mundo de las ideas; precisamente, esta Otra Dimensión, posee radicalmente el infinito en cuánto que es eternamente una cuestión el después de la muerte. Es solamente en el momento en que se plantea un más allá *después* de la muerte que Dios interviene. Inclusive, Levinas intenta sobrepasar la Nada como radicalidad existencial ante la muerte, para darle otra *signification*, significación que es una esperanza, como si en la muerte, en su misma *Nada*, en su mismo anonadamiento, *hubiera* de ya una extensión - que no conocemos- y que deja detrás cualquier otra posibilidad dentro del aniquilamiento total.

“Le sens de cet espoir dans le désespoir ne défait pas le néant de la mort; il est une prestation á la mort d’une signification autre que celle qu’elle tire du

néant de l'être. Ce n'est pas à un besoin de survivre que répond cet espoir",
Op.Cit., p. 75.

La muerte es por eso un asunto que no queda dilucidado únicamente por la Nada de su mismo *factum*, sino que además se organiza dentro de una vida y que sobretodo lleva consigo el mismo *factum* de la muerte del Otro. Levinas lo repetirá continuamente. Ahora encontramos la posición ética. Autrui extasía este momento al máximo cuando es Otro *a pesar mío*, y si existo es únicamente como testimonio ético. Pasa lo mismo con lo que ya apuntábamos antes respecto a la fundación de la cultura, la cultura es por eso revelación y Levinas lo menciona también:

“Quelqu'un qui a une essence universelle sans être citoyen, c'est le mort (...) Le devoir à l'égard des morts est le devoir de les enterrer, c'est lui qui fait la vertu propre de la famille. L'acte d'enterrer est une relation avec le mort, et non pas avec le cadavre”. *Op.Cit.*, p.97.

Autrui, precisamente por su radicalidad, su muerte equivale a la desmesura total. ¿Cómo es que puedo regresar a mí mismo después de la Muerte de Autrui?, ¿Su rostro ya no me será más familiar – fenomenológicamente hablando- y su cadáver me será obligado? Con Levinas hemos dado el primer paso hacia el reconocimiento y la vocación, ante su muerte, apenas de deja oír el eco que tiembla de la angustia ante su lugar en el hecho de su muerte y en el Mundo donde se ha producido. En la vocación, en mi exposición ante el Otro, se vislumbra el momento el más imponente, el más alto: “No matarás”.

En esta dimensión imperativa por profética del Otro, “No matarás” en la filosofía de Levinas es el momento más alto. Y se presenta como una vinculación “extrema”; así pues, cara a cara como víctima como asesino, como *potencialidad* y deber, la distancia a Otro se acorta pero fuera de lo sagrado. La muerte del otro, es el primer crimen que yo no cometo pero que me destroza y me culpabiliza, me hace responsable, como si fuera mi crimen:

“Dans l'être pour la mort de la peur, je ne suis pas en face du néant, mais en face de ce qui est *contre moi*, comme si le meurtre, plutôt que d'être l'une des occasions de mourir, ne se séparait pas de l'essence de la mort, comme si l'approche de la mort demeurerait l'une des modalités du rapport à Autrui. La menace de la violence de la mort menace comme une tyrannie, comme procédant d'une volonté étrangère”, *Totalité et Infini*, p. 260.

La desnudez de Autrui es también el miedo ante su presencia, ante el crimen. Si soy rehén del Otro bien puedo ser víctima, que estoy a su despena y que sólo ahí deja manifestar su Voluntad como posibilidad. Y es que con el crimen, asistimos a la obliteración y a la falta de fundamento, porque el acto mismo borra toda relación, toda diferencia y toda cuestión posible; es sólo aquí que podemos decir que “se pierde el tiempo”. El momento del crimen, es como hacía notar Kierkegaard a propósito de Abrahán: “L’histoire de Abraham comporte cette suspension téléologique de l’éthique”¹⁶². Esta “suspensión”, este “detenimiento” podríamos decirle, va más allá del nivel propio de la Ética, la sobrepasa. A decir verdad, con la historia del crimen y con el crimen mismo, asistimos a una suspensión del Mundo como posibilidad. Como otorgamiento estático y Ético. Desde este momento el asesinato, la violencia que comporta esta acción, se perfila como la suspensión de la Metafísica, si la Metafísica es un dimensionar entre todo lo ente y la Nada. El crimen es suspensión, no solamente ética sino ante todo metafísica porque en el se muestra lo más radical de su *irreversibilidad*.

El imperativo es así tan fuerte como su contrario en la acción. Esta máxima se haya como el eje de la historia de Occidente, guía la metafísica y la desnuda de todo proyecto relativo frente al ente. “No matarás”, es promover desde ya un arriba y un abajo, es dimensionar y guarda su relación metafísica como la “situación”. “Situación” es antes que nada encuentro con el ente y con el Otro, pero desde el sujeto como fundamento, como *hypokeymenon*. Su fuerza radica, en la fuerza que posee el sujeto precisamente como hecho negativo –hegelianamente- en la historia pero desde el mismo como hecho imperativo.

Nos gustaría proponer una lectura negativa de “No matarás”, lectura que solo es posible desde el texto Sagrado pues proviene de él. No como texto Teo- lógico, sino como texto *tout court*. Antes que nada, es preciso decir que el texto Bíblico, como hasta cierto punto el texto filosófico griego se dejan resguardar como una *promesa*. Para Nietzsche, el hombre es el único animal al que le es lícito y posible prometer. Prometer constituye la debilidad, y la capacidad olvidar es la muestra de una salud vigorosa¹⁶³. En el prometer, el hombre se escapa del estado de inmediatez, el hombre gana su lugar en el

¹⁶² KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et Tremblement*, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, Paris, 2000. p. 110.

¹⁶³ Véase, NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la Moral*, Alianza Editorial Biblioteca Nietzsche, Madrid, 1998, p. 75-79.

devenir, como señor, como deudor, como ser metafísico, con un arriba y una abajo, con una izquierda y una derecha, con dimensiones y con un código de valores, mismo sí, continuando con Nietzsche, éstos se transforman, se metamorfosean en otros nuevos. Es así, como nuestro imperativo, en la historia de la Metafísica, además de fungir como una orden - y como un orden - , ha sido una promesa.

Pero esta promesa ha sido ya rota. En efecto nuestra religión y por que no también nuestra filosofía, son las dos productos de dos crímenes /de dos asesinatos. Además dos asesinatos en donde dos pueblos entran en conflicto con dos personajes. El Primero a riesgo de la Sabiduría, el Segundo a riesgo de la Salvación. “Riesgo” por evitar la proyección de la efectividad o de la ecciedad y más bien atrayendo todo el peligro que es cometer asesinato. Evidentemente nos referimos a Sócrates y a Jesús¹⁶⁴.

b) El texto bíblico: Acto Sacrificial, Acción de Perdón

La promesa es solo posible si hay una muerte primigenia. A partir de esta muerte, todas las demás muertes, todos los demás crímenes de sangre son imperdonables por imprescriptibles. En el texto bíblico la Reconciliación de Dios con su pueblo es una constante, en donde el pueblo siempre está puesto a prueba. Si el hombre del Antiguo Testamento ha prometido “no matar”, su Dios le ha otorgado la Reconciliación a cambio. Así, después de una gran falta, después un gran crimen o falta a la ley, Dios renueva la Alianza con su pueblo.

Pero lo veíamos ya con Levinas, mucho antes de la presencia o aparición de Dios, podemos decir inclusive, de la divinidad en *Elohim*, el hombre ha proclamado un quehacer ético ante el rostro del Otro y ante le mandamiento primero: “No Matarás”. Es el riesgo de una promesa como primera promesa y como un quehacer ético y político; pero también, y de ahí su radicalidad, la máxima se convierte en una “suspensión” de la política o la ética - inclusive a veces fundándolas -, en una falta de promesa, en el olvido, en la dislocación o en el quebrantamiento del imperativo.

El primer ejemplo es el de Caín, que atenta contra su hermano, mucho antes incluso que haya una tabla de valores, un código o una legislación. ¡Caín rompe el pacto con Dios antes de existir la promesa! Su crimen instauro el crimen, Caín a pesar de

¹⁶⁴ PLATÓN, *Fedón*, 117 – 118 y Mc XV 36-37, Mt XXVII 48-50, Lc XXIII 46, Jn XX 29-30.

haber dado muerte a su hermano no teme su *hecho* sino hasta que Dios le habla y lo previene:

“Caín propuso a su hermano Abel que fueran al campo y, cuando estaban allí, se lanzó contra su hermano Abel y lo mató. El Señor preguntó a Caín: - ¿Dónde está tú hermano? Él respondió: No lo sé; *¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?*”¹⁶⁵

Aquí se da el hecho fundamental del texto bíblico, el que inicia el drama propiamente humano, el que introduce la promesa al lado de la muerte, y que además en la potencia del texto denuncia, auto-denuncia al hombre en la pregunta: *¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?* La Tierra es la única que puede sentir la sangre de Abel y que puede albergar ciegamente el cuerpo del hombre. Aquí está la maldición de Dios, pero *aún* no la perdición. Dar la muerte se convierte así en el vagabundeo y la suspensión del mundo y del tiempo para el hombre. Asistimos aquí a la primera puesta en escena de un mundo sin valores, sin bordes, sin límites, y curiosamente también a su instauración:

“Entonces el Señor le contestó: - ¿Qué es lo que has hecho? *La sangre de tu hermano me grita desde la tierra.* Por eso te maldice esa tierra, que ha abierto su boca para beber la sangre de tu hermano que acabas de derramar. Cuando cultives el campo, no te dará ya sus frutos. Y serás un vagabundo y fugitivo en la tierra”, *Gn IV 10-12.*

La imposición de la culpa, el alejamiento del arriba y del abajo marcan desde este momento el crimen primigenio. Vagar es el hecho indeleble de la primera suspensión del mundo, pero también la instauración de la Promesa. La promesa y el hecho son iguales no porque uno siga al otro, sino porque precisamente dicen la misma cosa, porque la culpa y el crimen van al unísono. Caín se adelanta con mucho a Moisés y cualquier otro mandamiento y sobre todo, y esto es lo más importante, que por vez primera, Dios *perdona* a su hijo marcándolo para que quede la huella indeleble de lo que *nunca* más deberá ocurrir:

“Caín contestó al Señor: - Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Tú me echas de este suelo, y tengo que ocultarme de tu vista; seré un vagabundo y fugitivo en la tierra y el que me encuentre me matará. El Señor le dijo: - El que mate a Caín será castigado siete veces. Y el Señor puso una marca a Caín, para que no lo matara quien se encontrara con él”, *Gn IV 13-15.*

¹⁶⁵ Gn IV 8-9.

Podemos llamar a este gesto de Dios, a esta primera huella, un primer Renacimiento, la obligación y el deber, pero también el primer éxtasis y la primera reconciliación. Evidentemente es estar al desnudo ante el mal radical y lo *imperdonable* que el hombre se vuelve *imprescriptible*. Ya no hay un símbolo como lo fue anteriormente la serpiente para Adán y Eva. El mal radical en la *donación* de la muerte como imposibilidad del morir: se convierte en Matar.

El caso de Abrán es radicalmente lo opuesto. Dios pone “a prueba” a Abrahán, le invita, le ordena a suspender su relación con el mundo, con él mismo en su Interior, y con Dios mismo. Dios juega con la suspensión y con la relación que tiene Abrahán con su pueblo y con la palabra sagrada. En la petición de Dios a Abrahán hay una rotura con la comunidad, con el *Telos*, como dice Kierkegaard. *Telos*, que lo hemos visto, es mundo pero solamente cuando es “funcionamiento” ético del Mundo, así que Dios obliga así a suspender su Alianza, Abrahán comparece inmediatamente y se presenta sin celo:

“...Dios quiso poner a prueba a Abrahán, y lo llamó: - ¡Abrahán! Él respondió: - Aquí estoy.” *Gn XXIII 1-2*

Como nota bien Derrida a propósito de este evento “secreto” entre Dios y su hijo Abrahán y de la lectura de Kierkegaard: desde que él dice: “Aquí estoy”, “Heme aquí”, “Me Voici”, Dios lo fuerza a la intimidad y al secreto, podemos, siguiendo la lectura de Kierkegaard, pensar que ya en el llamado de Dios a Abrahán, se deja mentar lo fundamental:

“(La demande de secret commencerait à cet instant: Je prononce ton nom, tu te sens appelé par moi, tu dis : « Me Voici » et tu t’engages par cette réponse à ne parler de nous, de cette parole échangée, de cette parole donnée, à personne d’autre, à me répondre à moi seul, uniquement, à répondre devant moi seul, moi seulement, en tête-à-tête, sans tiers ; *tu as juré*, t’es déjà en gagé à garder entre nous le secret de *notre alliance*, de cet appel et de cette *co-responsabilité*. Le premier parjure consisterait à trahir ce secret.”¹⁶⁶

Sabemos el énfasis que Derrida pone en dejar perfectamente claro el nivel problemático en que se hallan las obras, para nosotros es una ventaja. Nosotros hemos escogido para nuestro análisis el sentido de la alianza, y de la corresponsabilidad entre Dios y Abrahán. Sabemos también el juego político y poético - si así se quiere -, pero también y sobre todo el juego filosófico y religioso que esto conlleva. Abrahán está con esta llamada sujeto a la impotencia y ante la imposibilidad de soltarse de su *Alianza*, y

¹⁶⁶ Derrida, Jaques. *Donner la Mort*, Galilée, Paris, 1999, p. 164. El subrayado es nuestro.

va enfrentarse a lo i-rreconciliable y a lo indecible. Y aquí en efecto el pacto fijado ya con Dios será lo que se pondrá en duda. Este pacto es el *único* posible; Dios prueba a su hijo fiel, lo prueba con la peor de las pruebas, la que ya con Caín se posó como imposibilidad:

“Toma a tu hijo único, a tu querido Isaac, ve a la región de Moira, y ofrécelo allí en sacrificio, en la montaña que yo te indicaré”, *Gn XXIII 2*.

No dudamos en decir que aquí hay ya un vacío y una suspensión de todo tipo de relación, de *rapport* entre lo humano, más precisamente, en todo lo que ha sido dicho hasta ahora a propósito de “no matarás”. En efecto, ¿cómo puede Abrahán, el fiel de él, aprobar o tan siquiera escuchar las palabras de Dios, sin sentir que Todo y Nada, que la misma posibilidad de la relación que lo une a Dios, está ya desvanecida? El llamado de Dios para el hombre bíblico, y en general para el hombre religioso, es siempre un revuelco y un anonadamiento. Es un *A tempo* y es un *A topos*, es un sin tiempo y sin espacio, la prueba a la que será sujeto el hombre religioso es siempre una suspensión. Y a pesar de todo, Abrahán sigue confiando en Dios, esto lo podemos ver cuando se dirige a su siervos, y más exactamente cuando le responde a su hijo al demandarle éste por el cordero que será sacrificado, Abrahán dice: “Dios proveerá el cordero para el sacrificio, hijo mío”. La visión de Abrahán aquí es un gesto de consolación y de proyección, todos conocemos lo siguiente: Isaac está a punto de sucumbir ante el arma de su padre cuando el Ángel del Señor se adelanta y detiene a Abrahán, otorgándole la bestia para la inmolación:

“Después Abrahán tomó el cuchillo para degollar a su hijo, pero un ángel del Señor le gritó desde el cielo: - ¡Abrahán! ¡Abrahán! Él respondió: Aquí estoy. Y el ángel dijo: No pongas tu mano sobre el muchacho ni le hagas ningún daño. Ya veo que obedeces a Dios y que no me niegas a tu hijo único.” *Gn XXIII 10-12*.

Las consecuencias éticas, las consecuencias que ya hemos mencionado son infinitas. Lo que nos interesa a nosotros es rescatar no es solamente lo que Derrida y antes de él, Kierkegaard, ya han puesto de relieve, a saber, el hecho de que Abrahán debió pedirle perdón a Dios no por haberlo desobedecido por algo, sino al contrario, precisamente ¡por haberlo obedecido! Ambos piden perdón por Abrahán, ambos se ven en la necesidad de reestructurar de alguna forma el lazo de padre y de hijo por el intermediario de Dios, pero Abrahán es temeroso y guarda el secreto con su hijo. Su hijo lo contempla, ve incluso descender el cordero para el sacrificio y entonces *podría*

decirse: “Mi padre es temeroso de su Dios, yo soy temeroso del Dios de mi padre”, pero en el texto bíblico jamás aparece una tal expresión. Es como si de repente, Isaac estuviera totalmente ausente de lo que iba a ser su propio *sacrificio*. Eh ahí lo magnífico del texto de Kierkegaard y del texto de Derrida a propósito del texto bíblico: La dilucidación del *perdón*, no solamente de Dios hacia el mortal, sino precisamente del Mortal hacia el *Otro* Mortal, que podemos traducir como la el perdón como la posibilidad ante la violencia de lo *imposible*.

Lo más seguro es que Isaac no haya tenido necesidad de las palabras de perdón de la boca de su padre: Isaac es testigo y lo que nos interesa es que aquí el perdón, *si existiera* no sería como dicen nuestros autores del Mortal al Dios, sino forzosamente del Mortal al Mortal. La prueba de Dios a Abrahán es la demanda de suspensión, la petición de detener y de violentar el ciclo que ya se había instaurado con Caín: a saber la prohibición del asesinato. Por eso decíamos que el caso de Abrahán era el caso radicalmente opuesto al de Caín. Aparentemente no habría nada que perdonar, pero si lo “hubiera”, - si lo hubiera, la “palabra de Dios” no valdría nada, lo mismo que su “tentación”- , el perdón estaría excluido del texto que venimos de leer, el perdón sería solamente intuido, silenciado, hasta evitado. Es por eso que con la tentación que Dios hace sufrir a Abrahán, no se está probando realmente la fe, sino el perdón como manifestación neta y plena de esta fe.

c) Perdón como *reconciliación* entre los hombres

Las relaciones entre los hombres y el trasfondo: “No matarás”, es ante todo un asunto en el que interviene Dios, mismo si Dios es quién tiene el *poder* de dar, de quitar, de omitir y de salvar. El perdón también es parte de un Dios celoso e irascible pero que concede, lo vimos claramente en el caso de Caín. En el caso de Abrahán, al que evitándole la culpa y por ende evitándole tener que demandar perdón, detiene justo en el momento preciso de lo *irremediable*, y para un hombre con las dimensiones éticas y políticas de Abrahán, de lo *imposible*. Hasta aquí la figura de Dios *es un momento* del perdón: el momento en que el perdón posee un mediador, una garantía del cumplimiento de la ley y del restablecimiento de Abrahán como guía espiritual de su

pueblo: el perdón se anuncia como un asunto de hombre a hombre pero siempre bajo la mirada de la divinidad a quién pertenece al fin de cuentas su silencio.

El tema del perdón pasa del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento no ya como un silencio y como un poder divino, sino que se manifiesta desde la revelación. Es “buena nueva” y ya no sólo garantía de las relaciones de Dios con su Pueblo. El perdón es la acción del amor y como tal el tema primordial del Evangelio, de ahí su extensión, su fuerza y su Universalidad. Habría mucho que decir sobre estos textos y sobre la vida de Jesús, comenzando por saber si el hecho fundamental de la Nueva Religión, a saber la crucifixión es un hecho sacrificial, el lugar que ocupa Jesús como intercesor de los hombres ante Dios y muchas cosas. Nosotros ensayaremos una lectura diferente, pero somos conscientes que pecaríamos a los ojos de un René Girard, si dijéramos que el hecho de la crucifixión, es efecto un evento sacrificial. Girard, se sabe, aparta del texto evangélico el hecho del sacrificio y pondera más bien la muerte Santa del Cristo, como el instante que saca al hombre de las garras del sacrificio y en general del paganismo, para insertarlo en una nueva verdad¹⁶⁷. Realmente nada o muy poco importa a este trabajo saber si la crucifixión *antropológicamente* hablando puede ser vista como el sacrificio de un Dios furibundo que demanda a su propio hijo en holocausto –lectura que Girard rechaza inmediatamente -, si es la obra sacrificial de un pueblo, o si por el contrario es el deseo mimético de dos grupos de hombres –judíos y romanos – por aplacar momentáneamente la violencia que se ve inminente. Lo que nos interesa más bien es un hecho que el mismo Girard rescata de su lectura de los Evangelios: la violencia contra Jesús y el hecho de que el mismo Jesús se presente como revelación y como fundamento metafísico que promueve una buena nueva: “Les doy un mandamiento nuevo: Ámense los unos a los otros. Como yo los he amado, así también ámense los unos a los otros”¹⁶⁸. Poco importan también los traspiés, las circunstancias y las interpretaciones e incluso el evento mismo, una cosa es clara: la violencia en las carnes de Jesús de la que hablábamos anteriormente es una vez más, como en el caso de Caín hacia su hermano Abel, la violencia que los hombres imponen.

“Jésus est donc le seul *homme* à atteindre le but assigné par Dieu à l’humanité entière, le seul homme sur cette terre qui ne doive rien à la

¹⁶⁷ GIRARD, René. *Des Choses caches depuis la fondation du monde*, recherches avec J.M. Oughourlian et Guy Lefort, Grasset, Paris, 1978. Y del mismo René Girard, *Je vois tomber Satan comme l’éclair*, Grasset, 1999.

¹⁶⁸ Jn XIV 34-35.

violence et à ses ouvres”, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 236.

Esto es muy discutible, pues gracias a la violencia Jesús es portador de una buena nueva, gracias a la violencia Jesús puede proclamarse hijo de Dios, mismo si esta lectura es refutada por Girard. Lo que si es verdad en todo el Evangelio, es que los actos que Jesús lleva acabo son actos contra la violencia y para erradicar la violencia. La acción de Jesús es precisamente - y es lo que nos interesa a nosotros- un acto de *reconciliación* y que sobrepasa cualquier otra puesta a muerte y cualquier otro crimen asesinato e inclusive cualquier otra relación con respecto a la Muerte, esto último, por lo menos en el texto bíblico.

Ahora bien, siguiendo la lectura de Girard, el acto de reconciliación no está propiamente en las palabras de Jesús sino precisamente en el hecho de que Jesús ha resucitado. Sea como sea, bien si seguimos la lectura doctrinal de Girard, bien si seguimos una lectura “irreligiosa”, “moderna” y “científica”, el hecho de l resurrección es un hecho fantástico en el texto bíblico:

“La foi chrétienne consiste à penser que’à la différence des fausses résurrections mythiques, qui sont réellement enracinés dans les meurtres collectifs, la résurrection du Christ ne doit rien à la violence des hommes. Elle se *produit après la mort* du Christ, inévitablement, mais pas tout suite, le troisième jour seulement et, dans une optique *chrétienne*, elle a son origine en Dieu lui-même.”, *Je vois tomber Satan comme l’éclair*, p. 211 (el subrayado es nuestro).

Como si otra lectura que la cristiana no fuera posible o fuera menos cierta o verdadera, o como si *otra* lectura cristiana lo fuera también. Aquí es verdad también que la lectura canónica ha radicalizado la Buena Nueva de la Escritura, y también es verdad que la religión cristiana como una pretendida lectura de la revelación ha sido uno de los ejes para la formación de nuestra cultura occidental y que en esta lectura *oficial* ha habido, podríamos decir, varios sacrificios, que Girard no parece tomar en cuenta. Así pues, la crítica que nuestro autor lleva contra Nietzsche como el padre ideológico del nazismo es muy clara, explícita y violenta: Girard no duda, sino más bien está persuadido y es temeroso, ante el hecho de que, asistimos con Nietzsche y después de él, principalmente con Heidegger, a un retorno del paganismo y a un regreso inminente de Dioses paganos de los cuáles el cristianismo ya nos había librado:

“Sous l’influence du nietzschéisme toujours, les penseurs contemporains ont pris l’habitude de voir dans les mythes des textes aimables, sympathiques, allègres, guillerets, très supérieures à l’Ecriture judéo-chrétienne dominée, elle, non par un souci légitime de justice et de vérité, mais par un soupçon morbide...”, *Op. Cit.*, 224.

No quisiéramos pronunciarnos, pero creemos que Girard lo que no menciona en su crítica a Nietzsche es sobretodo el poder metafísico precisamente de la lectura canónica del texto bíblico que es lo que creemos que Nietzsche intenta des-mitificar. Así, para Girard, Nietzsche sería un mal lector de los evangelios y no un lector de la verdadera revelación de la escritura. Habría por ejemplo que ver el rol que jugó el texto evangélico en la lectura que hizo el Vaticano para apoyar la maquinaria nazi. Cabría la pregunta: ¿no sería más legítimo e inclusive deseable una fe y creencia y una fe en Dios, donde la palabra evangélica por ella misma sea la portadora de la revelación, y en donde cada quién pudiera hacer *suyo* el texto sagrado, *más allá* de toda imposición dogmática, y sobre todo más allá de una lectura única que se preste a los fundamentalismos, integrismos y fanatismos? Podríamos alargarla aún más pero nuestro trabajo no trata de la relación entre secularización y mensaje bíblico¹⁶⁹, toca muy someramente la relación del Mundo contemporáneo y del mensaje salvífico, y sobre todo, jamás es una crítica a una tal o cuál lectura de la Biblia. Lo que si nos parece importante es evidenciar el valor de la lectura que Girard hace de los filósofos que han hecho a su vez una lectura profunda, crítica y no menos cierta o “científica” de la biblia y sobre todo del cristianismo.

Ahora, debemos adentrarnos en los que nos ocupa, a saber: seguir el momento crucial del *Sur- viviente* como evento primordial en nuestra interpretación del Morir que es le es propio al hombre. Si queremos alcanzar esta dimensión metafísica que le es suya, no podemos dejar el texto bíblico y sobre todo el texto evangélico sin nuestra propuesta de una lectura. Hemos seguido los textos de Girard, intentando asir la paradoja de la muerte de Cristo y su relación con el sacrificio. Nos esforzaremos en mostrar que la verdadera Revelación no se sitúa en el momento de la resurrección, ni mismo en la violencia de la crucifixión, mismo si ésta concluye el mensaje crístico, mensaje que es por un lado el del Amor Incondicional, y por otro, el del Perdón,

¹⁶⁹ Para ahondar en estos temas leer la bella confesión sobre la fe de Gianni VATTIMO: *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, texto al que volveremos.

primero como acceso a la salvación –en el perdón de los pecados-, pero principalmente como perdón entre los hombres.

Si Caín le da muerte a su hermano y Dios lo perdona, no sin borrar por completo su falta, es precisamente porque la misma falta adquiere un estatuto *divino* y a la vez *ético*, ante Dios y ante los hombres respectivamente. Dios señala a Caín y con el mismo gesto señala o amedrenta a los mismos hombres de “repetirlo” y de asumir esa falta dentro del seno de la comunidad. Caín es garantía de lo divino porque es culpable y Dios es dócil pero no ciego. Con Abrahán aprendemos, por el contrario la demanda de Dios, el regreso en su decreto y en el castigo que ha impuesto a *todo* aquél que mate. Si quiere que el gesto de Abrahán sea un verdadero gesto de fe, lo que tiene que hacer es revenir en su dictamen, contradecirse y pedir lo *peor*. Es por eso que el estado de las cosas en el relato bíblico de Abrahán es el cruce de la fe y de la muerte no ya como dos hechos sino como dos acciones; la muerte es *dar la muerte*.

En los Evangelios suena aún lo paradójico de esta demanda que hemos visto en Abrahán. Pero a pesar de todo “no matarás” desaparece del texto bíblico en el Nuevo Testamento, porque inclusive los mandamientos son secundarios, ya lo hemos visto en el Evangelio según Juan que hemos citado más arriba. “Amar”, el nuevo mandamiento, es también y ante todo ejemplo y proeza, es un mandamiento que debe cumplirse más allá de todos y de todo ser viviente. Este mandamiento está fuera del Antiguo Testamento porque lo colma sobrepasándolo:

“Pero a ustedes que me están escuchando les digo: amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen, oren por los que los calumnian” *Lc VI 27-28*.

El enemigo es ese, es el totalmente Otro, es el extranjero, al que se odia y sobre todo aquél por el cuál el odio nace. El odio señala al enemigo, y la humildad es ante todo un tener un sentimiento previo de abandono y de capacidad para entregarse al daño y a la injuria. Con Levinas, el Otro me de- pasa precisamente por su lejanía y en el llamado se postra frente a mí. Esta ética retrocede un paso haciendo de la noción de responsabilidad la cuestión del abandono; en el Evangelio el amor no es una capacidad o una “responsabilidad” hacia..., para... o con..., el Amor es entrega y si no hay tal no podría haber Revelación, si Revelación quiere decir el camino que Dios crea entre los hombres. Aquí no solamente me debo al otro y soy rehén suyo, sino que antes soy su siervo porque yo incluso me debo a su violencia, y porque el amor se convierte en el mandamiento supremo, más allá de toda responsabilidad y más allá de toda ética:

“Si aman a quienes los aman, ¿qué merito tienen? También los pecadores aman a quienes los aman. Si hacen el bien a quién los trata bien a ustedes, ¿qué mérito tienen?”, *Lc VI 31-36*.

Aquí no debemos olvidar que Jesús es ante todo un hombre, que vive en un mundo de hombres y que por lo tanto le atañe una situación donde los hombres son los que controlan las leyes, los códigos, etc. Esto es importante pues en la Palestina de comienzos de nuestra era, la situación política, social y cultural se veía amenazada tanto por la conquista del Imperio Romano, como por las múltiples sacudidas políticas a las que se sujetaba la región. Es así como la expresión “El hijo del Hombre” cobra todo su sentido y su potencia porque ella denota la pertenencia y la capacidad de Jesús de hacerse y de haberse en el Mundo, pero también y sobre todo el valor de la revelación como una encarnación. Por cierto, el texto griego, también es en este sentido una revelación, muy a pesar de lo que quiera o pretenda Girard con su crítica y su desprestigio; en el personaje de Sócrates no sólo va un ideal o una forma de afrontar la sabiduría y de llegar a la verdad, sino que ante todo, se nos muestra la vida de un hombre, la posición y la situación que ese hombre tuvo para el desarrollo ulterior de la Metafísica. Es por eso que tanto el Perdón como la Verdad se inscriben en este desarrollo como las consecuencias obligadas tanto del Crimen perpetuado contra Sócrates como el Crimen perpetuado contra Jesús.

La presencia de Jesús en los Evangelios es precisamente lo que los dota de un mensaje nuevo y lo que los hace portadores del mensaje del Perdón. No ya un perdón silencioso como lo veíamos anteriormente con Abrahán, ni mucho menos un perdón en donde Dios es aún el garante para los hombres como en el caso de Caín. Aquí el perdón se prefigura como una *Aporia*, el perdón se deja ver como la posibilidad de una imposibilidad, como el riesgo que el Otro me hace sufrir como Sur-viviente.

“Nosotros” somos los “Sur-vivientes”, todos nosotros de la muerte de Jesús en la cruz. Pero el mensaje del perdón es más claro en cada uno de los evangelios y en los actos que Jesús mismo acomete en el mundo de los mortales. Así pues, los milagros, a los que asisten los hombres, son hechos excepcionales que generalmente están rodeados de una buena nueva o que en ellos mismos se guarda una muestra de la reconciliación de Dios con los hombres. Como si estos ciegos ante el mensaje de Jesús tuvieran que “presenciar”, “asistir” al milagro antes o para aceptar la buena nueva. No entraremos aquí en detalle, sólo queremos ahondar en uno que específicamente demuestra lo que hemos dicho y que sobre todo indica lo que queremos demostrar sobre el perdón. Nos

referimos al milagro del paralítico en el Evangelio según Lucas, qué es con mucho el más significativo:

“Jesús dijo (al paralítico): - Hombre tus pecados quedan perdonados. Los maestros de la ley y los fariseos empezaron a pensar: “¿Quién es éste que dice blasfemias? ¿Quién puede perdonar los pecados sino solo Dios?” Pero Jesús dándose cuenta de lo que pensaban, les dijo: - ¿Qué es lo que están pensando? ¿Qué es más fácil decir tus pecados quedan perdonados, o decir: Levántate y camina? Pues ahora sabrán que *el Hijo del Hombre tiene el poder perdonar los pecados*. Entonces se dirigió al paralítico y le dijo: - Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. ”, *Lc V 20-24*.

El milagro es una conclusión, hasta una alegoría. Realmente el pasaje de lo que trata es del perdón como el evento principal, la *cura* del alma, la reconciliación que aparece aún más increíble precisamente porque el perdón funge como lo *imposible*. La cura del cuerpo - el milagro – es posterior y obliga a Jesús a replantear la fórmula: “¿Qué es más fácil decir: tus pecados quedan perdonados o decir: Levántate y camina?”. De este ejemplo paradigmático, del que podríamos seguir hilando consecuencias, retengamos dos, la capacidad de perdonar del Hijo del hombre y la dificultad creciente del perdón. Esto lo atestiguamos también en la pregunta de Pedro antes de la parábola del perdón en el evangelio según Mateo:

“Entonces se acercó Pedro y le preguntó: - Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar a mi hermano cuando me ofenda? ¿Siete veces? Jesús le respondió: -No te digo siete veces, sino setenta veces siete.”, *Mt XVIII 21-22*.

Poco a poco el perdón va siendo asunto del hombre, mismo si el perdón pasa por la óptica divina. Yo soy capaz de perdonar y eso requiere una gran confianza y abandono, mucho antes de que haya uno que es *radicalmente otro*. Lo imposible no es en sí mismo la falta, sino el perdonar ante dicha falta. En el mismo evangelio de Lucas, el perdón que Jesús pide a su Padre, es el éxtasis de lo que un solo hombre puede hacer por sus agresores. ¿Quién debe perdonar y quién perdona, cuando Jesús en la cruz dice: “Padre perdónalos, porque no saben lo que hacen?”¹⁷⁰ Es siempre el mismo Jesús si él es el hijo de Dios. La Aporía es que sólo yo soy quién puedo perdonar a mi agresor mismo si estoy ante los ojos de Dios y si el perdón debe pasar por el halo divino. La paradoja es que el mismo Jesús es víctima – al ser condenado- , victimario –por el

¹⁷⁰ Lc XXIII 34.

mismo hecho de ser Hombre- y Dios; en él, la Aporía de su muerte revela ya lo inevitable y lo imprescriptible del Perdón.

En Jesús se cumple la entrada del Perdón al edificio de la Metafísica. Para nosotros la lectura de la Biblia, la lectura de los Evangelios como los textos Sagrados de Occidente, deben engendrar un punto de partida desde el perdón. Para la historia Occidental en general y para la metafísica en particular Jesús es para el Perdón, lo que Sócrates es para la Verdad: después de un asesinato primero – por no decir primigenio – queda instaurado lo imposible como lejano y como una “evidencia” que me despasa en la trascendencia y en el infinito. Nosotros hemos propuesto una lectura de los evangelios, en donde el Perdón deja de ser parte de una trascendencia para convertirse en un imperativo no sólo ético sino Ontológico. “No Matarás”, si bien es una orden, tal vez la orden por excelencia, también conlleva en sí su trasgresión. Así la muerte de Jesús, la lectura que hemos propuesto, une al Sur-viviente con el muriente de otra forma: en que podemos ser perdonados precisamente por ser *imperdonables*.

F

Capítulo 3.

ilosofía del Perdón: El Perdón *Imposible*

La posibilidad de la Muerte es algo abierto que resuena ininterrumpidamente al Sur- viviente, su duelo en este sentido es una metáfora no solamente de él como presente, sino de su posibilidad de estar ausente. En efecto el Sur- viviente es en este sentido siempre mortal y en su duelo como tal está escenificada la pérdida de un Mundo y de los Otros, de la Fe y sobre todo el eterno cuestionamiento por la perduración y la trascendencia. En esta metáfora vemos ya el futuro incierto ante la muerte del Otro del Sur- viviente sobre esta Tierra, pero también un pasado guardado como Murientes Sur vivientes. Y es que forzosamente siempre la existencia se mueve en esta bivalencia *hasta la muerte* entre poder ser muriente o sur viviente, más allá del “Yo” y más bien como en una Situación que inciertamente no podemos reconocer y que queda expectante. La muerte para el Sur- viviente es ante todo la apertura existencial de una sospecha que posiblemente en la Analítica Existencial, Heidegger debió adjuntar a la *Grundstimmung* que es la angustia. Pero esta angustia, mismo si es ante la presencia “física” del cadáver del *Difunto* es *ya una alerta*. En este sentido, el duelo es el anclaje a la situación afectiva que *inaugura* que *presenta* la pérdida del Otro. Aquí la Muerte es aún una figura dimorfa y ni qué decir del morir que no es delimitado que desde lejos y no como posibilidad sino más bien como ruptura, pues para soslayarse al morir como fenómeno efectivo y fáctico de cada uno, primero deberá ser necesario postergarlo a manifestarse como una abstracción y dejar que la *huella* del Otro se perfile como la Primera muerte, a pesar de que la muerte se presentó como hecho desnudo, abstracto y vacío. El sur- viviente no es, no puede ser un proyecto, y aquí proyecto mienta el círculo interpretativo y comprensor pues mismo una pre- comprensión sería sorda ante tal evento. La muerte no es ni una presencia, ni un rapto, ni una ruptura, ni si quiera la posibilidad, sino apenas el recuerdo que se deja mentar por una ausencia.

Paul Ricoeur, al que regresaremos, explica de maravilla esta cercanía entre la muerte y la reconciliación, en dónde la pérdida es una “amputation de soi-même” y el duelo una “réconciliation avec la perte”¹⁷¹. En la pérdida y en la reconciliación es como

¹⁷¹ Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.

se presenta la realidad del Sur-viviente como potencialidad ante la muerte del otro. Pero lo que nos incumbe es el perdón, no tanto como el poder de reconciliar, sino ante todo como el encuentro, quizás de re- encuentro ante la falta, la injuria, o incluso el pecado. Entonces estamos enfrentados ante la “dificultad” del perdón hasta su imposibilidad, ante las fronteras de lo *imperdonable* y su relación con lo *imprescriptible*, lo *inolvidable*. El perdón es así anterior a la pérdida y al duelo y podríamos decir siendo más precisos, que sólo puede haber un duelo cuando la posibilidad del perdón lleva en sí, calcada, la muerte como una pérdida.

Es así que para que haya escena, acto, experiencia de perdón la muerte debe ser un constitutivo que franquee su misma imposibilidad. Por ahora que quede claro que más que decir la “Muerte del Otro”, el Sur- viviente, en esta Primera muerte ya entiende algo así como la pérdida. Y es que es en la pérdida dónde realmente estamos confrontados con la muerte; ya lo habíamos visto con Freud: la melancolía, el traumatismo de la “falta” del otro, solo es “patológica” cuando el individuo hace frente a la falta ante la ausencia del duelo. De ahí que el duelo sea más general que el perdón y que de la misma forma éste contenga a aquél. El duelo es posibilidad ante una fractura en el mundo, el perdón es la posibilidad ante lo imperdonable y esto quiere decir ante la misma muerte como *Sein zum Tode*. Se dice generalmente que la “muerte lo arregla todo”, queriendo decir por ello que la muerte es un parte aguas entre el pasado y el futuro en un presente ciertamente inasible.

Ahora bien, la desazón que se manifiesta en el perdón se inscribe precisamente en la muerte del Otro como en un abismo; más allá de toda pérdida o de todo duelo, la muerte atañe al perdón en que en ella el perdón pierde *dimensiones*. Pareciera como si con la muerte en vez de cerrarse un ciclo o una “vida” se abriera. La muerte más allá de lo que dice el lenguaje común, impone su fuera de tiempo y su desazón ante lo imperdonable, por eso es que el peor de los crímenes sea el matar. Con Jesucristo, el perdón se percibe como imposible no porque él deba de existir como una manifestación cualquiera, sino precisamente porque en el perdón se inscribe la huella del mandamiento nuevo y porque en este mandamiento, el amor *incondicional* va más allá de cualquier mandamiento ético, de la conformación de cualquier teoría e inclusive de una religión. El problema de todas las nuevas y viejas defensas del cristianismo se pierden aquí precisamente: en decir que el amor eterno, inconmensurable y como tal *imposible* sólo puede provenir de Dios; no, porque el amor es inconmensurable y casi imposible es que Dios existe. Yo no soy capaz de perdonar sino soy capaz de amar y

esto con todas las consecuencias que reviste el fenómeno, con toda la maldad, la mezquindad y la mala voluntad que puedan existir en los hombres. Inclusive estaríamos tentados a decir que no “sabemos” o no somos capaces de amar, y que no podemos saber si somos amados hasta que no estamos en posición de perdonar o de ser perdonados. He ahí la primera aporía del perdón cara a la lectura que hemos hecho del Antiguo Testamento. El amor existe en la medida en que el perdón es *factible*.

a) Los límites del perdón: aporética política

Topándonos con la Aporía de nuevo entramos de lleno al descubrimiento del Perdón estrictamente en el terreno de la Filosofía, no porque antes, nuestra lectura de la Biblia no haya presentado ese cariz, sino que ahora retomando el debate que ya hemos iniciado con Derrida sobre la Aporía y el Franqueo de Límites, no podemos abandonarlo y no ver su relevancia en la *Sur-vivencia*. Lo que podríamos aún preguntar es ¿cuál es en efecto el mandamiento más importante, “ámense los unos a los otros...” o “no matarás”?, pues ahí es dónde parece haber un callejón sin salida. Yo no puedo ser perdonado sino no soy digno de amor, sino amo, pero la peor transgresión es matar, así que yo ya de antemano, por esta falta me revelo como imperdonable. No podríamos adentrarnos más allá en este terreno, tomemos únicamente el ejemplo de la Aporía y dirijamos nuestra mirada a la posibilidad del perdón sabiendo la dimensión de la falta y más aún antes las preguntas de ¿Quién perdona? ¿Cuándo? ¿Por qué falta? En estas cuestiones resuena ya lo que concierne al perdón público y la transgresión, las escenas públicas y políticas de reconciliación y su ponderación con la escena del perdón íntimo o cara a cara. Pero de antemano tengamos como soporte la dimensión del perdón que se cree decisiva tanto en la escena del perdón cara a cara, como en el perdón público: nos referimos a la *disproportion* entre el ofensor y la víctima.

Ante la falta, los dos representantes en la “escena del perdón”¹⁷² están representados ya en sí mismos por una distancia, una lejanía y un posicionamiento. Esta

¹⁷² Derrida en una entrevista dada a “Le Monde” llama a la proliferación de reconciliaciones a nivel de la política mundial, “scènes de reconciliation”, “scènes de repentir”; Paul Ricoeur retoma el termino y en cierta forma lo valida. “Escena del perdón” tiene la desventaja como lo hacen ver los dos autores la teatralidad en el acontecimiento del perdón. Nosotros creemos que independientemente de esta connotación, escena de perdón refleja bien lo que pasa entre una víctima y un agresor. Derrida, *J. Le siècle et le pardon*, en “Foi et Savoir”, Seuil Points, Paris, 2000, p. 101- 133. RICOEUR, P. *Ibid*, p. 607.

distancia, estas posiciones serían las que el perdón en cierto sentido querría franquear pero no despasándolas sino por el contrario “acortándolas” inclusive viéndolas desaparecer. Queda claro que ante esta situación de “lejanía”, no solamente física sino ante todo “existencial”, el perdón sería una especie de aproximación pero sobre todo de reencuentro que va más allá del encuentro físico y que además debería ser un encuentro aceptado, commensurado, fuera de todo azar o reunión fortuita. Sería casi requerido un pre- encuentro en el que tanto el ofensor como la víctima comenzaran a perdonar, en el que la posibilidad del perdón estuviese ya preconcebida. Y es que si miramos bien, todo el juego de la Aporía del Perdón estaría un poco en la posibilidad del encuentro y antes de eso, en lo que también Paul Ricoeur llama la “équation du pardon” y en donde la “disproportion”¹⁷³ es *su* condición. Esta ecuación del perdón como una desproporción no solamente deberá estar en la “situación” o en la escena, sino que además esta “disproportion” llama exactamente a la ofensa, a la injuria, al daño, a la maldad cometida, al pecado, etc., y nace en ella, de nutre en ella y ahí debería morir:

“La trajectoire du pardon son origine dans la “disproportion” entre les deux pôles de la faute et le pardon (...) cette polarité est constitutive de l’équation du pardon : en bas l’aveu de la faute, en haut l’hymne du pardon”, *Ibid*, 593.

La “disproportion” muestra el paradigma del perdón que dice: para alzarse, el perdón necesariamente debe caber en la posibilidad del mal, en la falta, con todo lo que el mal puede significar y con todo lo que querer hacer el mal puede querer decir. El mismo Ricoeur concluye la primera parte de su investigación sobre la Voluntad: “L’homme faillible”¹⁷⁴, dándole esencialmente a la desproporción constitutiva del hombre todo su lugar y que puede además explicar por qué el hombre puede fallar. La falta contra otro es de esta manera una posibilidad inserta en nosotros de hacer el mal, de dañar, de agredir; así, la amenaza que se presenta con la falta y con la responsabilidad – como lo veíamos con E. Levinas - me hacen y me capacitan para tener una acción frente al otro que en principio me une a él, pero que me desventaja en la misma disproportion. Estaríamos tentados a decir que más que cualquier otro pacto, unión, alianza o compromiso, la existencia de la falta me une al Otro de una manera inquebrantable, de una manera *im*-borrable. Con su responsabilidad ante Otro y en su condición para crear mal, el ser humano desde ya se presenta como inscrito en una

¹⁷³ P. Ricoeur, *Ibid*, 595 et siguientes.

¹⁷⁴ P, Ricoeur. *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et Culpabilité*, Points Seuil, Paris, 2009. Véase especialmente la primera parte « L’homme faillible ».

historia, -más la última parte, en el siglo XX- del perdón, en una tradición que podríamos decir de perdonar. Nuestra lectura de la Biblia nos lo confirma.

Ahora bien, para que esta existencia de la falta, para que esta *inculpación* se atenga a alguien en la disproporción, forzosamente deberá haber un acto de inculpación, una aceptación de la culpa o de los “hechos” acontecidos. Alguien deberá *aceptar* ser culpable. Esta culpabilidad es creemos otra de las aporías del perdón y que de inmediato se lía en el espacio plural al arrepentimiento y de reconciliación, y que no es propiamente hablando la misma culpabilidad liada a la conciencia, o sea a la auto inculpación. Para Jankélévitch la aceptación de la falta, del reconocimiento del culpable es una *condition* una primicia que debe haber antes de “être question du pardon”:

“Avant qu’il puisse être question du pardon, il faut d’abord que le coupable, au lieu de contester, se reconnaisse coupable, sans plaidoyers ni circonstance atténuantes, et surtout sans accuser ses propres *victimes* : C’est le moindre des choses !”¹⁷⁵

El acento debemos ponerlo en la necesidad, en el “il faut” y en la pluralidad del lado de las víctimas que denota la aporética de la situación de perdón, en la que las dos partes deberán tomar su postura, y en la que tengan y se vean obligados a aceptar sus puestos. El puesto de la inculpación primeramente y el de la necesidad de pedir perdón en segundo. Y Jankélévitch no se equivoca cuando dice que no debe haber circunstancias atenuantes, no debe haber titubeos, no debemos dar el perdón, no deberíamos darlo por lo menos según esta lógica, sino hasta que el culpable se reconozca a sí mismo como tal y que sus propias víctimas puedan decir que es un culpable ejemplar. Mismo la víctima no podría declarar al ofensor culpable de la falta sufrida, de la injuria cometida contra su persona que si previamente aquél ya ha franqueado el paso de la *auto-imputación*: el primer momento, la primera condición sería precisamente este reconocimiento de no repartir la falta, de contenerla, de aguardarla para sí, y que ésta no se emancipe, que sea perfectamente identificable e imputable al que la cometió.

Aquí la desproporción equivale a la misma *des*-proporcionalidad en el ofensor para ser culpable. Él mismo debe descender, acreditarse la miseria de sus actos previamente a cualquier declaración o aceptación de culpa; el otro, la víctima (las

¹⁷⁵ Jankélévitch. *Le Pardon*, Aubier Montaigne, Paris, 1967. Pp. 205.

víctimas), debe permanecer inmovible, sordo pero sobre todo *ignorante* ante la inculpación, mismo si él “tuviera” la capacidad jurídica, moral, psicológica, afectiva o política para dar un veredicto, o el poder de reconciliar. En el momento de la *autoproclamación* del culpable es que puede existir un abismo y una altura, en que propiamente puede haber una desproporción.

Siguiendo este sendero, podríamos inclusive decir que para que pueda existir una escena de Perdón se requiere hipotéticamente un tercero que ramificara un tipo de acuerdo previo, o un testigo que hablara, que incurriera y que declarase el perdón como dado y recibido. Y es en este sentido que los testigos, las comisiones de reconciliación, los acuerdos de paz están siempre enfocados a restaurar el orden, pero estrictamente rara vez tienen que ver con el perdón como tal. En ellos si existiera la petición y la donación de perdón serían como garantes de un acuerdo, de una toma de responsabilidades, no en el sentido de la entrega a Autrui de la que habla Levinas, sino de la imputación de la división territorial y de restauración de la paz.

Quisimos comenzar observando la aporía de la singularidad o pluralidad del perdón, pues sin duda el nombre o los nombres de los culpables y de las víctimas, pero también su atribución y su misma auto inculpación, son los que le dan al perdón una forma distinta a la que presentan los tribunales y las comisiones de arbitraje. En esto debemos ser cautelosos. No toda reconciliación es una escena de perdón; la imposibilidad estaría precisamente en la desproporción y en la *autenticidad*. En ellas más que nada la falta es lo que debería ser revelado, lo políticamente imputable o castigable, lo que podría ser en un determinado momento fuente de conflicto, lo que llama Hannah Arendt: la imprescriptibilidad como lo irreversible. Esta palabra marca precisamente la trasgresión, le otorga un tiempo en el pasado y presenta el perdón como siendo de suyo infranqueable. Y es que para Arendt la línea que corre entre el perdón y la falta está siempre sondeada ante la eventual posibilidad de poder resolver los conflictos de otra manera. Nótese que no hemos salido de la dimensión colectiva, incluso plural, plurívoca del perdón. Pero como el perdón, la venganza sería en este sentido una forma de posicionarse ante la ofensa, de dar orden al conflicto.

“Par opposition à la vengeance, qui est la *réaction naturelle, automatique* à la transgression, réaction à laquelle *on peut s’attendre et que l’on peut même*

calculer en raison de l'irréversibilité du processus de l'action, on ne peut jamais prévoir l'acte de pardonner"¹⁷⁶

El perdón posee la capacidad de exorcizar la posibilidad de la venganza y de la violencia, y de esta forma, restaurar en cierta forma el orden como si en él hubiera ya un elemento "racional" que en sí mismo borraría todo elemento "irracional", "animal" y que lo enviaría a un nivel enteramente humano, y para decirlo más claro, de los derechos humanos. Pero aunque podríamos continuar en esta línea de la violencia y su naturalidad, esto nos llevaría a una larga lectura sobre su incontención, sobre la impartición de justicia y sobre todo de la violencia primigenia y de la implantación de la cultura como medio para erradicarla. Precisamente porque el perdón funge como catalizador es que cumple aquí la función del sacrificio, solo que sin chivo expiatorio, ni proeza y fuera de toda divinidad¹⁷⁷. También es por ello que la propia Arendt acuñe el término, justamente después de la venganza y en relación directa con la capacidad de castigar, siendo el castigo solamente una etapa más avanzada en la serie de "fórmulas" o "ritos" encaminados a restablecer el orden y a impartir justicia. Esto es lo que sería el perdón a fin de cuentas en su manifestación plural y en su disimetría ética y política: que él es una búsqueda, casi un milagro que subvendría antes de cualquier reconocimiento, antes de cualquier declaración y de cualquier juicio.

La importancia del perdón, tomado aquí propiamente como acto reconciliatorio, es que en él debe haber una anticipación que haga suya esta puesta en marcha anticipada de su poder y de su evento. De la misma manera pasa con el castigo: este urge porque no podríamos hacernos con la violencia y con las agresiones a niveles completamente indeterminados de ofensas, de "crímenes contra la humanidad", de daños, de trasgresiones y de violaciones a los derechos humanos. Es en este momento exactamente en que la articulación del perdón en las sociedades jamás será un asunto independiente, excepcional o íntimo, porque precisamente lo que él trataría de evitar es la violencia, el conflicto y desearía la reconciliación. Aunque es necesario decir, apoyándonos de nuevo en el texto de Arendt, que a pesar de todo la violencia

¹⁷⁶ Hannah Arendt. *Condition de l'homme moderne*, Calman-Levy, Paris, 1961, p. 271.

¹⁷⁷ Es curioso, que mismo Girard que ha hecho una gran lectura sobre la función sacrificio, la venganza y el castigo, principalmente de la función inaugural que tiene el sacrificio en la comunidad, no haya tocado o apenas rozado el tema del perdón de la complejidad del perdón. Sobre la función del sacrificio véase su obra magna: Girard, *La violence et le sacré*, Hachette litteratures, Paris, 2009.

exacerbada de la ofensa – no porque la falta sea violenta en sí, sino más bien porque así la vive la víctima – será siempre *irreversible* y portaría el sello de un más allá de lo que se puede excusar, reconciliar o castigar.

“Le châtement est une autre possibilité, nullement contradictoire: il a ceci de commun avec le pardon qu’il tente de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment. Il est donc très significatif, c’est un élément structurel du domaine des affaires humaines, que les hommes soient incapables de pardonner ce qu’ils ne peuvent pas punir, et qu’ils soient incapables de punir ce qui se révèle *impardonnable*”, *Ibid*, p. 271.

Imperdonables serían aquí todas las faltas, todas las acciones del mal de un individuo contra otro en la esfera que despasa el orden público o político. Es por esta razón que hemos inscrito el lugar de un tercero, mismo si es un tercero hipotético, justamente porque en el perdón tomado como acto de reconciliación no puede estar sujeto de ningún modo a un cara a cara, ya que la falta parecería despasar el nivel estrictamente formal de la escena de perdón. El ofensor no solamente ha ofendido a su víctima, sino ante todo ha vulnerado los derechos humanos, las garantías individuales y ha quebrantado en cierto sentido el orden establecido. Es aquí que vemos que el asunto del perdón comienza a darse en una serie de alegorías que si bien parece que aligeran nuestro problema lo complican. La complicación vendría del peso de la falta y de la disposición de la víctima para poder perdonar, y de los daños contiguos a la falta, a la injusticia y a la presentación del mal desmedido:

“Non seulement celui qui pardonne ne se vengera pas *maintenant* (nosotros subrayamos), non seulement il renonce à toute vengeance future mais il renonce à la justice elle-même”, Jankélévitch, *Op. Cit.*, p.156.

Queda claro que, por ejemplo, para Jankélévitch la escena del perdón no quedaría bien delimitada, no sabríamos decir con exactitud si cuando habla de que el perdón no conoce la *imposibilidad* se está refiriendo a la escena política del perdón o a un careo entre dos individuos lo que nos hablaría más bien de la singularidad que menciona Derrida¹⁷⁸. Lo paradójico es que en esta lectura, el perdón siempre va de la mano de una especie de bondad o de una especie de “gratitud” de la parte de la víctima, el peso de la escena de perdón es precisamente el carácter insondable de la víctima ante

¹⁷⁸ Jacques Derrida. *Pardoner : l’impardonnable et l’imprescriptible*, L’Herne, Paris, 2005, p.17.

la desmesura y la pequeñez del ofensor, ante su soberanía. Mismo si el perdón debe ser infinito e invencible, si debe luchar contra todo tipo de ofensa, su manifestación no debe estar exenta de conflicto. Esto es lo que veíamos anteriormente sobre las circunstancias atenuantes del ofensor en la petición de perdón y sobre todo en el hecho de que *éste* pueda acusar a sus propias víctimas (...*ni circonstance atténuantes, et surtout sans accuser ses propres victimes...*, p.205). Las víctimas precisamente ante la desmesura y por ella es que se estarían también renunciando a la justicia. En ellas la infinita bondad ante el abismo de la maldad se vería aun más glorificada. Y curiosamente es como si el ofensor estuviera obligado a pedir perdón, mismo si este no es sincero, mismo si este se ve relegado al trabajo psicológico o personal que debe hacer el ofensor –según Jankélévitch –, y si el hecho de poder recibir el perdón no le incumbe, porque al final de cuentas siempre es posible “pedir” perdón sin recibirlo, sin lo que ya mencionábamos: sin que la escena del perdón pueda resolver formalmente un conflicto¹⁷⁹.

La primera puesta *a prueba* del perdón estaría en su infinitud y en su sinceridad y es por ella que creemos en la “acción de petición de perdón” porque ella despararía la simple petición de excusas rebasándola, pero mismo más allá de su acción –de su demanda y de su acuerdo- quedaría como un acto de dimensiones, de posiciones y además como un catalizador. Mismo siendo desnudez y poder de redención – que posee todo aquél que perdona- no por ello es ciego. El amor que Jankélévitch menciona casi al final de su tratado de 1967 sobre el perdón lo verifica diciéndose que la misma maldad no estaría contenida en él, quedando un momento para lo *im* –perdonable. El perdón sería fuerte, pero no más que la maldad que es la que le da *ser*. La maldad en la ofensa es aún primaria y le otorga al perdón todo su carácter en la persona del ofendido: “Aussi le pardon est-il fort comme la méchanceté; mais il n’est pas plus fort qu’elle”¹⁸⁰.

En este forcejeo entre la inmensa bondad del ofendido en las alturas y el abismo infernal en la persona del culpable, se presenta también la posición de regresar ante sí, y del franqueo de la delimitación tan fina que hay entre el perdón, la maldad y la redención. No podemos dejar de mencionar precisamente que el perdón es aquí ya una institución, una idea que nutriría todas las escenas de arrepentimiento, de deuda, de consolación, de acompañamiento de duelo; la misión teleológica de la ética que

¹⁷⁹Jankélévitch, *Op. Cit.* p. 204. Jankélévitch habla del trabajo que el culpable debe hacer en sí mismo, de redimirse el solo y además que a *él* no le queden dudas, el perdón, si lo hay, no puede jamás ser asunto *suyo*.

¹⁸⁰Jankélévitch, *Ibid.* p. 213.

veíamos con Kierkegaard quedaría de esta forma subyugada a todas las escenas de perdón que la seguirían. Desde el momento en que el perdón es la *oportunidad* para la absolución, para la liberación ética o política de la culpa, estaríamos tentados a decir, para la catarsis y la teatralidad ética/política parecería que el perdón quedaría institucionalizado en el seno de la libertad de la cuál parece haber nacido. El perdón tiende a restituir, a reconfortar, e incluso a intentar olvidar, porque *a priori* siempre se desprendería de una escena dialógica. En este encuentro dialógico de la reconciliación, del perdón abogado a la reconciliación, llamado a ella, cabría mencionar la capacidad de perdonar del ofendido o de la víctima, de la piedad, de la manifestación de la piedad. En estas alturas, en esta soberanía, en este acto soberano que es el perdón, también sería necesario poder hablar de la gracia, de la inmensa bondad, pero también del *poder* de perdonar y del *poder* perdonar, mismo ahí donde no habría que restituir ninguna soberanía y donde no habría inclusive nada a sostener.

“Chaque fois que le pardon est effectivement exercé, il semble supposer quelque pouvoir souverain. Cela peut être le pouvoir souverain d’une âme noble et forte, mais aussi un pouvoir d’État disposant d’une légitimité incontestée, de la puissance nécessaire pour organiser un procès, un jugement applicable ou, éventuellement, l’acquittement, l’amnistie ou le pardon”¹⁸¹

b) La constitución del perdón

La escena política del perdón tiene la cualidad la delimitación más o menos exacta de las fronteras del perdón y aquéllas dónde él resulta inoperante no por ser acordado sino precisamente por estar despasado en las intenciones que lo rigen. Aunque también es verdad que gracias a la situación política, a todas esas manifestaciones políticas de la reconciliación, es que el perdón cobra un sentido en este momento histórico que es el nuestro. Todas las aporías que hasta ahora hemos visto han tenido el halo de la justicia, de la restitución e inclusive de la paz. Podríamos pensar que la soberanía de la que habla Derrida es la altura de Paul Ricoeur. Y es precisamente la desproporción, la desmesura en donde la lectura de Jankélévitch flaquea y en la que precisamente el perdón queda condicionado y resuelto a la comprensión que antes le había recusado. Esto quiere decir que en el perdón como infinito, el mal ha triunfado y

¹⁸¹ Derrida, J. *Le siècle et le pardon*, p. 133.

ha sido más fuerte. Cuando el crimen es demasiado fuerte, cuando la falta no puede conmensurarse, ni sostenerse y sobrepasa los límites de lo “expiable”, lo “reparable” y lo “prescriptible”, el perdón extrañamente estar desbordado. El mal parece tan fuerte que la *posibilidad* del perdón estaría nulificada, es como si de repente ante su infinitud, la disimetría¹⁸² que existe ya en el hombre, que lo posibilita a cometer los actos más atroces y los peores crímenes, invadiera la misma escena del perdón haciéndolo *insuficiente*. Es por esta razón que todos los crímenes en donde resuena lo *imperdonable* como eco para una posible escena de perdón, son crímenes contra la humanidad, tengan ellos el sesgo de la condenación política o no lo tengan. Estos son los bemoles de Jankélévitch en su tratado de 1967, donde el perdón aparecía como *infinito*, como un perdón descarnado y demente:

“En vérité l’amour est à la fois plus fort et plus faible que la mort, et il est donc aussi fort. Cette tension extrême et presque déchirante est celle même du *pardon fou* accordé au *méchant*”, *op. cit.*, p. 213. (Subrayamos nosotros)

Dijimos bemoles ya que algunos años después en una pequeña colección de ensayos, el perdón “perece en los campos de la muerte”, ahí donde el perdón debió ser más fuerte e imponente, donde su posibilidad y su momento histórico debieron alzarlo como el garante precisamente en lo “alto” de la desproporción, es donde parece quedar en entredicho¹⁸³. Esta imposibilidad ante lo imperdonable como imprescriptible, inolvidable e irreparable y más allá es donde estaría el centro del debate que mantiene Derrida con Jankélévitch pero también con Arendt e indirectamente con Ricoeur. Pero además este perdón debió haber sido ganado, *guardado*, *cuidado* en el sentido de un valorpreciado, mismo si hubiera tenido todos los tintes de la *reconciliación* plural que hemos ya visto. Y es curioso, por no decir paradójico que ante la muerte del perdón en los campos de la muerte, asistamos ahora a su renacimiento, por lo menos a su nacimiento político. Y eso más apremiante aún en la tradición a la que pertenecemos que en cada momento histórico y en cada época, pero que *sobre* todo, ahora, se marca

¹⁸² P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, *op. Cit.*. Es interesante que la maldad en la falta de- pasara la misma escena del perdón, que lo cegara podríamos decir. Y es por eso que nos parece importante citar a Paul Ricoeur y adjudicar no sólo la “disproportion” a la escena del perdón, sino anteriormente y por ello saber que la “disproportion” *estaría ya presente en el ser del hombre y que esta* labilidad es anterior a la falta, a la culpa y todo tipo de reconciliación: “...le concept de faillibilité enveloppe la possibilité du mal en un sens *plus positif* encore(nosotros subrayamos): la “disproportion” de l’homme est pouvoir de faillir, en ce sens qu’elle rend l’homme capable de faillir”, p.198.

¹⁸³ V. Jankélévitch, *L’imprescriptible, Pardonner?*, Seuil, Paris, 1986.

como *Zeitgeist* y que lo descubre en consecuencias que revelan su problematización y su hondura.

La presunción del infinito, de la infinitud del perdón, mismo si éste está resguardado en la posibilidad finita de un ser finito –cada uno de nosotros- parecería que se desmorona y se acorta en las líneas del mal y de lo *in* –explicable. Y curiosamente en el momento en que el perdón ha muerto en los campos de la muerte, su dimensionalidad y la desproporción quedan rotas en una medianía y en una horizontalidad que no señalan la victoria del perdón banalizado, sino su fracaso únicamente y ante lo *imperdonable*. Cabría preguntarse si la proliferación de “las escenas” de amnistía, de reconciliación, de arbitraje y de paz en vez de guardar el perdón, lo han vulgarizado y más que eso, le han quitado el poder precisamente de lograr lo *imposible*.

Podríamos negar la lectura que hemos intentado hasta aquí sobre el perdón, sino fuera porque ante todo nos preguntamos aún la relación que tiene con la muerte en la persona del Sur-viviente. Ante esto, podríamos declarar que “algo así” como el perdón es desde ya imposible y que ante la muerte no puede *nada*, permaneciendo como un fondo que el tiempo habido y por haber, no podrá restituir: si bien como mortales somos los pastores del ser, en ello va de suyo que nosotros también somos los guardianes del perdón. La función del tiempo aquí es sospechosa, por un lado buscaría *curar* la herida producida por la falta, por otro yuxtaponer el pasado de la falta al futuro –hipotético- de la escena del perdón. Y es en este sentido que la función del advenir de la escena de perdón en el momento de la falta, del advenimiento o de la futureidad del tiempo del perdón rasgaría sus propias entrañas. Esta escenificación, esta concertación que pareciera casi hipotética es en la que el perdón debiera fraguarse, como si en cada acción pernicioso contra otro, la posibilidad del perdón fuera avocada y evocada desde lejos. Podríamos decirlo se otra forma: el pacto – extraño pacto – que se concretiza con la ofensa, estaría saldado desde *su* misma ocurrencia por una especie de *imposibilidad* en sí misma, por una *labilidad* y una *decadencia* – P. Ricoeur le habría llamado *miseria* -, por toda imperdonabilidad inherente a la excepcionalidad del perdón. Eso que haría *imposible* a la falta desde ya, estaría vuelto a una especie de *incapacidad involuntaria* de perdonar, constituyente del ser que cada uno de nosotros somos. Incapacidad de perdonar frente a culpabilidad constitutiva que roen y rodean el *Mitdasein* dejándolo en posición de lo insostenible.

De la misma forma que el perdón se da en una presentación, en un “cara-a-cara” so pena de vulgarizarse en las escenas de reconciliación política que hemos analizado, su importancia radicaría en el matiz de su verdad. Más allá de los límites que creemos despasados y borrados, las interrogaciones del perdón y sobre él, sobre su ocurrencia y su llamado se verán multiplicadas, pero también abolidas y perseguidas. Multiplicadas por la cultura en la que estamos inmersos, en una cultura del Testimonio – podríamos decir: de la confianza y de la desconfianza-, en donde la verdad del testigo no es sólo un rasgo admitido del relato, de la acción o del discurso, sino que además serían su ser, su posibilidad¹⁸⁴, y que lo pondrían inmediatamente en el lugar casi *obligado* de tener que *transmitir* lo que vio, oyó o llegó a saber. Interrogaciones abolidas y perseguidas, precisamente por finitas, por aporéticas, distantes incluso banales y vulgares. Esto querría decir que estaríamos siempre condenados al retraso, como si una falta de tiempo inherente nos tuviera siempre al pendiente ante una llamada de perdón que no llega y que *acaso* nunca estaría por llegar. A un perdón que no estaríamos en medida de otorgar.

Pero, “qu’appelle-t-on “pardon”?”¹⁸⁵ De nuevo la misma pregunta regresa a nosotros para afianzarse y volcarse en la indefinición del “on” (del “se” francés) que podrían ser todos, tú o yo, aquél, o aquélla, cualquiera o nadie (o *personne* en francés que evoca tanto el nadie en español como a la persona, lo personal, lo irrevocablemente humano). Pero este “on” (se) no se presta a una invocación precisa como si en el fondo no pudiésemos escapar a la escena pública del perdón y que forzosamente estaríamos tentados a abarcar o a delimitar. Pero en la entrevista a *Le Monde*, Derrida inmediatamente al hablar -y curiosamente *no* al escribir- sobre el perdón parece retractarse y lanza dos preguntas con el efecto del “qui”, y que van a remarcar forzosamente el carácter personal del perdón, con todas sus consecuencias, con su fuerza, su vicio y su grandeza: “Qu’est-ce *qui* appelle un “pardon”?”, “*Qui* appelle, *qui* en appelle *au* pardon?”¹⁸⁶ (las comillas son de Derrida, el subrayado es nuestro). De nuevo el perdón, la escena, la circunstancia del perdón debe de comparecer mismo si ya

¹⁸⁴ De nuevo regresamos a los textos fundamentales de Occidente. Testimonio, palabra de verdad, escritura de verdad, revelación que funge en una cultura creándola. Parménides como primer testigo del Ser, Platón como máximo testigo de las palabras de Sócrates y los cuatro Evangelistas como portadores de la verdad de Cristo, de su existencia y se *comparecencia* ante los hombres – y ante Dios-. Desde este momento, desde estas *revelaciones* que han fundado nuestra cultura, pareciera que no puede haber más escritor, filósofo o poeta que no sea *forzosamente* testigo.

¹⁸⁵ Derrida, J. *Le siècle et le pardon*, p. 103.

¹⁸⁶ *Ibid*, p.103.

no posee las fuerzas y a desvelarse como un testimonio, como una culpa, culpa que podría ser compartida que sería un intromisión directa o indirecta a un perdón que podríamos decir, siempre está declarado más no demandado. Porque de antemano, de lo que se trata aquí no lo olvidemos es de la posición dificultosa del *Sur*-viviente ante la muerte del Otro, el binomio que no deberá desaparecer jamás hasta lo irremediable. Porque aquí ya no se trata de si es posible una *teatralización* del perdón que en el fondo lo borraría y de las condiciones más o menos arbitrarias que Jankélévitch le atribuye y que requeriría para existir, sino que sobre todo se trata de su existencia, de su comparecencia y de sus “acuerdos”.

“Il arrive presque toujours, et de façon non fortuite, qu'on associe, nous y reviendrons souvent, l'expiation, le salut, la rédemption et la réconciliation au pardon”, *Pardoner : l'impardonnable, l'imprescriptible*, p.21.

Pero, ¿qué no la reconciliación, la redención y la salvación no integran en ellas y por sí mismas, *a priori* todo perdón posible?, ¿no están ellas ya desde este mismo *a priori*, en un diálogo precisamente porque el perdón ha cumplido sus objetivos? Ante toda esta inaprensibilidad del perdón, su camuflaje, su disimulación, su travestismo es lo que precisamente debemos superar desde este momento, para ello será necesario poder asirlo como una posibilidad mismo si rasga lo *auténticamente* im-posible. Y es en esta actitud ante el perdón y sobre él, que el perdón sería un requisito, la comprensión o el olvido de la falta. El perdón sería integración, de ahí su semejanza con la expiación, la salvación, la reconciliación, el perdón fungiría como un sustituto de la administración de justicia o un prelude. Cuando Derrida, habla de la soberanía, precisamente se está denunciando esto: que al fin de cuentas el perdón es un momento purificador ante el mal y la in-capacidad del hombre para actuar sin mal, o sea un *pharmakon* contra la posibilidad de la miseria, de la decadencia y de la labilidad. De todas formas, la justicia, su administración, este presupuesto un poco forzado del perdón como antecesor de la justicia requeriría tras- pasar los límites del perdón pero que también – y por qué no- debería definir, si nos es lícito decirlo así, tanto al que pide como al que otorga el perdón.

“Je dois demander pardon – *pour* être juste. Entendez bien l'équivoque de ce « pour ». Je dois demander pardon afin d'être juste, *pour* être juste, en vue d'être juste ; mais aussi bien je dois demander pardon pour être juste, pour le fait d'être juste, parce que je suis juste, parce que, pour être juste, je suis injuste et je trahis. Je dois demander pardon pour (le fait) d'être juste”, *Pardoner...*p.89.

Comprendemos este juego en el que ante la más fuerte de las injusticias que pueda cometer, yo me debo justo pidiendo perdón, pero también otorgándolo. La justicia estaría precisamente en este juego del crimen o de la falta extrema, de lo imperdonable, de lo imprescriptible¹⁸⁷ y nosotros diremos lo *inolvidable*.

En esta tradición, en esta historia del perdón debemos preguntarnos aún, sí mismo este perdón a lo imposible, a lo imperdonable ¿requiere y recubre la totalidad de lo humano? O podríamos re-formularlo así: ¿no es cierto que al perdonar lo imperdonable y hacer lo imposible, el perdón estaría más allá de toda “capacidad” o “facultad” humanas, precisamente por su misma radicalidad e imposibilidad?, y más ¿ante esta incapacidad, ante esta pequeña miseria –con las palabras de Ricoeur – no sería necesaria la mediación o la el acercamiento de un tercero?, ¿quién es capaz de dar “fe” del perdón y bajo qué condiciones, por ejemplo cuando en un acto desesperado me dirijo a Dios? Esta demostración, esta revelación del perdón, esta necesidad de que la escena del perdón no quede en el *olvido*, es la que al final de cuentas nos llevaría a hablar, como Derrida lo hace, de un tercero. Porque mi falta, mi crimen, mi ofensa es una falta a una promesa, a un estatuto, a la palabra de honor, a un acuerdo que estaría quebrantado y dislocado¹⁸⁸. Ante la presencia de este tercero que mismo desde el momento de la falta *ya estaría* presente, es que la posibilidad de la justicia o la injusticia podrían ser mentadas en la escena del perdón. A decir verdad la palabra de “fe”, la petición y la otorgación del perdón estarían sujetas a una aparición, a una epifanía, que serían desde ya una marcha hacia la reconciliación, inclusive después de lo que ya habíamos dicho. Y entonces sería verdad que quizás el culpable no lo fuera *sino* cuando hay un tercero y la víctima tampoco sería tal sino cuando se cubre la misma clausula. Como vemos, por más que se intente el careo, el cara-a-cara del ofensor y la víctima, parecería que no podemos ciertamente claudicar ante la *posibilidad* de un tercero, inclusive si es en una escena *singular*. Y esto querría decir que por siempre, por nuestra misma historia, ante Dios, ante los hombres y por ellos, nuestro perdón –el perdón historial – estaría siempre ante la violación de una máxima o una ley suprema, ante una *ofensa* que parecería ya inscrita en todos los códigos, leyes, acuerdos, tratados, etc., que podemos identificar en Occidente.

¹⁸⁷ Jacques Derrida. *Pardoner : l'imperdonnable et l'imprescriptible*, p.31.

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 87-89.

Ahora bien, si seguimos en la búsqueda de una posibilidad del cara-a-cara, de la soledad entre el ofensor y de a víctima debemos retomar precisamente la presencia de Dios en la escena del perdón, pues ella nos dará una pista en donde el perdón estaría por un lado en la estricta unión del cara-a-cara y la posibilidad de un tercero - en este caso de Dios-, pero que también cambiaría el *estatuto* de la petición del perdón¹⁸⁹. En este sentido estaría más allá de una deidad o de una personificación. Dios realmente sería un *ausente*, sería tan solo mentado, y no se *presentaría* como un dador de “fe”. Su invocación tal vez en el silencio siempre parecería quedar ahí, quizás en el gesto desesperado pero que curiosamente lo pondría como una exigencia en la petición de perdón. Por ejemplo ante la elocución: “¡Qué Dios me perdone!” que por sí misma resultaría *imposible* y que por otro lado tiene la característica de poder quedar en silencio y que se daría en el recogimiento absoluto por la misma ausencia de víctima. Pero además, habría una segunda posibilidad, más aporética y que entrañaría más de cerca esta *posición* del tercero en: “¡Qué Dios *te (lo)* perdone!”, en donde forzosamente la fuerza del otro queda involucrada ante la Altura de Dios en el rostro del culpable. Y que se comprenda bien, el que dice esta frase, el que la piensa o medita, no es a decir verdad ni el ofensor, ni la víctima, ni siquiera el testigo, sino el “intercesor”. En esta petición suenan las palabras del Evangelio en lo referente al amor: sólo un ser humano digno de amor es capaz de perdonar, de ser perdonado, de pedir perdón, del perdón; pero sobre todo, todo ser humano digno de amor es capaz de pedir perdón por otro que en principio ama y que intercede, no tanto ya ante la presencia de Dios como Jesús ante su Padre, sino ante su misma presencia como Testigo de la ofensa. Porque precisamente, el “te” de la segunda persona como el neutro “lo” denotan inmediatamente el rol de la tercera persona que pide perdón por otro pero sobre todo como otro.

Así entramos en la locución de la petición de perdón, en su formulación y en su acceso. Y es que este acceso forzosamente deberá presentarse, ser formulado o dicho en una lengua y en palabras de un idioma que ligue la petición de perdón. Esto es lo que hemos por lo menos presumido, porque en esta tradición que nuestros autores reconocen como Abrahánica, el rol de la palabra juega y ha jugado un rol importante,

¹⁸⁹ « Le pardon est-il *le propre* de l’homme ou *le propre* de Dieu? », *Ibid.*, p.82. es la pregunta que se hace Derrida ante la propiedad y la no- propiedad de Dios en la escena del perdón. Aquí podríamos hablar del testimonio, al que regresaremos, la oración y la confesión, como parte de la historia del perdón en Occidente y con la fuerza que estas acciones pueden tener en común con el perdón y que parece que requieren la presencia de Dios.

por ejemplo en el momento de la oración, pero también en el de la confesión, donde un individuo y por qué no el grupo, se dirigen a Dios y presuponen siempre que la divinidad puede llegar a comprender. Aquí no podemos omitir las remarques de Derrida y de Ricoeur sobre la explosión de las peticiones de perdón por todo el globo mismo en culturas y en idiomas lejanos a los nuestros, que poseen una simbología propia, una personalidad propia y sobre todo una religión propia.

Es así como de nuevo regresamos al cara-a-cara, al silencio y al rostro del otro, que se han unido en el pasado por la ofensa y que en el futuro guardan en silencio el pacto, pero también el reencuentro, la renovación que es la petición de perdón. Hablamos del reencuentro y de la renovación en un sentido completamente paradójico. En el sentido de dos que se conocen no previamente a la falta, sino más radical aún: que mismo conociéndose se ciñen a la ofensa, se unen en la ofensa, se involucran *forzosamente* en la ofensa para volver a sí, para rehabilitarse, para perdonarse. Pero este volver en sí que guarda el perdón se presenta dentro de las aporías del perdón como una heterogeneidad mayor, incluso más allá: la total heterogeneidad, precisamente porque quizás “más allá” de la ofensa, de la falta, de la agresión o del perjurio, no habría cabida para nada más, ya que a decir verdad esta ofensa, este perjurio, esta agresión o esta falta son inaugurales, son el acto primero, el vínculo primero incluso más allá de cualquier otra profesión de sentimientos, de cualquier otro encuentro, de cualquier otra relación. Es aquí donde más se destila más firmemente el papel de la desproporción y de la vinculación del perdón, pues ya se ha presentado lo inconcebible antes de toda asunción, de toda presentación y de cualquier pacto entre las partes:

“Cette solitude à deux, dans la scène du pardon, semblerait priver de sens ou de authenticité tout pardon demandé collectivement, au nom d’une communauté, d’une Eglise, d’une institution, d’une corporation, à un ensemble de victimes anonymes, parfois mortes, ou à leurs représentants, descendants ou survivants”¹⁹⁰

Llegamos al momento en que las aporías del perdón deben llegar a su fin y que el perdón debería quedarse estrictamente ahí, como el Don, como el Per-Don, como el Don-Par-Don, en un silencio y en un paréntesis irreductible a toda intromisión y a toda palabra extranjera que rompiera la “epifanía”, pero también a toda palabra que obligara a dar el perdón sea como fuere y que por ello debiera atestiguarlo, exponerlo o

¹⁹⁰ Jacques Derrida. *Pardoner : l'imperdonnable et l'imprescriptible*, L'Herne, Paris, 2005, p. 18.

liquidarlo. Esta soledad a dos si se quiere, silenciosa, heterogénea pero en el fondo deseada parece ser irrecusable y sería la soledad propia del Sur-viviente ante cualquier Muriente e inversamente. Quizás en la presentación un poco ideal del muriente en su lecho de muerte ante el sur- viviente -cualquiera que este sea -, ante la falta cometida/sufrida, que precisamente en la afronta de la muerte como la posibilidad más directa, más cierta e inevitable es que solicita su manifestación. Mismo en la tradición que pretende, que demanda la exposición por la palabra ante un Dios, un tribunal o una instancia tercera, pareciera ser que el silencio del perdón es precisamente lo que le da su verdad, su fuerza y su total *imposibilidad*.

“...ce lien entre le pardon accordé et le pardon demandé ne me paraît pas aller de soi, même si là encore il semble requis par toute une tradition religieuse et spirituelle du pardon. Je me demande si une rupture de cette réciprocité ou de cette symétrie, si même la dissociation entre le pardon demandé et le pardon accordé, n’est pas de rigueur pour tout pardon digne de ce nom”, *Ibid.* p.24.

c) El *Sur- viviente*: *Imposibilidad, Perdón y Memoria*

Quisimos terminar con una cita de Derrida el apartado anterior y sobre todo en lo que toca a la disimetría de la ecuación del perdón. Nuestra contribución rasga precisamente en los sentidos que Derrida ha trabajado en sus dos obras sobre el perdón y sobre su *imposibilidad*, y ante lo imperdonable en lo que parecería ser la escena, la circunstancia, el acto del perdón. Por nuestra parte el perdón permanece a nivel de la imposibilidad de dar y de pedir perdón, pero también y sobre todo en la imposibilidad del “cómo” y del “cuándo”, más allá de la petición, de su aparición y de su invocación. Venimos de hacer alusión a una parte de la historia del perdón que tiene como parte fundamental la confesión, la confesión del muriente como única y sobre todo como testimonio de una vida que sólo le está permitido vivir a él. Esta confesión, este testimonio no es el perdón ni siquiera lo alcanza, si lo roza es únicamente en lo que toca a su verdad y a su palabra.¹⁹¹ Pero sobre todo en esta historia lo que nos interesa es el

¹⁹¹ Adelantemos un poco las cosas. La verdad del perdón es por mi acción, mi pensamiento, mi estancia en la tierra, *incluso* por la estancia de los otros. Lo hemos visto en ¡Qué dios te perdone!, lo que resulta imposible no es la petición, diremos la sinceridad de la petición: lo que queda como *imposible* es el perdón en sí mismo, su donación.

tiempo y el reconocimiento del pasado como “haber sido” en la disposición por ejemplo del Dasein, en “un olvido que atentivo de hace presente”, que se *presenta* y se involucra en su momento, su existencia y su proyección a la muerte. En este sentido el que testimonia, el testigo, el último testigo, siempre el último al ser el de su propia vida, pero sobre todo como sur- viviente ante la muerte del otro, como testigo del testimonio del otro, de su propia vida. De una vida que será siempre demasiado corta.

“Quiconque témoigne n’apporte pas une preuve. C’est quelqu’un dont l’expérience, en principe singulière et irremplaçable (même si elle peut être recoupée avec d’autres pour devenir preuve, pour devenir probante dans un dispositif de vérification) vient attester, justement, que quelque « chose » lui a été présent”¹⁹²

La cuestión de la prueba que debe ser despasada, en la confesión, en un lecho de muerte que bien puede ser ficticio, que inclusive debe serlo, pues nadie puede ser cien por cien el testigo de la muerte del otro que presenciándola, que “eventualmente” asistiendo a ella. Hemos dicho un lecho de muerte ficticio y a partir de ahora cuando nos refiramos a este lecho de muerte, será eternamente así, pues como tal, la muerte, la muerte del otro, sólo se me presenta fuera de tiempo y fuera de lugar. Este fuera de lugar y fuera del tiempo, señalan precisamente el poder de la confesión, y del mismo testimonio. Es esto lo que Derrida llama “impossibilité de la substitution”, religando la muerte al secreto – al tiempo de la vivencia, del pensamiento que es en sí secreto – y al tiempo en que la muerte llegará como imposible. Por ello el « secreto » que devela el testigo es el testimonio propiamente dicho, que nadie puede sustituir ni cambiar y por el cuál nadie puede dar pruebas o dar fe, y que como secreto únicamente puede desplegarse en la palabra, en los dos sentidos: en la palabra pronunciada y en el sentido de cuando alguien “da” su palabra

“Dans cette impossibilité de la substitution, nous sommes à l’épreuve d’une alliance entre la mort et le secret. Le secret reste toujours l’expérience même du témoignage, le privilège d’un témoin auquel personne ne peut se substituer, car il est, par essence, le seul à savoir ce qu’il a vu, vécu, senti ; il faut donc le croire sur parole au moment même où il publie un secret qui reste de toute façon secret”, *Ibid*, p.60.

El secreto es un imposible como por otra parte lo es el testimonio. Es necesario mentar el rol lejano de la mentira: aquél que confiesa, que da testimonio es también

¹⁹² J. Derrida. *Poétique et Politique du témoignage*, L’Herne, Paris, 2005, p.35.

aquél que inclusive podría mentir. Es así como el sur- viviente sea como testigo ante aquél que testimonia del secreto de su propia vida, o como testigo de la suya propia, se presenta como el que disloca, aleja la muerte compartida en la máxima: “nadie puede quitarle – tomarle – la muerte al otro”. Pero esta máxima lo es, inexcusablemente, porque ante la muerte, ante las escenas de la muerte, ante las escenas de arrepentimiento frente a la muerte, de las escenas de reconciliación e incluso de muerte súbita yo solamente las puedo integrar a mi vida. Como sur-viviente forzosamente siempre tengo un *affaire* con la muerte, con la muerte de los otros que me llama, que me interpela en el testimonio. El sur-viviente lo es solamente porque ahí donde hay testimonio, diremos adelantándonos, ahí donde hay perdón, donde hay muerte, es que puede hacerse con la verdad, con una parte de verdad que posee el testimonio del muriente y su mismo testimonio. Es en su dualidad, en tener que ser un muriente para sobrevivir, que la muerte halla su radicalidad.

“Il y va de la mort, si la mort est ce don ton ne peut pas témoigner *pour* l’autre, et d’abord parce qu’on ne peut en témoigner *pour soi*. La survivance du survivre, comme lieu du témoignage et comme testament, trouverait ici à la fois sa possibilité et son impossibilité, sa chance et sa menace. Elle les trouverait dans cette structure et dans cet événement”, *Ibid*, p. 67.

Sí mismo no podemos testimoniar por el otro en su palabra, con su palabra dada y recibida, si es verdad que podemos testificar del testimonio del otro, de su secreto vivido y sur-vivido. Yo no puedo “tomar” el testimonio del otro como mío, eso es lo que parece querer decir esta larga citación sobre el acto y posibilidad de testimoniar. Sólo puedo ser testigo del otro en mi sur-vivencia, incluso puedo ser testigo presencial frente al otro de su testimonio – da igual si es verdad o mentira. También en su forma extensiva y en un sentido formal, yo como sur- viviente, en lo que me queda de vida, en mi resto pendiente, en una vida que es demasiado corta, puedo ser mi propio depositario, guardar mi verdad y velar por mi secreto en la muerte del otro, ante su muerte, en su muerte. Extraña vinculación, paradójico encuentro. “En la muerte del otro”, quiere decir aquí el *a topos*, la virtualidad, la inaprensibilidad donde el otro es testigo de sí y sur- viviente; pero también, como mortal me manifiesto, me muestro gracias a ese testimonio de mí, que lo único que puede decir es que viví, que conocí, que es mi “vida”, mi “*existentia*”. Esto es lo que nos referíamos más arriba con el dicho popular que dice que “la muerte pone todo en su sitio”, insinuando que cuando alguien muere, las deudas, los males hallan su lugar, como si algo muriera con el muriente,

como si los sur- vivientes fueran depositarios de un testimonio, del legado, de la responsabilidad. He ahí toda la fuerza del Sur- viviente y su hondura. Haber sido en ese “todavía aún no” que como proyecto existencial se forja y se dicta en la parición de Autrui como epifanía, como rostro. Aquí tienen toda su lucidez las palabras de Levinas, cuando dice que yo soy el “otage d’ Autrui” y que ante esa manifestación no puedo nada y que en mi muerte, la muerte del otro me lleva la delantera¹⁹³.

Ahora bien, como testigo, en la posición que el mortal guarda como Sur- viviente y solamente como tal, es que la muerte se puede presentar en una especie de teatralidad en la que si bien es espectador *jamás* podrá ser participe. Mi participación en la muerte del Otro siempre está revestida de una lejanía, de un horizonte, que me permiten yacer, morar como testigo. Aquí podrían perfectamente unirse la historia del Dasein como un haberse ya proyectado en la “disposición” y como un ente – el único – compresor en la historia del ser. La culpabilidad sostenida en la voz de la conciencia es precisamente esta historialidad que en el *Mitsein* como *Mitdasein* se sostiene como una realidad. Y en efecto, solo podremos encarar “no matarás” y “ámense los unos a los otros...” si antes hemos comprendido el lugar de la culpabilidad originaria del Dasein como su constitutivo. Entramos ya en una etapa donde de lo único que puedo ser perdonado es de mi testimonio y que es, por lo que puedo pedir perdón, por lo que incluso puedo morir y que me hace ser un sur- viviente. Mi historia desde este momento es mi “irrecusabilidad”, mi estar ya siempre rebasado, con toda la potencia que tiene el verbo estar en la lengua española, en la posición de un pasado que va hacia-allá, mucho antes de que demande u otorgue el perdón.

“Le pardon la pardonnéité, c’est le temps, l’être du temps en tant qu’il comporte de l’irrecusable et de l’immodifiable passé”, *Op. Cit.*, p.38.

La « pardonnéité », el pasado que ya me destina a perdonar y a ser perdonado, es mi sur- vivencia, mi manifestación, el correlato en el mundo con los otros, es por eso que la dimensión temporal debe anunciarse como inminente y en cierto sentido como amenazadora. O sea la historia es futura. El testimonio pues, se muestra como el himno ante el futuro: como testigo soy ya el anuncio de una proyección y por lo mismo un “individuo” de perdón. Un perdón que no se da ni se pide, que más bien calla y como tal

¹⁹³ Confrotarse a la primera parte de esta sección sobre Levinas. Su lectura de la muerte, es que ante otro mi muerte no sería una pura nihilidad o un vacío sino ante todo la muerte del otro como la “responsabilité d’un mortel pour un mortel”, nosotros podríamos adjuntar: de un sur- viviente por un muriente, ambos como mortales. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 2003, p. 133.

es excepcional pues solo perdona lo imperdonable, lo imborrable, lo inolvidable, un perdón que cuando debería de existir se presentaría como una locura:

“Pour qu’il y ait pardon, ne faut-il pas au contraire pardonner et la faute et le coupable *en tant que tels*, là où l’une et l’autre demeurent, aussi irréversiblement que le mal, comme le mal même, et seraient encore capables de se répéter, impardonnablement, sans transformation, sans amélioration, sans repentir ni promesse ? Ne doit-on pas maintenir que ‘un pardon digne de ce nom, s’il y en a jamais, doit pardonner l’impardonnable, et sans condition ? Et que cette incondicionalité est aussi inscrite, comme son contraire, à savoir la condition du repentir, dans « notre » héritage ? Même si cette pureté radicale peut paraître excessive, hyperbolique, folle ? ” *Le siècle et le Pardon*, p. 114.

Locura de lo imposible, quiere decir, pues creemos que es así como lo dice Derrida: la pérdida de las razones o más bien la “no” búsqueda de una inintegibilidad que impidiera dar razones al perdón, que mantuviera el perdón en esa pureza que como heterogéneo se hace imposible. La locura del perdón y lo irremplazable del testimonio inauguran el momento y la posición espiritual del sur- viviente, de lo que podríamos llamar su “misión”. Esta misión es problemática como la muerte, que ni se da ni se recibe, porque “nadie puede ir a la muerte por otro”, mismo si la posibilidad del “no matarás” queda del lado de la extrema asunción del otro como rostro que me interpela y ante el cuál soy su rehén. Esta dis-posición o más bien esta de-posición, esta entrega que más allá de cualquier mención teórica respecto a la muerte, que tiene su manifiesto como realidad como un elemento constituyente de la existencia, tiene en común con el nacimiento la de ser imposible. Y es que a diferencia de la muerte dicha “natural” el recibir la muerte por otro –siendo que siempre es cada uno el que muere -, el nacimiento también es asunto de un testigo, de un testimonio, de un duelo, de una aporía que más que nada aquí significa franquear límites y de-limitar al otro en sus posibilidades y en su posibilidad, a la vez de garante y de testigo, que posee desde ya como constitutivo.

Pero, ¿no es este testificar (*bezeugen*) del nacimiento hasta la muerte, propiamente el llamado de la conciencia a su poder-ser-mas-propio¹⁹⁴, precisamente porque ese testificar, ese atestiguar hace manifiesto en cada uno de nosotros, la más alta palabra que es el ser- culpable que nos es inherente?, ¿no será esta llamada la que nos hace precisamente ser culpables, en la dimensión más propia y más íntima de la

¹⁹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 295.

existencia y por la cuál debemos estar siempre testiguando-nos y testimoniando-nos a nosotros mismos mucho antes de que lo hagan los otros en un mundo y en una situación particular?, ¿no es este secreto el primero en el que yo anteriormente a cualquier atestación y a cualquier falta debo rendirme? Parecería, rasgando mucho la interpretación, que la atestación de la llamada de la conciencia es por sí misma y en sí la aparición de una *im-perdonabilidad*, de una *irremediabilidad* y de una *imposibilidad* que anteriormente a cualquier acto, pudiera ya estar presente en nosotros mismos.

Aunque esta lectura de Heidegger, del “querer escuchar” la voz de la conciencia y por ende del “despertar” al ser- culpable (*Schuldigsein*) como imperdonabilidad, como el acto mismo de haber- ya, de antemano cometido una falta, molestaría a varios de sus interpretes, nosotros no podemos negar que si yo – nosotros en cada caso – soy culpable en tanto que existencia y sobre todo en tanto que escucha, *podría* a mí mismo atestiguar y perdonarme por principio, y sino ¿quién podría hacerlo, si bien sabemos, que la culpa (*Schuld*) en *Sein und Zeit* no es una culpa ética o moral que debiera “martirizarnos”, sino por el contrario, la culpa constitutiva del Dasein en la resolución (*Entschlossenheit*)¹⁹⁵? Aquí la aporía, si la hubiera, sería entonces que si el Dasein, cada uno de nosotros, todos nosotros, estamos desde el nacimiento hasta la muerte, proyectados como culpables, en nuestra existencia, nuestra confesión, nuestra atestación o testimonio, forzosamente debería hallar un perdón *interno*, casi íntimo y de la misma manera silencioso. Podría creerse que esta culpabilidad la encontramos ya por ejemplo en la cura psicoanalítica y en todo tipo de cura que tenga como objetivo la redención, la terapia o el “conocimiento de sí”. Esto nos confrontaría precisamente con la proposición que Derrida identifica en la escena del perdón, que destaca del terreno político, de la *doxa*, de la habladuría, del murmullo y en general de todo tipo de diálogo o situación dialógica.

“Je prendrai alors le risque de cette proposition: chaque fois que le pardon est au service d’une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), chaque fois qu’il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail de deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le « pardon » n’est pas pur – ni son concept.”, *Le siècle et le pardon*, p. 108.

¹⁹⁵ *Sein und Zeit*, pp. 297-298. Véase también la magnífica interpretación de Ser y Tiempo que propone Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris, 2003, pp. 298-304.

Derrida dice incluso que va a tomar el *riesgo*, va *arriesgarse*, como si tuviera enfrente la posibilidad del fracaso y como si franqueara el paso de la posibilidad o la imposibilidad del perdón. Como si esta posibilidad fuera el límite entre la muerte y el perdón en la banalización del perdón o su normalización, pero también en lo que es la atestación y el testimonio de la llamada de la conciencia.

En esta encrucijada podemos rescatar dos aspectos importantes de la llamada de esta proposición sobre el perdón y del testimonio del sobreviviente que al final los engloba a todos. La primera sería que el perdón si abarcara en sí mismo la posibilidad del perdón a uno-mismo, con todo lo que conlleva, mismo si por ejemplo para H. Arendt y P. Ricoeur, pero también para Derrida, el perdón solo puede tener la dimensión dialógica del cara-a-cara, éste perdón no podría ser jamás *dado* ni *recibido*. En efecto, ¿cómo puedo yo mismo llamarme a mí mismo, desde la conciencia para perdonarme, si la culpa que me *constituye*, es una culpa propiamente de mi condición de arrojado (*Gewortheit*) y ante la cuál yo no puedo *nada*? Yo ante la llamada nada puedo. Ella es el fundamento de mi nihilidad (*Grundsein einer Nichtigkeit*), la culpa es lo que cada uno de nosotros es y ante lo cual ya no puede sustraerse, mismo si ignorando el llamado me ignoro a mí mismo – y con ello elimino por así decirlo toda falta – y todo lo que de ellos podría obtenerse como consecuencia. Esta culpa en este carácter vocativo nunca se presenta como una posibilidad de ser perdonada, ella no es una culpabilidad fáctica por haber hecho, dicho, pensado o no hecho, dicho o pensado, como menciona Heidegger; sin embargo, esta misma culpa es la que posibilitaría todas las otras “culpabilidades fácticas”, todas esas “formas” éticas u ónticas de tener la culpa por tal o cual, de hacerme o sentirme culpable o de adjudicarme un crimen. En este sentido, como culpabilidad la llamada me hace cargo de mí mismo, me libera a las posibilidades más radicales, me libera incluso a la atestiguación y al testimonio, y sobre todo y más importante en esta vocación, puedo abrirme a los otros para estar con ellos, pero también por ejemplo para poder ser culpable ante Dios. Esta culpabilidad me enfoca en mi circunstancialidad y me permite estar en posición ante el otro, en el arrojamiento del cual se desprende nuestro más auténtico fundamento.

Esta facticidad ante los otros, es un arrojamiento desprendido de mi más auténtico fundamento, pero también es una base, sin la cuál mi ser con... mi co-fundar y mi culpabilidad fáctica no podrían darse. Por cierto, es gracias a la *Entschlossenheit* como apertura que el Dasein puede tener en su comparecencia (ante el mundo, en él)

una vinculación auténtica con los otros¹⁹⁶, una relación en la cuál esta resolución se deja ver como la más alta iluminación para recibir el rostro del otro. Solo en este momento es que puede haber un anclaje entre la lectura de Heidegger y de Derrida: una posible co-estancia, un posible co-estar auténtico con los otros, en el cuál el perdón sería deseable aunque no menos *imposible*. Aunque Derrida es muy renuente respecto a esta demanda “dicha”, “pronunciada” de perdón, con los apuntes que se han hecho anteriormente sobre la llamada de la conciencia, la *pronuncia de perdón* podría ser positiva. Podría pensarse que si tanto el ofensor como la víctima han sido interpelados por la llamada de la conciencia, la “escena del perdón” tendría al menos una posibilidad de ser “auténtica”. Por supuesto que se desbasa el nivel político, ético o psicológico, incluso más allá de la presencia de un tercero, implícito, ante la infracción o la violación de una ley o un código. Y con ello rebasamos la “teatralidad” para quedarnos en el “tête-à-tête” o cara-a-cara. La autenticidad del cara a cara del perdón, su acotamiento en esta misma autenticidad es lo que propiamente sería, lo que haría que el perdón no existiera, que se presentara como imposible y como una locura, cosa que por ejemplo Ricoeur recusa e intenta sobrepasar:

“Pour ma part, je reformulerai le problème en ces termes: s’il y a le pardon, au moins au niveau du hymne – de l’hymne abrahamique, si l’on veut -, y a-t-il du pardon pour nous ?”¹⁹⁷

Páginas después de haber pasado por la “odissée de l’esprit du pardon” a través las instituciones, de lo que venimos llamando la teatralidad, Ricoeur cree, se involucra en la “croyance pratique” que existe algo como una “correlation” entre la demanda y la donación del perdón. Esta creencia práctica es lo que Derrida crítica en la escena del perdón. La teatralidad sería entonces, una situación forzada que rebasa el cara a cara y que buscaría una finalidad, pero lo que de verdad parecería quedar en entredicho sería la lejanía, la disimetría entre los participantes de la “escena del perdón”: “en vérité le pardon franchit un intervalle entre l’haut et le bas, entre le très haut de *l’esprit de pardon* et l’abîme de la culpabilité. Cette dissymétrie est constitutive de l’équation du pardon”¹⁹⁸. La disimetría del ofensor y de la víctima es lo que precisamente jamás podrá ser sobre-pasado porque el perdón como testimonio, como testimonio primordial está sujeto a la culpa que deja libre el llamado de la conciencia, mismo antes de cualquier

¹⁹⁶ *Sein und Zeit*, p. 298.

¹⁹⁷ Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris, 2000, 607.

¹⁹⁸ *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 626.

adjudicación, personalización o imputación, que es lo que Ricoeur parece querer dejar establecido. Es por ello que hemos hecho una pausa en la llamada de la conciencia no solamente como cuidado, como un llamado a la preocupación y la resolución en la culpa, (*Schuld*) a pesar de que para Heidegger ante la culpa inherente del Dasein como arrojado, no parece ser llamado para algo así como el perdón. También, en estos traspies entre la adjudicación y la aceptación de la culpa, más allá de la propia falta, ofensa o crimen, habría que mencionar la habladuría (*Gerede*) como la posibilidad de comprenderlo todo, de poseerlo todo y de hacerse públicamente con esta gerencia de la culpabilidad. Pues así, esta manifestación pública de la culpa – no de la falta, de la ofensa o del crimen – estaría fuera del careo; la culpa entonces sería un requisito para el perdón. Lo que jamás parecería quedar claro, lo que parece que todos nuestros autores parecen omitir en su defensa del perdón, o en la búsqueda de su autenticidad, es la asimilación de la culpa a la falta, lo que veíamos con Jankélévitch que *forzosamente* debe ser un criterio para que haya perdón. En este sentido parte de nuestra aportación será de hacer la separación entre la culpabilidad constitutiva y la falta, la acción, la ofensa, etc., pues como veremos en esta culpabilidad constitutiva y ese perdón imposible, las consecuencias parecen ser insospechadas.

Por todos estos contraargumentos tenemos que el perdón debe quedar libre en su imperdonabilidad y en el silencio que le son auténticos, ahí donde precisamente el testimonio de la existencia como secreto ante Autrui, revela este abismo entre la culpabilidad y el perdón, ante la muerte. Lícito es por ejemplo decir que el silencio y la comparecencia, la desnudez son a la vez la demanda y la donación de perdón, que ya están fundados en la constitución del Dasein ante la muerte, como el ser que somos en cada caso cada uno de nosotros como seres históricos. Con todo lo que ya hemos visto, debemos ahora otorgarle al sobreviviente el estatuto o más bien su posición como “otage” del otro como primera muerte o como testimonio y la historia que cada uno de nosotros portamos y que tanto Derrida como Ricoeur desean rescatar, pero que también incumbe a Levinas pero sobre todo a Heidegger.

Como autenticidad, proveniente a cada uno de nosotros, el testimonio es la manifestación más nítida de mi co-pertenencia al mundo y mi co-estar con los otros, mismo si este es en el silencio; mismo si cabe la objeción ¿cómo puedo *estar* verdadero de esta autenticidad mía y sobre todo del otro?

Respecto a la *imperdonabilidad* del sí- mismo, de uno- mismo, ella se confunde en una dimensión dialógica que nos parece, a pesar de todo, resguardar el perdón, por lo

que el perdón *si* existiera, si tuviera posibilidad debería darse en un “encuentro”, entre ofensor y víctima. La culpabilidad, no sería en este caso la posibilidad de inculpar, de inculparse, de pedir culpas o de pedir la petición de perdón, o sea, no tendría que ver con la *imputación* de algo a alguien y mucho menos con reconocerse como culpable o inocente. La culpa, estaría más bien del lado del cuidado, de la autenticidad y de la escucha cadente de la llamada de la conciencia que atestigua al Dasein como arrojado. Mismo si la escena del perdón *requeriría* para sí que la culpa sea declarada, que “se viva con una especie de culpabilidad” ante tal cosa, ante tal hecho o acción, para que el perdón encuentre su posibilidad, éste debe quedar libre de culpabilidad *en la comparación*. No hay perdón de la culpa sino de la falta. Y esta culpa sin culpabilidad (de la falta) es la que mostraría la imposibilidad del perdón, el abismo de la falta, o sea lo imperdonable. La excepcionalidad, la virtuosidad y la locura que se guardan en el perdón quedan así contenidas en el testimonio y en el secreto que yo poseo como sobreviviente ante la muerte. Precisamente como excepcional, como i- depasable, el perdón sólo puede existir ahí donde hay una escena de muerte, donde hay muerte. “La posibilidad del perdón sólo puede perdonar lo imperdonable”, esto quiere decir estar-vuelto-hacia-la-muerte como existencial constitutivo de cada uno de nosotros como sobrevivientes.

Esta constitución que nos caracteriza, precisamente como arrojados al Mundo, pero también como « otages », como rehenes incondicionales del Otro ante su muerte, debe aún ser puesta a prueba con lo que ya hemos visto de la culpa y de la atestiguación. Desde el momento en que el Otro es en su muerte una posibilidad existencial dentro de *todo* lo que pudiera o debiera abarcar el *Mitdasein*, y el *Mitsein*, precisamente ahí, como estructura que abre, que une, que liga a los unos con los otros, esta presentación del Otro ante su muerte es *mi primera muerte*. Cuando Levinas habla del escándalo de la muerte, cuando ésta parece estar más allá del tiempo, precisamente por excepcional, pero también por estar fuera del Mundo (*La mort n'est pas du monde*)¹⁹⁹ y entonces furiosamente es infinito lo que el rostro del Otro muestra, y su vocación se vuelve asunto mío. Esa venida, ese llamado escandaloso de la muerte es lo más perturbante para un *sur-viviente* que como tal alcanzaría su estatuto *ético*, fuera de la alegoría del diálogo interno. La filosofía para E. Levinas siempre es una filosofía de la exterioridad. Pero debemos recordar aquí, que el llamado de la conciencia jamás es

¹⁹⁹ Levinas, *Dieu, La Mort et le temps*, p. 129.

un diálogo, una procuración o una diligencia que yo me hiciera a mí mismo, incluso ignoramos si ese llamado viene de un sí mismo identificable, audible, mentable; *pero si fuera así*, el perdón del Dasein a sí mismo guardaría una posibilidad efectiva. Si esta llamada de la conciencia es el evento que hurta al Dasein para transformarse en su más propio poder ser, jamás deberá confundirse con una introspección o una interpretación del inconsciente, cualquiera que esta sea. Al contrario, parecería que antes de haber, de existir una cualquiera introyección o adentramiento, parecería que el llamado de la conciencia arroja al Dasein de nuevo ante su facticidad y su ser- culpable²⁰⁰, pero sobre todo ante los otros como posibilidades existenciales, que serían propiamente, la huella del otro en la filosofía de Levinas. El rostro del otro es en efecto la primera aparición, el primer mandamiento, “no matarás” porque precisamente en él el Dasein puede estar para el arrebató de Autrui, pero este *sólo* podría revelarse como auténtico, si antes él se ha revelado como tal. El error parecería consistir en un *tiempo* que en principio no debería de existir. Esta aparición solo es posible porque el Dasein puede estar precisamente como tal en tal abertura, en esa aparición que desde ya es también la suya.

Paradójicamente ni Levinas ni Heidegger formularon una tesis sobre el perdón, el primero identificó el “otage” que cada uno de nosotros somos como sur- vivientes ante la muerte del otro, como si me estuviera *im-*posibilitado escapar, o más aún, querer escapar; el segundo hizo que la llamada, desde el fondo del ser que somos cada uno de nosotros a la resolución del Dasein como autenticidad. El juego intencionado que hemos llevado hasta aquí en la aparente imposibilidad del perdón, y sobre todo en la aparente incapacidad de ser infinitos, -mismo si este perdón como testimonio que acuña tanto la autenticidad como el rostro del otro- parecería que en este momento debe encontrar una solución, en el rapto de la muerte que inmediatamente me lía a la gratuidad que producen la responsabilidad por el otro²⁰¹. Esta gratuidad es la oportunidad del otro, que de ningún modo podríamos interpretar como un lazo, un pacto o una unión. En realidad Autrui es tan lejano o tan cercano como podría serlo el *Mitdasein*, tan fantasmagórico que fue preciso darle una circunstancialidad y una puesta en escena.

El *Mitsein* a decir verdad estaría privilegiado por la irrespectible existencia fundamental de los otros, lo que Levinas parecería querer contradecir con la presencia

²⁰⁰ Heidegger, *Seind und Zeit*, Pp. 286-289.

²⁰¹ Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 133.

del rostro del Otro. En este sentido, lo que sería inconcebible para Levinas sería la primicia del mundo, del Dasein arrojado al mundo, antes de Autrui, que sería fenomenológicamente anterior a cualquier otro designio ético, viniendo del “Yo” y mas radical aún del Ser. La crítica estaría fundada, si por ejemplo como existencial, la Solicitud (*Fürsorge*), tuviera que darse siempre en su modalidad sustitutiva, y no por el contrario en su modalidad anticipatoria, en la que jamás *podría* “ocuparse” el otro, de su “lugar”, sino que por el contrario le dejaría libre las posibilidades de su *propio* cuidado²⁰². Pero esto es algo que parece que omite la crítica de Levinas a Heidegger.

Y es como la Solicitud y el Rostro del Otro hayan su solución en el perdón y en la posición existencial que juega el sur- viviente. Por el cuidado el Dasein se libera a su posibilidad más auténtica, se llama a sí mismo y en la llamada de la consciencia él es ya una alerta a este sí mismo. Pero si como decíamos este llamado de la consciencia, esta interpelación lo toca a *él* y sólo a *él*, resultará que la culpa, que este llamado hace brotar, sería intrínseca a todo Dasein en su querer tener conciencia, como fundamento de su nihilidad (*Nichtigkeit*). Precisamente sería aquí que entraría la crítica que Levinas vimos ofertaba a Heidegger. Solo que esta vez contra la pretendida interioridad del llamado de la conciencia hacia una exterioridad radical, no ya en un “llamado” que el otro pudiera hacerme, o deliberarme, sino como el fundamento de exterioridad *par excellence*, como la posibilidad del *otage*.

Ahora bien, ¿cómo podríamos conciliar estas dos lecturas sobre el otro, que dentro de la filosofía contemporánea, parecen estar tan ligadas como tan separadas por el problema de la “revelación” del otro, de su existencia, de su aparición, se su fenomenalidad? Es precisamente dónde creemos que el concepto del perdón, en sí mismo, podría darnos el anclaje que buscamos para tal reconciliación. No debemos de olvidar, que ante todo, el concepto del Perdón, su primacía en el análisis filosófico que llevamos haciendo del Sur- viviente, no se presenta como el vínculo entre el rostro del otro y la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) que sería la que al final el acercamiento a su más auténtica y propia posibilidad²⁰³. El perdón sólo estaría para mostrar lo radical de la culpa y la *imposibilidad* del otro en el perdón. Es solamente en este momento que podemos, ante todas las aporías y todos los traspies y su *imposibilidad*, intentar aclarar cuál es la falta, la agresión o el crimen que éste puede

²⁰² Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 122. Véase también el análisis de Jean Greisch, *Ontologie et temporalité...*, pp. 159-166.

²⁰³ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 302.

perdonar como un perdón que fuera auténtico. Y al parecer, no sería del lado de la falta o del pecado, de la agresión o del crimen que habría que buscar su *posibilidad*, sino solamente del lado de la responsabilidad ante el rostro y de la culpabilidad como el dejarse interpelar *hacia adelante*, esto quiere decir hacia el ser más propio ser culpable. No podría haber culpabilidad por esto o aquello, por ésta o aquella acción, o por esta o aquella falta, la culpabilidad a la que llama el perdón, la posibilidad de esta culpabilidad debe ser aún mas radical y eso precisamente por su cercanía ante la muerte, como estar vuelto hacia la muerte, pero también y sobre todo como mi responsabilidad ante la muerte del otro²⁰⁴.

No podría haber verdaderamente una responsabilidad por la muerte del otro, *ante* la muerte del otro si se quiere, sino hubiera una circunstancialidad en la que esta responsabilidad tuviera que ser manifiesta. Vemos que donde Heidegger escapa al rostro del otro, como *primer* evento ante la muerte, Levinas, por su parte, estaría olvidando la Tierra donde esta responsabilidad debe ser extendida. Inclusive cuando cita el ejemplo de Abrahán intercediendo ante Dios por la muerte de los otros, la historia de Abrahán, de su pueblo resultan de una facticidad y en un Mundo. Así, no podría haber “estar vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*) en el Dasein que somos cada unos de nosotros, sin el rostro del Otro, mismo si esta “presencia” tuviera que ser adyacente, como no podría haber responsabilidad ante la muerte del otro sin una circunstancialidad que por ella fuera *posible*, como culpabilidad irrecusable.

Esta culpabilidad, como sabemos es *irremediable*, esta culpa atañe al Dasein mientras él es, mientras en su existencia le va un “estar vuelto hacia la muerte” como la posibilidad más auténtica. Pero si esta culpabilidad esta anclada ahí donde al parecer él no puede *nada*, es precisamente porque esta culpa le va su ser-fundamento de su nihilidad, en una constante, a saber: mientras existe, mientras está vuelto hacia adelante, mientras *ve* y *se dirige* hacia el *fin*, que es propiamente estar vuelto hacia la muerte. Esto es lo que quiere decir propiamente la *resolución* (*Entschlossenheit*). Como culpa, lo hemos visto, ella tiene la llamada de la conciencia como primer momento ante esta autenticidad, como atestiguación y como cuidado. Ante la culpa el Dasein no puede nada. Y esta culpa es precisamente querer escuchar el llamado de la conciencia que alerta para ser el fundamento negativo de su nihilidad. De la misma manera, es en esta nihilidad que el Dasein tiene la muerte como la posibilidad de la *imposibilidad* de la

²⁰⁴ Levinas, Dieu, la mort et le temps, p. 133.

existencia (*Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der Un-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinige Nichtigkeit des Daseins*)²⁰⁵. De ahí la radical posición del mundo.

La unión aquí de la muerte y de la culpabilidad a través de la nihilidad y del “estar vuelto hacia la muerte” le otorga a nuestro análisis un nuevo linaje que lo une al fin como hecho fundamental de la existencia. No podría haber culpabilidad, una culpabilidad óptica, ética, moral, religiosa e inclusive metafísica sin que por sí mismo, y ante sí mismo el Dasein no pudiera por sí ser culpable en su constitución. Todas las culpas “accesorias”, las hubiera o no, se declararan o no, se aceptaran o no, después de un crimen o de un abuso, de un pecado, de una agresión, violación a los derechos humanos, falta contra un código, etc., tendrían su raíz, su anclaje en esta culpa que de antemano nos haría responsables ante nosotros mismos, *ante* nuestra muerte, precisamente como el estar vueltos hacia.... Pero también es como si ante la culpa, *nadie* pudiera. Y aquí cabría adjuntar que esta proyección *ante*..., esta re-solución²⁰⁶, esta mirada en el futuro que poseemos cada uno de nosotros como arrojados y como resueltos auténticamente ante la muerte, tiene las características de una total e imposible posibilidad del perdón.

La culpa así, nosotros la interpretamos como una culpa de no poder “no morir”. La negación propiamente dicha estaría del lado de esta fatalidad – si pudiéramos decirlos así -. De esta negación en la existencia sería yo siempre culpable, yo podría pedir perdón, podría inclusive recibirlo por mi testimonio, pero jamás podría ser un perdón efectivo, auténtico, verdadero, si tuviese que perdonar al otro por su muerte. La excepcionalidad del perdón se ve obliterada ante la *im*-posibilidad de una incapacidad. Somos culpables de una incapacidad. Si el perdón debe producirse, darse en un careo, el perdón sólo puede ser efectivo donde *todos* nos vemos imposibilitados a quitarle, a omitirle, a robarle a otro su “morir”. Podría decirse: “yo te perdono/te pido perdón por no poderme tener ante ti, por estar en tu muerte – por estar siempre en tu muerte –, por estar en tu muerte *ya*, porque te has vuelto hacia la muerte, porque tu muerte es efectiva, porque en el estar vuelto hacia la muerte (*Sein zum Tode*), te haces culpable de tu

²⁰⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 305-306.

²⁰⁶ Aquí nosotros separamos la palabra “resolución” con un guión para hacer notar el carácter de volver sobre la solución, sobre la mirada ya atenta que va hacia la muerte.

nihilidad, pero también porque en esta culpa va tu propio e auténtico poder ser²⁰⁷”. Pero también podría ser que seamos culpables de no poder perdonar al otro ante su fin. “Soy, me revelo imperdonable porque ante tu muerte, por ella, porque precisamente hay muerte, no puedo perdonar tu deceso; porque no *habría* a quién demandar, pedir, implorar el perdón por alguien que muere, porque tu muerte es siempre primera muerte”. De la misma manera debería haber un desplomarse, un quebrantarse de toda promesa, de todo pacto y de toda mirada silenciosa ante lo imposible. Como Surviviente podemos prever los alcances de esta interpretación. Yo seré siempre un sobreviviente ante la autenticidad de la muerte del Otro, como él es Surviviente de la mía. Tan constante y eterna mientras la culpa es de cada *Dasein*.

A partir de esta lectura si se quiere aporética de la muerte del Otro, de mi supervivencia, falta arriesgarse con el rostro del otro. Recuérdese que el rostro del Otro es solamente un fenómeno ahí donde se presenta la muerte del otro como “no matarás”. Está máxima por ahora requiere nuestra atención. Para Levinas la Muerte no puede ser un estar vuelto hacia la muerte, porque ella no puede contener una nihilidad, sino por el contrario, es el rostro del otro que me abre la posibilidad de la infinitud y la cuestión. Pero esta cuestión es la cuestión específicamente por el otro, por la muerte del otro y por *mi* responsabilidad ante él. Sólo puede haber responsabilidad que por *Autrui*²⁰⁸. Parecería aquí, que con esta “*mi* responsabilidad” siempre ante otro, yo no puedo, es que soy incapaz de quitarle al otro su “no morir”, pero que sin embargo puedo dárselo. Si existiera la posibilidad de un perdón ante esta disyuntiva, sería ahí donde solamente podría haber muerte. Es por eso que ante la muerte, el perdón adquiere esta primicia de imposibilidad, pero que en el rostro del Otro obtiene también una cualidad excepcional: la de volver a ser efectivo. Levinas no habla jamás de la culpabilidad, pero habla del hecho de ser “otage”. El rehén que en cada caso también seríamos nosotros mismos, nos colocaría en la misma problemática que nos pone la autenticidad del *Dasein*. Como auténtico, puede serlo cada *Dasein*, de la misma forma como “Otage”, puede serlo cada exposición a *Autrui*. De ahí que “no matarás” sería posterior a “no te puedo quitar tu muerte”, “no puedo perdonarte por deceder, por *morir*”, “no puedo nada contra el fin, ningún perdón habido y por haber puede quitarte/*me* esa culpa de deceso”. Somos

²⁰⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 307. « Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit ».

²⁰⁸ Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, p. 132-133.

responsables de la muerte de *Autru* por ser culpables ante nuestro no poder *franquear* nuestro fin, el suyo. Y he ahí el rapto, la muerte como un rapto.

En realidad, en los dos implora callada la imposibilidad del perdón en lo que Derrida había dejado entrever: que probablemente el perdón debería darse en el silencio, por dos mortales, dos murientes, dos *sur-vivientes*. Pero sobre todo, en esta interpretación, lo que parece resonar es que como la culpa – constitutiva –, la muerte no puede quitársele a otro: “nadie puede ir a la muerte por otro”. De ahí ya una *imperdonabilidad* e *imposibilidad*, ante el totalmente Otro, ante la radical exterioridad. Y paradójicamente en esta imposibilidad, - como una *incapacidad* - se fundaría la capacidad de poder perdonar lo *imperdonable* y le daría a la tradición que es la nuestra un fundamento en lo que concierne la cuestión por el Otro, por el *Mitsein*, por la existencia entre unos y otros. De la misma manera, en nuestro análisis del *Sur-viviente*, éste se confiesa como aquél que pide el perdón ante lo *imposible*, pero al que también se *le* es pedido el perdón. De nuevo, ante el Muriente el *sur-viviente* no podría ser que un testigo de lo que *Autru* ha sido testimonio. En este testimonio es donde se grabaría el perdón como excepcional. Porque como dice Derrida y con toda razón:

“Le parjure n’est pas un accident; ce n’est pas un événement survenant o une survenant pas à une promesse ou à un serment préalable. Le parjure est d’avance inscrit, *comme son destin, sa fatalité, sa destination inexpiable*, dans la structure de la promesse et du serment, dans la parole d’honneur, dans la justice, dans le désir de justice.” *Pardoner...*, p. 88. (el subrayado es nuestro)

La culpa es lo imborrable, lo inexpiable, la incapacidad ante el perdón. No hay perdón que pueda perdonar esta mortalidad en una culpa que se presenta como constitución de la existencia; el perdón solo existiría, como excepcional ante el perjurio como la destinación para su propia efectividad. Es por este motivo que como tal, el mismo perdón es una destinación ante el perjurio, la falta, el crimen y la agresión. Pero como culpable siempre somos deudores, deudores del “hacia la muerte” (*zum Tode*). Poco importa que sea el *nuestro zum Tode* o el de *Atrui*. El *Dasein* es por este motivo una ausencia desde el inicio hasta el fin, y es por eso también que como responsable de *Autru* yo porto “¡No!” radical por poder no morir. Ante el testimonio, se sobre vive. Ante el testimonio hay perdón, ante la muerte hay verdad.

Paraje 5. El Abatimiento y la Muerte en el Mundo.

Nuestro camino en la comprensión de la muerte del otro deberá de darnos toda su primacía y toda su claridad, solamente cuando podamos ver que significa verdaderamente el “morir”. Hemos eludido primeramente esta posibilidad al dejar que el perdón fuera una posibilidad *existencial* en la que se resuelve la presencia del *Surviviente*. De la misma forma, hemos buscado en el perdón, la *ligadura*, la *sur-vivencia* que va del *Uno* al *Otro*, del *Mismo* al *Otro* – como dijera Levinas – con el fin de poner al desnudo la *imposibilidad* del *Mortal* frente a la muerte. También, y aún más importante, es que hemos escogido, a partir de una disyuntiva, de una negación impulsar la posibilidad o la imposibilidad del cara a cara. Pero ¿por qué hemos escogido el perdón cómo la forma sino excepcional, si privilegiada para definir al *Surviviente*?, ¿qué características tendrá para nuestro análisis? Que su negatividad, su nacimiento se da en una *falta* y representa la unión más *esencial* entre dos humanos; nada uniría más a dos humanos que una falta, porque precisamente el perdón se encara como una posibilidad, y que esta posibilidad los ligaría de por vida. En este sentido, el peso caería, como vimos, en el *franquear* los límites entre el ofensor y la víctima y no tanto en el hecho de la falta y el perdón propiamente dicho como propusiera Ricoeur. Nosotros partimos precisamente de la desproporción del hombre y de la posibilidad del mal, que le son inherentes. Pero no nos detuvimos ahí. Ante esto, el *sur-viviente* es aquél que se define por el otro, en el perdón del otro y al otro. La culpabilidad, no siendo ya sobre tal o cual acción, se presenta como constitutiva desde el momento en que obedece a la llamada de la conciencia y se revela en la resolución precursora, o sea, en la capacidad que el *sur-viviente* tiene para adelantarse. De igual forma, la responsabilidad por el rostro del otro y mi condición de rehén son lo que me devuelven a mi condición para poder perdonar y no propiamente borrar la culpa, que por sí misma, es *indepasable*, sino más bien que ante el otro, como *sur-viviente* me muestro *incapaz* de borrar su muerte. En este sentido, esta manifestación de culpabilidad cualquier que esta sea, ante cualquier ofensa, sería de por sí imposible. Hay perdón por esto o por lo otro, por lo *imperdonable*, pero un perdón por más que se resguarde en lo imposible no libra al

hombre de su culpa constitutiva, aunque lo ligue a *Autruí* existencialmente. Por ella parecería que estamos ya entregados constitucionalmente a la ofensa, a la falta, al crimen o a la agresión, pero sobre todo y más importante por esta culpa es como estamos arrojados *ante* la muerte. Y es como si esta culpa nos marcara precisamente como mortales: la culpa es de “no” poder no morir. De ahí que el principal rasgo del *sur-viviente* sea el de la dificultad del perdón, el de su *imposibilidad*: no se le puede perdonar a otro su muerte, no se puede *borrar* la muerte del otro como *su* muerte, pues esta culpabilidad además de ser la suya, es ante la cuál somos incapaces todos.

El Mortal, lo hemos definido como un *Muriente* y un *Sur- Viviente*, en el mismo momento, al mismo tiempo y en el mismo lugar. Ambos son seres de testimonio. Esta propiedad del mortal que es una cualidad ontológica, debe desplegarse aún y por cierto de una forma más profunda, en el seno de los mortales que somos nosotros como Murientes. El Muriente deberá forzosamente presentar cualidades que lo desliguen del *Sur-viviente*, pues en éste ya se encuentra siempre el rostro del otro, y que además lo muestren ante la muerte como el eje del morir. En este sentido debemos precisar e intentar definir la muerte no como un hecho flagrante, o un acontecimiento y menos aún con las formas que le hemos atribuido en nuestra primera sección. El morir deberá ser entonces el paso fundamental que se presenta ante el fin próximo, pero incierto del *Muriente*. Su instancia radica, por eso mismo, en ser ante todo una acción. El morir debe por ende demarcarse de todos los demás verbos que señalan acciones como posibilidades, para volverse en sí el fundamento de una radical imposibilidad. Aquí nos acercamos de nuevo a Heidegger pero sobre todo a *Sein und Zeit*, donde la pregunta por la muerte y más extensamente, por el morir, adquieren un estatuto ontológico exclusivo en lo que será posteriormente la temporalidad inherente a la cuestión del ser. Pero también debemos de obtener de esta lectura a la muerte su contenido existencial y de ahí ligarlo al muriente como aquél al que a cada momento le va *su* muerte, como el que se las tiene que ver con la muerte, o sea que tiene que morir. Podríamos incluso decirlo: al *Sur-viviente* le está dada la muerte del otro, al *Muriente* le será revelada la suya propia. Y esta propiedad, esta *pertenencia* es la que nos tocará ahora iluminar.

Paraje 6. El estatuto del en-ya de la Muerte del otro

Nuestro análisis del *Sur-viviente* resulta ahora escaso, sino imposible para nuestro estudio de la muerte propia y del carácter del muriente como aquél a quién en

cada caso le va su muerte. Así, decimos que hasta aquí llega el peso y la manifestación del otro como *primera* muerte. A partir de este momento la muerte del otro quedará como el momento en que el *Sur-viviente* tiene para hacer manifiesta su manifestación tanto en la escucha como en la deposición del *Testimonio*. Es entonces que podemos decir que todo *Sur-viviente* es aquél que tiene en mayor o menor medida un asunto con el testimonio y con el ser testigo.

El *Sur-viviente* es aquel que en su muerte le va la muerte del Otro y que en esa muerte se presenta para poder entrever la suya propia. Así, sería imposible negar que la muerte del Otro no sea la primera muerte, por lo menos en lo que la “ocurrencia” pasa. La pertinencia viene dada precisamente del testimonio de la muerte al Mortal. Y este testimonio lo hemos identificado como “no matarás”, el artículo máximo de una vinculación entre dos *sur-vivientes* que en sí y por sí se han dotado de la muerte por y en sí mismos. Es por eso que no es perentorio que haya escena de crimen para haber muerte. Como vemos, es aún de la Muerte que tratamos aquí, pero muerte quiere decir muchas cosas e incluye múltiples acepciones. “Todo muere” se dice, queriendo decir que hay un *fin* para todo, también se emplea que el animal y el vegetal mueren; los otros mueren, y esto ya lo hemos analizado nosotros. Pero es preciso destacarse de esta Gran muerte que parece abarcarlo todo para poder asir el morir como una verdadera radicalidad que como Mortales poseemos.

Heidegger en *Ser y Tiempo*, identifica precisamente estas formas de ir hacia el fin, o de terminar o más bien las formas en como *mentamos* la muerte dependiendo de su aparición. Así *Verenden* mienta la forma en que la muerte le llega a la ser- vivo, o sea al ser distinto del Dasein, a aquel ente al que en su ser *no* le va su ser²⁰⁹. Esto quiere decir sobre todo, que el Dasein como aquél que en su ser le va la pregunta por el ser, no solamente tiene la humillación de su ser ante el terminar físico sino que además, por sí y en su *sí mismo*, posee la dignidad de no solamente terminar, sino que ante todo posee la *capacidad* de poder preguntar y de *afrentar-se* a la muerte. Aquí el Mortal posee una superioridad que lo hace morir. *Verenden* (fenecer), quiere decir entonces el mantenerse en la visión de la muerte de aquel ser que no tiene la cualidad ni la capacidad de ponerse ante sí la muerte, por parte del ser que se cuestiona. Es lícito mencionar que poco a poco, en nuestra lectura ontológica del *morir*, entonces del *Sein zum Tode*, su relación con el habla, con está otra *capacidad* o *cualidad* de manifestar-se este ser, se

²⁰⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit...*,1967, pp. 261 y 267. “Das Enden eines Lebendigen fassen wir terminologisch als Verenden”.

pronunciará cada vez imponente. El ser humano perece, fenece de una forma fisiológica y no por ello termina de una forma que pudiésemos decir *metafísica* u *ontológica*; precisamente el humano ante eso *tendría* algo que *decir* en su ser y por su ser, más allá de este terminar físico. Terminar no es otra cosa que ser aquí una pérdida radical del cuerpo; el cuerpo se transformaría en un *cadáver* haciéndose una cosa que nada más está ahí. La cuestión de lo *sagrado* relativo a los seres que solo *fenecen* o *perecen*, queda del lado de la antropología en el sentido del cuerpo presente: cadáver, y ya la hemos tratado en la primera sección, aquí solo es preciso resaltar que un ser que puede preguntarse y al que en su ser la viene su muerte, jamás podría tener la circunstancialidad del puro *fenecer* mismo si en su dejar de existir, no tuviera la presencia del otro.

Un Mortal jamás podría en este sentido fenecer o perecer; en él, desde el momento en que hace una experiencia de la muerte por la muerte del otro, puede obtener en sí mismo esta *distancia* con el puro aspecto biológico. Como en todo nuestro trabajo, al decir “distanciar” lo que buscamos es poner, de-limitar o quebrantar límites. Hay algo radical que pasa entre el hombre y la muerte y que es radicalmente el límite que ambos se ponen *en* sí. El mortal por sí mismo y en sí no puede ser un sujeto de la pura biología o de la meditación médica: en él se conforma una apertura ante la Muerte y el Morir que incluso parecen de- pasarlo. Por eso la muerte del otro la hemos definido como una siempre *sur-vivencia*, porque precisamente de un Mortal al otro, la Muerte no puede ser un asunto vacío o banal, en ellos, la muerte se anuncia como un fin inminente, como una realidad o como una amenaza. De ahí que Heidegger primeramente deba poner los límites entre las distintas formas en que los seres vivos van hacia la muerte. La crítica que en un cierto momento podría hacerle Levinas solo tendría cabida, formalmente, en el sentido de esta primicia de la muerte del otro, pero de todas formas es justo mencionar, que incluso en el análisis existencial de la muerte en Ser y Tiempo, se retoma inclusive el aspecto de la *aún presencia* del difunto.

En este sentido, el Difunto (*der “Verstorbene”*), nunca podrá ser un *acontecimiento* que podría llegarnos y hacernos reaccionar. Está inminente propiedad de todo lo humano resultaría indiferente a uno u otro quehacer que el Muriente pudiera realizar en su existencia. En su estancia en el Mundo el otro es siempre *ante* la muerte un fallecer y que como tal, el Muriente respeta, detesta o huye este *partir* desde la posición que es la suya, anclado en una realidad, en un mundo, en una circunstancia y en una tonalidad (*Stimmung*). Si es verdad que como una primera muerte la del otro lo es, esto

también se debe a que en ella se pronuncia una *posibilidad* de ser que no puede mismamente ser eludida en ningún sentido. Así pues, ante la muerte de los otros, ante el hecho de ese evento, tan solo se le propone al Muriente *el testimonio* de su fallecer de su dejar este Mundo. La cuestión del Mundo siendo la que prevalecería como una reacción *auténtica* para el Muriente, sería la que daría cuenta de un extrañamiento del Mundo. Anterior a la pérdida del Mundo por parte del Muriente en el acontecer *su* muerte, este extrañamiento del *Mundo* es lo que le deja el fallecimiento del Otro. Por eso no podemos pasar de lado, que en la posición del Muriente, en su advocación como tal, este *extrañamiento* y esa *distancia* del Mundo debe ser el eje de todo nuestro preguntar por la muerte.

Y aquí se presenta como obligada la pregunta: ¿qué pasa con hacer un duelo o estar de luto?, ¿no es al final de cuentas estar de luto y hacer un duelo, lo que propiamente se le impone al *Muriente* ante la escena problemática y conflictual de la muerte del otro? A partir del *Sein und Tode*, pero destacándose a hurtadillas de él, se ha intentado darle un privilegio a esta muerte de los otros. Sea en la crítica de su radical omisión (Levinas), o en una posibilidad, aunque fuese remota, de poderlo integrar (Derrida). Lo que parece desgarrador no es propiamente que en sentido lato, *nadie* pueda ir a la muerte por el otro, sino que el otro sea escindido del análisis y que si es interpelado, solo lo sea precisamente para probar la total *in-* autenticidad de lo que hemos llamado la primera muerte²¹⁰. La situación no sería una cuestión de aprender, de copiar, o se asistir a su muerte y que en ella nos hagamos con nuestra muerte, sino que ella *jamás* puede probar, en un análisis sobre la muerte, cualquiera que este sea, la radicalidad de la muerte propia. Podemos asistir a la muerte del otro, podemos inclusive *aprehender* la muerte del otro, formarnos una *imagen* y en el luto *copiarla*, lo que daría a cualquier *Sein und Ende* algo así como un *pre-* visionar mi muerte, esperarla, integrarla:

En efecto, la muerte que anticipo es una imagen que se ve con los ojos, se oye y se lee, y de ningún modo un hecho: justo como en lo que me concierne,

²¹⁰ FERRARIS, *Luto y Autobiografía...*, 2001. Así, podemos leer esto: “Porque la cuestión es justamente esta: el cuidado que prevé la propia muerte, ¿de dónde *sacaría la imagen y el conocimiento* de lo que prevé, sino de las muertes ajenas? La decisión auténtica, la historia no óptica, ¿de dónde obtienen su fuerza, sino precisamente de la mimesis del pasado, de la monumentalidad de la historia que ahora es asumida en su autenticidad para mí? Sin embargo – si esto es cierto -, el luto, la mimesis, la repetición, lejos de presentarse como hechos meramente empíricos, garantizan el tránsito desde la muerte de los demás hasta la mía *desde la realidad hasta la posibilidad*, desde el pasado hasta el futuro; así pues, ofrecen la posibilidad más auténtica y radical de lo que Heidegger concibe como la posibilidad por excelencia”, p. 50, el subrayado es nuestro.

el morir ajeno en el luto y en el sacrificio. Que la imaginación sea señalada como el fulcro del esquematismo trascendental, parece reducir la pretensión de autenticidad o, por lo menos, parece revelar un vínculo singular entre ésta y la imaginación: yo soy en realidad yo mismo sólo en la perspectiva de una muerte que anticipo en imagen a través de una *Einbildungskraft* que es constitutiva en cualquier ámbito del *conocer*. No se requiere mucho, en este camino, para admitir que la imagen no la encuentro en mí, puesto que la única forma de autoauscultación de la que dispongo certifica suficientemente mi vitalidad; si puedo anticipar la muerte en mi futuro y como imagen que me concierne, es precisamente debido a esas muertes ajenas cuya *previsión* de mi morir no sería en rigor, sino la mimesis; de manera que la imitación deviene aquí el presupuesto de lo trascendental de la autenticidad, que es el ser para la muerte.²¹¹

Efectivamente, aquí el *ante* los ojos, en la lectura, en la escucha, el que muere seguiría sosteniéndose como un objeto, mismo si se presenta en esta su posición como un objeto de procuración o de solicitud (*Fürsorge*), como un derivado del mundo, como un *Zuhandenes*. Y curiosamente es precisamente por este estatuto de la imagen, de lo reconocible, de lo que ha sido leído, interpretado y vuelto interpretar, y por no querer dejarle a la muerte del *Otro* la desnudez de su muerte, que se ha convertido en lo contrario que hubiera deseado una filosofía volcada a *Autruí*, a saber: yo no soy el rehén del Otro en su aparición, sino que *él* es mi rehén en la *Einbildungskraft* que yo me hago de su muerte, para con ella poder *anticiparme* a mi muerte. Se deja sentir en toda esta asimilación de la muerte del otro una especie de supresión de *su* propia muerte en el intento desesperado por explicar la mía, en el correr desamparado para unir dos destinos. Y es que Heidegger si nunca intervino favorablemente y explícitamente ante “esta” muerte, no creemos que no la haya verdaderamente sopesado, sino que lo que jamás hizo fue escribirla. Aquí sería pertinente lo que dice Ortega referente a la verdad de aquél que quiere enseñarnos una: “Quién quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga, simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad”²¹².

Según estos pasos, en el análisis que nosotros proponemos, la muerte del otro sigue su curso, pero ya-en-mi-muerte. El *ahora* de nuestro trabajo por lo tanto persigue el hacerse con la propia muerte, pero ¿no es este *ante* la muerte del otro, aún reanudar y

²¹¹ *Op.cit.*, p. 138-139.

²¹² ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones...*, 2005, p. 41.

seguir los mismos linderos que hemos criticado hasta el momento, sobre la soberanía de la muerte del otro, de este no poderlo dejar *descansar* en paz hurgando en las entrañas de su ausencia buscando los fundamentos de la mía *propia*? La respuesta sería un rotundo *sí*, si el empeño que nos guarda sigue siendo el *postrarme* ante la muerte del prógimo, intentando sacarle los fundamentos de su propiedad, mi mimetismo y el luto. Pero es un radical y rotundo *no*, si buscamos, no en su *ante*, sino ya *en su* muerte, el vacío de mi propia destrucción. Esto es lo que nosotros proponemos con el término *extrañamiento*, a saber el momento de la etapa en donde la muerte del otro – estaba anunciado – es una reacción (*fragilidad*) de mundo.

Pero antes de comenzar quisiéramos quedar bien destacados de esta posición que intenta *prever*, *ver*, fantasear o conocer y en general intenta *asir* nuestra propia muerte por la del otro. Y esto por medio de una lectura que Mauricio Ferraris plantea de San Agustín. En este texto se propone demostrar a San Agustín en luto por la muerte del amigo, leamos este texto y después contrastémoslo con nuestra interpretación:

Leamos *el punto culminante* del *informe* sobre el luto (Confesiones, IV, 6.11): “Me *sorprendía* de que viviesen aún los demás mortales, cuando había muerto él, a quién había *amado* como si fuese un inmortal, y aún más me *sorprendía* de vivir yo mismo, que era otro él. Alguien ha hablado bien de su amigo, que era la mitad de su alma. En efecto, yo *sentía* que la mía y la suya eran una sola alma en dos cuerpos: por ello *la vida me causaba horror* – yo no quería vivir a medias – y por ello *me daba miedo la muerte*, con lo cuál habría muerto del todo también él, a quién había amado tanto **(el subrayado de la cita es nuestra, la cita está tomada de la misma traducción de Ferraris al español)**” ¿Quién muere *propiamente* en esta topología? Porque, en fin, se puede morir en lugar de otro, o asimismo *existen muchas muertes*, la muerte del otro que lleva el *morir en mí*, y mi morir, que no será muy personal – si con ello viniera a faltar también *la memoria* del otro-.²¹³

Si bien hemos abusado de las citas de Ferraris, ello se debe a que en su escritura se dejan latentes dos cosas. La primera es el deseo imperioso por hacerse con el conocimiento de la muerte en la del otro y sobre todo por la omisión de lo mismo que parece querer rescatar: a saber el aspecto circunstancial y afectivo, en este caso, de la muerte del amigo. Las “muchas muertes” harían referencia no solamente a la muerte del amigo, sino a la mía propia, podríamos decir mezcladas (en el alma) que jamás tendrían

²¹³ *Op.cit.*, p. 64.

un distanciamiento o un horizonte – que creemos necesario – para todo tipo de *fantasia* para poder comprender la muerte, o si se prefiere, para en esa fantasía, poder *imaginar* nuestra muerte a partir del otro. De igual forma sucedería con la alusión a la *memoria*, y a la topología que Ferraris adjudica al texto de San Agustín, ellas serían la búsqueda de un homenaje reiterado y repetido de su muerte en la mía, para precisamente poder *adjudicarme* el poder o la fuerza mimética de su muerte, sin por ello hacerme cargo del vacío que habría en un *a-topos*. Siempre habría una especie de ficción mortal que yo tengo como muriente de la muerte de *Autru*. La segunda observación corresponde a lo que hemos mencionado como lo afectivo. El ímpetu con el que Ferraris busca la mimesis y el luto, la muerte del otro en la mía, deja de lado, un aspecto que nosotros rescataremos precisamente y es el de la dimensión afectiva – a grandes rasgos -. En efecto, lo primero que se manifiesta en este texto de San Agustín es la profunda *desazón* en la muerte del amigo, como queriéndonos decir que ahí donde eventualmente *pudiera* haber un luto, primero debería de haber una *mezcla* de “tonos”, una mezclanza que arrojaría *prima facie*, el *estado de ánimo* en que se encuentra el mortal en la muerte del otro. Esta mezcla de *amor, horror, sorpresa, miedo* ante la vida son a decir verdad los fundamentos de donde partiría toda metafísica del luto, de la muerte del otro en la mía y de cualquier otra interpretación o concepción que quisiera darle al morir del otro el fundamento y la propiedad de mi *morir*. Y esto se debe únicamente que aquí ya no estamos *ante* la muerte del otro sino *en su* muerte. El extrañamiento pues, significa que el binomio que me une al mundo, su aspecto *afectivo*, se ha roto de la total desaparición del otro y sobre todo en la total radicalidad su muerte-en-el-mundo.

Pero ¿qué querrá decir aquí extrañamiento? Pareciera que con ello se está haciendo alusión en un primer momento a una especie de *debilidad* que el Muriente tuviera de antemano y ya en sí desde el momento en que su muerte se perfila como una inminencia. Pero tal no es el caso, el *extrañamiento* al que nos estamos refiriendo es antes que nada una *inconsistencia* y una pérdida de *coordenadas*, es una falta o si se quiere una *des-*ubicación. Esto es lo que el lenguaje vulgar quiere decir cuando habla de la pérdida, del fallecimiento de un ser querido: “el mundo no tiene sentido”.

De forma aún más apremiante, es del lado del poema, que se presenta esta falta de *asistencia* que pudiera prestarnos el Mundo, ella es mencionada por Rilke justo al final de su *Primera Elegía a Duino*:

Por último, ellos ya no nos necesitan, ellos los que se fueron
temprano;

suavemente uno se va desacostumbrando de lo terrenal,
así como se emancipa con ternura de los pechos de la madre.
Pero nosotros que tenemos necesidad de tan grandes
misterios
de los cuales, y desde la tristeza, surge a menudo
una prosperidad bienaventurada: ¿podríamos existir sin ellos?²¹⁴

El poema solamente arroja y despierta la forma del mundo en los que se han ido, los desaparecidos. Los que se fueron temprano sugiere el planteamiento de los que siempre *ya* se han ido. Ellos que *desprendidos* de lo terrenal se arriesgan en la partida de la muerte, son los que ante todo tienen una marca de aplomo para el Muriente. Aquí parece resonar esta decrepitud y esta decadencia en la Tierra ante la fuga; pareciera que se está mentando una extraña soledad que queda y que lo abarca todo. Una especie de anentización de lo real. Y parecería que no habría más perdón porque no habría *Autruí*. Esta desnudez, a pesar de la bienaventurada prosperidad que pareciera *queda* como un refugio vago y escondido – en la Tierra –, no parecería colmar la ausencia. Es en este momento que el mortal se rinde cuentas (*a sí*) en la muerte del otro y ante la extrañeza y la deliberación de la Muerte, de una muerte vacua, banal pero por eso mismo aterradora. Ante la muerte no se puede nada, se dice. Pero aquí ni siquiera hay muerte. Y los misterios, una especie de orden flagrante en la Muerte de los otros, más que atarnos, desvisten el miedo y el temor, haciéndolos particularmente desastrosos. No de todo lo desastroso es que viene el caos, sino por el contrario *en* la muerte del otro, es justamente donde el tiempo, se posiciona como una invocación, como una pre-resolución y un acomodamiento. En la muerte, y decimos bien en la muerte y no *ante* la muerte, porque el *muriente* es ese mismo caos re-hecho de la muerte del otro: él se deja probar como un asunto de preocupación del Mundo.

Sein und Zeit parecería que deja callada la invocación y el extrañamiento mismo si en la misma obra la angustia es la *Stimmung* fundamental y como tal el estado de ánimo en el que el Dasein se deja libre para su posibilidad la más auténtica. El *dejar libre* o mantener en silencio la *de*-solación (como se dice de un paisaje que es desolador) del muriente, de lo que perfila al muriente como tal, *ya* en la muerte del otro, es al final de cuentas lo que podría hacernos, ya no testigos, sino propiamente *deudores* de esta su desaparición y no de un luto que seguiría al infinito manteniendo su muerte. Nótese que se juega no ya con una alegoría de la muerte y de la asistencia a la muerte

²¹⁴ RILKE, *Elegías del Duino*, 2002, p. 39.

del otro, sino ante todo con su *total y profunda* desaparición y ausencia. Heidegger dice lo siguiente:

El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro “mundo”. Desde éste, los que quedan pueden *estar* todavía *con él*.²¹⁵

El énfasis está puesto en *los* que se quedan. *No hay más* el que ha dejado atrás nuestro “mundo”. Esto querría decir que en el mundo hay algo así como un *algo* del difunto, con lo que el *muriente* debiera vérselas, o para ser más atinados, algo que el difunto hubiera debido dejar en su estancia y como presencia. El muriente tendría, al parecer que hacer, mostrar, o que dejarse mostrar como un ser de duelo, en duelo. Por eso el duelo, es propiamente *cargarse* una pérdida, en el sentido lato de llevar consigo y hacérsela con una hondura, y no tendría nada que ver con un *seguir* estando con éste o aquél que muere y mucho menos con los que decimos que son nuestros seres queridos. El luto es ante todo un querer llenar lo que no puede ser colmado. Sería más atinada en este sentido *la falta de necesidad* que tienen los que se van, esta radical y profunda hondura en la concatenación del Mundo, de la Falta y del sí mismo.

Tiene que quedar claro que aquí el propósito no es ya de una tal o cual pérdida, sino de la falta de procuración y de la desaparición. Parecería que en la ontología existencial de *Sein und Zeit*, *ya-en* la muerte del otro, faltaría un análisis del muriente como aquél que está-en-la muerte del otro y del sufrimiento como un existencial; el sufrimiento solo se deja ver después, en un instante en el que se hace la equiparación del sufrimiento del que muere, al que jamás podremos arrancarle ni siquiera una suposición. Pero esta cuestión del sufrimiento y de lo que hemos dicho sobre los “afectos” es aún vaga, porque ella es dueña de un profundo “guardar silencio”.

El suponer que alguien sufre o padece la muerte del otro, tiene entonces su raíz ontológica en la manifestación de un *estado de ánimo* en el que supuestamente se encontraría el *muriente* mientras sigue *estando* en el soporte que le da el Mundo. El decir que el Mundo es vacío o vacío, o que en él hay una *desazón* u hondura, es como querer agregar al sentido que tiene la pérdida o la falta del otro, una profunda desestabilización y una cierta falta de fundamento. El fundamento es solamente ahí donde va la verdad, pero también donde *ha-estado* el otro, donde la verdad se manifiesta y se deja mentar en todo su rigor y extensión. El *ya-en* de la muerte del otro,

²¹⁵ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 2003, p.260. En la edición original se dice: “Der Verstorbene hat unsere “Welt” verlassen und zurückgelassen. Ans ihr her können die Bleibenden noch *mit ihm sein*”, *Sein und Zeit*, p. 238.

el inmiscuirse del muriente en este sufrimiento es, no solamente una etapa del análisis ontológico existencial de la muerte, sino que sería parte de su radical y fundada consecuencia. Es verdad que no *experimentamos* la muerte del otro. Podría ser verdad, en esta fase de nuestro análisis decir que la muerte del otro es la primera muerte en el sentido ético que le da E. Levinas, pero lo más presente es: que asistimos a la muerte del otro no tanto por nuestra *total* e incapaz forma de padecer su sufrimiento o su pérdida de estancia en el Mundo, sino que *nos* asistimos a nosotros ya-en su fallecer, no como testigos, sino como *murientes*. Y en efecto no podría haber algo así como un asistir o un presenciar la muerte del otro, por ejemplo en las más largas y patéticas agonías, que sí en este mismo estar presente del *muriente* como *sur-viviente*, se pusiera en juego de antemano su más radical y anclada *pureza* ante el ser de la muerte. La muerte del otro tiene el carácter de *una* revelación, pero su falta de estancia es una pura y total hondura. La muerte del Otro nos pone ante nosotros frente a una desaparición.

De la muerte mía, *en* la muerte del otro²¹⁶, el rezago es subcunstantial a la presencia del Dasein en el Mundo. En esa muerte que siempre es un desprecio a las cosas del Mundo mismo si es en él en donde se ha fraguado tal desaparición, es donde más apremiante se radicaliza este *estar* en la muerte del otro, propiamente su desaparición. No es que haya una pérdida, sino que más bien habría un *destiempo* a tiempo, una prefiguración y una anunciación. La llamada de la conciencia nos hizo cargo de la culpa (*Schuld*), de una incapacidad de no poder arrebatarse la muerte al otro, de su profundo, radical y rotundo ¡no! a la muerte, pero es sólo en este radical y peculiar instante, del *ya-en*, que hay una hondura en el mundo. Es por eso que *Sein und Zeit* se movería, no solamente, en una omisión que es la penetración de la aguda y profunda supresión del otro en el *muriente*, sino que además la angustia quedaría manca de una radicalización como estado de ánimo *fundamental* ante el sufrimiento. También es verdad que esto no es una representación, ni una psicología del sufrimiento, sino una *solicitud* del tiempo a venir, como un “¿cuánto?!”, y sobre todo como una parte de la resolución, que en esta muerte a tiempo, delimita el sentido de la muerte en general y del morir en particular. Estando en el *en* de la muerte del otro, estamos ya ante el alba de una fehaciente postura respecto a la muerte, como morir.

Hacerse en la muerte del otro, requeriría ante todo *estar* presente en la muerte del otro. Imposible. Nadie franquea este paso. Lo que tendería a ser una anticipación se

²¹⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 240, por ejemplo cuando Heidegger dice: “Der Tod ist, sofern er “ist”, wesensmäßig je der meine”.

convierte desde ya, en una anunciación que igual y como propia, vendría de ningún lado, no *in-vocaría* nada, pero que sí pondría al muriente, si se quiere, en una determinada posición óptica. De la muerte solo nos estaría concedida la delimitación del Mundo –pues él continua a habitarnos- por su arrebató, de ahí que del habla salga profundamente un poema, en este caso un poema hacia la muerte, como lo vimos con Rilke. De todas formas, esta primordial guardia óptica, este peculiar cubrirse del muriente su muerte, en la muerte del otro es también, como anunciación, una preocupación que lo sacaría del mundo del uno (*das Man*) para otorgarle precisamente el crepuscular momento de su muerte en una lejanía temporal: es por ello que decimos que ante mi “¡no!” en la muerte del otro, el fundamento de una nihilidad es ante todo una profunda pérdida de raíz y un extrañamiento, pero acompañándonos curiosamente de él. El llamado de la consciencia es una sorda llamada, si es que en la muerte del otro, el Dasein como estar en el mundo (*In-der-Welt-seins*), no tuviera precisamente esta desazón, este inquebrantable des- apego del Mundo, siempre *estando* en él.

También el Dasein de los otros, al alcanzar *en* la muerte su integridad, es un no-existir-más, en el sentido de *no-estar-más-en-el-mundo*. ¿No quiere decir el morir salir-del-mundo, *perder* el estar-en-el-mundo. Sin embargo, el no-estar-más-en-el-mundo del que ha muerto es todavía –en rigor – un estar, en el sentido del mero-estar-ahí de una cosa corpórea compareciente. *En* el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la *conversión* de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más. El *fin* del ente *qua* Dasein es el *comienzo* de este ente *qua* mero estar-ahí.²¹⁷

Convertir, que nosotros hemos subrayado, pero que en el original alemán evoca en toda la frase el devenir de un modo a otro y habla también de una forma de estar en el mundo por parte del que vive *en* la muerte del Otro. Y según esto, no solo el mundo del que muere posó un cambio, sino que la conversión, en un sentido radical, involucra también el estar en el mundo de todo lo que existe.

En su quehacer con la muerte y por ello, es que el Muriente encuentra su vuelta a sí. Y es lo que Heidegger destaca en los dos últimos escolios de su análisis sobre la Muerte. El análisis va adquiriendo una prestancia Ontológica conforme se vislumbra precisamente este alejamiento del uno y esta reintegración a lo que será la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*). Resolver, avanzar-se, adelantarse, inclusive

²¹⁷ HEIDEGGER, Ser y Tiempo, p. 259, p.238 para la edición alemana.

mirar hacia adelante, estar vuelto hacia el fin (*Sein zum Ende*), mencionan no solamente el avance del tiempo y de la existencia en él, mientan además la consistencia y el poder de todos y cada uno de los momentos que también nosotros hemos ya mencionado. El poema sería en este sentido y únicamente en éste, una *anunciación*, uno de los momentos en donde al Mortal *en* la persistencia de la Muerte del otro, tuviera ante sí lo que es la suya propia.

Esto no es un miedo banal o secundario, una desnudez que le hubiera faltado a tal o cuál enunciado sobre la muerte o sobre el quehacer del mortal, inclusive que pudiera pre- ver el *Sur- viviente*. Todo ente lo es hasta que deja el Mundo. El Dasein así, obtiene en su estancia una vuelta así que lo involucran *mortalmente* ante sí y por sí. Este extraño adelantamiento de hechos, esta falta de entereza del Mundo atañe a que, en el Dasein hay también una total y plenaria desnudez ante el misterio del Mundo. El *Mortal* es aquél en que su muerte se le va su *Mundo* y que mientras que poseído en él puede andarlo, y que al *estar-en* la muerte del otro, lo pierde de una forma completamente insólita y nueva. Por ello diremos que el Mundo obtiene una nueva consistencia. El Mundo pues no tendría sentido, pues nos vamos *desacostumbrando de lo terrenal*, como dice Rilke.

Pero esta *abertura* que parecería ya tener el Mundo ante el Mortal, en su seno, tiene el carácter de un misterio y por cierto, ni siquiera es un fenómeno que deba o tenga que relacionarse a ninguno de los análisis que se hace o puedan hacerse de la Muerte. Ni mucho menos. En la *total* ausencia del Otro y este irse *desacostumbrando de lo terrenal*, lo que se define para el Mortal es ante todo una parte de su Nihilidad y de su *llegar a fin*, pero también y fundamentalmente una distorsión en su forma de habérselas con el Mundo. El Otro es siempre parte del Mundo. Yo me tengo en mi mundo porque los otros me abren Mundo. Lo que queda cuestionado aquí es el carácter del Mundo.

L Capítulo 1. **a Muerte en el Mundo y el *estar* Abatido**

a) La Extrañeza y el *Tono*

Dijimos hace un instante que al mortal como tal no puede irle de sí la Muerte del otro, pero que tampoco puede esta muerte, ser tan sólo como *provisoria*, una sola contemplación. Hemos subrayado ya el aspecto del *en-ya* de la una ausencia. Este *en-ya* no es otra cosa que eso una falta y parecería que nuestra interpretación de cualquier tipo de *Stimmung*, de estar-en-un-cierto-estado de ánimo, necesitara de lo que es la concepción del Mundo y de habérselas con él.

Pero ¿qué es lo que mentamos con esta “Extrañeza de Mundo”? ¿no es ante todo una definición que tendría el Mundo como algo más que la relación de unos entes con otros, del olvidarse de sí que pudiera tener el *Dasein* perdiéndose en el mundo cotidiano y en la respectividad de las cosas las unas con las otras²¹⁸? Cuando decimos aquí la “extrañeza de Mundo” esto quiere decir sobre todo una posición afectiva, un peso con el que el *Dasein* tiene que habérselas aún cuando estaría en vida, pero que en su estancia en el mundo obtiene su solución. El estar en un Mundo es ante todo una relación fundante con él. No se puede escapar de un mundo se dice, mismo si se puede huir de una tierra. Tierra y Mundo no presentan el mismo hecho ni lo magnifican ni lo obligan. El Mundo es más que la tierra – que sería un ente – porque en la dicción que el *Dasein* hace de su Mundo, éste ya se ha proyectado como un *en* el Mundo. Es por eso que no pudimos hacer este análisis del *en-ya* de la muerte del otro anteriormente, porque aquí, originalmente le va al *Dasein* un Mundo. Y este carácter instaurado que posee el Mundo debe ser aclarado, pero también y sobre todo debe quedar clara esta peculiar relación que el Mortal guarda con él. De hecho gracias a que existe un Mundo es que puede haber una tierra; el Mundo es pues así la íntima unión del Mortal con su Tierra en el advenimiento del habla.

²¹⁸ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 353-354.

Y es que el Mundo es ante todo una *apertura*, que está caracterizada en un *ser-en*. Por esta relación es que el Mortal posee una visión y un encuentro, por eso es que sólo al Dasein podría irle su cautividad y su estancia como posibilidad. Al Dasein, le va esta estancia, este *hábitat* no en el hecho de que él es dueño del Mundo, sino más profundamente en que *estar-en* para él es su posición²¹⁹. La proeza, la total y abierta facticidad del estar en el mundo es entonces su más apremiante y seria posibilidad y como tal, su más auténtica y silenciosa posición, mismo si esta a veces resulta ruidosa o escandalosa, si es oscura o con una determinada y total falta de sentido. Pero si así, es que el mundo es precisamente el advenir del ocuparse, del ser posible y ante todo de la afirmación ante la existencia y por ella. Al Mortal esta ponderante y sobre todo existencial característica es la que le otorga su dimensión. Dimensión que por otro lado no deberá jamás leerse como un acercamiento o un alejamiento mismo si los integra y en cierto modo le ayudan a definirse.

El Dasein sólo podrá *ser* espacial en cuanto cuidado, es decir, en cuanto existir fáctico cadente. Negativamente, esto significa que el Dasein jamás está-ahí en el espacio, ni tan siquiera de un modo inmediato²²⁰

De nuevo debemos de destacar el hecho de la totalidad de las posibilidades y de sus quehaceres, mismo si en su morar-el-Mundo, quiere decir ante todo, una forma de ser de su ser. Es por ello que el Mortal mora el mundo *haciéndolo*. El Dasein es en este caso solamente un Mortal porque en la muerte le va algo o se le declara algo de su estar anclado en el mundo, de su propiedad como *habitante* y de su cualidad como hablante²²¹. Por supuesto, esto no querría decir solamente que esta cualidad del Mundo o esta propiedad fueran únicamente los momentos en que el mortal como tal tiene su pertenencia al *entorno* o si se prefiere al ambiente. En el momento mismo en que la muerte es ineluctable, por lo menos el *en-ya* de la muerte del otro, es que este mismo mundo se presentaría como el horizonte y hasta cierto punto desde el cuál *estaría* inmiscuido en una ausencia. La problematicidad del mundo está más allá de cualquier

²¹⁹ Cfr. BERCIANO, *¿Qué es el Dasein...*, 1992, Pp. 435-450. “El Dasein habita en el mundo y tiene familiaridad con él. Por eso puede “encontrar” y “tocar” (*berühren*) los entes dentro del mundo. Sólo a un ente que tiene el carácter o el existencial de *ser-en* se le puede abrir algo como el mundo. Este concepto de mundo, lleva, pues, en sí, el carácter de apertura, de visión y de encuentro”, p. 438.

²²⁰ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 383, página 368 de la edición original en alemán.

²²¹ BERCIANO, *Op.cit.*, “Se trataría del hombre como ser en el mundo, familiarizado con él, ocupándose o cuidándose de él, como un ser- posible, con posibilidades por adelante y con la tarea de autoconstruirse en un mundo compartido con *otros*, como un ente que tiene que tomar decisiones y como ser para la muerte”, p. 438.

posición de un *Sur- viviente* o de una concatenación de efectos y de eventos, aquél sería desde ya una mera y suficiente autenticidad y fuerza:

Le processus fondamental de notre Dasein que nous pouvons nommer “Installation” (*Einrichtung*), signifie l’auto- établissement de l’homme qui comprend l’être au sein de l’étant compris, il détermine notre rapport au monde, notre commerce avec nous- mêmes et toutes les choses rencontrées²²²

Las cosas como vemos adquieren un estatuto óntico, una autosuficiencia que no hubieran podido tener en el análisis anterior del *Sur- viviente*. Esto por la sencilla razón de que en la normatividad que hemos seguido, para el *sur- viviente*, el mundo aún no posee la especificación de una destrucción y ello, porque como *testigo*, tiene que dar fe de él, incluso ahí donde el Mundo pierde peso ante la palabra que funda la petición de Perdón y sobre todo porque esta *sur- vivencia*, le está dada por el “cara- a- cara” *ante* la muerte del otro y no propiamente *en* su muerte. En la escena de perdón, el mundo es el otro y para el *sur-viviente* el Otro es el mundo.

A decir verdad este cotejo de la “extrañeza de Mundo”, sino fuera porque en él se aprecia el alejamiento de todo lo *entitativo* y de todo lo *material*, pareciera que posee una raíz en todo lo que el Dasein podría lograr o hacer. Realmente este “quehacer” que lejanamente mentamos y que a lo mejor podría estar emparejado con la posibilidad, como un hacerse cargo de sus posibilidades, o como poderse hacer cargo de..., tendría y vendría después del mundo como colección de entidades, utensilios u objetos. Pero este Mundo de la extrañeza es más bien la posicionabilidad y por ende la objetivación de un ente que como el Dasein tuviera que vivir abarcado. Este Mundo de la extrañeza-de-Mundo es la *verdadera* posición y la verdadera obturación del Dasein en lo mundano y como tal requiere ser emparejado como un estado de ánimo, y como una circunstancia, si es verdad que en *el estar en el mundo* se vislumbra ya el existenciar *estar-en* que le es constitutivo a toda existencia.

Pero decíamos que la *realidad* es también la posesión de un mundo, como se dice. Poseer sería *querer* hacerse con esto o aquello, querría decir ponerse delante para y acoger. Acoger se da solamente cuando el Mundo adquiere una ausencia particular. Esta ausencia es la del otro, siempre. No hay ausencia de otra cosa ni de un objeto, no podría haberla, pues la palabra ausencia mienta lo que de alguna manera *ya ha* estado ahí, más allá de lo físicamente dispuesto – pero inclusive, por ejemplo en los *fetiches* y en *los objetos* del difunto – y de lo que jamás podrá *agregarse* porque en ella, resuena el

²²² FINK, “Rapport au Monde...”, 1994, p. 229.

eco de un vínculo. Y es solamente por este estar *abarcado* que posee el Mortal, por los entes del mundo, por los objetos y las cosas, que puede existir una exclusión. La revelación no le viene al *Muriente* porque tenga un excesivo de cosas, sino porque precisamente parece que ¡no hay nada! Por vez primera, estamos en una situación en la cuál, el exceso provendría de una deficiencia. Es por eso que en *Sein und Zeit* el lugar que debería estar reservado no ya a la muerte del otro, sino a su *total* ausencia, estaría dejado de lado en una especie de estar viendo las cosas *auténticamente* estando aún en una profunda situación de *in-* autenticidad. Pero también, no podría ser que la interpretación estuviera en el rostro del otro (*le visage de l'autre*), siendo que este al ser la primera muerte, *aún* sería la muestra de una presencia, o de una imagen. Este seguimiento que hacemos de la *ausencia* como una radial y total extrañeza se da gracias a que en ella la muerte ha penetrado ya el sistema del mundo, por lo menos el sistema referencial de las cosas y de los otros. En efecto, los otros están pero hay algo que cabe, mismo si aún queda el cadáver. Y es únicamente por este cabe que el cadáver tendría una *presencia*, porque él rasgaría de antemano en una ausencia. La muerte ha entrado a *nuestro* mundo. Y es únicamente por ello que puede decirse: “Todo lo que comienza tiene un fin”.

El profundizar en esta ausencia es una obediencia ante la revelación de la que ya habíamos hablado. Muchas veces se traduce *Erschlossenheit* por revelación, aunque generalmente lo traducen por aperturidad, por estar abierto y en francés por *ouverture*²²³. Nosotros retomaremos *revelación* no solamente como la traducción de *Erschlossenheit*, sino además como el momento de la claridad de la situación afectiva en la que se haya el Mortal en la ausencia, lo que será desde ahora discutido. De la misma forma, la traducción de la *Stimmung* por “humor” o “tonalidad”²²⁴, es problemática e intentaremos siempre jugar con la polisemia que tiene el término. Por último, para *Befindlichkeit* usaremos la traducción de “disposición afectiva” que para nosotros será el Estado de ánimo en el que se encuentra el mortal en relación al mundo en la ausencia. Escogemos esta traducción porque ella se denota tanto el lugar dónde el *Dasein* se encuentra, y porque que en ella se deja entre ver el “cómo” nos ponemos

²²³ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 133. También: HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía*, 2001, Pp. 139-142.

²²⁴ HAAR, *Le chant de la Terre*, 1985. Haar juega con la palabra tono al hablar de la *Stimmung*, lo hace en el sentido de ir en el tono, como una música y en una cierta *situación* en la que se le presenta al *Dasein* su mundo: “Heidegger pense la *Stimmung* comme une musique complète par elle-même, comme la *tonalité*, l'*accord* qui définit la cohésion profonde de l'être-au-monde”, p. 92.

delante, nos posicionamos, nos ubicamos en una *circunstancia*, que no es otra que la de la *extrañeza de mundo*.

Como tonalidad la extrañeza del mundo es ante todo la muestra de la ausencia de objetos y cosas, inclusive una desazón frente a ellas. La entidad es por así decirlo una *sujeción*, la misma “tonalidad” representa en este sentido su despliegue y su dejar presentarse las cosas²²⁵. Esto es lo que aparentemente faltaría en el estado de extrañeza, lo que estaría en duda es la consistencia, la pesadez. Y no es que halla propiamente un *vacio*, sino que el Mortal se deja percibir a *sí* como tal, su vulnerabilidad le vendría dada precisamente de una extraña falta de asiduidad. Y esto a pesar de las semejanzas que pudiera tener con la angustia (*Angst*). La ausencia no obedece a un llamado o una vocación que le hiciera la consciencia al Dasein ni mucho menos un mensaje que él mismo debiera darse por mor de *sí* mismo; al contrario, lo que resonaría en la ausencia sería la extrañeza y el silencio en la total falta de Mundo, de un exterior o un interior flagrantes. Y haciendo un paréntesis es *en-ya* la muerte del otro, en la extrañeza, que algo así como un interior y un exterior quedarían fracturados. Sino el Muriente podría ir siempre *hacia* su adentro y regocijarse en su interior, pero como la muerte revela el estado-del-Mundo, es que el *límite* entre el afuera y el adentro, no tienen ningún sentido. El *interior* es así, una parte radical del mundo.

En su calidad de Mortal, al hombre le fue negada su imbricación-a-el-Mundo. Desde que el mortal se haya en la posición característica del ser que puede hacerse la pregunta por el ser, el estado en el que se encuentra en la muerte del otro, como una desaparición, sería la traducción de la ausencia y denotaría una extrañeza como el ser al que le esta otorgado, por pertenecer al ser, la configuración del Mundo. De ahí que para la ausencia frente al mundo se hable fundamentalmente de “desaparición”.

El fenómeno del Mundo como lo hemos observado, ante la *desaparición* es un fenómeno negativo pues denota la extrañeza para el mortal. Lo curioso es que en un mismo momento tendría los tintes de un alumbramiento y de un juego de tonos, en este sentido de una abertura, lo que le daría un tinte positivo. Los fenómenos de estar en una “extrañeza” y de estar en un “tonalidad”, no quieren mentar dos cosas distintas, sino que como tales son momentos de la metamorfosis que sufre el Dasein como mortal en esta

²²⁵VALAVANIDIS- WYBRANDS, “*Stimmung* et passivité”..., 1982, Pp. 34-48. « La *stimmung* comme le fait ontique d’être « toujours en humeur » aurait donc nécessairement un sens ontologique en tant qu’elle est révélation de l’étant », p.37. Nótese que tanto en las interpretaciones de Michel Haar como en esta interpretación de Valavanidis, la *stimmung* es también una llave al mundo, es casi como la *condición* existencial para que el Mundo, como tal tuviera un *carácter* o un *peso*.

tierra. De ahí también que se dé la relación, le *trait d'union*, entre este fenómeno de *pasaje* y el fenómeno de la palabra. Nosotros indagaremos en estos fenómenos, y si ya hemos ahondado en la extrañeza como el *ante* donde el mortal se postra ante la desaparición, ahora deberemos lograr hacernos con la *Stimmung* como el estado en el que podría habitarse el extrañamiento ante la desaparición.

A decir verdad la cualidad positiva de la *Stimmung* en toda la obra heideggeriana estaría en contradicción con esta interpretación propuesta por nosotros. Pero no tanto, desde que la tonalidad es la verdadera y la cierta posición del Mundo y del Dasein en un unísono y en una correlación que le son propias:

Toute la difficulté de la description phénoménologique réside précisément dans le fait qu'il s'agit de caractériser un *rapport au monde* qui précède la *distinction* de l'objectif et du subjectif²²⁶

Estas “cualidades”, primero la de relacionar con el mundo y la de presidir lo subjetivo y objetivo, dotan a la *Stimmung* de su posicionar y del poder que tiene de conformar mundo. Así, afirmamos que no es que la Tonalidad nos relacione, sino que como anticipatoria es la conformadora del Mundo. Pero, ¿el mundo es una creación de la *Stimmung*, en el sentido en que en ella se da precisamente esta distinción entre lo objetivo y lo subjetivo?, ¿qué es, en este sentido, *estar* en uno u otro tono?, y sobre todo, ¿qué podría querer decir que *ante* la desaparición, la *Stimmung*; muestra una extrañeza o se presenta como una *extrañeza*?

La *Tonalidad* *acorda*²²⁷ el Mundo, podemos decir que lo hace manifiesto. El Mundo no es ya solamente el *sitio* o el *lugar*, inclusive la *Tierra* donde el Mortal habita. Él es el *ahí* del ser del Dasein, todo sucede en él, pero no sin que el Dasein sea una pura unión o una *expectativa*, y precisamente porque no lo es, es que la *Tonalidad* *acorda* o *des-* *acorda*. De la misma forma, el Mundo, por él mismo no puede aprovisionar la Tonalidad, sino que la tonalidad es el cordón que nos *acorda* al mundo. Este contacto²²⁸, es lo que se llama coloquialmente acuerdo. De ahí que el tono afectivo en el que el Mortal se *encuentra* sea lo más indecible y extraño, pero que como tal, sea lo más inmediato que posee. De hecho, hablando *propriamente* diremos que *un* cierto tono invade al mortal desde su *alumbramiento* en el nacimiento hasta su *ocaso* en la muerte. *Estar-a-tono* o *en-tonarse* no son unas posibilidades existenciales que el mortal tuviera

²²⁶ GREISCH, *Ontologie...*, 2003, p. 177.

²²⁷ Acordar. En español acordarse de algo, de alguien, pero también dar acordes o dar un acuerdo, o dar cuerdas, tejer, hilar, entrelazar. También como conceder en francés.

²²⁸ *Op.cit.*, p. 178.

de vez en cuando, sino que precisamente, son su *imposición*. Mismo cuando duerme, el que sueña ya se proyecta en una *tonalidad*, en un *humor* y en una *estima*, en aquél que despierta. El que duerme sueña precisamente porque anteriormente ha instaurado el mundo al sueño proveniente de lo que lo rodea y en *lo* que existe²²⁹.

Hemos logrado mostrar que el extrañamiento del mundo posee en sí mismo o que está en sí dentro de un tono. Entonarse es un fenómeno del Mundo y del Dasein; de esta forma *entonarse* es un radical hacer mundo. Esta lectura es lo que muestra en su negatividad que la *tonalidad* y el Mundo son la posibilidad de todo lo que el Dasein puede ser y en todos lados donde él puede *estar*²³⁰. Pero sobretodo sacan la estructura que presenta el Dasein como Mortal, por un lado en su tonalidad y por el otro en el mismo extrañamiento del mundo, que por otro lado también hemos descrito como desaparición, y que son el momento de una cierta forma de proximidad y de un estar *cerca* la muerte.

De ahí que no hubiéramos podido continuar sin hondar en el plurívoco sentido de la *Stimmung*, si con ello es que se proponía el obtener del mismo término sus consecuencias y en cierto sentido su preponderancia. Dijimos que *Stimmung* también nombra un acuerdo, pero este no regala toda su amplitud que si está ya inscrito en una horizontalidad y que por él ha salido del crepúsculo la palabra. Es de ahí que la *Tonalidad* es *ante* todo. Y es expresamente por esta cualidad que puede en ella surgir el acuerdo. Pero acordar no es planificar un encuentro en el sentido de querer juntar para un fin, ni tampoco hacer un pacto, ni mucho menos querer formular una argumentación. Este acordar – este *acuerdo* – es en realidad de donde proviene el *Ahí*, él es la introducción a todo *Ahí*. Así, la *Stimmung* como *acordar* – afinar – como *en-tonarse*²³¹, pero también en su raíz alemana que “da la voz”, es de donde puede venir el alumbramiento, pero la también su *oscuridad* en lo que se extraña.

El acordar y el *afinar* (la voz) vienen del hecho de que el hombre como tonalidad pueda disponerse y dispensarse. La *Stimmung* es así, una conexión íntima y estrecha con las cosas del entorno y como tal con lo espacial. Es solamente por eso que por ella se manifiesta toda la aperturidad y la posibilidad. Pero esta espacialidad y está disponibilidad de entes y de cosas, es solamente posterior a la revelación del *acuerdo*

²²⁹ El nivel simbólico de la realidad, del que también depende el Mundo ha sido lo suficientemente trabajado por el psicoanálisis. No podemos profundizarlo aquí, pero si es verdad que en el sueño, en la ensoñación, en la fantasía el mundo de alguna u otra manera es reformulado.

²³⁰ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 57.

²³¹ CHARCOSSET, “«Y» Notes sur la *Stimmung*”..., 1982, p.50.

como íntima revelación del Mundo y del Dasein. De esta revelación es que la palabra tiene su anclaje con la música y con la voz (*Stimme*). La *Stimmung* no es pues, el juego vago entre el adentro del hombre y el afuera del mundo, el juego *tonal* del hábitat del hombre en la tierra, sino que ella es este constante *estar* en juego por excelencia:

Pour qu'il ait monde, il faut que joue la pleine ouverture de l'être, le jeu du découverture et de retrait, de la terre et du ciel, de la proximité et de la distance. Nous n'appartenons à un monde que si nous pouvons y être *situés*, près du loin des choses, elles-mêmes familières ou inquiétantes²³²

Es verdad que la intraducibilidad de *Stimmung* por un equivalente español o francés, además de lo multifacético de su origen, obligarían a replantear siempre la claridad de su ser y el posicionamiento que es propio de quién pregunta por él. Aunque también es verdad, por otro lado, que en lengua española, el verbo *estar* como diferente de *ser* denota ya una “situación”. *Estar situado* es diferente de “ser situado”, incluso *Estar* a secas, omitiría ya el participio. *Estar* es ya una entonación. La *Stimmung* es propiamente el Mundo.

b) La Posición cara a la *Desaparición* y el *Abatimiento*

El estar como no perder tierra, como estar siempre en un Temple, es ser una *Stimmung*. El Temple - el tono- dirige de antemano una mirada al Mundo y hemos dicho que la *desaparición* es como extrañeza una total pérdida de anclajes y que en cierta forma nos compromete al Mundo en otro *Afecto*. Y es precisamente de lo que se trataría aquí: a saber de un tono que muestre el fenómeno de la desaparición. En ella, realmente lo que “muere” es la firmeza del mundo y “la muerte del otro”, con lo que se privilegia y comprende de una forma más nítida el momento de la “situación afectiva” ante la desaparición y por ende de la posición del Mundo. Efectivamente solo puede haber una desaparición, si ante sí el Mortal puede tener una estancia, un hábitat que el Mundo parece querer dotar por el mismo. Solo puede haber desaparición que si el mortal posee en el Mundo un hábitat.

Decir que el Mundo es la posibilidad del Dasein, solo nos refiere a que en sus formas negativas de la muerte y ante la muerte, la *Stimmung* ha sido ya la primera

²³² HAAR, “Le tournant et la détresse”..., 1983, p. 323.

forma de proximidad²³³. No es que la *Stimmung* como tal sea una referencia de un estado de cosas como el ocuparse de las cosas del Mundo, que en cierto modo parecería ser “involuntario”, sino que por el contrario, ella espera al Mortal en el *kaos*, haciéndolo infraccionar el mismo Mundo como existencia:

El Dasein es el ente que esencialmente se abre, rompe, sale, se alumbrá; es decir, es un ente que, en y con su ser, empieza abriendo, empieza haciendo romper una esfera de paciencia...²³⁴

La Tonalidad es la posibilidad de ser/estar afectado por algo. Solo para un ser con estas características, es que el Mundo puede ser un *kaos*, porque está infestado de entes, porque él es siempre y aunque sea en una modalidad, una materialidad, el Mundo es una arrogancia que ancla al Mortal en un *afán*. Es desde una peculiar *perspectiva*, una *verdad*, una verdad que ni siquiera él mismo puede omitir de sus relaciones, sus vueltas, idas y venidas²³⁵.

Ahora bien, desde este sistema de remisiones, de dimes y diretes el Mundo es lo que más cerca se atestigua como un *Sentimiento*, pero sentir-se, ponerse en *disposición* afectiva por tal o cual, requieren una vinculación especial con él. Esta vinculación en la *desaparición* es lo que propiamente *muestra* un horizonte, entendido desde una peculiar negatividad. No puede haber una extrañeza sin haber una *postura* desde el cuál el entorno adquiere su dimensión efectiva o desde el cuál él *está*. En la extrañeza el horizonte *de la vida* ha perdido su valencia primordial, pero esto de ningún modo quiere decir que haya desaparecido: el Mortal sigue existiendo.

El Mundo es una proximidad porque en él está conformado desde ya un horizonte. Un estar sentido y poner los sentidos. Pero ¿este horizonte de una pérdida de coordenadas en fenómeno óptico de la vida, debe comprenderse como el fundamento de una nada o una estructura ante el cuál el Mortal deba desde sí alejarse, huir o *mortificarse*? Ni huir ni alejarse, pero por el contrario él es ante la desaparición una *Mortificación*. El se *dispone* afectivamente para *en-tonarse*. El Mundo en esta nueva *posición horizontal* es la prueba histórica y por tanto simbólica de una proximidad, pero también de una lejanía, de ahí que como tal se vea suspendido ante la extrañeza. Como mortificación, el Mortal es quién *se* da entonadamente un horizonte.

²³³ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Pp.158- 164, *SuZ*, Pp. 134-140.

²³⁴ HEIDEGGER, *Introducción...*, 2001, p. 148.

²³⁵ *Op.cit.*, p. 360.

El horizonte representa la estimación, la tonalidad y la posibilidad del mundo, en una palabra su *situación*. El horizonte ante la desaparición, es propiamente lo que concede el *luto*, no podría haber una interpretación cualquiera que si ella no es un horizonte. El horizonte es el dimensionar propiamente al otro y su desaparición. Es histórico porque es efectivamente en su acontecer y es simbólico porque él se hunde lo que dice. El horizonte permite el hablar del otro y lo mantiene “aún vivo”, pero también propone la distancia, la extrañeza del Mundo en la en-ya muerte del Otro y propone el olvido de esto o aquello. Aquí el Mundo ha perdido la esencia de una conformación, guardando en sí la ausencia del Otro. Y propiamente lo que encontramos ante la desaparición es una total y neta espacialización y temporalización de la muerte hacia ningún lado, es lo que podríamos llamar una pérdida de un hábitat²³⁶.

Como *mortificación* el Mortal es entonces una *Disposición Afectiva* que da un tono, se entona solamente ante la extrañeza y ante una distancia, como *afectividad* que las acompaña como fenómenos negativos, cara al horizonte que cobra de nuevo una *raíz* en el mundo. Contrariamente a su uso ordinario, la mortificación, no mienta solamente el “estado de desazón” arrebatador ante la desaparición, sino que en ella es que se aprecia, a primera luz la posibilidad del morir, y que el mortal tendrá a poner en una cierta “distancia”. Aunque es también cierto que este distanciamiento es lo que otorga en un primer momento todos los demás fenómenos que ya hemos visto y que en cierta medida son consecuencias de esta desaparición. Cuando comentando la obra de Heidegger, Haar menciona la libertad que nos otorgamos como estando en el mundo, lo que realmente mienta es esta proximidad y lejanía que son las instancias. Esto se ha definido como un horizonte. Y sobre todo, cuando perseveramos en un horizonte no podemos ver la direccionalidad, ni mismo el *punto de vista*. El horizonte es entonces, más que una “postura” o una cualquiera posición en el espacio, el sentido de la desaparición, la cualidad que *solo* él posee para sacar a la muerte de su abismo y ponerla en el nuestro como el conspicuo tenerse hacia el fin²³⁷. El horizonte como se dice acorda el hecho de la muerte en el mundo.

²³⁶ HAAR, *Le Chan de la Terre*, p.82. « Être-au-monde c'est être habité par une distance, un éloignement essentiel, qui fait que le plus proche de nous n'est pas ce qui touche spatialement de plus près notre corps, mais ce vers quoi nous sommes libres d'aller ».

²³⁷ Este ponerse hacia el fin, no mienta, por cierto el *estar vuelto hacia el fin* (*Sein Zum Ende*) que Heidegger trabaja en el escolio 48 de *Sein und Zeit*. Mientras que Heidegger habla de este “estar vuelto...” como una cualidad que el Dasein posee desde que *es*, y de la cual debe hacerse cargo mientras *es*, nosotros nos enfocamos en una posición que únicamente puede tener el mortal cuando él *está* ante la desaparición. Cfr. *Sein und Zeit*, p. 245. *Ser y Tiempo*, p. 266.

Como mortificación se es propiamente un estar preparado ante el abismo de la muerte, porque en su calidad de *dar* tonalidad, descubrimos que el otro es verdaderamente horizonte, y es lo que como mortificación se trata de poner a la luz como extrañeza. Como mortificación se *es*, además de que ésta *muestra* lo abismal en el mortal como muriente y eso gracias a que como existente, se es la tonalidad positiva que reconduce el mundo a una posición. La Mortificación, podemos decir que es lo que le da un tono propiamente a la muerte.

El que ha sido un otro, ahora como un horizonte en la desaparición coloca al Mortal en la encrucijada de que se decide entre “la vida y la muerte”. A pesar de toda lectura que pueda hacerse del el *estar vuelto hacia la muerte*, nosotros no pudimos espaciar hasta otro momento este análisis de la más propia y neta destrucción, que solo conlleva la inminente desaparición del otro. Lo que descubrimos aquí como mortificación es la realidad desnuda y cruda de todo lo que sucede sobre la tierra, es por eso que en tanto *individuo*, el otro alcanza la posición de *horizonte* ya *en* su muerte y no antes. Como *mortificación*, el mortal no se detiene en el Mundo para lidiar con su *kaos*. La muerte lo cubre solamente efectivamente haciéndolo extraño, aproximándolo y alejándolo, otorgándole una consistencia que es lo que en propiedad nos hace *solicitarlo*. El *kaos* del Mundo es una mutua pertenencia, es podríamos decir, lo que le da una *consistencia* al estar, y que cuando falta, se pronuncia un profundo abismo.

Mortificación es así el Mundo *en* la desaparición, en toda su manifestación y en la soledad que lo ponen como una misma y sola remisión, al remitirse en sí, en la soledad, es que la mortificación se vuelve un horizonte. El Otro mientras “está” es un acuerdo del Mundo, y es porque al ser como proyectado en un horizonte y como tal le manifiesta al Mortal *su* mundo en palabras. En la mortificación es que se nota más que en otro momento de la constitución del Mortal como *estar-en-el-mundo*, mismo si a veces la mortificación lo lleva radicalmente a *no-estar*. Mismo si apenas se anuncia su mortalidad, dentro de esta misma constitución, si se pone en relieve como un ojo para acometerse al fin.

Pero la mortificación sólo lo es ante una desaparición. Sólo en la entrada de la muerte a nuestro mundo es que puede haber una soledad, por ella, por el *ya-en* la muerte del otro, es que este horizonte me lanza a una Circunstancia:

...la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va

de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal²³⁸

Dos cosas quisiéramos obtener de esta cita de Ortega, en primer lugar la efectiva superioridad del horizonte como una referencia al sujeto viviente y lo que menciona como la corriente de la vida y que habla propiamente de la representación de lo destinal como mortales con los otros. En esta parte del *Tema de nuestro tiempo* intenta radicalizar la *perspectiva* como un fundamento de la apertura, de la verdad y de la dimensión que cada sujeto puede tener de su realidad, pero sobretodo de cada sujeto como una realidad histórica en sí. Para Ortega la *perspectiva* no solo “dimensiona” una realidad, sino que en sí, ella es una realidad, ciertamente una realidad tan general como lo es la “realidad cósmica”: “La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista desde determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad* – subraya el mismo Ortega-. Lejos de ser su deformación es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica sería un concepto absurdo”²³⁹. El horizonte que nosotros venimos definiendo adquiere con la perspectiva toda su amplitud que quisiéramos darle. El horizonte conforma al otro en su puesta en marcha del mundo, es por eso que en su desaparición va en juego su total *realidad* y el Mortal se queda únicamente con el *en-ya* su muerte.

No es que cuando el otro muere lo que se vaya sea propiamente lo que se dice su “insuflo” o “su alma”, tampoco “su espíritu” sino lo que se queda es un horizonte, como un punto de vista en cierta perspectiva que me ha planteado su desaparición, “*Cada individuo es un punto de vista esencial*”²⁴⁰. Esto podría interpretarse como la “trascendencia” de la obra sobre su creador, también como el “a-cordarse” que tiene el Mortal por “aquellos que se han ido”, pero lo que de verdad traduce es el punto de partida que se abre para *el que se queda*. El horizonte que define la desaparición, como decíamos, es un posicionamiento del mundo, aunque esté radicalmente suspendido en un abismo. Por eso circunscribirse significa siempre este estar presente ante la total desaparición y es que la Circunstancia como término filosófico esta cargada precisamente de esta rendición al Mundo, de lo que *somos cada uno de nosotros* en cada caso, sin que ella sea una arbitrariedad:

²³⁸ ORTEGA Y GASSET, *El Tema...*, 2006, p. 151.

²³⁹ *Op.cit.*, p. 147.

²⁴⁰ *Op.cit.*, p. 151.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, *tal y como ella es*, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo (...) En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre²⁴¹

Este estar circunstanciado o querer aceptar la circunstancia, o mismo aceptar estar en su limitación guían profundamente la posición que el Mortal se hace de su mundo como entorno y como *hábitat*; de hecho no podría habitar un mundo si por él no estuviera que forzosamente estar circunstanciado. Si ante la muerte del otro se vislumbró a *Autruí* como llamada y su rostro como la principal interpelación, esto fue porque mismo el rostro sigue planteando las exageraciones metafísica de una filosofía de la presencia y del testimonio, de una metafísica de la abundancia, pues mismo ante la muerte hay de qué asirse. Inclusive parecería que ahí el estar *dis*-puesto, el estar a *dis*-posición, serían un vacío hacia la apertura que el otro me haría obliterar. No olvidemos que “yo” era el rehén del otro. Una filosofía de la circunstancia, como la de Ortega, en donde el *estar* juega un rol primordial, no podría omitir de sí el papel paradójico del tiempo y del espacio, mismo del sufrimiento. La vida – *El Tema de nuestro tiempo* – como la circunstancia por excelencia en la filosofía de Ortega, no puede ser un juego donde escaparía la comprensión de una situación y de una posición. Y es ahí que atinadamente la circunstancia, mi *estar* faltante, o si se prefiere este resolver de la desaparición, es lo que será desde siempre anterior a mí.

Destino del morir ausencia en el *vivir*, el estar circunscrito al fin, me plantea la inestable patencia del mundo, de mi *posición* y sobre todo de mi *entonación*. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²⁴², en estas palabras, está provista la existencia como el tiempo de vida y sobre todo como la radicalidad que en la que nos vemos en tanto que tiempo; salvar la circunstancia es ante todo reaccionar ante la manifestación del Mundo y salvar mi posición, mi *vida*: estar circunscrito es habitar. También aquí, el *estar* apremiante, deja libre no solamente esta posición sino que además en toda su conmensurabilidad deja entender la unión del Mortal aún al Mundo.

Circunscrito como está el mortal solo puede volverse afanoso parte del Mundo. Se ha ido un *mundo*, pero el suyo se mantiene aún. Del mismo modo, hay una desaparición, pero por el momento “yo aún no, yo continúo *aquí*”. El posicionamiento de esta pérdida le ha otorgado una consistencia. Aceptar la circunstancia como muestra

²⁴¹ ORTEGQ Y GASSET, *Meditaciones...*, p. 25. El subrayado es nuestro.

²⁴² *Op.cit.*, p.25.

fáctica ante la desaparición es propiamente hablando el *estar* del mortal en su *nuevo* Mundo. De forma propia diremos que el otro, el difunto (*der Verstorbene*), no es como se dice, el que nos ha puesto en contacto la muerte, ni que su muerte haya enseñado algo *expreso* sobre ella, nada de eso, lo que ha pasado a lo sumo con su *ya-no-estar-más* es que su desaparición, se vuelve en sentido estricto, un anuncio del *morir*. Así pues, no es que la muerte sea más fuerte que el *sentimiento* o viceversa, sino que la muerte es la fundamental *pérdida* del otro y como desaparición es lo que posibilita el sentimiento.

El otro como horizonte, lo es porque me pega a mi Destino, porque de alguna forma compartíamos en vísperas de la muerte como mortales, un Mundo. Hablando claro, la extrañeza como tal, no es solamente de una desaparición, sino que además es la mortificación de un horizonte en donde la Muerte tiene cabida. Como *estar* circunscrito quiere decir estar ya anunciado de la muerte, que en este anuncio se de una cierta posición, y que paradójicamente, arroja en su acontecer una *previsión* de lo que *se* muere.

La mort d'un être cher est certes l'annonce de "ma" mort, puisqu'elle me condamne à un *esseulement* qui peut être vécu comme la *disparition* de tout *Dasien*, de toute capacité d'être là, comme la mélancolique révélation de l'insignifiance de notre propre être, puisqu'il suffit qu'"un seul être nous manque" pour qu'il nous apparaisse soudain que "tout est dépeuplé". L'expérience d'un tel "dépeuplement", c'est-à-dire de l'effondrement de cet *horizon* de sens qu'est le monde, ne peut cependant nullement prétendre à être une véritable assumption de "la" mort²⁴³

Por ende, cada vez la pérdida de otro Dasein alumbra el reconocimiento del Mortal ante la Muerte. La Circunstancialidad del *ya-en* la muerte del Otro no es jamás una separación, sino una prueba fáctica de un cambio radical en el Mundo: *éste* no volverá a ser el mismo. Y es únicamente por ello que todas las pruebas de la inmortalidad del alma, de la eternidad, de la existencia de Dios, debieran de partir de aquí. Únicamente ahí dónde el Mortal tiene su falta –con respecto a la muerte - es que en cierto sentido puede tener su abastecimiento. La muerte, es la fundamental *delimitación* fáctica del Dasein como *estar-En-el-mundo*, sea en su trato con los útiles y cosas en la Preocupación, sea en su trato con los otros en la Solicitud, sea como trato consigo mismo en el *a-venir*. Como Mortal, él es una mortificación que se extraña de un Mundo que lo circunscribe a un horizonte.

²⁴³ DASTUR, « *La Mort* »..., 1994, p. 44.

La entrada de la muerte a nuestro mundo es una total y fehaciente extrañeza. De ahí le viene dado su *posicionamiento* y sobre todo, en ella se da propiamente lo que reconoceremos desde ahora como *abatimiento*. La extrañeza, la mortificación y el horizonte son los componentes de este encontrarse abatido. Abatir quiere decir aquí derribar y derrumbar, pero también se apropia del verbo latino *batir- battuere* y que posee como un derivado *baticor* –dice de los latidos del corazón-. El abatimiento como tal el derribamiento, el descenso y el dejar de tener una actitud, es un *arrebataimiento* del corazón y es un *estado* de profunda debilidad. Abatir es entonces *cómo* el Mortal se manifiesta como presencia nítida ante la muerte. En la desaparición, el mortal entra en contacto con el *fin*, esta postura es propiamente la delimitación extrema de toda o cualquier posibilidad. Delimitación es el desarrollo que cumple la muerte y como tal su *fin* en el Mundo. Por eso que el Mortal *frente* a la desaparición *presenta* un extrañamiento de Mundo, *es* (como *Befindlichkeit*) una mortificación, *proyectándose* en un horizonte, *estando* en una circunstancia.

Abatido, el mortal *es* la claridad de la presencia de un fin. Salvar su circunstancia equivale a que por sí mismo en esta dimensión que le abre la falta del otro, cumple su tiempo, y su existencia se hace en un tiempo nuevo. Aquí no basta ciertamente con describir de una forma puramente momentánea estas características que son las suyas, sino que de antemano falta comprenderlas desde un tiempo, el suyo. En efecto, nuestra pregunta por el morir no puede, no podría estar completa si nuestra investigación no fungiera como un asunto temporal que se le hace al Mortal en su Mundo. Es por eso que aquí nuestro objetivo es tomar las medidas necesarias para que esta *temporalización* se presente como una claridad. Porque Abatido, el Mortal halla en la desaparición una nueva forma de *contar* el tiempo, de *contar* con él y de contar-se-en-él; éste no es ni más originario, ni mucho menos más auténtico, sino que por sí mismo tiene una cualidad de peso en su existencia y en su deriva en el lo que lo hace ser lo que es.

El hacerse cargo de esa “realidad” que antes le era ignota lo único que se propone es configurar de nuevo el tiempo como un *estando* ya aquí la muerte y esto es una parte de la temporeidad que Heidegger ya había visto como esencial en el cuidado del Dasein, pero como tal no analiza y qué tal vez ni siquiera le preocupaba. La temporeidad (*Zeitlichkeit*) en *Sein und Zeit* se puede experimentar en cuanto a tal como

un fenómeno sólo como *resolución Precursora*²⁴⁴. La resolución Precursora es un *ya* por sí mismo proyectarse como resolución²⁴⁵. Y todo proyectar es un ir *hacia* desde que el Dasein puede interpretarse a sí mismo y que como tal, como proyectar, le abre posibilidades desde la misma existencia y con cara al estar resuelto a sí mismo en tanto que proyectado²⁴⁶; es únicamente por este abanico que le da la Resolución que podemos decir que el Dasein se manifiesta como *estando* a un fin. Pero el fin es el no poder estar más allá de este ser, así que: ¿cómo desde esta proyección es posible obtener una interpretación que sea capaz de dar cuenta de este fenómeno *in-ter-mediario* qué es la desaparición como *Abatimiento* y que ya hemos definido como tener una extrañeza, siendo una mortificación, presentándose como un horizonte y estando en una circunstancia?, ¿no será pura algarabía intentar una interpretación de este estilo y pretender que por ella mismase nos de el sentido filosófico de este fenómeno como un fenómeno temporal por sí mismo?, ¿de qué tiempo estamos hablando y cómo como temporeidad daremos en el clavo para alcanzarla?

El paso por la desaparición ha sido sinuoso y esto con vistas a una mirada más auténtica del morir del mortal como muriente. Nuestro objetivo parece distante porque nos interesa comprender este sentido y no debemos olvidar que ya el *otro* no *está* más en el Mundo. Es por eso que solo podemos adjudicarle al Mortal su desaparición en vías de ir afinando el Morir como el momento *propio* de su muerte. En este caso, nuestro recorrido tendrá que ir forzosamente en una lectura de la temporeidad del Dasein en *Ser y Tiempo* que nos ayude a dejar aclarado el fenómeno del *Abatimiento*, como un paso en el esquema que nos hemos planteado, y esto con vistas a la verdad de la muerte, o más bien con la verdad que pudiera tener el morir como cumplimiento del Mortal.

c) El Futuro de la Temporeidad como posible comprensión del Abatimiento en el fenómeno *provisto* del Mortal hacia la Muerte

La desaparición es el presentarse una falta como presencia radical. Hemos dicho que en ella el Mortal adquiere una nueva dimensión de su proyección, y si el *ante la muerte del otro*, nos dejó claro que el Mortal es un sur- viviente, ahora tocará que este fenómeno nos de la luz para poder continuar la interpretación como un *hacia* la verdad

²⁴⁴ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 304.

²⁴⁵ *Op.cit.*, p. 296 y 297.

²⁴⁶ *Op.cit.*, p. 324.

del Morir. Pero si ante la desaparición el Mortal es posible como *Abatimiento*, éste tendrá que darnos toda su claridad desde las estructuras que le fueron adjudicadas anteriormente temporalizándose, de ahí este paso obligado.

Hemos dicho que nuestro objetivo es ir *hacia* la verdad de la muerte, a nosotros nos interesa propiamente este *hacia* que se ha vuelto una palabra radial. Decir *hacia* siempre equivale a un futuro marcado por el atardecer de la muerte, y que como tal es siempre un *a-venir*. La desaparición no mienta pues un pasado ni mucho menos un presente, “*ir, venir hacia*” tan sólo son posibles por un constante futuro inminente. Es por eso que *Sein und Zeit* no tiene equívocos en su desarrollo en lo que respecta a la muerte, ni sobre la preponderancia que cumple el futuro como el conformador de la temporeidad originaria en el *porvenir (Zukunft)*, pues en cierta medida todo ir y venir *hacia* denotan una futureidad. El Dasein es mortal entonces, únicamente cuando ha dejado de interpretarse como un elocuente pasado o como un presente marcado. El *estar vuelto hacia la muerte* lo dignifican en este juego o drama existencial que lo lleva al futuro.

El hecho que al ser del Dasein le pertenezca el *estar vuelto hacia la muerte* en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto ese ser es venidero²⁴⁷

El Dasein es constituyente como temporeidad sólo porque radicalmente él puede venir a sí y viniendo a sí pone de manifiesta el hecho inminente de su *hacia*. Es por esta razón que el *estar vuelto hacia el fin (Sein zum Ende)* resulta primigenio en la interpretación del cuidado como temporeidad, de ahí que él pueda ser como cuidado esencialmente finito. Esta finitud adquiere, desde este punto, una primordial guardia contra sí mismo y consigo mismo, “El futuro originario y propio es el *hacia-sí, hacia ese sí* que existe como la posibilidad insuperable de la nihilidad.”²⁴⁸ El futuro como posibilidad, hablando claro, le otorga a la muerte el poder-ser; de este modo cuando nosotros decimos que la muerte o que *algo* así como la muerte ha entrado en este mundo, lo único que decimos es que la desaparición como abatimiento mienta ya la preponderancia que tiene la futureidad. Pero no sólo eso, sino que además estamos diciendo que la muerte no es algo que desde ya le sea ajeno y de lo cuál puede verse escindido, mismo si la encara inauténticamente. Futuro es por tanto proyectar la posibilidad más propia, insuperable, irrespecta que es la muerte y que también jalona el poder-ser como una cesación.

²⁴⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 343; *SuZ*, p. 325.

²⁴⁸ *Op.cit.*, p. 347; *SuZ*, p.330. Las palabras subrayadas son nuestras.

El carácter extático del futuro originario consiste precisamente en que él clausura el poder-ser, es decir, que él mismo está clausurado y que en cuanto tal, hace posible el comprender existencialmente resuelto de la nihilidad²⁴⁹

Con estas remarcas es que podemos decir y hablar claro del poder extático de la temporeidad como la muestra de su carácter fenoménico del “hacia sí”, del “vuelta a” y del “hacer comprender algo”²⁵⁰. En cuanto extasiado el Dasein posee posibilidades que le vienen y a las que él adviene. Incluso porque él es proyectarse en el sentido de su poder-ser más propio es que las posibilidades son una inminencia. Aquí a lo que realmente nos aventuramos es en tratar de describir la desaparición como Abatimiento y es solamente por eso que él podrá ser respetado y ponderado como un *venir a sí* del ente que se proyecta en tanto que mortal. Pero *Sein und Zeit* jamás toca el tema del Dasein como mortal ni siquiera lo encara, aun cuando podemos decir que a través del *estar vuelto hacia la muerte* lo presume o lo deja ver. Esto se debe a que el problema de la pregunta por el ser es el horizonte desde el cuál está enfocada toda la tarea de la muerte. De ahí que por más larga y sinuosa que se vuelva la trayectoria del futuro, de la culpa, de la Resolución y de otros temas, la posición del Dasein como un existente que estando es un mortal, jamás tenga un predominio. Eso tampoco quiere decir que la obra sea un tratado primero sobre el ser y posteriormente un tratado sobre el tiempo y que la muerte sea el hilo desde el cual los dos adquieren la interpretación primigenia en el desarrollo, nada de eso, sino que al contrario, al ser la pregunta por el sentido del ser y el tiempo los temas de la filosofía, la muerte se delimita como el puente para el cuestionamiento de la finitud que en cada caso *involucra* a al Dasein como mortal.

Que el parteaguas sea el claro y explícito *estar vuelto hacia el fin* como *estar vuelto hacia la muerte* como la dilucidación por el tiempo, eso queda establecido y sólo puede ser así porque el futuro es el éxtasis de todo temporizar y de todo comprender. Eso sí, queda por explicar aún, el por qué de la nivelación del paso del Dasein al mortal y esto es lo que nos dará la temporeidad como constitución del cuidado en la *Resolución precursora*. A nuestro juicio es solamente cuando el tiempo – la temporeidad- es remarcada en *Sein und Zeit* como el horizonte para la pregunta por el ser y que el futuro adquiere su notoriedad como fenómeno primario de la misma temporeidad, pues en éste, el Dasein siempre es un *hacia*, lo que deja explícito su carácter finito. Con esta interpretación es que el Dasein se proyecta hacia su más radical posibilidad de poder-ser

²⁴⁹ *Op.cit.*, p. 347; *SuZ*, p.330.

²⁵⁰ *Op.cit.*, p. 345-346, *SuZ*, p. 328-329.

y hacia sí es que él es un mortal. Sólo como Mortal el Dasein puede aceptar en su ser el peso de la finitud porque precisamente el tiempo originario es finito²⁵¹.

Ahora bien, sólo podemos “adjuntar” el fenómeno de la desaparición como Abatimiento si aceptamos estos supuestos, y si en ellos cabe la posibilidad, que no la realidad, de poder sucumbir en él los momentos del Abatimiento que hemos descrito como *extrañeza, mortificación, horizonte y circunstancia*. Nuestra investigación en este punto se torna arriesgada en cuanto no tenemos el fundamento estable donde fijarnos, por un lado no es ya del *otro* de lo que hablamos aquí, su tiempo *ha sido* ya para el mortal, pero tampoco podemos adjudicarle abruptamente los éxtasis de la temporeidad originaria desarrollados por Heidegger en Ser y Tiempo, porque a final de cuentas el fenómeno de la desaparición mienta la extrema presencia de una *falta*. Solamente, por vías y con ayuda de esta misma temporeidad originaria, pero sobre todo de estos éxtasis, es que podemos decir que el Abatimiento es un fenómeno *in-ter-medio* y esencialmente *provisto* y que como tal marca las pautas para decir que el Dasein es un mortal. La interpretación hecha hasta aquí solo puede ser válida para ponderar el futuro como temporizado en el hecho que él manifiesta el carácter finito del Dasein y que como tal es un proyectar, primero la posibilidad de una radical imposibilidad y posteriormente como proyectar de todas las demás posibilidades. Y de hecho, la desaparición como Abatimiento sólo podrá contar con la posibilidad, y sobre todo con el posibilitar que va o viene, que adviene o proviene *hacia* y del cuál el mortal se hace cargo.

Toda temporeidad resulta ya marcada por un *hacia* y es únicamente que como *hacia* el Mortal puede llegar a ser lo que propiamente le depara la muerte. Ser mortal entonces solo puede ser interpretado como el Dasein que se proyecta hacia, o sea que por sí mismo tiene un *porvenir* que como tal está fundado en el futuro. En cuanto *Abatido* él es el fenómeno que lo proyecta a la claridad de la Muerte dentro de nuestro mundo. El mortal ha dejado su cariz de *sur-viviente* para tornarse el *muriente* que en tanto futuro le toca ser. Entonces como temporeidad es que podremos de la misma forma en el *momento* del Abatimiento buscar los fundamentos en los momentos que lo conforman. En su conformación, forzosamente le va un tiempo y él mismo se prolonga a través de él.

Hemos dicho que esta interpretación va mas allá, pero no sobrepasa la interpretación originaria de la temporeidad, sino que sólo se funda en ella para su

²⁵¹ *Op.cit.*, p.348; *SuZ*, p. 331.

posible comprensión; siendo así, en ella, los éxtasis de la temporeidad deberán darnos la luz de lo que es este fenómeno intermedio que es el Abatimiento del mortal, pero para ello, debemos preguntar, ¿desde qué punto debemos tomar ahora nuestro discurso para que en él salgan a la luz los fenómenos que le son suyos?, ¿qué es lo que de verdad quiere decir que el mortal se manifiesta como *Abatido*?, ¿no es esto una curiosa forma en la que él se cierra en sí debido a la desaparición? La respuesta es no, pero su elucidación sólo podrá tener fuerza en la medida en que a él le otorguemos su *hacia* como el futuro que en él ya mismo se proyecta. El *hacia* es siempre advenimiento pues en él se presume de alguna forma el *estar vuelto hacia la muerte* aunque sea de forma *implícita* y de una forma en la que él ni siquiera se ocupa; lo que sí, es que como *hacia* el adviene, esto solo podrá ser que en su constitución le viene el estar abierto, que él es un ente al que como abierto, y al que puede serle posible la desaparición. Él ya interpreta de alguna u otra forma la desaparición. Ese es ahora nuestro camino: descubrir si de verdad el mortal en su manifestación como Abatido es ciertamente un ente que se abre, para posteriormente, como fenómeno intermedio determinar si le corresponde a cada uno de sus momentos, un tiempo desde la *temporeidad*.

E Capítulo 2. **El proyecto temporalizador del Abatimiento y el fenómeno in-ter-medio *provisto* de cara a la muerte**

a) Temporalizar la *extrañeza*, la *mortificación* y el *horizonte*

Si el futuro es el éxtasis primordial como el hacia que revela todo ir y en cierta forma todo dirigirse, como tal libera en cierta forma al Mundo en sus posibilidades. De esta forma el Abatimiento deberá poder revelarse como teniendo un tiempo y esto en vistas de una dilucidación de la verdad de la muerte. Decir que algo desaparece es hablar de un fenómeno negativo que se imprime en el vaivén del “ritmo de la vida”; en estricto sentido dice que “algo” o que “alguien” no estarán más en este Mundo. Por una situación o por otra lo que en un tiempo estuvo parece que ya no volverá a estar, su primado ontológico radica en la total ausencia. Pero dijimos que la desaparición sólo puede aplicarse al *estar ya en la muerte de otro*. Abatirse es entonces hace frente a un mundo que en principio es una carencia y que en cierto sentido contiene una nulificación. De ahí que lo que realmente quede libre en ella es de nuevo el momento en que sólo puede comprenderse como una falta. Yo soy una falta en cuanto que manifiesto una desaparición que ha ocurrido en mi mundo.

Los momentos de la *extrañeza*, de la *mortificación*, del *horizonte* y de la circunstancia deberán dar cuenta, temporalizándose, de esta falta, si de verdad quieren darnos todo su valor y toda su iluminación, es aquí que debemos decidimos por cuál de ellos queremos comenzar y de ahí delimitar la interpretación que proponemos de ellos. La desaparición es, lo vimos, una falta, en cierto sentido una libertad o una abertura en la delimitación en el ya en la muerte. La muerte ha abierto en cierta forma el mundo y lo ha dejado en un momento. Este quedar libre es un proyectar, pero proyectar es un horizonte, en el sentido en que se mira y se mide desde él. Heidegger hace del horizonte, especialmente del “esquema horizontal” que refiere exactamente a las “salidas” del “hacia que” de cada éxtasis, propiamente la trascendencia del Mundo²⁵².

²⁵² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 379-382, *SuZ*, p. 364- 366.

El Dasein es una temporeidad en cuanto que *sale* de sí *hacia*, pero para nosotros todo hacia es ya un futuro, es solamente entonces que para que el horizonte de la desaparición, como un *salir* de sí extático, sea un futuro a propiamente hablar. No es extraño por cierto que en la temporeidad originaria reine el futuro como el dejar *advenir* las cosas. Mismo en el *haber sido* y en el *presente*, el horizonte es un habérselas con los entes y sobre todo con el mismo esquema que rige el tiempo originario. El horizonte es así pues un salir de sí que el Mortal en tanto que futuro tiene como una libertad o como una imposición. El Mundo sigue siendo el mundo de las múltiples relaciones de los entes que lo circunscriben, pero también y forzosamente el mundo en donde se ha inscrito una falta. Este *faltar*, si se quiere, es la preponderancia del mundo que como tal es una trascendencia. Ni el Dasein va más allá del Mundo, ni este más allá del Dasein, y es únicamente porque el Dasein está en un Mundo que la falta tiene el momento especial de la apertura y su propia salida de sí. El horizonte es aquí el futuro *hacia...* que marca propiamente el extasiarse del mortal en una pérdida y esta pérdida es la que le muestra al mortal su radical condición de muriente. Y podemos decir lo siguiente: el otro era un abastecimiento, *su* falta es un horizonte. Porque horizontal es que el mortal adquiera en el futuro el carácter de muriente que le es suyo. Como Abatido, el mortal es el horizonte desde el cuál se hace cargo de esa peculiar *posibilidad* de muerte y esta se le otorga el Mundo en cuanto que uno de los *entes* de su “preocupación” *ya no está más*.

Nuestra interpretación dista de la de Heidegger en dos aspectos principalmente. En principio, para el análisis de la temporalidad extática es de suyo un esquema horizontal desde el cual el Dasein puede salir de si mismo hacia, lo que quiere decir que en él cabe la posibilidad de un mundo. Aquí en cambio, el horizonte es simplemente – que no el esquema horizontal – el fundamento de la interpretación que el mortal hace de la falta, además como tal, él es el mismo futuro desde el cuál se pueden dejar todas las otras estructuras del Abatimiento libres. En un horizonte el Mortal deja el tiempo libre. Como Abatido, el mortal tiene que lidiar con la falta que le abre esa posibilidad del morir que aún no llega. El Mortal como Abatido, esté dispuesto o no, debe devolverse hacia su mundo, siendo él propiamente desde el cual se edificaran todas las demás posibilidades. Pero esto no quiere decir que como tal, el horizonte en su hacia, ni mismo como éxtasis, deba ser el momento primordial del Abatimiento. Esto solamente quiere decir que como tal, el horizonte es el destino al que debe de sujetarse el mortal en la desaparición. De un modo estricto significa, que fuera del Mundo, la muerte no es

nada y que sólo porque el mortal tiene en sí la falta – yace en ella – o que se caracteriza como una falta, que propiamente tiene un afán con ella.

Si decimos que el horizonte es la manifestación de una falta, o más bien como esta falta que debe ser asumida, diremos, que el segundo aspecto en que el horizonte como Abatimiento se diferencia del esquema horizontal de Heidegger, radica en que el horizonte conforma al mortal y no le da propiamente su estructura tempóreo-existencial; al ser el horizonte, para Heidegger, la salida que se hace temporal en cada uno de los éxtasis, cada uno de ellos, en el futuro, el haber sido y en el presente persiguen desde ya la configuración de un mundo. “El Dasein existiendo, *es un mundo*”²⁵³, lo que en propiedad quiere decir que el esquema horizontal es desde sí mismo un conformador de posibilidades. Por el contrario, para nosotros, el horizonte si bien vislumbra *cómo* es el mundo en la desaparición, él no es de ningún modo el esquema extático temporal desde el cuál pueda comparecer el mundo y desde el cual el mundo en cierto sentido trasciende, en este caso el esquema horizontal es el desde sí, el proyecto desde el cual puede existir un horizonte como Abatimiento. El esquema extático horizontal, es claro, él es la apertura tempóreo existencial de la posibilidad del mundo:

*La condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporeidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte.*²⁵⁴

Y esto quiere decir aquí, que en él, está integrada ya, la posibilidad de que al Mortal como Abatido pueda presentar el rasgo fundamental del horizonte como un proyectar, y que como tal esta característica le venga de sí.

El horizonte es el futuro que proyecta en la desaparición, y que es radicalmente su hacia. Este hacia no puede estar desnudo ni de un mundo –que como vimos le otorga el hecho de estar abierto – ni de una tonalidad. Temporalizándose desde la desaparición, ante la falta que cumple un horizonte, el Mortal es una *disposición*. Nosotros a este afecto le hemos dado el nombre de mortificación. La mortificación no es parte de un miedo, ni de una angustia, dijimos que ella es una tonalidad especial en cuanto ella le da el tono particular a la desaparición; como Abatimiento pues, el Mortal es un sujeto mortificado. Su afecto no viene de cualquier parte ni él es un sentimiento que se quiera poseer en la desaparición, más bien es el tiempo que *se ha* dado para la desaparición. La mortificación como el miedo y la angustia surgen del *haber sido* y que como tal es una

²⁵³ *Op.cit.*, p. 380, *SuZ*, p.364.

²⁵⁴ *Op.cit.*, p.380; *SuZ*, p. 365.

Befindlichkeit. Como el miedo, ella se retrotrae, regresa a sí y por ende, como dijimos anteriormente, da el tono. Como un estado de ánimo está fundada en el “*Estar arrojado*”, esto quiere decir que en ella tiene de ya el hecho inminente de encontrarse en un estado del cual parece no poder salir, “*Estar arrojado* significa existencialmente encontrarse de esta o aquella manera”²⁵⁵. Es por eso que el temple deja antes que nada que el Mortal *esté*, en cierto sentido. Estar dispuesto, a tono, afectado, mientan ya una radical imposibilidad de la que al parecer no se puede escapar. Pero la mortificación, está basada, como el miedo, en el *pasado*, pero a diferencia de él, al retrotraerse, viene a sí en el “hecho” de la desaparición que se repite y se repite. Aquí hay un crucial olvido de sí, pero una recrudesciente vuelta a la falta. Puede decirse que lo que la mortificación saca a la luz, como una disposición afectiva particular, es el olvido de sí que reviene una y otra vez sobre *el que ya no volverá a estar*. Uno se siente, dice por ejemplo Heidegger, pero en este olvido en el *sentirse* de una u otra manera, el Dasein desconoce su condición de arrojado. En el Abatimiento la mortificación es lo que hace que la muerte tenga un tono. Este tono, esta disposición a *entonarse* es la que posibilita de una cierta manera la extrañeza de un mundo. El estar mortificado por la falta es un regreso constante al recuerdo olvidándose de sí. Su forma es precisamente el *haber sido* tanto de forma impropia en el olvido como de forma *propia* en el recuerdo que hace que el Mortal se retraiga. Literalmente puede también decirse que siendo una mortificación, el mortal se plantea desde su más hondo afecto, el hecho de una negación radical de los que con él están. Abatido, el mortal es ese constante estar remitido a lo que representa la falta.

Pero, ¿qué tiene que ver la Mortificación con la Angustia, siendo esta el tono original por el cuál el Dasein puede hacerse con su poder-ser más propio? La angustia quedó marcada precisamente por el cumplimiento cabal de la repetición en la temporeidad auténtica, pero también la angustia se define como la pérdida de significatividad del mundo, lo que quiere decir que aquello *ante* y *por* lo que la angustia se angustia es el *estar en el mundo*²⁵⁶. Esto no quiere decir que el Dasein haya perdido algo de su mundo sino que como tal *uno* se siente desazonado²⁵⁷. Lo desazonante es propiamente esta pertenencia al Mundo que pierde en estricto sentido todas referencias y todas coordenadas en el estar cotidiano. Es por esto que Heidegger llama a la desazón

²⁵⁵ *Op.cit.*, p. 357; *SuZ*, p.340.

²⁵⁶ *Op.cit.*, Pp. 209 y 210, *SuZ*, p. 187.

²⁵⁷ Cfr. La sección siguiente, en donde retomamos la definición de la Angustia y del Cuidado en el Morir.

el *no-estar-más-en-casa* (*Nichzihause-sein*). Y esto nos acerca al fenómeno que nosotros hemos descrito como *extrañamiento*, pero del cuál se aleja, en tanto que para éste, el mundo si bien parece no tener sentido, en cierta forma, él tiene su raíz en la falta.

Ahora bien, la Angustia surge en las situaciones más anodinas, *nadie* se la espera sin embargo ella está ahí²⁵⁸. Su constatación es la que da la muestra del mundo y la que en cierto sentido da la tonalidad como una forma de estar situado. Lo que es, sigue estando presente dice Heidegger, desde una profunda extrañeza, mismo desde la oscuridad, por ejemplo, el mundo sigue estando *Ahí*. El *Ahí* como constitutivo es lo que dicta propiamente que el Mundo pueda ser una total fuente de apremio y de preocupación o por el contrario que pueda ser una total fuente de anonadamiento. Es por eso solamente que se dice que ante la Nada, el Dasein está anonadado. Así podemos resumir diciendo que la Angustia como fundamental disposición afectiva que se angustia por y ante el *estar en el mundo*, tiene de similar con la mortificación, que hace posible el estado de extrañamiento al que se empareja, pero que no es lo mismo como vimos, y que además por otro lado, ella vuelve constantemente en su repetición a la falta y al *haber sido* del que se fue, en su estar despejado como desaparición. Aquí encontramos de nuevo la fórmula de ya habíamos anunciado antes, sólo puede hablarse de la desaparición cuando hay un estar con los otros y no mienta en lo absoluto el no estar más de un útil. Mortificándose el Mortal como Abatimiento, que se proyecta *hacia* un futuro, posee en él la capacidad de repetir la falta de la que en de alguna forma la mortificación nace, olvidándose de sí mismo. Aunque también en este acuerdo, cuando él se mortifica, es que él tiende a acordarse del que se fue en lo que fue un “nuestro” mundo.

Mencionamos que la angustia desazona del radical *estar en el mundo*. El mundo se ha descrito como un constante movimiento y un complejo sistema de relaciones entre los útiles y objetos. El poder estar en el mundo es dignificación de lo que propiamente conforma un mundo, pero sobre todo de la estructura en cuanto que mienta una cualidad del Dasein para no estar cerrado. Es por eso que el carácter de no estar cerrado del Dasein sea interpretado por Heidegger como el “*Ahí*”, el Dasein como estar en el mundo es siempre su *Ahí* y como tal magnifica una estructura aperiente. A partir de estas remarcas es que puede quedar claro tanto el mundo en el que la muerte aparece,

²⁵⁸ *Op.cit.*, p. 211; *SuZ*, p. 189.

como aquél sistema de relaciones y de “preocupaciones” que hacen que el mortal se dignifique de su *mundo* y que lo modifiquen existencialmente. Este estado de constante apertura e iluminación del Ahí²⁵⁹, que es lo que se ha dicho que hace que el Dasein exista como *estar en el mundo*, en su totalidad, es la capacidad de que haya una desaparición. Efectivamente solo puede existir una desaparición e inclusive una mortificación porque el mundo antes ha cobrado sus dimensiones y porque el Dasein es un mortal. Ciertamente el que también fallece es el mundo en la radicalidad de remisiones y relaciones que se tienen con él, el mundo es la verdad más certera siempre y cuando el Dasein se permita una iluminación²⁶⁰.

La muerte no se manifiesta desde esta óptica como con una falta de luz, o como la incapacidad de estar *más* en la iluminación, a este fenómeno, de falta de luz, que le ocurre al mortal es lo que llamamos confusión: el mundo no tiene, no posee las características de que antes le otorgaba el *Ahí*. Como Mundo lo que parece en cierta forma *cerrado* es la aperturidad. No debe esto confundirse con que el Dasein, en cuanto él es, pierda su *Ahí*, sino que solamente el Mundo se ha modificado. De esta forma, el Mortal puede estar *confundido*, des-iluminado, por cualquier otro tipo de evento que no sea la muerte.

La confusión es de esta forma un estado en el que el Mortal se encuentra cuando la iluminación que le es propia no alcanza a distinguir las cosas del Mundo. Iluminación indica aquella forma como el Dasein está abierto (*Erschlossenheit*)²⁶¹ y como tal es que puede interpretar el Mundo. Heidegger ha notado ya en esta mutua correlación, el *factum* existencial que nos lleva a decir que sin la luz que el mismo Dasein es, las posibilidades de comprensión, de afectividad y de discurso serían de cierta forma vacías.

Pero si esto es así, ¿qué pasa con el extrañamiento? Él fue definido como una falta de consistencia de mundo y por una falta de repertorio en él; se ha distinguido de la angustia principalmente en que ésta es una Disposición Afectiva, pero debe aún estar separada de la confusión que anteriormente hemos descrito nosotros. La extrañeza sería un afecto si fuera una afectación en la cual el Mortal queda entonado, pero nada menos que eso. Ante todo, el extrañamiento marca el *inmediato* fenómeno de la desaparición y

²⁵⁹ *Op.cit.*, p. 157; *SuZ*, Pp. 132-133

²⁶⁰ *Op.cit.*, p.157, *SuZ*, Pp. 133.

²⁶¹ *Op.cit.*, p. 157, “Desde sí mismo, el Dasein trae consigo mismo su Ahí; careciera de él, no sólo fáctimamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad (Erschlossenheit)*”. *Sein und Zeit*, p. 133.

lanza al muriente a un mundo nuevo. Su primacía radica en que precisamente en su estar absorto, el mortal sufre la desaparición, ella se da porque ante todo hay la relación con las cosas del mundo. El extrañamiento es pues esta falta de patencia, como si desde él no pudiera *percibirse*, ni *encontrarse* nada, mismo si en una forma radical a él le sigue *cayendo* el mundo y deba seguir ocupándose de él. Este fenómeno pues en el de la total avidez de un Mundo y sobre todo de un constante presentarse. El extrañamiento es entonces como *patens*, como una patencia, el no poder proyectarse en un mundo. Por cierto, esto jamás quiere decir que en la extrañeza del mundo, éste no guarde sus cualidades, sus dimes y diretes, sino que la desaparición lo que manifiesta es en general una falta de consistencia y como tal, se presenta en un estar atrapada en esta falta de sentido.

Pero solamente el Dasein puede tener sentido y es por eso que por tanto puede dar sentido al ente que yace en el mundo. El Dasein es compresor por él mismo, y en él mismo es que el sentido tiene sus fuente y su luz. Hablando correctamente el Dasein puede tener un sentido o no tenerlo. Esta capacidad no es algo que él adquiera sino que es una característica de su ser más propio como estando en él²⁶². Esto dentro de nuestra interpretación sólo puede significar que el que quita el sentido, o lo da, es el *estar*, y como mortal el que va *hacia*. Definimos el horizonte precisamente como el Abatimiento que siempre puede proyectarse al futuro en una falta radical. La falta es la presencia tajante de una ausencia. El horizonte *hacia* puede ser únicamente que sobre el futuro independientemente del esquema horizontal que por lo tanto lo abarca. Y si el horizonte se tiene que sujetar a esta ausencia para proyectarse, este proyectar resulta ser una inminencia, ya que manifiesta el estado de repetición en la falta que es el olvido de sí como mortificación. Es entonces que el extrañamiento no es la confusión, el mundo no se ha modificado sino que no posee la consistencia que antes tenía en las cosas, en sus dimes y diretes. Mientras que la confusión mienta por decirlo así el estado oscurecimiento que nace de la mortificación. La extrañeza es una posición que el Mortal guarda consigo y en relación al mundo, la confusión tiene su raíz únicamente porque el mortal como tal puede ser afectado.

El Abatimiento es ante todo una falta de sujeción al mundo no tanto un problema que el mortal tenga que afrontar en cuanto a tal. Ante la desaparición no puede haber una salida *satisfactoria* si con esto entendemos que el mortal no puede comprenderse

²⁶² *Op.cit*, p. 175; *SuZ*, Pp. 151 y 152.

como una *posibilidad para la muerte*, y sobre todo si en él no se revela algo así como un *Abatimiento*. La extrañeza hunde al mortal en el Abatimiento, le da el presente de la falta y se la presenta en cada una de las digresiones y haberes que tiene con el mundo. Y de ahí que, esquemáticamente nosotros hemos hablado de la “entrada de la muerte en el mundo”. Esto estrictamente no quiere decir nada, mientras no se claró lo que Heidegger nombra con un *estar vuelto hacia la muerte*, de donde parte nuestra interpretación de los fenómenos antes mencionados.

Hemos confrontado tres de los cuatro momentos del Abatimiento, pero nos ha faltado interpretar la circunstancia. Pero no podremos interpretar la circunstancia hasta que no analicemos la muerte como un fenómeno visto como accesorio y por cierto negativo. Como *negatividad* la muerte es una destrucción, y a pesar del camino que ya hemos recorrido, en la cotidianidad se la interpreta así. Nuestro recorrido si quiere seguir con buen pie no puede eludir este paso, sobre todo si quiere llegar a interpretar la Circunstancia en su sentido cabal como la *posición de muriente*.

b) Negatividad y destrucción: interpretaciones complementarias de la entrada de la muerte en el mundo

Si el futuro fue proclamado como la manera originaria y como el éxtasis primordial *en tanto que* hacia, también es verdad que éste abre y libera en sí un mundo como las posibilidades que *solamente* en él pueden ser asumidas. Es por esto que el *Abatimiento* deberá poseer un estatuto de futureidad si es que desde él debe haber una toma de conciencia del tiempo. En la desaparición lo que queda libre es el horizonte al que está obligado a comprenderse el mortal. El mortal de esta forma en su horizonte, en la estancia provocada que presenta la muerte en el mundo, es en su interpretación la espera para que el fenómeno no se extienda. Pero en esta entrada, en el horizonte cabe la comprensión de la destrucción inminente, por tanto, el mortal comprende inauténticamente el fenómeno como aniquilamiento. En ese horizonte se presenta ante un mundo extraño y que por tanto se mortifica de lo que ha pasado propiamente en la desaparición.

El primer paso que hemos dado al examinar las formas que toma la muerte tanto en lo que considera al mortal como *sur-viviente* en la antropología, como el que lo considera un *muriente* en la historia, no tienen ningún sentido sin antes presentar a la

muerte como la consumación de un “vida”. Consumar en sentido lato significa fundamentalmente el hecho de que algo ha pasado *ya*, pero que este haber pasado *ya* ha sucedido por la degradación y por el uso. Consumar es un modo de llegar a término sólo si se entiende que llegar a término es también un modo de estar vuelto hacia el fin. El que se consume es literalmente el ente que no posee las características del Dasein, así pues, podemos decir con Heidegger que la piedra – los objetos, los útiles, las cosas, – no poseen mundo, mientras que por ejemplo el animal e inclusive es *pobre* en mundo²⁶³. Ser pobre en mundo es de alguna cierta forma un *estar* o un *ser presente* en este Mundo. El animal es con todo, también un *transformador* de mundo, porque se comporta y se desarrolla en él, pero esto no quiere decir de ningún modo que él posea la relación con el ente que tiene el Dasein; éste es configurador de mundo *en tanto que* en su ser puede *nombrar* el mundo²⁶⁴.

Sein und Zeit ya había dejado clara la distinción entre el perecer, el fallecer y el morir como teniendo el sentido de *estar vuelto hacia la muerte*; nosotros sólo lo mencionamos en el sentido de dar el paso decisivo en el muriente como aquél que puede *propriadamente* morir. El animal fenece o perece, no puede morir *propriadamente*, esto no quiere decir que el animal desaparezca, el animal solo puede *consumarse*, *aniquilarse*. Cuando hablábamos más arriba de este consumir, de este paradero de la muerte en el mundo, de su entrada radical en la desaparición como *Abatimiento*, nos referíamos a que el animal, pero que también y con más razón las plantas y los objetos, los útiles y las cosas pueden consumarse. Decimos que una vela se consume, que los objetos de consuman, de los animales más bien decimos que *perecen*. La consumación y la aniquilación provienen de un comprender el terminar de una forma peculiar y que a veces se confunde con la muerte. Esta muerte no es una muerte individual ni mucho menos asumida o aceptada, aniquilar es el poder terminar de cualquier cosa que pueda

²⁶³ HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux...*, p. 267.

²⁶⁴ La relación entre lenguaje y la muerte es complejo. Nosotros terminaremos nuestra investigación analizando esta relación. Aquí que quepa únicamente que la muerte del animal dista de la muerte del Dasein. La diferencia entre la muerte del animal y del hombre se presenta radicalmente en *estar vuelto hacia la muerte*; el animal en cierto sentido no puede proyectarse, su estancia en el Mundo es jamás un proyectar sino solamente una relación con él, es por eso que Heidegger, en la obra anteriormente citada (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique...*, Pp. 277-396); lo que realmente Heidegger desarrolla en esta obra es la *capacidad* diferencial que posee el hombre en relación al animal, la capacidad de *nombrar* y por tanto de *conocer*. Esta cuestión sobre el Mundo, y la relación que mantienen tanto el hombre como el animal ha sido trabajada muy específicamente y profundamente por Derrida en su obra sobre Heidegger (DERRIDA, J. “De l’esprit”..., 1987.) principalmente retomamos la cita número dos de la página 70, ahí Derrida relaciona – desde los textos heideggerianos – la relación entre la pobreza de Mundo que posee el animal, la capacidad de poder *hablar* y sobre todo de “tener las experiencia de la muerte”. No olvidemos que Derrida en esta obra trabaja la complejidad del *espíritu* y sobre todo de lo *espiritual*, pero también sobre la cuestión de la *espiritualidad del mundo* y de lo *espiritual* del mundo.

ser *destruida*. Y no es propiamente que el mortal no haya interpretado desde su nacimiento la muerte, sino que a partir de la muerte es que el horizonte de la destrucción puede comprenderse. Así podemos decir que no es la destrucción la plataforma desde la cual el mortal interpreta la muerte sino que es la muerte – la desaparición – el horizonte desde el cual el mortal puede interpretar la destrucción.

Esta interpretación de la muerte como consumación proviene de la indeterminación que posee en sí misma y sobre todo en la visión de la muerte como un fenómeno *externo* y no de una muerte asumida. La muerte es un efecto y en su indeterminación no puede poseer una explicación ni mucho menos temprar lo que pasa en mi existencia. La muerte no puede ser un proyecto porque desde sí misma ella es una muerte, jamás mi muerte. Ella no puede ser *mi* posibilidad indeterminada porque si fuera ella una, yo no podría tener más posibilidades. La muerte está en sentido estricto *fuera* de mis posibilidades, entonces la muerte resulta de una absurdidad que no forma parte estrictamente del mortal; pero ya no solamente eso, sino que además, sólo se la interpreta como un *fait* (hecho) del que el mortal ni siquiera tendría porque preocuparse; la muerte sólo puede ser un simple hecho azaroso.

Ainsi, cette perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme *ma* possibilité, mais, au contraire, comme la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*²⁶⁵

Posibilitar aquí no es un asunción del proyecto que se temporaliza, sino solamente el factor de una toma decisiones en el sentido de la misma apertura del mundo. La aniquilación (*néantisation*) involucra desde así la misma posición de que el hombre puede ser llevado más allá de sí, por los senderos que él mismo no estaría en posición de delimitar ni de sobrepasar. La muerte como el aniquilamiento o destrucción sería el paso obligado por una destrucción que en cierta forma vendría del mismo hecho de la vida, pero jamás de *mi* vida. La espera de la muerte es una incoherencia porque resultaría del *factum* de que ella *suprime* todo tipo de espera como azarosa que ella es. Cuando Sartre, identifica la *néantisation* de todas las posibilidades, de todos los proyectos y en general como el hecho más fortuito del *pour-soi*, en realidad lo que hace es darle al hecho toda su efectividad biologicista, de ahí su determinismo y el posicionamiento que guardan como destrucción. Es menester recordar que tanto destrucción como aniquilamiento tienen presente la idea de la consumación, de la

²⁶⁵ SARTRE, *L'être...*, 1943, 1995, p. 581.

degradación y del paso del tiempo natural, aunque por otro lado guarden el aspecto del azar.

Lo absurdo de la muerte es que precisamente no se puede ni quiera delimitar, ni esperar, ni que por ella sea posible definir un futuro. El futuro es siempre un hacia y eso porque en el origen mismo de cualquier comprensión, inclusive del pasado, nos avanzamos al futuro en la futureidad, pero la muerte en su absurdidad es solo una aniquilación soberbia de una nada, una destrucción que mismo como suicidio, martirio, no tendría una conexión con el mortal. Para Sartre no habría un Mortal, porque el mismo hecho de aceptar *mi* muerte sería retumbar en el absurdo de que yo puedo controlar ese hecho (*fait*), pero también en que yo no puedo ser responsable del hecho en crudo de mi estar vuelto hacia a ella. Destrucción de posibilidades y sumisión al azar son los ejes en los que Sartre identifica la muerte, una muerte que jamás logrará ser la mía.

Mon pro-jet vers *une* mort est compréhensible (suicide, martyre, héroïsme), mais non le projet vers *ma* mort comme possibilité indéterminée de ne plus réaliser de présence dans le monde, car ce projet serait la destruction de tous les projets.²⁶⁶

La propiedad o la impropiedad de la espera que describen en el *Ser y la Nada* muestran a este efecto, el problema que ha ligado la historia de la interpretación de la muerte como un hecho del que al principio no tenemos y del cual no debemos tener ninguna consideración. En su indeterminación, la muerte no es la apertura sino simplemente el hecho de un afuera contingente, que sino podemos explicar, tampoco podemos adelantar y asumir. Para Sartre el hecho de presentar una actitud cualquiera respecto a la muerte es aceptar el mismo hecho de que lo absurdo ha entrado en el mundo del *pour-soi* quitándole toda significatividad a su estancia en él²⁶⁷. Pero esta radicalidad de dotar a la muerte de un puro facto proveniente de un exterior que no podemos controlar y de la contingencia, o sea de la pura *néantisation*, y sobre todo quiere decir el hecho de no poder delimitar la muerte de una cierta relación que guarda el hombre, con ella como responsabilidad - como resolución *Entschlossenheit* - pero además como el hecho de que en él cabe la posibilidad de la destrucción.

Como Abatido el mortal se percata no solamente del hecho bruto de la muerte, sino además de la destrucción. Esto es un facto para él, desde ahí la interpretación de la

²⁶⁶ *Op.cit.*, p. 585.

²⁶⁷ *Op.cit.*, p. 590.

muerte es la posibilidad de integrar la aniquilación y la destrucción en el Mundo. La destrucción es el movimiento que lleva a la determinación de una falta como ausencia, pero sobre todo al hecho de la aniquilación que ya veíamos. Si se quiere, es el poder que opera lo negativo como una interpretación de la muerte, en cuanto que ella ha invadido todo el espacio en el desarrollo del mismo mundo. Una interpretación así de la muerte habla únicamente de la posición que ella tiene, para desde un cierto modo, configurar el Mundo, la naturaleza, el espacio y en general lo que es el mortal como hacedor de mundo. Solamente como un actor de la muerte, por *estar* en el mundo, es que el hombre en sentido estricto puede hacerse el mortal que actúa sobre todas las cosas y en esta radicalidad, en este *factum*, y que deja ver sobre todo, su poder como aquél de un ente al que le va en *sí*, de por *sí*, y para *sí* la muerte. También y por este mismo hecho es que el hombre como tal es un negador, un controlador de la naturaleza y señor de todas las cosas, "...l'Homme est la maladie mortelle de la Nature. Et c'est pourquoi, faisant nécessairement partie de la Nature, il est lui-même essentiellement mortel"²⁶⁸. El orden negativo de lo real, de lo racional y del mundo en general, solo puede ser provisto por el hombre, siendo que él se proyecta desde su *entrada* en el mundo y en las posibilidades de destrucción que le vienen dadas como inminentes. La destrucción como una interpretación de la muerte, o más bien, la muerte como destrucción dan el carácter que tiene el mortal como el mismo ser que en todo momento puede cambiar o modificar su entorno. El fundamento de esta interpretación viene dado precisamente desde el momento en que la naturaleza fue la perspectiva o el terreno para que el hombre se desarrollara en el espacio y en el tiempo, y que le son bastos, que son suyos y que son en sí el cosmos natural, a la vez como contingente, pero también a la vez como un mundo comprensible²⁶⁹. Siguiendo la interpretación de Kojève, Hegel observa el poder destructivo, de la negación en el hombre, pero además el hecho que es como sujeto, o sea como individualidad, que es únicamente posible la interpretación del espíritu como desarrollo concreto de las acciones del hombre, o sea, desde el punto de vista de la historia. Pero el hombre es ante todo, y esto también como un poder de destrucción, un ente que pertenece a la naturaleza de la cuál quiere obtener un saber, con lo que él

²⁶⁸ KOJÈVE, "L'idée de la mort...", 2003, p. 555. De este texto rescataremos la interpretación que Kojève hace de la muerte en Hegel, pero sobre todo porque ella nos dará pie a otro texto del mismo autor (*L'Athéisme*) donde descubre su propia interpretación de la muerte. Véase también la interpretación que hace Cioran sobre la fuerza de la Nada (*Néant*) en la vida y su conclusión en la muerte; la interpretación de Cioran es interesante porque a diferencia de la potencia de lo negativo en Hegel, Kojève y Bataille, en ella la Nada solo funciona como el poder hacia la aniquilación inminente. Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, 1990, p.32.

²⁶⁹ HEGEL, *Systeme de la Science...*, 1941, p.29.

mismo y en él mismo cabe la posibilidad de la aniquilación. En la destrucción de la naturaleza para transformarla y así utilizarla, el hombre se vuelve de inmediato negador. Negación es aquí no solamente una percepción de lo que en la naturaleza *perece*, sino como tal un estado en el que él se halla. Pero esta posibilidad viene dada desde el momento en que es *consciente* de su muerte, desde el momento en que Abatido puede saberse como un ser al que le va la muerte en algún sentido. Y sabiéndose así es que es una acción que puede actuar como transformadora del mundo, o sea como una negación, como luchador, como espiritual. Esta negación que Hegel ve como la magnificencia de la acción de la historia sobre el poder también destructor que tiene la naturaleza, es lo que propiamente dota de sentido toda la dialéctica y la que le da la consagración de fuerzas en su facticidad y en su ser.

Tout comme le discours qu'il prononce, l'Homme n'est donc pas un Être-donné, ni l'« accident » d'une « Substance ». Il est le *résultat* de l'effort d'une *puissance* absolue, et il est cette puissance elle-même : il est *Négativité* incarnée, ou comme dit Hegel, «entité-négative-ou-négatrice » (das Negative)²⁷⁰

El hombre es así como natural-historial el sentido del desarrollo de la dialéctica en cuanto que en él se presentan ya el hecho de poder transformar su mundo y que en esta misma acción pueda haber la posibilidad de la negación. La naturaleza es así la captora de toda la conformación del hombre de sus acciones, pero también quien lo ha proyectado como *sujeto* que es capaz de negar todo lo existente. El hecho destructor que es el hombre, en relación a lo dado en la naturaleza, proviene del hecho mismo de su destino como mortal. Así, interpretándose desde el puro hecho natural, como hombre y como mortal es que él puede llegar a imponerse como la fuerza que él es. Y es únicamente por ello que en cada destrucción hay algo que queda como residuo, mismo si es la acción en sí negadora del hombre sobre todo lo ente. Pero esta interpretación es también la que lleva al hombre a hacerse con una consciencia y con el desarrollo de la misma, esta consciencia podría interpretarse como un paso más elevado en el desarrollo de lo espiritual. Si lo analizamos bien, es la conformación de lo espiritual en el hombre, como un ente, lo que lo hace capaz de transformar el mundo natural en mundo histórico. De ahí también el hecho de la individualidad y de su acción sobre el ente, pero además como una negación que puede en algún momento negarse a sí misma para entrar en la historia, para ejercer desde esta misma negación, el papel que le está legado como su

²⁷⁰ KOJÈVE, *La idée...*, p. 547.

potencialidad puramente histórica, o sea, como la capacidad de formar parte de lo general.

En tant que finitude ou temporalité et négativité ou liberté, la mort test donc doublement la base dernière et le mobil premier de l'Histoire. Et c'est pourquoi le processus historique implique nécessairement une actualisation de la mort par les guerres en les révolutions sanglantes²⁷¹

Lo general, el estado, el mundo propiamente histórico también están sujetos a esta aniquilación y a esta fuerza destructora de la muerte como negación. El hombre sabe matar y destruir, en su conformación del mundo como ser histórico se ha dado la oportunidad de transformarlo por las armas, y esta realidad es el primer paso donde la generalidad, como idea, vendrá a darle sentido a la ordenación de todo lo ente, y sobre todo a él mismo, como el mortal que puede dar la muerte. Su libertad para hacerse histórico, o sea negando lo dado en la naturaleza, revelan al hombre también como el ser que por sí es mortal y que ha asumido su muerte, desde esta libertad es que puede luchar y que en sí posee esta capacidad. Cuando el hombre en última instancia puede arriesgar su vida - como luchador, aunque sea en potencia- por el reconocimiento del otro, es que va asumiendo su mortalidad al mismo tiempo que se proyecta como un ser espiritual e histórico²⁷². La lucha es en sí la forma idónea de poderse dar un lugar en la tierra, de mostrar su poder de ser libre y su asunción. Su poder en la muerte lo hacen ser el único ser que como finito puede verdaderamente tener una consciencia de la muerte en sí y de poder arriesgar su vida por un ideal.

En efecto, esto es parte de su posicionamiento histórico y de su solución como la libertad que es, y consiente en que la vida puede ser arriesgada a cada instante ante otro hombre por el reconocimiento. Ante el otro, como mortal, el hombre se pone fehacientemente en el peligro de la nada y pone al otro en el mismo dilema. La vida tiene el valor del mismo reconocimiento y de la aceptación que hay en la mortalidad. Morir por ser reconocido es la libertad magnificada en el hecho de que el otro puede darme un poder, el poder de aniquilarlo, en esa puesta a prueba de la libertad, de la individualidad y de la potencia de la historia en él. Es ahí que se llega propiamente al conocimiento de la negación. La negación no es en sí un hecho que ocurra gratuitamente en el reconocimiento, sino la puesta de manifiesto de un deseo, de un lenguaje y de un mundo; esto ni Hegel ni Kojève lo dicen, pero de antemano, sabemos

²⁷¹ *Op.cit*, p. 559.

²⁷² *Op.cit*, p. 565.

que si el hombre es la negación de lo “dado” es solo, y porque al final de cuentas, es creador y que como tal nivela la realidad racional que es la suya en un mundo que es el suyo²⁷³.

El hombre así se apropia de su mundo, de todo lo que hay en él y además hace frente a la pérdida de su vida en el enfrentamiento por el reconocimiento. Reconocerse, lo vimos, es el punto más alto de la creación y el punto culminante de la estancia en un mundo. Con Hegel podemos decir que el hombre sólo se vuelve Mortal cuando ha logrado asumir que en la “lucha” puede ir en juego su *vida*, pero además, en ese proceso, ha podido adquirir el estatus ontológico de conformador del Mundo, precisamente en la creación/destrucción.

L'homme travaille et combat: il transforme le donné de la nature: il crée en la détruisant, le monde, un monde qui n'était pas. Il y a d'un côté poésie : la destruction, surgie et se diluant, d'un tête ensanglanté ; de l'autre Action : le travail, la lutte. D'un côté le « néant pur », où l'homme « ne diffère du Néant que pour un certain temps ». De l'autre un Monde historique, où la négativité de l'homme, le Néant qui le ronge au-dedans, crée l'ensemble du réel concret (à la fois objet et sujet, monde réel changé ou non, homme qui pense et change le monde)²⁷⁴

Como creación también, él es objeto porque precisamente puede morir – es natural. La muerte es precisamente la incapacidad de poder asir un ente dado y dejarlo pertenecer a un mundo natural porque en sí mismo se deja descubrir el poder de la Libertad por permanecer o ir más allá. El hombre como mortal es también el decaimiento en la aniquilación por el intelecto y la Sabiduría, como el fin de la dominación y de la creación. El arriesgarse hasta este punto es también el riesgo que implica la muerte dada o recibida, pero también el hecho de hacer valer su libertad para morir y no perecer en la lucha, transformándose así, en Servidor o en Amo. Amo porque ha triunfado y porque ha dado sentido a su vida, Sirviente porque ha preferido “no” ir a la muerte. Al final de cuentas los dos han hecho consciente la destrucción y la asunción de la muerte, pero el que acapara en su interpretación como mortal el hecho de la muerte y con ello el valor de la vida, es aquél que puede verdaderamente dominar la naturaleza y apropiársela para después *hacer* historia.

En la entrada del hombre en el ciclo del reconocimiento y en la historia también ha adquirido la idea de la muerte en todo lo dado. El mundo, es la posibilidad de

²⁷³ *Op.cit.*, p. 574.

²⁷⁴ BATAILLE, “Hegel...”, 1987, p.328.

encontrarse repartido en los dimes y diretes. El mundo así, abarca y delimita: es por eso que la muerte jamás puede estar separada de un estado real de cosas, pero tampoco de un mundo abstracto, en donde también el mortal se hace fehaciente y muriente. En la lectura “Athée” de la obra de Hegel y en su misma obra, Kojève al situar la muerte como parte de una muerte, que si bien le toca asumir, también le toca reconocer, sea en el otro, en los otros, en los animales, en las plantas y en la destrucción de las cosas²⁷⁵. En el entorno se pone de manifiesto este proceso largo en tanto que histórico, como inmediato, natural, de la muerte que lo abarca todo y que como muerte omnipresente, lo pone ante el peligro de la aniquilación, de la obediencia y de la destrucción como su *acción* propiamente dicha. El Hombre teme de los estragos de la muerte. Este temor, Kojève lo denomina *angoise*, no como la llamada silenciosa ante *su propia muerte* como lo sería en *Sein und Zeit*, sino ante la expansión de la muerte en todo el mundo propio.

Para Kojève, la muerte en Hegel, es una muerte asumida, real que tiene su culmen en el proceso de reconocimiento. No puede haber en sentido estricto una muerte que fuese asumida ni para uno ni para el otro, y de ahí que sea en el “Athèisme”, donde desarrolle propiamente su filosofía, como atea, el hombre ante el mundo proclama suya la posición ante la muerte asumiéndola en una *Stimmung*:

En tant que fini, l' « homme dans le monde » est donné à lui-même en interaction avec le monde, c'est-à-dire que le monde lui est donné comme celui où il peut mourir (et mourra) et où on peut le tuer : l' « homme dans le monde » est donné à lui-même comme mourant dans le monde comme y vivant, il est donné à lui-même en interaction avec lui, dont le donné correspondant de la tension (*spannung*) est le donné (à l' « homme dans le monde ») de sa propre existence et de la existence du monde. Mais cette interaction est donné comme ultime ; elle est donnée en tant que telle non seulement par rapport à une frontière extérieure, comme le bout d'un segment de droite, mais comme finie elle-même : la tension peut à chaque instant atteindre son intensité maximale, et ne la supportant pas, se rompre, englobant tout à la fois l'homme et le monde, c'est-à-dire détruisant (le toute que forme) l' « homme dans le monde »²⁷⁶

En la interpretación que el Mortal lleva en sí de la muerte, él sabe algo de ella como muerte asumida, mismo si está interpretación no permite entrever el morir que es una posibilidad que marca su *autenticidad*. Se sabe que ella proviene de un solo raptó

²⁷⁵ KOJÈVE, *L'Athèisme*, 1998, p. 143.

²⁷⁶ *Op.cit.*, p. 155.

pero de todas formas es mejor no pensarlo. La muerte, como una conclusión inminente, “que todo lo lleva, que todo lo determina”, tiene su punto más álgido en la enfermedad y en la agonía. Y en efecto, nada hay menos inexplicable e indeterminado que la enfermedad, que como la muerte tiene el sello de la destrucción, de la debilidad y de la decrepitud. Todos estos sinónimos que hemos utilizado en esta parte, tiene por cierto la marca de la negatividad que lleva en sí la vida, el estar en el mundo y que lejos de ser comprendidos como parte de la misma existencia, al contrario, se comprenden como *hechos* brutos y externos²⁷⁷. De esta forma, para el hombre la más fuerte impregnación y constatación de la destrucción y de la muerte en el mundo son la enfermedad y la agonía (como negatividad radical, como nada).

El mortal como *sur-viviente* acude al lecho de muerte como testigo de la muerte del otro, pero es únicamente como *muriente* que el terror de la enfermedad, de la descomposición y de la agonía cobran un valor en su existencia; la gran diferencia es que ante la *desaparición*, la enfermedad y la agonía, no solamente son eventos que le *ocurran* a “otros”, sino que son eventos que pueden acontecer en cualquier momento y que por su misma indeterminación solo pueden conformar parte de una realidad²⁷⁸. Como agonía y enfermedad, el terror de la muerte y de la nada adquiere todo su poder de aniquilación y quedan grabadas en el mundo como parte de su inexplicabilidad. Cioran ha observado en la agonía el poder negativo de la muerte. El valor que ella tiene como destrucción es la manifestación redundante de su cercanía – sobre todo en el tiempo y en la continuidad de los acontecimientos. Con la enfermedad y la agonía, el mortal adquiere de una forma cierta y tangible la realidad de la muerte y de la destrucción dentro del mundo y no sólo en él, sino en la naturaleza, en la historia y en su propio lenguaje. Esto quiere decir realmente, que en sí misma la nada y la muerte

²⁷⁷ CIORAN, *Sur les cimes du désespoir*, p. 30.

²⁷⁸ Aquí puede mencionarse que en gran medida la fe y como tal el desarrollo que en ella tiene la creencia, son los *paliativos* no solo ante la muerte, sino también ante la enfermedad. La creencia popular –en Occidente- lejos de atribuir el mal de la enfermedad a *Dios*, lo interpreta como un hecho azaroso, indeterminado y por lo tanto inexplicable que de una cierta forma está relacionado con el mal. La enfermedad, mismo si “Dios es creador de todas las cosas”, de la estructura del mundo y de su fundación, no entra dentro de las cosas que se interpretan dentro de esta creación. Ahora bien, la enfermedad a diferencia de la muerte tiene las características del mal –como por otro lado, las posesiones, la locura, etc.-, es por eso que la demanda del creyente está enfocada en *pedir* a Dios la aniquilación y la extinción de la enfermedad – el Padre Nuestro dice literalmente: “...líbranos de todos los males...”- como parte del mal en el mundo, en un acto de sumisión y de devoción extremas. Eso no quita que por ejemplo en el Antiguo Testamento, Dios castigue a los infieles por medio de las enfermedades y de la peste; esta visión desaparecerá hasta el Apocalipsis de Juan, en donde la humanidad es severamente castigada por la peste –además de la muerte.

como un fin dejan de ser concepciones abstractas para el hombre y se transforman en una realidad y sobre todo en una explicación negativa del mundo²⁷⁹.

Como negadora, la enfermedad tiene sobre todo una relación al dolor y a la sensación. Esta materialidad es después de todo la *prueba* fehaciente de su mal y si es próxima a la muerte es la prueba de la agonía. Pero ante esta prueba material de la nada, Cioran propone la lenta agonía que en cierto sentido sufren todos los mortales, esto es precisamente por la conexión del sufrimiento, el fin próximo – por la acción de la misma nada – y la decrepitud. Cioran, desde la óptica de la desesperación y de cierta forma, desde una visión nihilista, logra gracias a esta concatenación de hechos (dolor-enfermedad- agonía- muerte), una interpretación aleatoria, pero curiosamente propia del mortal como muriente cara a la muerte:

Le sentiment de l'irréparable qui accompagne toujours la conscience et la sensation de l'agonie peut faire comprendre, tout au plus, un acquiescement douloureux mêlé de peur, mais en aucun cas un amour ou une sympathie quelconques pour le phénomène de la mort. L'art de mourir ne s'apprend pas, car il ne comporte aucune règle, aucune technique, aucune norme. L'individu ressent dans son être même le caractère irrémédiable de l'agonie, au milieu de souffrances et de tensions sans limites. La plupart des gens n'ont pas conscience de la lente agonie que se produit en eux ; ils ne connaissent que celle qui précède de passage définitif vers le néant. Seule cette agonie dernière présente, pensent-ils, d'importantes révélations sur l'existence. Au lieu de saisir la signification d'une agonie lente et révélatrice, ils espèrent tout de la fin. Mais la fin ne leur révélera pas grand-chose : ils s'éteindront tout aussi perplexes qu'ils auront vécu²⁸⁰

Este esquema negativo de la vida muestra claramente el lento proceso de la nada en la vida del hombre. La primera interacción del hombre con el aspecto negativo yacente no sólo en él, sino en el mundo, a pesar de que este aspecto esté presente en cada una de sus acciones (Hegel), y de que sólo sea realizable como negación dentro del mundo, y que tenga en ello una tonalidad (Kojève), la muerte sólo puede ser interpretada por sus efectos prístinos y notables. Cioran, lo ha observado en el texto antes citado: lo *fáctico* de la enfermedad es el enclave de la presencia de la nada en la vida, la muerte es el fin del sufrimiento, pero como ascensión. Cioran logra ver la

²⁷⁹ Si bien la ciencia médica ha logrado explicar de una forma elocuente y formal el concepto y el “estado” del ser humano enfermo, lo que quiere decir que sabe las *causas* de “determinadas” enfermedades, no quiere decir que haya por otro lado vencer el sufrimiento ligada a ella, que viene precisamente del hecho de su indeterminación, su fatalidad y su contingencia.

²⁸⁰ CIORAN, *Sur les cimes du désespoir*, Pp. 33-34.

negatividad propia del hombre en una agonía lenta que no forzosamente es una agonía física, sino sobre todo un proceso en el reconocimiento del sufrimiento y de la destrucción que le son propias.

Como *Abatimiento* el mortal interpreta su mundo como un mundo en donde *está* la muerte y sobre todo la capacidad de *encontrarse* con el *sufrimiento*. En tanto que sufre el Mortal tiene un desvelamiento del mundo. Sufrir se presenta en una *Tonalidad* peculiar y eso requeriría una investigación suplementaria. Aquí que quede claro que la *posibilidad* del sufrimiento es una característica que el Mortal posee en su naturaleza. Definimos el *Abatimiento* como un fenómeno *intermedio* entre la posición del mortal en tanto que *Sur-viviente* y la posibilidad de asumir *su-muerte-propia* como Muriente. Llamaremos a estos enclaves los *Restos* pendientes de la muerte. Abatido el mortal podríamos decir que está, en sí mismo preparado, para asumir el *hecho lejano* de la muerte. Un hecho que a pesar de su radicalidad es comprendido de forma impropia. De ahí que el Mortal integre la muerte, mismo la muerte de los *próximos*, dentro de la cotidianidad y dentro del dominio del *Man*²⁸¹. Como tal, la muerte, sólo puede ser interpretada desde el mismo mundo y a pesar de esta interpretación su *existencia* no tiene cabida que como una experiencia. Abatido, como fenómeno intermedio, posibilita realmente el estado de duelo²⁸². Se hace el duelo para incorporar en el mundo la presencia de una ausencia y así escapar a la *tristeza*, pero esto no quiere decir que aquél que deficientemente no hace un duelo comprenda la muerte de una forma diferente, lo único que esto quiere decir, es que el abismo de la desaparición queda sin interpretación. Así podemos decir que el duelo es propiamente hablando una forma auténtica de interpretar la desaparición, pero una forma inauténtica de interpretar la *muerte* propia, si la concebimos como la explicación racional o creyente de la muerte.

Comprender la muerte como propia requiere que lleguemos a ubicarla, ante todo, de una forma que sea lícito encarar este fenómeno desde un horizonte que le de toda su claridad y su prominencia. Hemos ya resuelto las modalidades del *Abatimiento*

²⁸¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Pp. 275-279; *SuZ*, Pp. 255-260.

²⁸² Confróntese la explicación que da Freud en su texto “La Aflicción y Melancolía”. Freud da una interpretación complementaria de la desaparición, para nosotros a diferencia de su interpretación, la desaparición es en estricto sentido un fenómeno que “me habla a mí” de la muerte. Freud interpreta el estado de aflicción como un estado psíquico, por lo tanto *interno*. Para nosotros en cambio el estado de Aflicción – Duelo – es una consecuencia del Abatimiento; dentro de este caben los momentos de la Extrañeza, de la Mortificación –paralelo a lo que Freud identifica como estado de ánimo *doloroso* –, del Horizonte y de la Circunstancia. Como *Abatido* el Mortal permanece en el Mundo y este *estar* es su característica esencial. *Estar* Abatido como lo hemos visto es un *extasiarse*, o sea, permanecer fuera ante la desaparición, en cambio el estado de Aflicción es un proceso que el afligido mantiene en su interior. FREUD, S. *El Malestar...*, 1984, p, 214 ss.

desde la temporalización, pero hemos en nuestro recorrido dejado del lado la Circunstancia. Esta posición es lo que nos queda por analizar como aquella en el que el Mortal *está* ante a la muerte. La circunstancia es así, el modo del Abatimiento, que hemos definido como el *estar* con propiedad en un Mundo y de un Mortal. Pero la circunstancia indica sobre todo el modo de *estar* Abatido como una relación estrecha con lo que es característico suyo, o sea lo que lo proyecta desde esta modo como mortal, o sea su *estar*. Esta relación es propiamente la que le da el suelo y la dimensión que es la suya; de esta manera, en lo sucesivo, debemos indagar lo que la Circunstancia puede decirnos por ella misma como el estar del mortal *hacia* la muerte y sólo después poder dejar claro lo que es propiamente el morir como el *estar propiamente vuelto hacia la muerte*.

c) Circunstancia como asunción del Mortal ante la Muerte

Definimos la Circunstancia como la posición que el Mortal guarda con la muerte en el mundo. Esto no quiere decir ni su entereza ni su fortaleza de espíritu, tampoco habla de la capacidad para asirse con el *dolor*, como veíamos con Freud, mucho menos habla de la “eventual” preocupación o preparación de la muerte, pero sobre todo no es un saber teórico, práctico o religioso que tenga que ver con ella. Circunstancia guarda aquí el significado de un horizonte en tanto que es un *hacia* y en tanto que nos habla en cierta forma de una *futureidad*.

Es Ortega quien habla de la Circunstancia precisamente al hablar de la vida, del valor de la existencia radical del hombre en su mundo. Mismo si él no lo menciona así, el valor de la vivencia y del acontecimiento penetran toda su filosofía como una filosofía de la lucha de un hombre con su circunstancia, con esa esencial fuerza que le daba a las palabras: “No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias”²⁸³. Esta lucha es una lucha *eterna* en tanto que la vida se resguarda en esta lucha, y en tanto que la esencia de este valor a la vida reside en que el hombre se posiciona y guarda su posición ante las cosas y ante los hechos inviolables de su vida, mismo si en la cita de Ortega, estos parecen no poder ser controlados ni medidos, incluso no poder ser más abarcados por

²⁸³ ORTEGA Y GASSET, *El Tema de nuestro tiempo*, p. 55.

la vieja “conciencia” y sus viejas “ideas”. En esta larga cita se manifiesta lo que él ponía de vital en su pensamiento y sobre todo en la demarcación que él mismo tenía a propósito de la misma filosofía de su época:

Lo que *verdadera y auténticamente hay* no es “conciencia” y en ellas las “ideas” de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. (...) Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación...²⁸⁴

En efecto, cuando Ortega habla de las cosas no se está refiriendo solamente a los objetos, a los útiles, a los entes de la naturaleza, sino que por el contrario tiene en cuenta lo complejo de las relaciones de estos entes, pero sobre todo el aspecto de que estas cosas están ahí como parte de un configurar humano, es por eso que al final de la cita habla del mundo. Esta mutua pertenencia del mundo y del hombre en una circunstancia es la vida en su conjunto fuera de la idea y fuera de cualquier posición que pudiera estar fuera de ella. Para Ortega esta complejidad es la que propiamente tiene relevancia en la existencia como él la concibe, como el “dinamismo de un acontecer”²⁸⁵, como el flujo en que parecería que las cosas y *yo* nos vamos moviendo, en lo que se resuelve a cada momento, como un radical encuentro con la *vida* o más bien en el estar *vivo*. El *Tema de nuestro tiempo* no contempla esta separación entre los conceptos de vida y de existencia, pero lo que es importante, es la afirmación de que ésta va más allá de todos los límites que la razón le ha impuesto y sobre todo en el hecho de que ella debe estar aferrada a una circunstancia que yo debo salvar, y es ahí donde el hombre tiene forzosamente que poseer su morada en tanto que vida.

El acontecimiento marca en la vida su aspecto cambiante, le da su nitidez y su radicalidad ante el puro estatismo del idealismo. La vida es un movimiento y esto es lo que el acontecer menciona en su *paso*. La vida no puede permanecer en un estatismo so pena que en ella se deje entrever un detenimiento que no es propio del devenir de las cosas y del hombre. La vida si quiere demostrar la *verdad* que le es propia debe ante todo ser vista como algo cambiante, que muda, que no es siempre igual y que “yo” mientras existo, me dedico a salvar, precisamente porque el acontecer me da el todo en

²⁸⁴ *Op.cit*, p. 60.

²⁸⁵ *Op.cit*, Pp.60-61.

la circunstancia. Este mutuo fluir de las cosas y del hombre que se sabe cambiante es lo que da el tono a la vida, sin unas y el otro, no podría haber propiamente un hombre que estuviera para habitar un mundo. Mundo visto aquí como escenario de la circunstancia y propio para el acontecer.

A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en este recíproco acontecimiento. La categoría de “absoluto acontecimiento” es la única con que, desde la ontología tradicional, puede comenzarse a caracterizar *esta extraña y radical realidad* que es nuestra vida. La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad –fuerza y espíritu– tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecimiento. El ser es algo que pasa, es un drama²⁸⁶

Pero, ¿por qué Ortega llama al ser un drama? Precisamente porque en él se escucha ya el aspecto de una imposible forma de poder asir lo que se le presenta al hombre, esta incapacidad es propiamente el drama. La *realidad radical*, mismo si menciona también esta incapacidad, este límite en poder asir *lo* que viene como una explicación coherente – desde la vida misma –es también el propósito del hombre. Lo que *hay* es lo que Ortega no puede sujetar al pensamiento, sino al contrario, es el pensamiento el que se debe poder hacerse con lo que pasa en la vida, con la realidad radical como un drama que acontece y que no puede de ninguna forma ser racionalizado.

Más allá de la Idea, de las Ideas sobre la vida, de cualquier conglomerado de adiciones que el pensamiento pueda adjuntarle a la vida, fuera de lo abstracto y entonces lejos de lo concreto, la filosofía de Ortega *entregada* a la Circunstancia perfila de ante mano el flujo de las vivencias – porque ellas hacen mundo con las cosas del mundo - como propiamente lo cercano, lo indefectiblemente *ante* nosotros, como la realidad radical²⁸⁷. Donde él encuentra la actualidad, pero también el *drama* de la circunstancia en el vivir como vivencia que se extiende y se equilibra en una postura, es

²⁸⁶ *Op.cit.*, p. 61.

²⁸⁷ Dice Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*: “¡La circunstancia! *Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus táticas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo.”, p. 21. Mismo si unos párrafos antes menciona lo importante de no perder de vista la “jerarquía” ni “lo grande y lo pequeño”, desde aquí estas *Meditaciones* se alumbra ya la preocupación de la Circunstancia como las vivencias en la vida misma; incluso la asimilación de la vida, a la circunstancia y lo inmediato (p. 23) es una prueba de la preponderancia que Ortega pone en darle un nuevo cariz a la Filosofía, como una Filosofía preocupada por la vida.

precisamente España. Para Ortega su Circunstancia, su postura filosófica, desde la cuál adquiere luminosidad todo el vigor que él pone a la vida, es precisamente poder *estar* y partir de España como reflexión, y si Ortega ha habitado fuera de España, su *mundo español* se vuelve el punto cardinal de sus vivencias, el parte aguas de la meditación que le es característica. De ahí la radicalidad de las *Meditaciones sobre el Quijote* y del *Prólogo para Alemanes* de la misma *El tema de nuestro tiempo*. Este *mundo español* de Ortega no es solamente un concepto que pudiésemos extraer de su filosofía, sino ante todo el eje desde el cuál puede todo comenzar a moverse, el “primer” momento de la circunstancia.

De este *mundo español* que escoge Ortega para componer tanto su circunstancia de vida como su circunstancia de pensamiento, es de donde se acoge el pensar como posicionamiento y como posible formación de todas las cosas. España deja de ser un país una nación para convertirse en toda la filosofía, en el *hecho* de que desde ahí puede haber, no sólo una explicación de todas las cosas, sino ante todo una comprensión del mundo – del conjunto de las “cosas” –, pero sobre todo de la comprensión del hombre dentro de él, lo que Ortega llama “la mano que el universo tiende a cada cual”, como el conocimiento autentico del hombre y en tanto que tal, de una posible autenticidad.

Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España (...). Más aún: el concepto mismo de circunstancia lleva en si desde luego una intención polémica contra el utopismo y la *actio in distans*. La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad²⁸⁸

En el momento en que quedan delimitadas las líneas de la vida para Ortega en lo referente a su que hacer filosófico e intelectual, éstas nunca podrán ser otras. El mundo español no es de esta forma únicamente el devenir de un pensamiento, sino ante todo el horizonte desde el cuál se mueve la investigación, pero es sobre todo el horizonte hacia donde se mueve esta investigación en lo referente al mundo.

La Circunstancia, para Ortega, posee varias acepciones, pero es sobre todo la vivencia en el momento que se presenta, y que en este presentarse, ya está dispuesta a cambiar. Circunstancia no mienta un elemento estático, sino el momento preciso del vivir como acontecimiento. Pero el acontecer es también lo sucedáneo y lo que no es estable en la vida del hombre, lo que en principio debe estar dispuesto a interpretarse.

²⁸⁸ *Op.cit.*, p. 64.

Vimos que el mundo es antes que nada un conglomerado. Mismo si es un kaos, en él se res-guardan las cosas, porque es gracias a su presencia que ella despliegan todo su poder. Es por eso que lo que se perfila en la entrada de la muerte en el mundo sea ante todo el acontecimiento de la ausencia o de la falta. Es por eso que la Circunstancia es ante todo una asunción, y como tal es no solamente una asunción, sino sobre todo el despliegue del mortal dentro del mundo. Lo diremos de otra forma: lo que para Ortega es el “ser español”, su circunstancia, para nosotros es la existencia de la entrada *ya* de la muerte en el mundo. Es un presente que se adelanta, es un *doble*, del que ni yo ni mi mundo podemos omitirnos, es la desaparición de *yo* y mi *Mundo*.

Al mortal lo definimos someramente como aquél *Dasein* que es capaz de asumir, de reflejarse en la desaparición, o sea en el *Abatimiento*. El *Abatimiento* lo conforman los modos que ya hemos descrito y la circunstancia. Ahora debemos darle a este modo la amplitud con la que podrá interpretarse el mortal dentro de su propia estancia dentro del Mundo y por tanto ser llamado a asumir su muerte como morir. La Circunstancia sólo pone de manifiesto esta asunción del ser del mortal dentro de la muerte como *Abatimiento*, a nosotros nos corresponde ahora que esta asunción sea la prueba, no sólo de la presencia de esta muerte-en-el-mundo, sino sobre todo que ella deja claro cómo el mortal *está* cara al fin. Así pues la Circunstancia la podemos definir como la *eternidad* que resguarda la muerte del mortal en el mundo y que el mortal tiene en sí como siendo capaz de la muerte como muerte, mientras vive, o sea, mientras *está*.

d) Ser capaz de la muerte como muerte y el *Habitar* un Mundo

“Sólo el hombre es capaz de la muerte como muerte”. Esta frase es de Heidegger o podríamos decir que de varios textos de Heidegger dónde el hombre es por antonomasia el guardián de la muerte como muerte, no porque él guarde en sí su misterio, sino porque él puede hacer la afronta de la muerte en tanto que mortal. Heidegger en este periodo no deja de problematizar sobre la esencia del morir, pero lo más importante es que esta problematización está ligada a algo tan original como ella: el lenguaje, o si se prefiere el Habla que se hace manifiesta en todo Decir. El morir es un paso sólo, la cualidad y la posibilidad que antes, cronológicamente en la obra de Heidegger, será el arriesgarse a la imposibilidad, pero que para nuestro trabajo, por razones que se irán elucidando, será posterior. En este morir se perfila lo “auténtico” de la muerte en el mismo dicho: *Morir*, y donde se alcanza de un cierto modo auténtico el

pensamiento de la muerte. De ahí que lo que se proponga desde ahora es un camino, un camino que quizás el propio Heidegger sabía, que quizás había estado en el centro de sus meditaciones sobre el “olvido”, el gran olvido de la pregunta por el ser (Seyn), pero que de alguna cierta forma no recorrió. El camino que nosotros hemos seguido hasta aquí, tiene una bifurcación, sufre una transformación. Nuestra pregunta por la muerte estará dirigida a lo más hondo de quién puede preguntarse por ella, pero que además, se permite, porque así es, delimitarse por la misma “muerte como muerte”, o como dice Derrida a propósito de esto: “*de la mort comme telle*”.

Pero con todo: “Morir significa entonces, provisionalmente, ser capaz de la muerte como muerte” – de la muerte como tal –, es una frase compleja aún para nosotros, nuestra tarea es seguirla para ver dónde es que ella, por sí misma puede llevarnos, guiarnos y puede sacarnos del *A-poros*, de la Aporia, de la dificultad del camino que hemos decidido.

Seguiremos las traducciones, pues lo que nos importa es la “fuerza” de la frase y no el contenido gramatical o semántico que puede revestir en alemán, pero confesamos que a veces y siempre con el mismo Heidegger, *pasaremos* este límite y nos detendremos en lo que las palabras en alemán quieren decir, el sentido etimológico que le da el autor y su pujanza para reforzar en lo que nos proponemos, pero ello será *peccata minuta*. Así pues, en lo que sigue y para toda la obra, diremos que esta no es una investigación sobre Heidegger ni sobre lo que dice de la muerte, y en muchos momentos ni siquiera una investigación sobre la muerte, sino sobre sus *consecuencias* y sus *vías*. Pero ante todo nos demandamos, ¿qué relación puede haber aquí entre la Circunstancia y esta frase extraída de un texto de varios textos de Heidegger, dónde se preocupa, en la reiteración de aclarar que sólo el hombre, *como mortal*, es capaz de la muerte como muerte?

La Circunstancia, la hemos definido como la *posición* que el mortal guarda con la muerte en la horizontalidad que se avanza siempre en un *hacia*, a una futureidad. Esto significa que debemos hacernos también con un concepto que haga justicia a lo que es el mortal. Así como estar preparados para declarar una *eternidad*, una eternidad porque la muerte hasta ahora sigue en *paradero* desconocido, aunque en el mundo sabemos algo de ella, y porque en esta eternidad fundamentamos nuestro radical y basto: *aún no*. Estamos consignados a ella en tanto que existimos, podemos decir incluso, que esta eternidad es una habitar lado a lado con la muerte, un provisional *estar vueltos hacia la muerte*, por ello antes debemos decidir que es el morir en tanto que *habitar* este mundo.

Heidegger, parecería que confirma y acentúa esta estancia del hombre con su morir y con la muerte, que no tiene las características de un ente ni tampoco es una realidad, sino que como veremos es una posibilidad. Él dice: "...Morir quiere decir esto: "ser capaz de la muerte como muerte. *Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita*"²⁸⁹ Somos nosotros lo que hemos subrayado varias de las palabras, pero nos quedamos con la residencia, que al parecer sólo puede ser un mundo de mortales, pero que podría señalar también el hecho de que morir es un *habitar* desde ya, desde el primer momento – en el nacimiento – el mundo, la *tierra*, el lapso de tiempo que va desde que somos alumbrados hasta el otro momento donde somos arrebatados en el ocaso.

Pero lo hemos visto ya, la muerte habita ya este mundo y eso únicamente porque en su "vida" el hombre puede ser capaz de la muerte como muerte, como mortal asiste en tanto que testigo al *ya* la muerte del otro, a su *desaparición*. Esta muerte es de una cierta forma "mi primera muerte", de ahí la co-habitación; "esta" muerte no es un *ente* pero sin embargo habita, *es* parte del hombre como el Mortal en *cuánto* habita en esta Tierra, mientras muere, va muriendo, va asumiendo. Pero, ¿cómo es esto posible?, ¿cómo es posible que un hombre, como mortal pueda, mientras *está*, en esta tierra, morir? Estas preguntas tendrán su respuesta solamente si podemos comprender qué es el "habitar" y desarrollamos desde esa base, el suelo firme para que la muerte, esa que ya habita, se convierta en "mi muerte". Pero además debemos vislumbrar que el mundo es a lo que el hombre queda circunscrito mientras es. El hombre puede ser pero no puede estar hasta que no habita. Aprovechamos la facilidad entre el "estar" y el "ser" que nos da el español y rescatamos lo que en verdad quiere decir que el hombre en cuanto que él es un mortal *reside* en un mundo. Así, el hombre es mientras *está* en esta tierra y que posee una relación privilegiada con la muerte.

Ser capaz de la muerte, es habitar propiamente hablando pero es sobretodo permanecer en esta Tierra. Heidegger también rescata el aspecto del Mundo "en el que vivimos", haciendo una crítica sobre como las distancias se encogen, en lo que es la cercanía como este encogimiento de distancias. A propósito, este "poner" distancias tiene que ver ampliamente con la topografía de los límites con la que nosotros hemos llevado de aquí para allá en nuestra reflexión. Heidegger dice lo siguiente sobre la cercanía y la supresión de distancias: "... esta apresurada supresión de las distancias no

²⁸⁹ HEIDEGGER, *Poéticamente habita el hombre en esta Tierra*, p.146.

trae ninguna cercanía, porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia”²⁹⁰. La noción de cercanía y de lejanía referente al espacio y al tiempo, a la ubicación de las “cosas”, del posicionarnos en el mundo es la prueba más fecunda de la permanencia en la tierra y del estar en el mundo. *In-der-welt-sein* es encararse en la compleja relación de los útiles, de las cosas y de los objetos, casi podemos decir que esta proximidad, esta cercanía, es la que nos hace estar en el mundo en tanto que *estar-en*²⁹¹ en cuanto nos permite “traer” las cosas a nosotros, haciéndolas y utilizándolas. La cercanía como tal es la prueba de que el mundo es una estancia y un hábitat donde el hombre puede hacer cara a la muerte como el mortal que él es. La muerte es cercana, pero nosotros somos ignorantes de esta cercanía, así, mientras nos hacemos con las cosas y que las acercamos estamos de una cierta forma habiéndonosla con la muerte. Pero esto queda aún muy somero.

Un poco más adelante, Heidegger prosigue hablando de la cercanía: “A la cercanía, parece, no se le puede encontrar de un modo inmediato. Esto se logra más bien cuando vamos tras de aquello que está en la cercanía. Para nosotros en la cercanía, está aquello que acostumbramos llamar cosas”²⁹², y señala páginas después: “La cercanía prevalece en el acercarse como hacer cosa de la cosa”²⁹³. Las cosas tienen relación con el mundo en el hecho de que ellas lo dejan “brillar”, lo descubren. Es un poco lo que anunciaba ya *Sein und Zeit* al hablar del mundo como poblado de cosas. Ellas poseen una cercanía porque de una u otra forma le otorgan al mortal su dimensión y su ocupación. Las cosas de cierta manera, le dan un puesto a los mortales a *diferencia* del mundo con sus cosas y “su muerte”, las cosas en cambio, le hablan, le dicen algo a los mortales en el sentido que de alguna forma, le regalan el mundo, le dan la consistencia de “tener” de “poseer” un mundo.

Las cosas proveen a los mortales condicionándolos. Ello quiere decir ahora: a su tiempo y cada vez las cosas *visitan* propiamente *con mundo* a los mortales²⁹⁴

A decir verdad nadie, ni el hombre ni mismo el morir del hombre poseen un mundo, o están en un mundo, tampoco el visitar de las cosas – trayendo – un mundo es posible para el hombre como mortal. El mundo del que hablan y que tratan las cosas, el

²⁹⁰ HEIDEGGER, “La Cosa”..., 2001.

²⁹¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 128.

²⁹² HEIDEGGER, “La Cosa”..., p. 122.

²⁹³ *Op. Cit.*, p.130.

²⁹⁴ HEIDEGGER, “El Habla”..., 2002. El subrayado es nuestro.

“trato” propio con ellas, tiene en pertenencia más bien, que alrededor de ellas es como el hombre se circunscribe como mortal en el habitar. El habitar en el mundo, el *estar* en el mundo como un cumplimiento radical del hombre, es posible solamente cuando este mundo pierde ya en su esencia de mundo. Esto no quiere decir que pierda su realidad o su manifestación, esto sólo mienta que el mundo de las cosas en *las* que habita el hombre, como mortal, pierde su sentido metafísico como una reflexión ordenada de los objetos, de la naturaleza, del saber, del conocimiento. Tampoco es la colección de ideas o de explicaciones sobre su creación o su destrucción, mucho menos mienta el mundo como el regalopreciado de Dios a los hombres²⁹⁵.

El mundo fue hasta aquí el quehacer del hombre como mortal. Nosotros ahora, a este mundo que es el mundo donde el mortal como morir que es un ser capaz de la muerte como muerte, lo llamaremos *Mundo*. Este modo del Mundo como el Mundo donde la muerte existe es también, es *el mundo que mortal es capaz de morir*. El mortal muere el mundo. Pero este Mundo engloba el mundo como el escenario de Mundo donde de una cierta forma tiene lugar la muerte del otro. Y toda desaparición es precisamente la emergencia de este Mundo únicamente cuando la muerte ha irrumpido en el mundo. Este terreno es donde se prepara el escenario para el advenimiento que dará la llamada de la muerte que el mortal realiza como *morir* al *estar* vuelto hacia la muerte. La Circunstancia es la abertura del Abatimiento hacia la muerte como el Mundo propicio en que el mortal debe hacerse para poder morir. Esta no es una simple asunción, sino ante todo es el morir como lo que sólo es capaz de hacer el hombre al esenciarse como mortal.

El Mundo desde ahora es el lugar donde el mortal puede ser capaz de la muerte en tanto que muerte: morir. El *Mundo* es ya un *Morir*. El Mundo es el entorno del mortal en tanto que en él se dejan vincular las cosas, pues invocan al mortal porque él debe, en su camino, hacerse con ellas en tanto que está, que existe. Existir es extasiarse en el *Estar* propiamente dicho, sin ambigüedades y asumiendo la Circunstancia, en cuanto que morir *es estando* en un Mundo. Esto es caminar-se por el Mundo de una forma aún somera pero cierta, no como andar de aquí para allá, sino en un poner en la cercanía, alumbrando las cosas, ahí donde la oscuridad las recubre sin amenazarlas, pero si mostrando su relación con la muerte, como la capacidad que ella tiene para “ocultarlas” en el Abatimiento.

²⁹⁵ *Op.cit.*, p. 17.

La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser.... Los mortales son los que son como los mortales, esenciando el albergue del ser²⁹⁶

Este rasgo no es gratuito, sino al contrario definitorio del *estar* del hombre en su entorno pues lo atiene en el morar, pero sobre todo en la in-determinación que provee la muerte como lo que no-*está*-aún. Caminar, como un acercamiento y un poder proveerse las cosas que otorgan mundo al Mundo es lo que acontece propiamente en la demostración. El mortal busca camino para llegar a tal o cuál cosa, se procura esto o aquello de determinadas maneras. El Mortal como capaz de morir en un Mundo se encamina o camina a su Mundo, dejando “el” mundo de los simples útiles: él se procura *sus* cosas, les confía a estas *su* Mundo sacándolas de un puramente ahí. El Mortal crea Mundo a través de las cosas del mundo cuando se encamina a ellas.

Para el pensamiento meditativo (a diferencia del método), en cambio, el camino pertenece dentro de lo que llamamos región (*Gegend*). Para decirlo de modo alusivo, la región – entendida como lo que viene-en-contra (*Gegnende*) – es el Claro (*Lichtung*) dador de lo libre donde lo esclarecido (*Gelichtete*), junto con lo que se oculta, llegan al espacio libre (*Freie*). Lo dado de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino (*Bewegung*) donde son dados los caminos que pertenecen a la región²⁹⁷

Heidegger nombra la región (*Gegend*) a este cruce donde se hacen los caminos que permiten llegar, nosotros en cambio lo llamaremos la “bastedad del Mundo”. De esta manera, el mortal se hace un camino en lo que respecta a su referencia a las cosas y en lo que respecta a su morir como siendo capaz de la muerte en tanto que muerte, pero esta significación no dará toda su amplitud que hasta que el lenguaje no haga irrupción en el camino. Por lo pronto nuestro trabajo es dejar recibir este lenguaje en lo que él mismo ha ya forjado.

Sólo de la manera ya citada podemos decir que el mortal caminando va haciendo Mundo y que en cierta forma mientras lo hace va dejando detrás un mundo. Por ello es que, circunscrito, el mortal significa estar *estando* en una interpretación de la muerte *hacia* un Mundo. Las cosas para el mortal son el camino que acerca el claro, pero en su espacio libre, son también lo que esclarece; el mortal se comporta de una cierta forma

²⁹⁶ HEIDEGGER, *La Cosa*, p. 131.

²⁹⁷ HEIDEGGER, “De Camino al Habla”..., 2002.

en este espacio libre. Esto *dado* de lo libre es la claridad de forjarse *estando* no sólo en un Mundo, sino además *configurando* un Mundo, de ahí que en español el lenguaje popular diga: “cada persona es un mundo”. En ello, en la claridad, dentro de los confines de la Tierra, el hombre pueda esenciarse como mortal. El caminar para el hombre en *su* camino es también ir adquiriendo una prestancia y una consistencia de lo que es la muerte como *su* muerte, o sea, que en tanto va haciéndose con las cosas del Mundo, también va des-haciéndose de ellas, en ello reside que “las cosas” tengan un desgaste pues en el tiempo del Mundo, el hombre las ha hecho “útiles”. Estar *a* la muerte es por eso y ante todo un acercar – un des-alejamiento – y un alejar cosas: el hombre como mortal sabe ya algo del camino que es su Mundo, como mortal es siempre-eternamente una posibilidad. “El camino, pensado con amplitud, es lo que nos permite llegar (*gelangen*), esto es, llegar a aquello que tiene (*langt*) hacia nosotros, y que nos de-manda (*be-langt*)”²⁹⁸. Heidegger reconoce en este verbo (*belangen*) la demanda como una puesta interrogatorio. De ahí que ser demandado por las cosas, en el camino que acerca y nos tiene, no es propiamente un estar *sujeto* a ellas, sino que ellas en su demanda muestran o dejan en claro su uso y su des-gaste. Los mortales jamás pueden estar *sujetos* a las cosas, ni aunque pareciera que en ello se les “*va* la vida”. Más bien aquí lo que quiere decirse, con la De-manda de las cosas, es lo que representa un alto destinal del hombre, en un dejarse interpelar por las cosas, en tanto que ellas conducen a un aparecer también al mortal. Esto se presenta como una confrontación, donde las cosas, en el camino, se van haciendo *claras*. Por eso es que todo es un camino hacia.

El camino es de suyo muy importante, en tanto que dicta un arraigo en la Tierra, un anclaje en la Circunstancia y que en-caminándolo es como se tiene la presencia de la vida a través de la existencia; o sea, en el éxtasis y principalmente como *hacia* que le marca el futuro y su futuro. Esto es que caminar es sobre todo hacer futuro. Caminando el mortal está como Circunstancia en el mundo que es suyo y que le viene de un despeje, mismo si el camino que a veces él tiene que comprender pro-viene del pasado. Este *otro* camino dentro de su camino es también un futuro o marcar un futuro, dar un paso.

La perentoriedad del futuro es lo que nos ha permitido asir lo radical del mundo como una aparición y sobre todo como la presenciación del Abatimiento en tanto que es

²⁹⁸ *Op.cit.*, p.146.

un destino que al mortal se le hace manifiesto y en tanto que va haciendo camino. El Dasein, no es un elemento estático, la *ida* al futuro le ha dado ya su posición ante el mundo.

Ahora bien, el Abatimiento, este haber las cosas y su posibilidad en medio del camino – más bien que haciendo camino – es el abriente acercamiento y la pronta cercanía del Basto del Mundo. Este camino es el de las cosas también, siempre y cuando no nos dejemos impresionar por únicamente este *su* haber y que lleguemos a comprender su relación en la trama y en la configuración del Mundo, pues ellas ya han perdido su carácter de pura estadía – más no su materialización, su consistencia – y han pasado a ser parte del *habitar* del hombre. Por eso es que mientras el hombre habita, las cosas están a su dis-posición en la interpelación, o sea en su camino, y sólo es que él puede tener en el Mundo su morada. Aunque esto no quiere decir de ningún modo que las cosas *acompañen* al hombre. El habitar no es sólo el hecho de vivir, el habitar posee su más amplio poder en el Construir en lo que quiere decir, en sentido amplio, *estar*.

El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre *es* (nosotros lo traduciríamos por *estar*) en la medida en que *habita*; la palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), cultivar (construir) una viña²⁹⁹

Sólo podemos admirar la radicalidad de este pensamiento y su justeza si nos atrevemos a modificar – como lo hemos hecho – el verbo *ser* por *estar* y si guardamos con ello toda la radicalidad del camino que nos es propio para pensar y de ahí pegar el salto inmediato para llegar a construir. El habitar está en el Construir en tanto que el mortal se preocupa de su estar en el mundo y de ello labora su camino hacia la muerte. El hombre es como mortal un habitante que hace Mundo en la medida que podemos decir que pertenece a una tierra. Esta tierra es la construcción que el hombre crea mientras reside y mientras se siente, en la medida en que el mundo que camina se deja sentir. Heidegger le otorga a la esencia del habitar, como morar, respetuosamente el cuidar³⁰⁰, pero le ha quitado toda la potencia al pertenecer y al *entonarse*, en la medida que habita y construye.

²⁹⁹ HEIDEGGER, “Construir, habitar, pensar”..., 2001.

³⁰⁰ *Op.cit.*, “El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (*mirar por*)”, p.110

Estar en el mundo nos da cuenta que nos atrevemos a construir y a dejar venir desde un cierto llamado del camino que se va forjando en la prominencia de la muerte. Habitar y Construir se desvelan en tanto que se proyecta el camino que lo acerca todo y que deja que las cosas se hagan y se forjen en un mundo ganando lugares y sitios. Esto es tener en sentido propio tener una *estancia* que protege y que cuida porque se siente. Con este acercamiento que se lleva acabo a partir del Construir y el Habitar en un unísono podemos decir que el mortal tiene un Mundo en lo lejano de él, pero también en la cercanía pues él es acercamiento. Lo lejano no es aquello que se presenta en las grandes distancias, sino que propiamente lo que esta desprovisto de un Mundo, pero que sin embargo es ya (parte de) un mundo. De nuevo hacemos énfasis en que el Construir y el Habitar sólo pueden darse en el momento de que el mundo pasa a ser un Mundo,

Los espacios y con ellos “el” espacio están ya siempre aviados a la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres. Los mortales *son*; esto quiere decir: *habitando* aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. Y sólo porque los mortales conforme a su esencia, aguantan espacios, pueden atravesar espacios. Sin embargo, al andar no abandonamos aquel estar (del aguantar). Más bien estamos yendo por espacios de un modo tal que, al hacerlo, ya los aguantamos residiendo siempre cabe lugares y cosas cercanas y lejanas (...). Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, sólo así puedo atravesarlo³⁰¹

Espaciar es transformar los caminos que son propios de un ir construyendo y habitando. Espaciar, Acercar y Caminar poseen en su cadena el Configurar. ¿Qué se configura, qué se crea? Hemos dicho que el camino presenta como el acercamiento total no de una o tal cosa, de este o aquel objeto, sino que cuando nos en-caminamos, cuando avanzamos, en el mismo golpe, se nos da la esencia del mortal como un formador. Heidegger lo observa como el puente que enlaza. Lo que llama coligar. Pero el ejemplo del puente no es un ejemplo entre otros, en él están ya presentes los mortales como los que construyen un puente, pero no lo hacen en tanto que no están dispuestos a atravesarlo y así franquear cada una de las orillas. Y es gracias y por medio de los puentes que podemos decir que se crean lazos. Crear lazos, enlazar, es educar, formar, forjar, domesticar. El puente que crean los mortales es por ello un origen, en él los espacios, su paso y su obliteración fundan lo que nosotros conocemos como *culturas*:

³⁰¹ *Op.cit.*, p.116.

una humanidad. Por eso es que solamente puede haber cruce de caminos y puentes, ahí donde el hombre esenciado como mortal puede habitar y eso quiere decir en un Mundo. Un modo originario de haberse el mortal como tal, en la muerte, que él es capaz como muerte es habitando; y si en la muerte se anuncia una “pérdida de Mundo” es porque en ella literalmente, él pierde su casa. Pero aún así, una cultura, un mundo “cultural”, una “humanidad” exclusivamente tiene un carácter donde hay una cultura de la muerte³⁰². Donde la muerte ha permitido el paso en su decirse, en su hablarse, en su acercarse.

Pero a pesar de la complejidad y de la riqueza del camino entre el pensar, el lenguaje y el habitar, la casa, el hogar, como el sitio privilegiado del morar de los hombres, no son aún una de-limitación. La casa como construcción es dónde los hombres se protegen y guardan distancias, pero en ello no radica su importancia, sino en que es la casa en donde el hombre puede advenir *hacia* los lugares, sitios, en una palabra, a hacerse un *espacio*. Dentro de este espacio permanece en su fundamental determinación la esencia de toda la vocación del hombre para hacerse con un Mundo, en ello le va sobretodo su preponderancia y su resguardo como aquél que pregunta. Sólo el hombre es configurador de Mundo, el animal no. El animal es pobre en Mundo pues en él ha quedado presente no habitar, no construir, no pensar. Esta distancia entre el animal y el mortal jamás puede ser fraccionada. En la bestia se da una ausencia de Mundo aunque puede bien hacerse con *un* mundo, y la radicalidad de esta separación, de esta distancia infranqueable, indepasable, es que el comprenderla es tarea del ente que puede habitar guardando (vigilando, cuidando) estas distancias, o sea, aquél al que también le esta destinado el morir.

Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él.

y en la misma página párrafos más abajo,

La Metafísica, en cambio, representa al hombre como animal, como ser vivo. Aunque la *ratio* prevalece en toda la *animalitas*, el ser hombre sigue estando

³⁰² DERRIDA, *Apories*, 1996. Además de toda la riqueza de este texto, Derrida no deja de hacer el entrelazamiento de la cultura, de las culturas, de la cultura a la que pertenecemos y la cultura de la muerte, como el hecho fehaciente de que cada frontera es una forma distinta de vivir las muertes, mi muerte, la muerte.

determinado desde la vida y desde el vivenciar. Los seres vivos racionales tienen antes que *devenir* mortales³⁰³

Esta distancia que es propia solamente del hombre en relación al animal, así como “ser vivo”, es la distancia que se guarda en él como mortal. En estas distancias se siguen guardando los límites y los lados del puente, de hecho en distinción también con el animal, el hombre se señala a sí mismo como el que puede guardar esta relación primordial entre él y la bestia. En esta relación se añade algo de lo esencial de su habitar y su estanciar un mundo, pues el Mundo como tal, tiene el carácter de abrigar la cosa dejándola que se despliegue en su esencia en tanto que tal, precisamente por el carácter exclusivo que sólo el hombre en tanto que mortal adquiere de ella.

Nada *pro-viene* al Mundo que no venga de la altura que le dan los mortales, de cómo ellos vigilan su salida, la acercan, la dejan ver y la donan al ocaso. Todo esto tiene sentido en la originalidad del acontecimiento que se aguarda en la cosa que se deja ser cosa y que yace estando en un Mundo. Esto es lo que Heidegger llama la Cuaternidad, como el pensar que se arraiga en un Mundo, y donde previamente Tierra, Cielo, Mortales y Divinos, en un sentido que queda por decir y que es tan intenso y profundo como Cuaternidad (*Geviert*), engloba lo que aquí queda dicho en la forma del Camino que se habita construyéndose, que acerca y que dispone. Por eso fue que la cosa debía dejarnos su luz en este recorrido y sobre todo que nos dejara penetrar el *cómo* de su entrada en el Mundo para que a partir de ahí, pudiéramos pensar de una forma más neta las relaciones entre el habitar y el construir, el caminar y el pensar³⁰⁴. Pero con estas relaciones, estos lazos, sólo nos animamos a pensar la Circunstancia como la eternidad del Mundo del mortal en su capacidad de morir, en tanto que es capaz de la muerte como tal. Le dimos la eternidad a esta presencia de la muerte en el mundo como una aparición constante pero no la llevamos hasta el mortal en tanto que muriente, y sólo le permitimos que camine con él y que pueda proyectarse en su andar.

La muerte guarda en sí su plaza y en el Abatimiento como el estar en Circunstancia y le ha tocado la prevalencia de una “presencia”. Ahora debemos dejar aparecer la muerte como un destino, sólo si este lo comprendemos como morir, el tener la muerte por cierta, pero en tanto que ella es, un *estar vuelto hacia la muerte*. Aún

³⁰³ HEIDEGGER, *La Cosa*, p. 131.

³⁰⁴ HEIDEGGER, “El Habla”: “A la Cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el “cosear” de las cosas, la llamamos: el mundo. Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa despliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras. Las cosas, al “cosear”, gestan (*tragen aus*) mundo”, p. 18.

menos hemos dejado que la Cuaternidad adquiera en ella y por ella los rasgos que deben ser definidos. Apenas ha sido nombrada prospectivamente en la gesta de un Mundo, y es que podemos preguntarnos: ¿cómo es que el mortal en tanto que *estar vuelto hacia la muerte*, en su morir propio, decidido y además des-oculto es en sí el estar resuelto *hacia* y como es qué es capaz de la muerte como tal? ¿Hay una forma para que esta muerte a la que me vuelvo – sin agotarla – pueda ser mía? ¿Es ella una muerte originaria? Esto es lo que desarrollaremos en la Tercera parte de nuestra investigación. Y en este preguntar precisamente es que se señala desde ya el rasgo fundamental de nuestro caminar. No hay una más alta característica del hombre que su estancia en el Mundo y tampoco nada más arriesgado. Pensar se acerca como un “atreverse” a algo, es en sí la salida del Mortal a su *hacia*. En él se permite el mortal ligar y enlazar y es sólo *ahí* que puede configurar Mundo. Si el pensar es así la obra radical del *hacia*, por ello debe dejarnos advocar y así continuar presentándonos el camino. Guardemos un par de citas de Heidegger, la primera proviene del escrito “Construir, habitar, pensar” y dice así:

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la cuaternidad³⁰⁵

Esta cita concluye nuestra reflexión sobre la aparición de la muerte en el Mundo, pero en sí, también inicia nuestro siguiente *paso*. Como Abatido el mortal en tanto que muriente prevé la pérdida del habitar, pero también y sobre todo, adviene en ello, un profundo pensamiento de lo que significa *estar*. La segunda cita comienza en sí nuestra Tercera Sección sin dejar por lo tanto esta, sino más bien res-guardándola. La cita proviene de un texto también citado, “La Esencia del Habla”, y dice lo siguiente:

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. *Tampoco puede hablar*. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como la esencia del habla nos de-manda y nos retiene hacia ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que *nos demanda*.³⁰⁶

³⁰⁵ HEIDEGGER, “Construir, Habitar, Pensar”, p.111.

³⁰⁶ HEIDEGGER, “La esencia del Habla”, p.159. El subrayado es nuestro.

TERCERA SECCIÓN.

Lenguaje, Verdad y Muerte

Preámbulo

La cuestión del mundo no queda zanjada únicamente porque aquél que viene de morir, el ya-en la muerte del otro, planea su desaparición en la existencia del Dasein y mucho menos porque ahora en el mismo mundo, él sepa algo más sobre el “fin”. Al contrario, precisamente ahora y con más ahínco es que la metafísica ha querido que la muerte sea un método y que su historia sea la de un olvido, y no precisamente el del ser. Si el mundo para el *Sur-viviente* recobra un aura, una repetición después de la circunstancia en la que nos ha puesto el deceso del otro, es precisamente porque la misma metafísica se ha hecho con la tradición y la ha configurado.

Nadie está más allá de la configuración que hemos tenido en las manos. Hemos mencionado y dicho, hemos pensado y reflexionado los útiles con los que nos hacemos con el mundo y como lo expandimos más allá de la verdad y el lenguaje. Es por eso que los tres tienen un origen común y es también porque una de entre ellos ha quedado rezagada y ha sido el vínculo *hacia* el futuro después-del-mundo.

Por ello es que ahora más que nunca el mundo, nuestro mundo, debe de tener una consistencia y una predominancia que lo definan como el eje del lenguaje y de la verdad, para que con ello podamos evidenciar, no solamente el momento exclusivo y exquisito de la muerte-en-el-mundo, sino de cómo, en un momento de la historia de la metafísica, la muerte quedo en la nivelación del mundo, nivelación que le viene dada entre el aquí y el más allá, entre el bien y el mal, entre el antes y después y la vida y la muerte.

Pero si hemos destacado en todo nuestro trabajo la importancia del *hacia*, esto no ha sido gratuito pues en él siempre debemos de hacer mención a nosotros, a nuestro a-venir y a lo que nos hemos propuestos como configuradores de *Mundo*. Así pues, la muerte, en esta última parte deberá de ceder el paso al *Morir* al cual nos avanzamos en un discurso que se dirige a la verdad y que nos abre el momento crucial de nuestra finitud y nuestra circunstancia como estando-en-el-mundo.

L

Capítulo 1.

enguaje y Muerte

No podremos llegar a término de nuestra investigación sobre la muerte y sus consecuencias, si esencialmente ésta sigue teniendo un fundamento apartado de la propia esencia del mortal. Por lo menos ya hemos hablado en cierta forma de habitar, pero creemos que si queremos continuar en vía de encontrar esta esencia, en ella debe brillar sobre todo la forma más *auténtica* de su *estar*. Y podríamos concluir nuestro trabajo ya aquí, si solamente hubiésemos querido parafrasear o tratar los resultados ya obtenido por anteriores investigaciones, o si por el contrario hubiéramos querido únicamente citarlas en un recopilatorio. Estos trabajos son amplios en cuanto que cuentan la época historial del hombre en el momento de la metafísica occidental. Ellos van desde Platón (*Fedón*) hasta nuestros días con Levinas y Derrida, pasando evidentemente por San Agustín, Hegel, Nietzsche y Heidegger. Pero sobretodo estos trabajos son el límites que se nos ha impuesto, que la historia de la metafísica nos ha imputado para trabajar. Estos límites también son los de la historia de las religiones monoteístas, o como gusta llamarlo Derrida, de la “la tradición Abrahámica”. De una cierta forma, la esencia del mortal deberá sobre-pasar estos límites e intentar una lectura nueva de esta misma historia. De ahí que los límites estén dentro de la historia y que la *de-pasen*, y más en cuanto que el mortal es el único que está en su *ser* capacitado para franquear dichos límites o pasar las *A-porías*. En realidad esto sigue tratándose de un “cierto paso” – d’un certain pas – que define los linderos que debemos recorrer.

En esta parte decisiva, deberá hacerse notar la confluencia de la meditación que hasta aquí llevamos realizada, para con ello, arriesgarnos a promover una interpretación del fenómeno de la muerte que tome en cuenta sus raíces y su propia *manifestación*. De esta forma, la “Muerte del Otro”, el Abatimiento en la *desaparición*, la Circunstancia y el éxtasis del Mundo en el habitar³⁰⁷ del hombre deberán darnos el suelo para que la

³⁰⁷ Habitar en el sentido que le hemos dado en el último capítulo, como la Circunstancia que no podemos depasar en tanto que mortales, pero que en sí, nos instala, nos impone la Muerte en el Mundo y que al unísono nos descubre como murientes, esto es, como mortales capaces de la muerte como muerte. La

esencia de la muerte y el lugar del mortal como estar vuelto hacia la muerte sean el fundamento del morir del mortal. De esta forma, si queremos llegar a este extremo, e inclusive pretender de-pasarlo, debemos habitar el morir a partir de los fenómenos más propios, más auténticos y a la vez más originales en donde ella aún guarda su raíz. Desde ahí, solamente podremos “afrontarla”, “confrontarla”, “enfrentarla”. Pero ¿cuáles son estos fenómenos que guardan en su seno, que albergan y resguardan, a la muerte, pero que a la vez la dejan manifestarse en su morir? ¿Qué deja guardado este hecho que pareciera que la muerte se “resguarda” en estos fenómenos, en vez de que ella debiera permanecer “des-oculta”? Y además, ¿no es la muerte como *tal* el fenómeno más “verdadero”, “evidente” e “indiscutible” de todos?, y si es así, ¿quién podría resguardarla? ¿no es ella ya *manifiesta*?

Estas preguntas, sólo podrán tener todo su efecto, si nos advocamos a ver claro a través del fenómeno de la muerte, pero aún más importante, si somos capaces de hablar de la muerte en tanto que responsables de la capacidad de morir. El Lenguaje y la Verdad son en sí los fenómenos que debemos recorrer. En ellos radica toda la prominencia de la muerte y ellos ya han forjado su historia. ¿Pero por qué hemos escogido estos fenómenos? Provisoriamente porque ellos nos devuelve a la Circunstancia de nuestro Mundo. La muerte si “es”, aún no “está” para él mortal; ella se guarda silenciosamente pero a gritos en la palabra, en el habla y simbolizando al Dasein a su mortalidad existiendo. Ocurre lo mismo con la Verdad: la muerte es la única verdad que tiende a estar-se develando y revelando, pero en la apariencia de un futuro ella sólo será una Verdad cuando “estará”.

Así que debemos ser cuidadosos y prestar oído en lo que ellos guardan y que su resguardar nos de la luz entera del fenómeno que parece escondido. Ser capaces de *dirigirnos* a la muerte, ser capaces de hablar, ser capaces de verdad, es *estar* de forma providencial como estar vueltos a la muerte, en lo que ella tiene de innombrado, de silencioso y sobre todo de originario, por eso el paso al que nos atenemos es uno tal que en él se deje ver lo in-franqueado como in- pensado³⁰⁸. Ser *capaces* es desde este momento *atrevernos* a cruzar, en-caminados como estamos, para llegar a la muerte,

circunstancia es precisamente esta capacidad en tanto que configuradores de Mundo y debe tenerse en cuenta que habitar involucra el Construir, el Acercar y el Caminar como un Pensar arriesgado a la muerte.

³⁰⁸ “Infranqueado” e “Impensado”, quiere decir únicamente que en este camino, en este paso siempre intentamos depasar la *Aporía* como el límite, como la frontera que pone la muerte o que se le pone a la muerte. Con acierto Derrida pregunta si la muerte es un límite o si por el contrario ella pone límites, y como tal si ella en tanto que una *limitación* puede ser depasada, franqueada, atravesada.

pero de ningún modo nos asegura que pondrá fin a la capacidad que tienen los mortales capaces de habla y de verdad. Los mortales son por ello, aquellos capaces de la muerte de cómo muerte y habla, pero en tanto que ellos son así se guardan en la verdad que es original *siempre* para ellos.

a) La Cuaternidad y la Configuración de-un- Mundo

Abriéndonos al fenómeno del morir, rescatamos la cita de Heidegger que ha quedado en suspenso y con la que dimos fin a nuestra Sección Anterior y que en cierta forma co-liga para traer la muerte otra vez aquí y que hace que ella siga manifestando su consistencia en el Mundo y muestre su posibilidad en tanto murientes y hablantes que somos. La cita decía lo siguiente:

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como la esencia del habla nos de-manda y nos retiene hacia ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que nos demanda.³⁰⁹

El animal no es capaz de morir. Él fenece, la palma, perece. Morir está más allá de él y no habita porque es in-capaz de construir, es pobre en mundo y al ser así no configura Mundo³¹⁰. Esto es sólo reservado al hombre. Configurar Mundo es antes que nada hablarlo, es como veíamos la confluencia de la Cuaternidad en la morada que los reúne y los tiene a los cuatro pero en el flujo que los hace permanecer dignos de pensamiento y de habla. Esta arquitectónica del mortal con la que finalizamos nuestra sección anterior como el desarrollo de la posibilidad de la muerte y del habla es de nuevo una forma de amplificarse en la Circunstancia. El Mortal sólo puede morir – ser capaz de la muerte como tal – en tanto que es muriente, en su estancia como configurador de Mundo, en ello él se revela al lenguaje, hablando en tanto que este es un *hacia* que aproxima, que ya sitúa y que franquea distancias. De ahí, *todas* las otras posibilidades son las suyas. Guardar-se, Configurar-se, Habitar-se y dejar-se habitar son los rasgos que como mortal y como el profundo acortador de distancias tiene y que le

³⁰⁹ HEIDEGGER, “Construir, habitar, pensar”..., 2001, p.159.

³¹⁰ Cfr. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*.

son revelados en sí como el muriente que es. Si configurar Mundo quiere decir hablarlo, esto solo quiere decir que él en el habla puede mostrarse garante de la Cuaternidad. El habla lo resguarda y lo retiene, retener es el Decir que instauro la región del Mundo en el lenguaje, que lo hace hablar pero que siempre y también sostiene esta Cuaternidad. El hombre es el mortal que él es porque en su estar en el mundo arriesga constantemente estas pertenencias. Este Decir guarda celosamente el Mundo en lo que el habla y tiene su poder, y por ende su guarida.

Suponiendo que lo que pone-en-camino, lo que sostiene las cuatro regiones del mundo en la íntima proximidad de su en-frente-mutuo de unas y otras, tenga su fundamento en el Decir, entonces también es primero el Decir quien hace don de aquello que denominamos con la minúscula palabra “es” y que rededicamos así tras él. El Decir *da* el “es” al esclarecido espacio abierto a la vez que al amparo de su pensabilidad³¹¹

El Decir inclusive guarda la fuerza del “es” manifestándolo en su abertura y revela todos los demás verbos y formas de actuar. Ahora bien, en esta guarda el mortal se proyecta y se resguarda en el filo de la misma Cuaternidad. El Habla ya ha nombrado la aparición de la Cuaternidad y esta se tiene en el Decir, como el mortal que el hombre es, y que está íntimamente en este camino. Por eso es que Heidegger lo nombra en un momento dado “las regiones del mundo” o “el juego del mundo” a este despliegue espacial y temporal, como si en esta relación que resguarda y que se da en la misma aparición del Decir del habla, el mundo pareciera ser tanto este mundo de la Cuaternidad y el Mundo que brota del “hacer” pensador del hombre. Y es temporal no porque en ella gaste el tiempo, sino porque se proyecta hacia el fundamento de una interpretación, mismo si es arbitraria o queda escondida. El Decir *manifiesta* el habla, la revela y la pondera, ningún mundo es más que otro, de hecho podemos anotar que el habla redimensiona y temporaliza el mundo para volverlo el Mundo. Así la distinción no es propiamente entre el mundo de la naturaleza, o de los entes, de los objetos y el Mundo del hombre, sino el acercamiento, la construcción en donde el hombre es una procuración para Habitar.

La Cuaternidad es por eso, el albor donde tiene su nacimiento la Configuración del Mundo desde el habla que se despliega en el Decir, “El Decir como lo en-caminante de la Cuaternidad del Mundo, lo congrega todo a la proximidad del en-frente-mutuo”³¹².

³¹¹ HEIDEGGER, “La esencia del Habla”..., 2002, p. 159.

³¹² *Op.cit.*, p. 159.

El habla es propiamente la esencia del Mundo en tanto que éste tiene una prominencia en una aparición siempre constante y además siempre cambiante, como todo lo que es digno de ser dicho. Esto es el *fundamento* de todo hacer. Todo lo que el hombre como mortal puede o debe tiene su raíz en este encuentro original y por ello de actividad constante, que rinde en cierta forma homenaje, no sólo al lenguaje, sino a la característica como el lenguaje acogedor que siempre mantiene y *aguarda* en su esencia al hombre preservándolo como mortal. Y es que aquí lo verdaderamente importante es lo que el habla dona, desplegándose como la morada del hombre, lo que lo tiene como una reunión en su quehacer como siendo en todo momento capaz de Habitar, de Construir, de Encaminar y de Acercar³¹³. No sólo en lo que es la cosa como propiamente el efecto del mundo – del hacer-mundo – sino en lo que le permite hacerse con su propia historialidad como mortalidad.

Ahora bien, Habitar como Construir, encaminar, acercar, pero también apropiarse tienen su morada en el habla que los revela en su Decir auténtico y que también los dimensiona en la simplicidad de la acción del hombre. El hombre es el regalo del habla porque ella le descubre el Mundo y porque lo regala como mortal en la autenticidad del Morir como muriente. En la Cuaternidad se configura anteriormente esta habla y esta emergencia constante de la muerte que le corresponde al hombre en tanto que es un mortal y se permite *ser* aquél que también habla.

Pero, ¿esta Cuaternidad cómo se constituye en la mortalidad del muriente? O siendo más precisos aún, ¿cómo es que ella perfila propiamente el habitar del hombre como Configurator de Mundo? Provisoriamente se puede mencionar que desde el momento que el habla se desgarró en el Decir, en lo que el Decir tiene para el hombre que es estar en un mundo para llevarlo al fenómeno del Mundo. De forma temprana pero ya tarde hemos pasado del mundo como conglomerado de útiles, - de los entes a la mano- al Mundo en el sentido del *olvido* del útil en el poder configurador de la palabra para dejar acaecer el útil. Nadie puede usar un útil sin que él *exista* y este modo del *estar* del útil radica en que en ser lo que “es”, él queda “dicho”, se guarda en el Decir y que sólo entonces como “cosa” se presta del mundo al Mundo. Esto merece que nos detengamos si queremos llegar a asir esta relación original que parte del Decir, y que en su intimidad ha tocado al hombre en cuanto destinado del Lenguaje. El habla ilumina antes de cualquier luz y sobre toda oscuridad. Por esta emergencia del habla residida en

³¹³ HEIDEGGER, *Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, pags., 397 y siguientes. Pero sobre todo la página 405.

el Decir es que puede haber un olvido del mundo de los útiles, que sin irse, han fundado una obra y la han sacado de su total oscuridad. Es por ello que en el “juego de espejos”, en su simplicidad entre el Cielo, Tierra, Mortales y Divinos como Mundo se hace preciso regresar a la “cosa”, en tanto que perteneciente a este juego como parte y trono del Mundo. Además que en este “juego” es donde la cosa “cosa” sostiene y permanece la Cuaternidad.

La Cosa hace permanecer la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo. Cada cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo³¹⁴

Esta triple relación, esta relación originaria en tanto que hace mención del co-ligar y la *liasson* entre las cosas, la cosa, el mundo y la Cuaternidad, se presenta antes de que el hombre pueda esenciarse como tal. Esta relación, lo que conlleva, y que ya hemos visto sobre la Circunstancia, en la construcción, la habitación, el acercamiento y el camino, representa al mortal en su desnudez como el portador del habla. El habla no esencia al hombre sino que anteriormente muestra al mortal. El mortal como capaz del Habla en el Decir mostrador, es aquél que es capaz de Construir, de Configurar y de Morir; él como el que habla es aquél que puede crear tumbas, castillos y con ello acercarse a la Cuaternidad en lo que ella tiene *ya* de inaugural.

¿Cuánto y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan *por* las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan *sin* la vigilancia atenta de los mortales. El Primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora³¹⁵

La vigilancia, el estar atento apuesta las primeras puntas de cada rayo de luz del *hacia* que viene y que pro-viene del futuro de forma constante. Es solamente que de ahí puede hablarse de un recordar porque esta vigilancia llama a iluminar la cosa. No es el trato propio con las cosas, sino el despliegue que viene de su simplicidad, en lo que ellas regalan al mundo, como ellas son se desvelan en el Decir que habla. Recordar *trae* pero también lleva al mortal en su esencia *hacia* todas las cosas y no solamente como producción de los útiles que le caen al hombre como menciona Vattimo acertadamente en sus “Aventuras de la Diferencia”³¹⁶. En ello se anuncia el eco del re-traer poético y del quehacer cotidiano que tiene su cariz en lo que lo guarda como

³¹⁴ HEIDEGGER, “La Cosa”..., 2001, p. 133.

³¹⁵ *Op.cit.*, p. 133.

³¹⁶ VATTIMO, *Las Aventuras...*, 1992. Pp. 109-130.

mortal, en sí lo que el hombre está dis-puesto a trabajar. Por eso es que una interpretación, o sea, una hermenéutica, o un pensamiento hermenéutico, como dice Vattimo, deba anclar sus raíces, deba fundamentarse, reencontrarse continuamente con el hecho del hombre en la tierra, pero sobre todo con lo que a él le llama esta asunción siempre enérgica del “juego” del habla que se guarda en la Configuración de Mundo, no como un planeamiento técnico o artístico, sino ante todo como juego creativo:

Este remontarse al infinito... como mortal³¹⁷

Lo que parece faltarle al pensamiento rememorante en la lectura que hace Vattimo de Heidegger, es el halo del lenguaje como la propia constitución o alumbramiento del pensamiento, propiamente como el dar (*es gibt*) de donde el ser se retrae para decir propiamente su advenimiento. Desde que el habla guarda celosamente el Decir y que lo hace advenir, el habla en su construir ya rememora y guía al hombre en su juego de Mundo. Porque el mundo precisamente ha perdido ya el carácter utilitario, o por decirlo de otra forma, lo ha suspendido. Es de ahí que el habla recobra de nuevo en el decir una vinculación con la simplicidad del Mundo: éste se dice.

El Mundo es la simplicidad de las cosas pero también la totalidad de lo que queda dicho en la palabra, en lo dicho en este acontecimiento o este aparecer la simplicidad. No basta con un pensamiento rememorante, sino que éste debe estar arraigado en lo fundamental del habla que ilumina todo lo oscuro que hay en el hombre y fuera de él. El habla es el deseo que vigila lo que da la “cosa”. La vigilancia que sólo el mortal puede a-portar a esta relación entre pensamiento, habla y con ello Mundo y Cuaternidad es una de las cimas del pensamiento de Heidegger, pues en él se percibe ya de suyo el don que apropia, que dejando hace suyo, que haciendo suyo suelta el Mundo en su morada como Tierra, Cielo, Mortales y Divinos. El habla de esta forma, en un sentido estricto, es el resguardo de Toda relación, de todo co-ligar que trae y que de una cierta forma responsabiliza, pero que en ello, regala al mortal su capacidad de morir si el morir debe partir de un Mundo. El hombre es solamente responsable porque habla.

Precisamente el camino desde el construir como habitar, como el alba del habitar, no puede quedar colmado en la Circunstancia en la que el mortal se ve venido *hacia...*, sino que debe forjar el lugar donde propiamente se desenvuelve el Mundo, si por ello entendemos que el Mundo no es “creado”, sino que es propiamente configurado. El Mundo es la implicación de una responsabilidad constante: “somos lo

³¹⁷ *Op.cit.*, p. 123.

que decimos”. Al mencionar esto, no queremos darle al mundo un estatuto de continente de normas, leyes, religiones, saberes, métodos y ciencias, sino que por el contrario, como aliado – de la mano – del habla que Dice y da guardando en ella su habitar poético. El hombre así, como mortal, puede tener la tierra y permite que el Construir y el Habitar tomen su fondo de otra manera, y que el momento “poético” del construir y del configurar se enraíce, elevándose a su esencia que es la obra. Ahí, en ese paso fundamental, la cosa pierde su dimensión objetiva/subjetiva, pero también pierde su propiedad como mero objeto y útil (*Zunhanden*). Mundo y cosa se alteran en cierta forma a partir del Quadripartí que tanto a una como al otro les es destinado en su habitar poético, alzándose a lo más puro que llega a decirse. Este devenir poetizante de la cosa no es propiamente una fantasía que extraemos del pensamiento de Heidegger y de sus intérpretes, y está alejado de la técnica como el “régimen” de los humanos que “habitan” este mundo. Aquí la “cosa” es propiamente y continúa siendo parte de la estancia del hombre en el Mundo. La aparición del Quadripartí es parte del pensamiento que quiere el Mundo y es parte de la Circunstancia del hombre esenciado como mortal.

Le trait fondamental de l’habitation, propre de la condition humaine, réside dans l’acte de traiter avec égards, et donc de ménager (*schonen*), le Quadripartí du monde³¹⁸

Desde que Heidegger se preocupa por el morar y el habitar del hombre, desde que el ser pierde el connato metafísico y se vuelve un “estar” (estancia), su pensamiento no dejará de estar ligado a la búsqueda del “lugar” para que Ser y Hombre provean su encuentro y se proyecten hacia la verdad. El lugar propiamente dicho halla su luz, su claridad en el Quadripartí que como el rayo de Hölderlin ilumina el mundo como *Mundo*.

Pero si el Mundo como el lugar y el hombre como Mortal en este Mundo son nuestros intereses primeros, no podemos negar que en esta esfera, debemos indagar más sobre el rasgo de la cosa – en su destino poético – y en ello elevar a estos dos, ante el advenimiento de Mortales, Dioses, Cielo y Tierra. Lo poéticamente del hombre es lo más peligroso que hay en él. Lo poéticamente del hombre en la tierra es precisamente su ser Configurator de Mundo, su mortalidad se fija en que en él va inscrito el destino del Mundo y de su “originalidad” y es únicamente así, que él puede hablar. El habla reenvía sin cesar al hombre del mundo como conglomerado de útiles y relaciones, al

³¹⁸ MATTEI, *Heidegger et Hölderlin...*, 2001, p. 232.

Mundo como el advenimiento “poético” de Mundo. En esta remisión se guarda celosamente el Destino (*Geschick*) del hombre como mortal³¹⁹. Su destino no es el estar propiamente en la espera inconsolable de la muerte, sino como un mortal estar destinado a la Configuración del Mundo. Y esto es la íntima relación de eternidad entre el mortal y *su* Mundo.

b) Destino y Corazón en el Mundo de la Obra.

Hemos alcanzado ya un peldaño suficientemente alto respecto a la Cosa como parte del Destino del hombre en lo que él tiene de más propio. La cosa tiene su resguardo, su algarabía y su potenciación en que súbitamente salva su estatuto en la relación que la entorna con el mundo y que en ese mismo movimiento la confecciona con el Quadriparti. En la construcción, en el morar de los hombres, la cosa deja de ser un útil precisamente porque en ella se dicta al unísono la relación que arraiga al hombre con su mundo incitándolo a tomar un Mundo, pero también porque en la Cosa se ve la claridad del lenguaje como un elemento espiritual. El destino es el habitar propio del hombre en el sentido de que él posé ya la constancia de su mortalidad mientras habita. La Muerte ha entrado en este mundo y el hombre de una cierta forma tiene que habérselas con ella, evitándola, disfrazándola, olvidándola, haciendo que los que *ya* no están permanezcan en la memoria y en sí advengan desde el futuro. En esta relación fundamental, el mortal es manifiesto en su pertenecía al Quadriparti.

El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: las cosas³²⁰

En el Quadriparti queda claro el poder del vínculo y como tal, la vulnerabilidad del hombre como la Circunstancia que es, y que como tal, le pertenece en un ir y venir, advenir y regresar. Esto es lo que el texto citado rescata *cabe las cosas*, la posición de los mortales en su residencia en la Cuaternidad o Quadriparti y que adecuadamente quiere decir el arriesgar y el soltarse en la tarea y por la ligereza que le es encomendada. El hombre esenciándose como mortal obra el Mundo, lo crea en el sentido de la liberación del dejarse habitar que dice: salvar a la tierra, recibir el cielo, esperar las

³¹⁹ *Op.cit.*, p. 186.

³²⁰ HEIDEGGER, *Construir, Habitar, Pensar*, p. 111.

señas del advenimiento de los divinos y como tener el poder de decidir *su* muerte como una buena muerte³²¹. El rasgo fundamental del habitar es tanto el mirar como el poder de elevarse, siendo que elevarse es rescatar lo que viene de ser dicho, guardándolo en su estancia para la revelación. El Mundo ha tomado la forma ya de un alejamiento del mundo, pero no por ello funda una distancia, al contrario, el mundo reside y aguarda en el llamado de las cosas que advienen en la Construcción. La revelación, a la que venimos de hacer alusión, es ya permitirse una buena muerte y así solamente dejar que ella advenga en el Mundo, como un destino, como una buena muerte. Destinarse, otorgarse un destino es el hecho de que la existencia reside en un mundo, que éste se *aleja* en el Mundo y que el hombre es una capacidad para poder habitar en él, siendo capaz de una muerte como una buena muerte³²².

Y aunque esto pueda parecer aún vacío y que en su cresta pueda sostener algo negativo, no lo es. El hombre se destina mientras cabe la muerte como muerte: en la buena muerte y esto jamás puede ser una mala muerte; no, mientras en el Mundo él pueda y se atreva a asumir el mortal que es, pero sobre todo en el hecho de que pueda perderse en el lenguaje y en el resguardo que le da la “Cosa” y que en ello esté, como lo primero, el hecho del habitar. Pero aún más importante, junto a este perderse en el lenguaje, el hombre ha tomado de antemano una nueva residencia que del mismo modo que el Mundo, es en esencia su destino. El hombre como un destino es aquél que también puede “hablar”.

Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua.³²³

De nuevo en la lengua, en la esencia del lenguaje se deja pronunciar en el Decir como lo que baja de una alta montaña. Descender de la alta montaña por parte del

³²¹ *Op.cit.*, p. 111.

³²² Y esto debe ser subrayado. Todos los hombres en lo que se llama “culturas” son hombres de muerte en las “culturas” de la Muerte. Un pueblo se distingue, pone límites en la forma como el mortal se dirige *hacia* la muerte. Esto es importante en el sentido de que la buena muerte no viene dada en ningún estatus que el mortal haya guardado con el ente, sino en que el “bien” morir se respeta en lo que lo hombres han adquirido de su “cercanía” con respecto a este *hacia*.

³²³ HEIDEGGER, “¿Y para qué Poetas?”..., 1998, p. 231. Es necesario señalar que en este texto Heidegger no hace distinción entre lenguaje, lengua, palabra, etc., a diferencia de lo que los textos reunidos, por ejemplo posteriormente, en “De camino al habla” de-marcaban y señalaban entre Lenguaje-Decir-Palabra y Habla. La fuerza del lenguaje, de la lengua y de la palabra es en este texto la fuerza misma del poema que en los textos posteriores será el fenómeno propio de la habitación y del mortal como capaz del habla. Y mismo si nosotros nos destacamos de la lectura el ser que propone Heidegger, no debe olvidarse que en este texto el lenguaje se revela para Heidegger como el templo del ser.

lenguaje es invitar al mortal al riesgo y de la exposición de su corazón y con ello de lo que él es capaz en *su* Mundo. Y en este texto, “¿Y para qué poetas?”, como en ningún otro se siente la *urgencia* por que la poesía *arriesgue*, porque el hombre se arriesgue, para que él acepte el destino que le está impuesto no sólo en la época de la técnica sino sobre todo en lo que el lenguaje le ha revelado. Heidegger no lo dirá jamás así, pero en este texto el hombre arriesga su corazón en “la noche del mundo”, en un momento en que la poesía, los poetas son los “más arriesgados”, porque en ellos brota la verdad del ser como la verdad de la mortalidad de los mortales. También, en este texto se aproximan de una cierta forma, en todo el riesgo, lo más arriesgado del pensamiento de Heidegger: la muerte, el lenguaje y por lo que hemos dicho del ser, la verdad. Pero también, este paso en lo alto, desde lo alto que le regala el lenguaje al hombre, lo hace permanecer como eterno mientras habla. En lo dicho, en lo que el hombre como mortal dice es como él puede ser como eterno ante la inconmensurabilidad. La falta de existencia y opacidad de la muerte es también un riesgo, quizás el más arriesgado. En la paradoja del corazón – del abismo – del hombre es donde se deja venir el miedo ante la Tierra, de la vergüenza ante el Dios, de lo angustiante frente al Cielo y el combate de los unos contra los otros.

Desde este momento, desde la eternidad propia que le otorga la existencia al mortal como hablante es donde se prepara en su esencia la experiencia del mundo, corriendo el riesgo de tener que hablarlo; el mundo es así, en su lejanía y gracias a la poesía el acercamiento del Mundo. Pero en él, en este Mundo también se revela lo más arriesgado en el momento en que el lenguaje toca sus lindes gracias a la palabra del Hombre³²⁴; en cierta forma, lo que le faltaba a nuestro análisis era que en el fondo de su estar, el-estar-en-el-mundo se convierte, gracias al lenguaje, en un Estar-en-el-Mundo, aunado a sus consecuencias, a sus desavenencias y siempre en resguardo de una vida y de una muerte que siempre serán demasiado cortas. Pero sobre todo en la aparición del lenguaje en la conformación del Mundo donde se juega el destino del mortal en tanto que eterno. La palabra resguardará al hombre también en el sentido en que lo “apartará” de la muerte, lo hurtará sumergiéndolo en sus preocupaciones, en sus ocupaciones y su más alto éxtasis en la Obra. Así, esta relación de la eternidad del hombre como mortal por el advenimiento del lenguaje es un “permanecer en un riesgo latente” y es lo que

³²⁴ “Comment est-il (Heidegger) passé de la description du monde de l’ustensilité et de l’idée d’une facticité plutôt péjorative à l’œuvre comme originelle parution conflictuelle de la terre comme fond du monde”, HAAR, “La terre dans l’œuvre d’art”..., 1985, p. 204.

inaugura todo morir. Morir queriendo decir el hecho de permanecer en este riesgo, sujeto a lo que el habla dice, en lo que el mortal soporta como lo dicho, en el peligro que le abre la lengua y en su exposición total al mundo y en la emergencia del Mundo. Por eso es que Heidegger mismo habla del “Reino del Mundo”, en cuanto que su meditación es un paso siempre lejos de él, en su destino, como amedrentado. “Somos el Mundo en que vivimos”. Toda meditación proviene del alejamiento, del amedrentamiento del mundo *hacia* el Mundo hasta que este toma las rutas más alejadas y expuestas, que por otro lado también le ha dado el lenguaje. La Obra, no el poema, la obra de la que proviene el lenguaje es el anuncio de una nueva época, en la que la relación con el Mundo se vuelve propiamente una apertura en el Mundo de la Obra³²⁵.

En el reino del Mundo se juega el riesgo total por un lado del destino como una eternidad del mortal, por otro su estancia en la Tierra y su relación con el Quadripartí. Si la eternidad existe después de la muerte es porque antes de ella yo ya soy eterno en las cavidades del mundo. El corazón del hombre se guarda protegiéndose en este riesgo dejándose descubrir en el habla, que lo fulmina en la tonalidad de su iluminación pero que sobre todo lo desangra en su estancia. Por eso, toda reflexión sobre el lenguaje guarda en ella una meditación sobre el corazón del hombre. Y en esta manifestación, de un latido, se nota en una eternidad, el comienzo y el fin, que como decir poético se mantiene en el silencio y que por otro lado, lo ilumina en el brote del primer decir.

Lo que, con todo, nos aporta una seguridad y con ella la dimensión de la seguridad, es ese riesgo que a veces arriesga más que la propia vida³²⁶

Y también,

El más amplio círculo de lo ente se torna presente en el ámbito interno del corazón³²⁷

Esta guarda en el corazón del hombre, viaja con él en todo el abismo de su eternidad en cuanto que proyectándose se arriesga al *hacia* y que hace advenir todo, volcándolo días tras día, estación tras estación, hasta la firma opaca de su “no-más-aún”. La esencia de nuestro corazón, es de esta manera una trayectoria siempre permanente hacia el origen, que nos hace salir al encuentro de lo que tenemos de más

³²⁵ HEIDEGGER, *Les Concepts Fondamentaux...* : «Toute méditation doit, d’une manière ou d’une autre, perpétuellement rester éloignée de ce que le *monde* est, dans la mesure où l’essence de celui-ci repose dans ce que nous appelons le *règne du monde*, le règne qui est plus originel que tout étant qui s’impose», p. 504.

³²⁶ HEIDEGGER, “¿Y para qué poetas?”, p. 226.

³²⁷ *Op.cit.*, p.228.

amplio y más segregado que es el referirnos siempre a lo que nos “pasa”, saliendo de él en el amor y regresando a él en la soledad. El mortal, en cada perpleja situación de todo lo “humano” en él, se acribilla por intentar poner una distancia del Mundo, siendo que él, en el habla es por sí, mismo el olvido que no puede ser destacado. Esta pertenencia al Mundo es lo que tenemos de más originario, tanto como lo es nuestra muerte y en cierto sentido, en el retraimiento de ésta se ha fundado aquélla. El Habla en su hacernos pertenecientes nos da la raíz de la existencia, el tono de la salida; ese *tono* que es propio de nosotros y que apenas podemos vislumbrar mientras discurrimos, pero que se acrecienta cuando estamos en silencio, y que podemos sentir porque de alguna forma la muerte nos avienta, en su lejanía, constantemente a él, aunque ella permanezca invisible.

¿Quiénes somos nosotros? Somos los que quieren, que instauran el mundo como objeto a la manera de la autimposición intencional. Si nos vemos tocados desde el más amplio círculo, nuestra propia esencia se ve tocada. Tocar significa poner en movimiento. Nuestra esencia puesta en movimiento. En ese tocar nuestro querer se ve conmovido, de tal modo, que sólo entonces la esencia del querer llega a la apariencia y al movimiento. Es sólo entonces que el querer se convierte en un querer dispuesto.³²⁸

El querer es conmovido y entonces llega al movimiento, nosotros adjuntamos: y se ve violentado por la muerte que no se sabe de donde viene y qué relación puede tener con nosotros, que como eternos en este mundo nos hacemos otro Mundo en el lenguaje, y que el habla nos ha deslumbrado con la Circunstancia en la posibilidad de ser tocados. La muerte desde su horizonte y su ocultación, permitirá que el habla haga claro cómo nos dirigimos a las cosas. El hombre es configurador de Mundo únicamente como Mortal y queda abismado y sorprendido en el centro de lo oscuro de su ser: el corazón, en él se potencian y se acrecientan la radicalidad y la justeza del estar. Esta residencia en el corazón es sobre todo la manera en que el mundo, el Otro, lo suyo, lo construible y dentro de ellas, las etapas que ya hemos interpretado como Abatimiento, se retraen del origen de la muerte, y que en *el hacia*, lo obligan existencialmente en tanto que habitante, a su poder morir. En el momento de la historia del Ser, la muerte se ha apropiado ya, con su silencio, de la emergencia de todas las cosas, ella misma retrayéndose constantemente en la palabra que sostiene al mortal en su Mundo y previéndolo del mundo de las cosas. La muerte nos da el tono, la

³²⁸ *Op.cit.*, p.226.

entonación de nuestros tiempos, porque amenaza con quitárnoslos. Y es sólo en esta relación que el Lenguaje mantiene con en el habla que nos es destinada, que se nos regala, invisible, el halo de cada latido del corazón – en el poder morir -, que puede anunciar al hombre como guía del ser³²⁹.

Por eso todo lenguaje es atrevido, en él se arriesga ya lo que este Mundo tiene de más importante. En él, el mortal des-aleja y se dis-tancia de todo sistema de relaciones y de objetos, él mismo ha donado esos objetos, él permite que ellos se muevan o se detenga, que en ellos el hombre en tanto que *estando*, también encuentre en estas relaciones su guarida contra la decrepitud. Y todo ocurriría como si la muerte diera “el chance”, la obligación de existir retrayéndose.

El animal no es capaz de ello, tampoco los dioses. En Ellos, su pertenencia al lenguaje está dada porque en el mismo “movimiento”, el lenguaje los ha hecho siempre avenientes. En el templo que resguarda, incluso al mismo ser, llega de una cierta forma también lo más original que tiene el mortal y en el silencio de este origen, la muerte se asoma haciendo las señas de todo nacimiento y todo ocaso. El lenguaje se ha apropiado de todo, él no es memoria, sin embargo recordando como también él puede, ha hecho al hombre portador de su historialidad y le ha impuesto en cada palabra la palidez de su fin, “...c’est dans la langue que l’homme se risque le plus loin”³³⁰. Pero en este riesgo permanente también él, destinado ahí.

El lenguaje le ha otorgado en sí mismo como un doble siempre presente algo de lo que *no* es él, en el silencio, como en el más sutil murmullo, pero también y absolutamente en la forma poética, la posibilidad de descubrirse como una obra en la proximidad de los dioses, en la abundancia de la Tierra, en la luz del Cielo y el en trabajo de los mortales. Pero en el riesgo, se deja ver la expropiación que el hombre ha querido hacer suya, en tanto que en su destino el lenguaje se le ha escondido como un “revelador”, el peligro del lenguaje es precisamente el poseer en su esencia lo deslumbrante de lo que queda a su alcance:

³²⁹ “El ser atraviesa como él mismo su ámbito, de limitado (Τέμνειν, tempus) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esta casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras “fuente” y “bosque”, incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje, *Op. Cit.*, p.231.

³³⁰ HEIDEGGER, *Les Hymnes...*, 1998, p. 67.

Mais comment le langage est-il le “bien le plus dangereux”? Il est le danger de tous les dangers, parce que c’est lui qui commence par créer la possibilité d’un danger. Le danger est une menace de l’être par quelque étant. Or, ce n’est qu’en vertu du langage que l’homme se trouve exposé en général à un révélé, qui *en tant qu’*étant l’assiège et l’enflamme dans son être-là, et en tant que non-étant l’abuse et le désabuse. C’est le langage qui crée d’abord le domaine révélé où menace et erreur pèsent sur l’être; c’est lui qui crée la possibilité de la perte de l’être, c’est-à-dire le danger³³¹

En esta arriesgada relación, el lenguaje ha arriesgado al mortal en su vileza, en su grandeza, en su profanación y en su esencia. El lenguaje también ha presu-puesto el mundo dándole el día, la noche, el aquí y el allá, el antes y el después, el arriba y el abajo, el *kaos*, y lo que en su misma esencia se ha encargado de invertirlo. Si el lenguaje es la habitación del ser es solamente porque en él, el ser es conmovido a su entraña. El lenguaje da el ser el regalo del hombre y toda “esencia de la poesía” que busca de nuevo o “aún” el proyecto del ser, o más bien su rastro como destino en la historia de su olvido.

Él queda relegado al momento en que el lenguaje brota incesantemente en su Decir. Por eso *Sein und Zeit* es una obra inacabada, porque el lenguaje había dictado ya el “hasta que punto” y el “hasta que momento”. El hombre sólo tendrá que ser lo que perecido en el destino del lenguaje -sea este vulgar, político, religioso, científico e inclusive filosófico o poético- , él quiera aun subyugar. Poesía y Filosofía adquieren su dignidad cara a la verdad ahí donde el lenguaje les ha quitado toda posibilidad enunciándolas³³². El mundo es el Mundo del Quiadriparti en el advenimiento del lenguaje que mismo lo ha poseído y poetizado. Solamente así, podemos comprender porque Heidegger se une a la lectura de Hölderlin desde el connato de la Tierra y de ella a lo que ha buscado en el Ser (Seyn).

En el epílogo de Esta Historia a la que nos arriesgamos, el hombre ha tomado partido desde el inicio de la filosofía como metafísica y como “orden”, como régimen del Mundo. El mero hecho de que todo lo que el lenguaje *nos* ha dado, incluso como manipulación por parte del hombre, en el fin de la metafísica, sólo es una señal más de

³³¹ HEIDEGGER, “Hölderlin et l’essence de la poésie”..., p. 47.

³³² Ver MATTEI, *Heidegger et Hölderlin...* : « L’homme est le seul étant qui, parce que la liberté a été donné, peut se tenir au milieu de l’étant afin de commander et d’agir, de créer et de détruire, de mourir et de revenir à la nature, la mère souveraine. Heidegger voit l’homme, de façon nietzschéene, comme « le sens de la terre » (*der Sinn der Erde*), ou encore, dans la langue métaphysique, comme « le témoin de l’être (*der Zeuge des Seyns*), tout en el pensant déjà comme l’un des pôles du monde assemblé dans l’intimité du Quadriparti », p.110.

esta aventura, no del ser, sino de lo que lo retrae y de lo que lo hace permanecer en este retraimiento, si es que esto es así. En este retraimiento aparece el Mundo y al que lo conforma y dice el Mortal. De nuevo, la crítica de Heidegger a la Metafísica rastrea los pasos de la historia del olvido del ser en la garras del lenguaje y es sólo en ese momento que se precisa el “canto de la Tierra”, en el arraigo, en lo que el mismo lenguaje tiene de más fundamental. Y este no se da en el arraigo de una “cultura” o de un “pueblo”, sino de la obra de ese pueblo que lo radica como histórico³³³. La obra es propiamente el corazón – mortal – del hombre, iluminada por su caducidad y por el peso radical del Quadripartito de donde ha nacido, de donde ha sido concebida para perecer y volver a donde debe ocultarse una y otra vez mientras “es”. Esta manifestación de la obra como siempre patente, mismo en su olvido, como la propia Circunstancia del hombre, es lo que propiamente ha proyectado ya la muerte en él, mismo si la muerte sólo tiene su espacio en presencia de la palabra, que la regresa una y otra vez a su lugar de origen y a su destino en el “fin”.

Ninguna muerte va sin la “obra” radical del hombre, ella es en un sentido demasiado estricto, la propia confrontación con el mundo como Mundo de la “obra” del hombre. Por eso el paso en la poesía no puede ser banal o vacío, no puede quedar silenciosamente sin consecuencias. El paso del Mortal en su Mundo, esta hechura, esta manifestación, sólo puede poner en juego el valor del mundo en cuanto que éste ha perdido ya consistencia; de ahí que, sólo la obra de Arte pueda re-plantear-se como la morada que es en el Mundo del hombre, y es en la poesía en que este cumplimiento tiene su lugar primigenio y primordial. También por eso es que en la obra se juega la angustia, la desazón, el amor y la existencia del hombre.

Ce « là » de l'œuvre, qui nos assomme presque par sa présence qui se tient elle-même, ne se contente pas de se communiquer à nous. Elle nous fait complètement sortir de nous-mêmes en nous imposant sa propre présence. Ici, il n'y a plus rien d'un objet qui se trouverait en face de nous et dont nous pourrions nous emparer, pour en prendre connaissance, le mesurer et le disposer. Il s'agit bien plus d'un monde dans lequel nous sommes nous-mêmes entraînés que quelque chose qui nous rencontrerait dans notre propre monde³³⁴

³³³ HAAR, *Op.cit.* “La relation conflictuelle de la terre et du monde telle qu'elle est *déterminable* à une époque donné n'est en définitive *déterminée qu'à partir du surgissement de l'œuvre*”, p. 218.

³³⁴ GADAMER, *Les chemins d'Heidegger...*, 2002, p. 213.

Del disponer, al habitar y de ahí a la configuración el útil en la obra se ha dejado apropiarse del mundo del hombre para otorgarle un Mundo. Si nos fijamos bien, al final de cuentas no hemos abandonado las palabras que ya habían inaugurado nuestra trayectoria sobre el lenguaje. Por el contrario, ellas regresan para ampliar el espectro en el que nos encontramos en la obra, e impregnan en el lenguaje poético, que desde temprano, en Grecia, pero también en Medio Oriente, en Mesoamérica, en India o China, ha dado un destino propio a la obra.

La llamada que el lenguaje ha obligado a decir al hombre sobre en el Quadripartito y sobre sí mismo es circunstancial, mientras en esta llamada sigamos mirando el hecho histórico de un momento del ser y no estemos listos para confrontarlo con su mismo proceso de destino³³⁵. El llamado que el lenguaje hace al mortal para habitarlo es más fundamental que la misma pregunta por el ser que en él reside, no porque vaya más allá de su origen, sino porque en el ello se juega la posición de la existencia del hombre. El abismo que el lenguaje ha levantado en la tierra del hombre ha sumergido irremediabilmente al Mortal en la noche de su corazón, pero en cambio lo ha invitado a salir en la desnudez de su obra. El destino de ésta, como la Fundamentación de un Mundo ha, sin quererlo, puesto a prueba el corazón del hombre mortalizándolo en la espera vacilante de su fin. Su habitar es desde este momento su posición como mortal, aquél al que le está dado habérselas con el “plan” que el lenguaje ha guardado para él. En el paso del mundo al Mundo definitivo, por el advenimiento de la lengua, se implica la consistencia de una experiencia radical, la misma experiencia de la “Cosa”: el deambular en la tierra, la mirada atenta de los dioses, el cielo en el que nos resguardamos y sobre todo la pretensión de in-mortalidad de los mortales.

La obra es así lo que su destino le ha llamado a ser en el lenguaje que la resguarda: su posición en lo que el hombre tiene de histórico: la guarida del hombre que se atiende en ella, cara a la intemperie. Ella se vuelve el templo y ahí, en ella, es únicamente como el mortal advendrá hombre en la noche del Mundo – que es todos los días. Esto quiere decir sin más, que en cada época, en el lenguaje se ha previsto como inminente esta decadencia y este resplandor. La experiencia de esta noche es el extrañamiento total, que hunde al hombre en la muerte más no en el morir, es la total manifestación del preguntar, de la pronta búsqueda de respuestas y en sí del

³³⁵ Confrontar para este caso las obras de Heidegger en donde el lenguaje es la casa del ser, principalmente: *El Camino al Habla*, pp. 187-191; *¿Y para qué poetas?*, p.231 y *Hölderlin et l'essence de la poesie* en casi toda la obra. Estas obras son importantes en cuanto que rescatan el triángulo del Mundo como lo hemos descrito, del Lenguaje y de la Poesía.

advenimiento de la metafísica como “explicación”. Esta posibilidad en la extrañeza, es en sí misma un peso que el hombre tiene que experimentar en tanto que está en el mundo³³⁶. En el momento en que el Mundo se ha vuelto un mundo configurado por el hombre también se ha dado en el seno del lenguaje, el olvido del mortal en su morir, el olvido de la obra y el olvido del origen de la muerte. Esta es la más grave muerte que experimentado el hombre. Una muerte que solo lleva de la mano al hombre sin necesidad de hablarle, llamarle o hacerlo habitar, una mortalidad que le está oculta, en cuanto que en sí mismo, ha permanecido como prisionero de su forma de hacerse con el ente, de querer desmontar este *kaos* y en ello ambicionar reformular su armonía.

En este ciclo, se deja ver el último momento de la historia de la metafísica como el orden de “un” Mundo, pero el regreso constante del hombre en su pregunta por su esencia y su manifestación, como aquél que puede afrontar la muerte como muerte, sin *perecer*, aquél al que le esta permitida la libertad de su muerte mientras habla.

Los tiempos nos sólo son de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son en la medida en que hay lenguaje. Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria³³⁷

En esta estancia radical en la posición del lenguaje al que no podemos escapar, se ilumina el sufrimiento y su venida hacia la palabra poética. El paso es el reconocimiento fulminante del mortal que en el hombre se deja decir eternamente mientras *es*. De ahí que Nietzsche llame a escoger la muerte, el tiempo, el futuro de la muerte, en la libertad que le está dada al hombre. Jamás *perecer*, pero tampoco aliarse a una muerte, que ciertamente *no es*³³⁸.

³³⁶ HEIDDEGER, “¿Y para qué poetas?”, p. 200.

³³⁷ *Op.cit.*, p. 203.

³³⁸ NIETZSCHE, *Así hablo Zaratustra*, 1978: “Muchos mueren demasiado tarde y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esa doctrina: “¡Muere a tiempo!””, p. 114.

c) La Noche del Lenguaje del Mundo y el advenimiento del poeta en la historia de la Metafísica

Estamos en una retención radical que en el mismo momento viene y va. Como mortales que somos poco a poco se ha abierto la brecha en el mundo para configurar un Mundo. Este paso – siempre, *il y va d'un certain pas* – nos ha hecho acreedores de la muerte del Otro como primera muerte, y de ahí como en su *ya la muerte*, lo que llamamos su estar muerto. Siempre se inaugura en ello una, y la primera vez, el fin del Mundo. El Mortal sólo puede definirse como muriente en la muerte del otro, ante su total ausencia. A ellos vamos destinados, mismo si como abatidos, aún somos capaces de lidiar con la muerte: la muerte es también un regalo del lenguaje, en el sentido que “eternamente” él la esconde. O ambas son un regalo que se regala: la muerte que da silenciosa el poder del lenguaje; el lenguaje que le da nombres a las posibilidades. Nos dejamos interpelar por sus abusos, por su ausencia que adviene como una presencia y que reside ausente en cada una de las obras de lo que llamamos Mundo.

El Mundo como tal se ha logrado en la distancia del mundo de los útiles para proyectarse en un hacia-el-mundo. Esto es solamente y de forma exclusiva un que hacer del lenguaje en quien lo habita y que ha preconcebido al mortal como un “estar vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*). Pero de ello sólo tendremos noticias si ahora podemos regresar al lenguaje y observar de cerca como él ha sido la parte fundante de la noche del mundo, o sea, nuestra noche. Ella cae, tiembla, amenaza, retumba y ampara, no porque en ella los hombres tengan a mal reconocerla, sino porque en ella el lenguaje, su Decir se ha vuelto un lenguaje metafísico.

Por eso no todos los hombres, pero si *algunos*, poseen la misión de la experiencia en su propia raíz, en lo que el lenguaje tiene de más perene y que lo alumbra todo, la palabra. Para comenzar nos permitimos citar un texto, el final de un texto, en donde el hombre se deja ver en esta ausencia – presencia que le es suya. Él es el proyecto que proyecta en el sentido en que él ha dictado la historia del Mundo en su habitación con lenguaje. El hombre según esta lectura sería el “amo” de su destino. Este texto habla de lo más propio del hombre y del despliegue de su estar terreno, pero también del sentido que la historia *guarda* en el corazón del hombre.

L'homme est ce « ne pas pouvoir rester » et toutefois « ne pas pouvoir quitter la place ». En projetant, le *Dasein* qui est lui en *jette* constamment l'homme dans les possibilités et ainsi le tient *assujetti* à ce qui est effectif. Ainsi jeté,

l'homme est, dans le jet, une *transition*, transition en tant qu'essence fondamentale de l'événement (*Geschehen*). L'homme est l'histoire (*Geschichte*), ou mieux : l'histoire, c'est l'homme. Dans la transition, l'homme est *soustrait*, et est donc essentiellement « *absent* ». Il est absent au sens fondamental – jamais là, mais absent en tant qu'il *se déploie au loin* dans *ce qui a été* et dans *l'avenir*. Il est ab-sent et jamais là, mais il est *existant* dans l'ab-sence. *Transposé* dans le possible, il doit constamment *être pourvu* de ce qui est effectif. Et seulement parce qu'il est ainsi pourvu et transposé (*versetzt*) qu'il peut *s'épouvanter* (*entsetzen*). Et c'est seulement là où il y a le péril de l'épouvante qu'il y a la béatitude de l'étonnement – ce vif ravissement qui est le souffle de tout philosophe...³³⁹

El paso de este hombre marca la errancia que le es propia. Pero sobre todo, en esta errancia se permite ver la transición de un hombre que se hace histórico. Él es histórico mientras “es”, la presencia del hombre en el mundo como Mundo es un hecho histórico mayor y ello es el primer momento del lenguaje y el de su seno, la forma primera del nacimiento. Todo paso, todo *pas* inaugural del hombre está ya arraigado desde siempre por el primer paso, por el trazo del habla³⁴⁰, por lo que el hombre ha tomado en comienzo, y en él, se ha perfilado como primer regalo del habla. Pero este regalo lo recibe el hombre cuando humildemente lo recoge y se deja nombrar a la vez que lo devuelve (mejor el verbo francés *rendre*)³⁴¹, lo regresa, lo cita.

Aceptación, resguardo y donación no son solamente los elementos invocados de los que habla Hölderlin en su poema *La Germania*, sino sobre todo las raíces propias del lenguaje destinado a sí mismo como la historia del Mundo en el corazón del hombre hasta su muerte y mientras *está*. El hecho del que hemos venido hablando, la *eternidad*, se aclara ahora en la Aceptación, en el Resguardo y en la Donación que el hombre hace del lenguaje como el habla que dice y que por tanto muestra. El hombre *se da* siempre como nuevo a su cita. De ahí el regalo más basto y más arduo también, en el lenguaje poético, de ahí su iluminación y su verdad, su potencia hecha raíz en el diálogo y que va mostrando la eterna historia³⁴². El hombre se da en su cita constante frente al lenguaje

³³⁹ HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique...*, Pp. 524-524.

³⁴⁰ HEIDEGGER, “El Camino al habla”, pp. 187-188.

³⁴¹ El verbo *rendre* en francés efectivamente tiene el sentido que tiene el verbo devolver, pero también de rendirse, de darse, de citarse, de dar “algo que viene a cambio”. *Être prêt pour un rendez-vous* (Estar listo para una cita) dice literalmente “Estar listo para que usted se rinda” y para “...que usted rinda (algo)”.

³⁴² HEIDEGGER, “El camino al habla”: “Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto mostración”, p.188. y Mattéi, *Heidegger, Hölderlin...*: “Le rapport du dialogue (*Gespräch*) à la langue

en esta permanencia, cuando nace un día y muere otro, en el despuntar de un día y hasta el anochecer. O sea, el lenguaje no es el comienzo de la historia, sino ella está anunciada por el lenguaje. La historia es historia únicamente porque el lenguaje le ha permitido ser acontecimiento del hombre y porque como tal se le ha permitido al hombre comprometerse y comportarse como el ser histórico que le toca ser. La existencia eterna del hombre es la historia no sólo en esta Aceptación que el hombre ha hecho del lenguaje, sino ante todo de la gran ausencia de su muerte. Mientras existe, el *Dasein* no muere. Mientras existe el *Dasein* es finito en cuanto es histórico. Pero también es eterno (pues carga en sus palabras, las piense o no, las diga o no, lo quiera o no, la historia de su mundo). Existiendo es que puede *darse* un mundo histórico y esto porque en él la historia puede tener un sentido. El sentido de todo lo histórico reside en la existencia del *Dasein*, en tanto que el como es, es su historicidad³⁴³.

Esta ida y venida, esta forma eterna de la historia son otra forma de hablar del destino, siempre y cuando en él se deje venir a la voz el lenguaje que adviene en el Decir sumptuoso del habla. La poesía tiene este rasgo destinal, lo guarda en ella, en tanto que se afinca en una tierra y en tanto que de una forma originaria llama a las entrañas del hombre. La historia del Mundo es solamente histórica en cuanto que el hombre es digno del habla del lenguaje y en tanto que este es Destino. La muerte en esta historia destinal siempre tiene el carácter de lo que se esconde y se oculta. Así, en esta historia, la muerte es la nada eterna del hombre en el lenguaje, pero también este resguardo y esta posibilidad de eternidad cumple su función mientras *Acepta*, *Resguarda* y *Dona*. Aceptar el mundo, resguardarlo en el lenguaje y darlo en la existencia es propiamente la función del lenguaje en tanto que éste esconde la muerte. En la poesía, en el peligro que ella anuncia, en la noche del mundo, en la sustracción/expansión de la metafísica, la poesía, el lenguaje poético alumbran un paso, como un franqueo en la historia del mundo como parte del proyecto histórico que el lenguaje ha decidido³⁴⁴.

(*Sprache*) met en évidence que la langue advient dans le dialogue, ce qui signifie, non pas que cette advenue est temporelle, mais que la langue est le commencement de l'histoire de l'homme", p. 116.

³⁴³ BIRAULT, *Heidegger...*, 1978 : «... l'essence du Dasein a beau résider dans son existence, il y a un commencement de cette existence qui ignore encore la nature et le fondement de son essence ou de son concept. Ce commencement de l'existence historique de l'homme est un commencement instantané, quoique d'une certaine manière perpétuellement renouvelé», p. 524.

³⁴⁴ HEIDEGGER, "¿Y para qué poetas?" : "Los más arriesgados experimentan en la falta de salvación la desprotección. En las tinieblas de la noche del mundo llevan los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo "poetas en tiempos de penuria", p.238.

Los más arriesgados han experimentado en el mundo la falta de hábitat también, han sido des-arraigados y des-poseídos del lenguaje que todo lo lleva y que en un momento pareciera alejarse del hombre. Pero de ahí el riesgo. De ahí el correr del riesgo y dar el paso, pues es en el advenimiento que “los más arriesgados tientan” y donde ellos han, desde antaño, regresado al lenguaje regalándose en su Decir. El Decir del hombre que Acepta el lenguaje corre el riesgo de un día verlo desaparecer ante la potencia del ser y del no-ser. De verlo estrellado es una insuficiencia y en una carencia, en el mismo nacimiento de todas las cosas y de su perdición en su caída. El hombre cae desde lo más alto siempre hasta el abismo más profundo, pero esto es destinal: es eterno. Con el primer peligro del hombre habitando en el lenguaje, éste ha abierto ya el habla diciente del poeta. El peligro de la exposición del lenguaje pone en juego la estabilidad del hombre en el “mundo”, y por tanto, el hombre ante esta “estabilidad” es invitado a ordenarlo, a dominarlo, a darle un dominio, a darle ser³⁴⁵. La vicisitud del lenguaje en la Aceptación es el evento del destino histórico del hombre como metafísica, el peligro del lenguaje y su apertura es el comienzo de todo lo que es y lo que deja de ser.

El ser y el no-ser inauguran y relatan la historia de la filosofía en su aparición y en su constricción, pero esta inauguración es el latir del corazón y el destino histórico del hombre. La muerte se guarda silenciosa. El hombre es aquel que se pregunta por el ser y en su preguntar yace inmanente y perene la forma de cuestionar, en ello le va su poder ser sobre la Tierra, bajo el Cielo y con los Dioses. El hombre en tanto que Dasein histórico es el que ha arrancado de la Metafísica su poder habérselas con todas las cosas. El eterno regreso de todas las cosas y su cuestionamiento, posicionan las respuestas, las certezas y las *Aporías* en que el hombre puede caer. De nuevo, el lenguaje se deja hablar en el Decir y por el Decir comienza a repetirse y a dejar de tener miedo³⁴⁶. El hombre de la Metafísica puede únicamente “emplear” el lenguaje, creer que lo usa, para su mismo proceso, destino y en ello aportar la solución a sus preguntas.

³⁴⁵ HEIDEGGER, *Les hymnes de Hölderlin...* : “La langue est pour l’homme le plus périlleux des biens, car elle l’expose initialement au domaine de l’être et par là du non- être, et par là à une perte de l’être et une menace de l’être”, p. 78. Cfr. Mattéi, *Op.cit.* pp. 117. En esta obra, Mattéi, hablando de lo peligroso de la lengua, habla de este peligro y de su relación con el Quadripartí. Aquí, nosotros, hacemos una interpretación de los cinco pasos que menciona Heidegger en su obra citada. Los cinco puntos en donde el peligro del lenguaje tiene su consecuencia para el desarrollo histórico del hombre y su desarrollo en tanto que lenguaje metafísico.

³⁴⁶ La falta de miedo en el Decir de las cosas está arraigada en que el “enunciado”, el λόγος tomó posesión del Decir propio de la filosofía, engrandeciéndola y haciéndola de-caer. Cfr. HEIDEGGER, *Preguntas fundamentales...*, 2008, p.69.

Con ello, el lenguaje es peligroso en su hablar pues adviene *sophistica*³⁴⁷. Ha envuelto todos los modos, los lugares y los tiempos del hombre y se ha transformado en ciencia. Cuando ella toma el relevo del decir filosófico, el hombre se ha desprotegido del lenguaje en sus dimes y diretes, ha puesto en peligro al mundo en el cálculo, en el toma y daca del hombre tecnológico. Le lenguaje del método toma el relevo. El hombre se atiene en lo que es el lenguaje científico como una nueva forma de darle sentido y control del mundo, que el ser y el no-ser ya habían abierto en las entrañas de la metafísica. Esta nueva forma de dar sentido reina en el Destino del ser y el ser se ha apropiado ya de todo preguntar en la forma del “es”, sea que se le olvide, sea que su búsqueda quede como impensable.

El ente es investido por el Decir del Logos y sucumbe al uso indiscriminado del hombre que “todo” lo refiere, que todo lo abarca y lo probabiliza, lo calcula. El decir poético de los más arriesgados ha adivinado ya la evidencia de ello; el lenguaje se abre como una furia indómita, se ampara del hombre para corregirlo en sus relaciones con todas las cosas y en ello afrontar los momentos de un enfrentamiento de unos y de otros. El lenguaje de la metafísica que usa el hombre habitando en él, se vuelve marginalmente *política*. En el suena la afronta y la desesperación de la soledad, del destino y del quehacer de un pueblo histórico³⁴⁸. Y solamente porque en la metafísica se ha abierto el campo de la palabra del hombre en el Decir, es que él tiene el peso de no solamente agrupar y explicar, del expresar y del mencionar, sino sobre todo corre el riesgo de hacer violencia. Por ello el lenguaje político es como las Furias de Edipo, bien si él es un diálogo, en el lenguaje político marca los pasos de cómo el hombre habita su mundo. El hombre en el lenguaje político acepta las vicisitudes del mundo y ha impuesto las condiciones para su hábitat. El mundo del hombre se ha emparado los sitios aquí en la Tierra. La división de la tierra por las “visiones del mundo” es “planisferio”, “georama”, “mapamundi”. En este “plan” se han hecho fronteras. Estas visiones del mundo son propiamente el modo en que el lenguaje se ha apropiado de la Tierra del hombre y lo ha fungido como el ente del dominio. La política es como lenguaje una nueva forma de acabamiento que va y regresa siempre a sí, en el sentido del comparecimiento del hombre con su ciencia y con la cuestión del ser a sus espaldas,

³⁴⁷ HEIDEGGER, *Les hymnes de Hölderlin...* : “La langue es périlleuse (...) car elle porte par essence le déclin en elle, soit par le simple redit du dit sous la forme du compte rendu, soit par le déclin jusqu’au bavardage”, p. 78.

³⁴⁸ *Op.cit.*: «... la langue supporte et détermine de fond en comble le Dasein de l’homme, et loin de se borner à s’exprimer, elle fonde la façon particulière dont il se tient au sein des rapports essentiels et les affronte. Dans les rapports de violence, la langue parle à la manière des Furies (Edipe)», p.78.

en la apertura que le hace acometer y en la construcción de lo “mundial” como parte de su proceso historial.

La violencia del habla y de todos los procesos que el hombre cree dominar mientras realiza, son fustigados en su presencia en la tierra y en la fortaleza que ella le ha dado como su guarida. El lenguaje se ha manifestado como distancia: “él habla” en la ausencia, por ello es que esta inmanencia y su yacimiento en la metafísica pueden volverlo de nuevo a sí. El hombre es aquél que tiene la sospecha del ser en su pensar, porque como se dijo anteriormente, el ser lo ha violentado desde ya. Y es solamente desde esta perspectiva que el lenguaje le articula a la palabra ser, cómo el hombre se ha hecho desnudo ante sí mismo, ante el mundo y en su proceso la Aceptación del lenguaje. Esta Aceptación, por cierto, no quiere una asunción fundada, sino una manera en la que el lenguaje se perfila en el Decir del habla, y todo lo que participa de esta Aceptación tiende a la metamorfosis del hombre.

Si la tierra que el hombre habita es un paradigma o un misterio, el lenguaje le ha proporcionado ya una forma de expresarlo; si el miedo, el amor y la violencia irrumpen en el Mundo es porque ya el Mundo es parte de la Aceptación del lenguaje. En esta Aceptación de la ciencia, el hombre guarda sus distancias con los animales y las plantas, los minerales y los útiles – que no hablan y son pobres o están excluidos de Mundo -. También las guarda con los otros hombres en la política que funda los pueblos en la división del mundo. Pero sobre todo guarda una distancia con el no-ser que lo invade a veces todo. El no-ser colma al hombre pero también lo refugia. El no-ser impone de nuevo un retorno al lenguaje vinculándolo a lo eterno y a su incógnita. Es en esta eternidad que el hombre se despide de una explicación que ha dominado el mundo para volverse una explicación que explica el principio y el fin, sus estados y sus carencias. El lenguaje se ha vuelto *teología*. El paso con el que la Metafísica irrumpe ante lo inconmensurable es la manera en cómo el Dios se hace presente. En la época de los Dioses, el hombre haya su guarda y su creencia en la Distancia y en la proeza de la misma Distancia: para que el dios exista debe estar siempre demasiado lejos. Estos Dioses son la manifestación del lenguaje que aleja al hombre y lo tiene en la lejanía y en el suspenso. La muerte acrecienta su paso en una barrera. La teología no es así un hablar-de-dioses sino una metafísica de este hablar, por ello es que el hombre puede blasfemar y olvidarse de ellos, porque en la lejanía han estado bastante cerca y porque

en el “diálogo” con los Dioses su palabra ha sido la promesa de su olvido³⁴⁹. La Aceptación de la Distancia im-puesta por el lenguaje al hombre le habla al Dios desde lo más profundo de su corazón, la experiencia de lo divino es una experiencia hablada, y el dios lo hace partícipe de todas las cosas desde la lejanía. La llegada de los Dioses al Mundo es también su huida pero solamente en el momento en que las distancias han perdido toda relación con este mundo.

...los mortales cambian cuando se encuentran con su propia esencia. Ésta reside en que alcanzan el abismo antes que los celestiales. Si pensamos su esencia, vemos que permanecen más próximos a la ausencia, porque se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos. Pero como, al mismo tiempo, la presencia también se oculta, ya es ella misma ausencia³⁵⁰

Esencia aquí hace mención a la palabra, ella tiene que ver con la forma de Decir del poeta y sobre todo con la huida y el fondo que los dioses han dejado. Esto es parte del destino del ser y de la metafísica como el lenguaje inaugural del ordenamiento del mundo; el hombre es únicamente el guía de este proceso, que alcanza en esta época su advenimiento más neto, con la distancia de una partida. Por eso Heidegger se atreve a decir que la “historia universal se ha apagado”, pues el lenguaje al unísono se ha ensombrecido. En la distancia que impone todo lo que toca el lenguaje, los dioses y el hombre entran en la época de la penuria, de ahí vienen los más arriesgados, de esta carencia radical. Los cielos se han oscurecido, los dioses han emprendido la marcha, los seres de la tierra han palidecido y el hombre como aquél al que le está otorgado hablar, se ha perdido en el parloteo y en la insensatez; también se ha ocultado en la violencia de la palabra apropiándose la, y del Decir del habla, ha hecho un instrumento de arraigo. En el fondo, toda pregunta por el ser, no equivale sino a una búsqueda sobre el destino inaugural del habla. Ella silenciosamente ha regresado a su Decir, ha retornado yendo a su tímido recinto que es el lenguaje.

Pero, ¿cuál es el recinto del lenguaje donde descansa su apertura y fundación? El es el templo del ser queriendo decir que el ser halla su providencia ahí. El lenguaje sólo puede tornarse a sí cuando el silencio lo ampara. Los más arriesgados, los que corren el

³⁴⁹ *Op.cit.*: “La langue n’est pas seulement la restitution voilée des signes des dieux, elle peut devenir ce par quoi l’homme, dans des situations fondamentales décisives, se retourne contre la conscience, se retourne en blasphémant contre les dieux, pour sauvegarder justement le rapport à eux (Antigone)”, p. 78.

³⁵⁰ HEIDEGGER, “¿Y para qué poetas?”, p. 201. Ver también: HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, 2003: “Huida y advenimiento de los dioses se aproximan ahora a lo sido y son sustraídos al pasado”, p.325.

riesgo de la aventura del lenguaje, los que han hecho del habla la mostración de todas las cosas quedan por ello, liberados en el silencio. “Nous sommes un silence”, dice Heidegger en su comentario al himno de Hölderlin, esta frase no sólo menciona el momento de regreso a casa del lenguaje, sino que advierte al mismo hombre sobre la crisis de la metafísica que en su raíz yace siempre eterna. El Resguardo del lenguaje sólo puede cumplirse en el momento que él se vuelve en silencio y que aguarda en sí toda su potencia como metafísica, como ciencia, como política y como discurso metafísico sobre los dioses huidos y por venir. En el silencio es que nosotros volvemos a nuestra esencia mucho antes que cualquier otro. En el silencio se guarda con celo el Res-guardo que el poeta hace en la poesía, siendo él el más arriesgado, en tanto que en su poesía ha arriesgado al mismo lenguaje. Por eso es que el silencio deja abierto al lenguaje en el poema, únicamente cuando se corre el riesgo.... Este riesgo implica que el hombre se resguarde en el lenguaje como le está destinado y que en ello reine el silencio del tiempo en el abismo que es el morir.

Si el silencio ha protegido al hombre en el Decir del poema, esto solamente se debe a que en él, el hombre se deja interpelar. El poeta en cierto sentido tampoco ha abandonado la metafísica, en tanto que mientras “habla” en su poema a los demás hombres, inaugura cada vez su destino histórico desde la pregunta por el ser hasta las raíces del decir poético que es el que le murmura para arriesgarse. En este riesgo resuenan el silencio del habla, la interpelación del lenguaje y el Decir poetizante del diálogo³⁵¹. Sólo en esta amenaza del silencio es que se abre una nueva eternidad que aún hoy resulta desmesurada en su riesgo. Lo que si es legítimo es que en el Decir poético que brota del alto silencio, éste ha hecho que el hombre como ser histórico se ponga en marcha de forma decidida en la historia de la metafísica como la historia del olvido del ser, y sobre todo, como historia del despliegue del lenguaje.

La poésie instaure l'être. La poésie est la langue originelle d'un peuple. Dans cette langue advient l'expression à l'étant qui s'ouvre ainsi. L'homme, en tant qu'accomplissement de cette exposition, est historique. L'homme n'«a» une histoire que dans la mesure et parce qu'il est historique. La langue est le fond de la possibilité de l'histoire, bien loin d'être une invention faite au cours d'une histoire créatrice de cultures³⁵²

³⁵¹ *Op.cit.*: “La langue n'est donc pas quelque chose que l'homme possède, mais à l'inverse ce qui possède l'homme. Ce qu'est l'homme nous sommes un dialogue. Depuis que nous sommes un dialogue (*Gespräch*), interpellés (*angesprochen*), amenés au langage (*zur sprache gebracht*)”, p.78.

³⁵² *Op.cit.*, p.78.

Este resguardo, este batirse en regreso, retrayéndose como proceso destinal, ilumina el sitio de la lengua como nuestro hogar en el habitar que desde lejos se ha vuelto nuestra Circunstancia. En la época de la noche del Mundo de la que hablan los poetas, el mayor peligro ha iluminado este momento mostrando el camino de la historia de la metafísica como la historia del olvido del ser. Ella ha eyectado en sí misma la ciencia, la política, la teología, pero no ha dejado salir la esencia del hombre; el lenguaje en el decir del habla lo ha permitido, pero no ha podido iluminar el mayor peligro para el más arriesgado de todos los mortales: el que dice la Verdad. En esta completa desesperanza, la muerte alcanza, como estar vuelto hacia la muerte su posición en el Mundo y su riesgo supremo, mientras cada mortal se retrae en la eternidad de su estar en el mundo y ello porque él es configurador de Mundo. Esto es la amenaza constante del silencio principal y que se da en la *Donación* que el lenguaje regala eternamente al hombre. Así, podrá ser una “buena muerte” en la medida que los mas arriesgados ya han hecho suyo el peligro en esta donación. Por eso es que en el silencio llega a nosotros, con insistencia, la luz de cada muerte, en cada donación y en cada comparecencia.

¿Qué es lo que bloquea *el paso* y se nos sustrae por nuestra propia causa en nuestro habitual querer la objetivación del mundo? La otra percepción: la muerte. Ella es la que toca a los mortales en su esencia y de este modo los coloca en el camino hacia el otro lado de la vida y por tanto en la totalidad de la pura percepción. La muerte reúne y agrupa así en la totalidad de lo ya planteado o puesto, en el *positum* de la completa percepción. En cuanto tal agrupación del poner, la muerte es la pro-posición o ley, así como la cordillera es la reunión de las montañas en la totalidad de su configuración³⁵³

³⁵³ HEIDEGGER, “¿Y para qué poetas?”, p. 226.

V

Capítulo 2.

Verdad, Manifestación y Muerte

Alcanzamos el brillo de la historia del lenguaje como la noche que rige esa historia. En ella ha aparecido la eminencia del lenguaje, como la inminencia que lo engloba todo y que protege arriesgando el ser del hombre. Sólo de esta forma es que el lenguaje puede ser la casa del ser. El ser es una ocurrencia hasta que el lenguaje no lo haga comparecer en la época en que le toque ser dicho; pasa lo mismo con la muerte: ella permanece oculta hasta que su claridad, su manifestación se presente como “la escondida” de la historia del lenguaje. Pero de alguna forma, tanto ser como muerte han sido mostrados ya, su olvido, su retraimiento, es por ello, la misma prueba de esta noche. El lenguaje abre su historia y la deja aparecer como metafísica, ésta es la puesta en marcha del “verdadero” mundo del lenguaje. Esta premonición es la apertura que el lenguaje deja aparecer y que en sí mismo a veces se oculta. Este proceso del ocultamiento y desocultamiento es lo que se convierte en un silencio, el gran silencio. Pero en el silencio el lenguaje ha guardado ya algo que decir.

También en la relación del lenguaje y a muerte fue apreciada en cuanto que en él, ella aventaja en su clamor en el silencio de su propia historia. La muerte calla, se guarda en el silencio mientras el hombre habla. Su momento en es el momento de la configuración de Mundo y en ella se marca por siempre, el “retorno” inicial de la eternidad del hombre en el *estar*. Es ello lo que debe profundamente preocuparnos y darnos de que hablar: ¿Hasta dónde puede resistir el mortal con el lenguaje en su eternidad mientras no muere?, ¿es la muerte el fin del hombre en cuánto que éste está vuelto hacia la muerte?, ¿qué se resguarda en tanto mortal, qué hay de estas relaciones? En esta bifurcación, en esta separación del mismo camino, el mortal, ¿cómo guarda (en el sentido del res-guardo) esta historia y este destino que le es propio?, ¿es que él está preparado para alcanzar la raíz de esta historia? ¿el silencio como donación nos dice algo de la muerte?

Sí, mientras está alrededor del Mundo y en ello se impone más que nunca el momento más álgido del lenguaje y de su ausencia; pero también, como testigo del

lenguaje debe de estar dispuesto a un secreto, a un silencio, como el más arriesgado. Puesto que el mortal es un “muriente” mientras habla y un *hacia*, en la residencia debe haber aún algo que debe sopesar y por tanto sospechar. ¿Pero no es el lenguaje lo más grande? Sí, pero como lo más grande él debe guardar en sus entrañas lo que también silenciosamente muestra en su callar. El lenguaje calla en el habla del hombre pero habla en tanto que es silencioso.

Pero lo más grande es lo que aún no se nos va y *no-viene*. Es lo que nos arriesga ante todo silencio y nos hurta toda eternidad. Es lo que nos compromete, de ahí su verdad. En el momento de la instauración de la metafísica, ésta tuvo que lidiar de forma evidente con el ente; incluso en la última metafísica, la de Heidegger, que hemos seguido, el oculto ocultamiento del ser (*Sein*) se convierte en la pregunta fundamental de una continuación del pensar. En ese “nacimiento” y en este “fin”, aparece, como en una noche quieta, la grandeza y la potencia del pensar como lo que puede él mismo des-ocultar. ¿Qué quiere decir esto? Lo que dicen estas palabras es que en el nacimiento como en el fin, en la época del ente y en el “evento” del ser, surge por primera vez e alto silencio que lo abarca todo. El alto silencio pronuncia como un impulso toda nuestra época y en él es donde se da por primera vez la experiencia del pensamiento y de la obra. El silencio en tanto que él es el pensar del lenguaje es originario. En este alto silencio es donde la ocultación se deja mostrar y tiene su “primera vez”, o sea, su origen. De ahí que todos nuestros esfuerzos en centrarnos en los momentos esenciales de esta ocultación y de sus consecuencias. Y que *su* des-ocultamiento nos diga algo sobre la muerte y sobre todo de ella en el morir en su estar vuelto hacia la muerte. En esta ocultación hay algo oculto, no hay crimen perfecto. Así mismo, desde este silencio y a partir de él, en el lenguaje que lo ha socavado, debemos permitir que el mortal entendido como un muriente, deje libremente su eternidad y que en ello se advoque y le sea noble el riesgo que corre en el habla dispuesta *arriesgándose* a su fin. Por eso es que este muriente debe decir la verdad, debe confesar-se, dar-se, esperar-se; debe guardarse como al que en el habla le esta destinada la revelación tanto del lenguaje como de la verdad. Solo de este modo, en su riesgo eterno que lo lleva a existir, puede defenderse de la muerte siendo capaz de la muerte como morir. Y en la verdad le de-volverá al lenguaje lo que es de suyo.

a) *Estar vuelto hacia la muerte (Sein zum Tode) como morir*

El paso por el mundo en el Mundo lo hemos referido respecto al mortal que habla como una eternidad y de ella su destino. En esta eternidad se habla de la inconmesurabilidad de la muerte y el destino de la historia de esta muerte como velada al lenguaje. En la eternidad del muriente se juega eternamente la estancia del mundo que nos toca vivir y con el Mundo que le ha sido arrebatado al lenguaje en su Decir. Ahora se nos impone saber si esta eternidad en cuanto Mundo tiene su fundación en una posición “ante” el Mundo y si lo que dijimos de la muerte, ella, de la misma manera se hace referente como tal “posición”.

En Ser y Tiempo, Heidegger, trata estas relaciones precisamente en la descripción y en el análisis que aguarda el *estar vuelto hacia la muerte*, y precisamente en ello, hablando esquemáticamente de los otros, nos aporta un aviso en una pregunta, sobre el mundo del estar de la muerte:

También el Dasein de los otros, al alcanzar la muerte su integridad, es un no-existir-más, en el sentido de no-estar-más-en-el-mundo. ¿No quiere decir el morir salir-del-mundo, perder-el-estar-en-el-mundo?³⁵⁴

En lo que antes ha llamado el acceso “objetivo” y que nosotros ya hemos trabajado en la Primera Sección de la presente investigación, pero también en el *Abtimiento*, reluce precisamente la posición radical del mundo con respecto al morir. Aquí el mundo no es la fuerza del Mundo que nosotros hemos desarrollado como Configuración del Mundo, pero sigue haciendo referencia al mundo como *In-der-Welt-Sein*, como *estar-en-el-mundo*. Esta referencia, lejana referencia, mienta la totalidad de la salida como preludio para el *fin*, y no porque no “asistamos” a la muerte objetiva del otro, sino porque en ella se marca profundamente el *certain pas* del que Derrida habla y que es el “paso” propio de todo “de-pasar” y “sobre-pasar” la muerte. El mundo es el fin del hombre sobre esta Tierra, él es la plataforma para todo *gran paso*. En este dar pasos, estos pasos de salida, la muerte se cuestiona como la posibilidad de *no-más-mundo*, como una pérdida, o como el punto firme para poner en entre dicho lo que hemos definido como eternidad. El perder el *estar en el mundo* es uno de los puntos radicales, si no, el punto radical de la analítica existencial, pues en la muerte, muy al

³⁵⁴ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 2002, p. 259.

contrario de lo que pudiera parecer, el Dasein no sólo hace su constatación del tiempo, sino de su existencia entrañada en el mundo. Por el *estar en el mundo* es que el tema de la muerte tiene el giro que le es propio y no sólo eso, sino de la muerte como posibilidad y como la revelación de la autenticidad. La certeza de la muerte, del *no estar más en el mundo* es propiamente lo que hace de la muerte el nacimiento del morir y en la *primera* muerte del Otro, es donde efectivamente se *anuncia* el más *inquietante* silencio que dice: “algo pasa en el Mundo, pero por el momento *aún* no”. Toda obra postuma, cualquier escrito sobre la muerte deben tomar en consideración esto como parte de la asunción que el hombre posee en su existencia. En ella se percibe el problema total del mundo en su posibilidad. La asunción de la muerte por parte de cada existencia, es realmente el carácter “fáctico” pero también auténtico, no sólo del Dasein, sino del mundo³⁵⁵.

De ahí que advenga la total invisibilidad y la falta de equivalencia entre el “Mundo” del hombre que acaece como mortal-muriendo y la inminencia de la muerte, pues ella ha pasado por el mundo pero por *aquí*, por éste, todavía no. El *no-aún*, el “*pas encore*”, el *no todavía* son las pruebas fehacientes del mundo de la cotidianidad, pero también y sobre todo del Mundo tal que Heidegger lo describe en sus obras ulteriores, principalmente las que relacionan en una intimidad abrumadora el Lenguaje, el Quadripartí, la posición del mortal en tanto que riesgo-eterno-que-habla y como veremos, la Verdad. Estos dos mundos, sea como sea, relatan la trama general de la existencia en lo que *Ser y Tiempo* nombra “no todavía”.

El Dasein no llega a *estar* junto cuando colma su *no-todavía*, sino que entonces precisamente no es más. El Dasein ya existe siempre precisamente de tal manera que cada vez incluye su *no-todavía*³⁵⁶

Este no-todavía es total en cuanto que por un lado elimina las interpretaciones del fenómeno de la muerte como un “acabar”, “madurar” o “consumar”, y lo refiere al propio fin; pero aún más importante, este “no todavía” señala profundamente, anclando al Dasein en la primera vista que él tendrá del fin como *su* fin. La relación, nombra por primera vez en sus entrañas, la doble posición que nosotros hemos intentado rastrear en este trabajo: el Mundo y el Fin. Ambos en su inmanencia más perene, en la que el Dasein “hace” suya por vez primera, la llegada del otro a su ocaso en la Desaparición, y

³⁵⁵ *Op.cit.*: “En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia”, p. 261.

³⁵⁶ *Op.cit.*, p.263.

siendo como tal, que en-el-ya de la muerte del otro no haya nada de lo que puede ser *su* muerte. En la Desaparición queda claro el carácter de la radicalidad del mortal como muriente y de ahí su Circunstancia como una eternidad estando. En este momento, *hacia* el fin, se pierde el resguardo de las anteriores estructuras para comenzar a sospechar de *una* muerte propia. Este hecho no viene de la gratuidad del fin, sino que esta arraigado en la pérdida total del Mundo. El Mundo es el camino que se avanza *hacia* el fin. Avistar fehacientemente este fin es lo que más originariamente, en la historia del lenguaje como su noche, puede arrancar de un brote, de su verdad, todas las cosas, pero sobre todo, el orden en como ellas son “mencionadas”, “estudiadas” y dejadas de lado.

El Destino del lenguaje es su abarcamiento histórico como Metafísica hasta su lucidez más arriesgada en el lenguaje poético – el bien más peligroso – tiene aquí su más hondo comienzo su más arduo conocimiento como término. *Todo* este destino porque histórico es la historia de un *Fin*. En *cada* Dasein, en cada mundo que se va en el fin, está señalada la historia de lo que podemos denominar: *nuestro Mundo*.³⁵⁷

El Dasein viene eternamente a su fin mientras *estando* es pero jamás llega a él concretamente. Esto es lo que nosotros llamamos estar-manifiesto. Presumiblemente en el Dasein, se deja ver traslucida su mortalidad como la posibilidad de tentar el fin a contravientos. Mortíferamente el Mortal se ocupa de otros en tanto que *Sur-viviente*, pero mortalmente se hace *cargo* de sí mismo, proponiéndoselo hasta llegar a sí. En su mortalidad el Mortal toma riesgos como un esquivo irse a la muerte en el “uno”, mismo si en ello se le “va la vida”, pero ante esta presencia del fin, él ya es un proyecto de interpretación, de comprensión para sí mismo, en tanto que mortal. El rasgo característico de la confrontación del Dasein con su fin, sea huyendo, sea arriesgándose, le vuelve al Mortal qua Dasein la inminencia de este fin y con ello la presunción potente de la eternidad que se le va, en la falta pertinente del riesgo que es estar envuelto en las cosas de su mundo.

Como un riesgo siempre presente “hacia” la muerte, el mortal ha “conquistado” afortunadamente el lenguaje en todo lo que este *fin* le ha dejado entender – *entendre*³⁵⁸ - , pero es verdad que en medio de esta conquista se ha ido alejando de su residencia en

³⁵⁷ *Op.cit.*: “Antes bien, así como el Dasein, mientras está siendo, ya es constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin, p. 266.

³⁵⁸ El verbo francés *entendre* quiere decir a la vez escuchar y entender. En español podemos preguntar a alguien si nos entiende, inclusive queriendo preguntarle lejanamente si nos escucha, pero en francés la escucha va directamente en el sentido de escuchar a alguien: *entendre quelqu'un*.

él. El mortal en cuanto que existe no “está” *hacia* el fin porque este le sea inminente, sino porque éste es una *sospecha* desnuda y que ha heredado el lenguaje ya en su primer balbuceo³⁵⁹. Lo que en *Ser y Tiempo* es una inminencia (*Beverstand*), es aquí el regalo que el lenguaje le da al Mortal qua Dasein porque él habla. De forma muy precisa, el mortal ante el fin, ante la prominencia no le “queda nada por hacer”, sólo indagar lo que el lenguaje le puede decir en lo ya dicho de su historia sobre la muerte. La fineza de la promulgación de este hecho viene dada porque “aparentemente” *no sabe* nada del fin, aunque lo ha dicho todo. Lo que él ha dado al hombre como Mortal es apenas presentir este fin en su palabra; pero aún así, y con todo ello, el fin y el lenguaje han permanecido siempre separados, mismo si por una extraña coincidencia el fin destina el lenguaje al hombre y el lenguaje le da al hombre en el ocaso de su tiempo, en su silencio. De este hecho proviene la concreción del Dasein en su interpretación y en el habla de sí mismo.

La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la *certeza indeterminada de la más propia posibilidad del ser-relativamente-al-fin*.³⁶⁰

La eternidad del Mortal mientras existe es su prevalencia como Estar-en-el-mundo, esta estructura es la más amplia y la que guarda todo el significado de la estancia del mortal en su Mundo. Por estar en este Mundo el mortal puede configurar mundo. En ello reside la base de todo resguardo. Pero hemos dicho anteriormente, que precisamente, ante-el-fin al mortal realmente no le queda “nada por hacer”. Esto es ambiguo si no se revisa y no se atiende que el en *estar en el mundo*, el fin es una *inminencia* que mismo él como eterno de guardar-se de con-tener. El fin es un anuncio que el lenguaje como el Mundo, pareciera, han deparado al mortal, y que para él tiene una primera relevancia en el *ya* la muerte del otro, o sea, afincada en su Desaparición.

Más precisamente, de lo que va en este fin, es del anclaje que él como mortal tiene en su mundo y de todo lo que el lenguaje le ha heredado. Aquí se escucha lo que Heidegger llama la *Grundstimmung*, como la angustia, y con la que ya nos hemos encontrado antes. Al mortal le va su mundo mientras que él se angustia “ante” y “por” su mundo. En otras palabras, él sólo puede primeramente “dejar de sentir” en este fin el tener que dejar de angustiarse por su mundo. En ella, en la angustia, el mortal se muestra como existente como un total in-existente, como un ser que regresa a sí

³⁵⁹ Sólo el ser que da la *vida*, es el mismo que dándola, la quita.

³⁶⁰ HEIDEGGER, *El Concepto de Tiempo*, 2001, p.43.

angustiándose, “Así, la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*”³⁶¹, y es en ello que ante el fin, el mundo cobra de nuevo todo su carácter angustiante. Porque la angustia re-trae al mortal en tanto que Dasein del mundo, es porque en él la muerte ha cobrado manifiestamente el carácter primordial de un fin. Lo que Heidegger olvida, en sus obras posteriores, tanto cuando escribe sus *Aportes a la Filosofía*, como cuando trabaja el *Quadripartí*, es que precisamente el estar vuelto hacia la muerte introduce el estar vuelto hacia el fin como un estar preocupado por el Mundo. Si el mundo, como menciona M. Haar, ha pasado del mundo de los útiles en *Ser y Tiempo*, a ser el mundo de la Obra en la Tierra, es porque en este Mundo también y con más fuerza, la muerte se transforma en una angustia. En el fin, en este Mundo, es que cobra sentido más que nunca el estar angustiado como *Grundstimmung*. El que ahora, aquí, en este trabajo, el fenómeno de la angustia cobre una relevancia mayor, lo indica, por ejemplo, el hecho de *no-estar-en-casa* (*Un-zuhause*) que muestra la desazón (*Unheimlichkeit*), pero sobre todo el re-envío a sí de su aislamiento total³⁶².

Desazonado como él está, entre este ahí que también puede mentar un “allí”, un “acá”, un “allá”, el *hacia* recobra un carácter propio como el mandato siempre implícito del “hay un fin”. El fin cobra al Dasein desde que éste habla, en la entrega que los otros hacen de él, en la palabra que dice en su habla. Esta intimidad profusa y hasta cierto grado confusa, es un olvidarse incluso del mundo como la forma fehaciente del poder que él tiene en el mortal, pero que curiosamente, también lo abre como posibilidad para confrontarse – uno de estos días – ante la muerte y para darle en ella un preludio, el paso primero de *su* muerte como muerte.

Aquí no debe perderse de vista que el mortal esta atestiguado desde sí por una disposición afectiva que lo radicaliza, lo hace más que nunca un ente en el que puede caber diametralmente la posibilidad de una inmanencia. En su posibilidad el mortal se encuentra ya, angustiado, lanzado a “lo” más propio que lo invade. El mortal es un *destino-en-el-mundo*, pero también un abismo en cuanto que algo del fin como muerte lo hace *irremediable* una eternidad sobre el mundo. El fundamento de cualquier verdad es entonces para el mortal que existe, por estar en un mundo, el privilegio de un *hacia* totalmente original. Lenguaje y Mundo se entrelazan en el destino histórico que se repite una y otra vez, y que hace que el Dasein descubra el fundamento inminente de su

³⁶¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 188.

³⁶² *Op.cit.*: “El Dasein queda aislado, pero aislado *en cuanto estar-en-el-mundo*. El *estar-en* cobra el “modo” existencial del no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). Es lo que quiere decir al hablar de “desazón” (*Unheimlichkeit*)”, p.211.

existencia. En cada muerte se inscribe la historia del mundo. En este estar histórico, el Dasein “se” descubre a sí mismo, “se” siente, “se” toma a sí mismo, en el momento que se angustia y que en sí mismo se atesta como el mortal que a diferencia del animal, la planta y el dios, se adelanta para ser, para hablar y en ello morir³⁶³.

En la concreción del mundo que le viene dada al mortal, por ese sí mismo, por esa apertura radiante que es el angustiarse “ante” el mundo y “por” el mundo, el Dasein toma cabida dentro de él. La *existencia*, la *facticidad* y el *estar-caído*, como Heidegger las propone en *Ser y Tiempo* alcanzan su culmen, sólo y en tanto que ellas son propositivas muestras de la unidad existencial que le pertenece al Mortal como Dasein, como el existencial que él mismo es. El Dasein se anticipa-a-sí estando en el mundo, en-medio, pero no sólo del ente, sino como hemos venido dilucidando de lo que es posible en tanto que habla. Efectivamente, el Decir del habla y el resguardo de este en el poema son modos inclusive más auténticos y propios en los que el Dasein se extasia. En las estructuras que hemos señalado se estructura el cuidado, pero en las obras posteriores se apela a la configuración del Mundo. Ahora bien, el paso por la angustia y por el cuidado se muestran como primarios en tanto que son el temple originario de cómo el Dasein se otorga y se abre a sí mismo, y esto tiene su raíz en la muerte en cuanto que ella se presume como el “fin”.

Estrictamente, el estar angustiado por el Mundo y ante él, le ha dado al Dasein el temple afectivo de una vista puesta al fin y a la mismidad de su concreción como cuidado. La muerte siempre le ha dado ya una nueva vida. Anticiparse-a-sí-estando-ya-en (un mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo), y nosotros podemos agregar, la configuración del mundo, solo adquieren un sentido primordial precisamente en que ahí el mortal se despliega confiadamente en su existencia. Sólo ahí es que podemos decir que el Mortal ante el fin es como se avanza pletóricamente estando hacia, precisamente porque en él, el fin se anticipa como una característica del mundo.

Existencia, facticidad caída caracterizan el estar vuelto hacia el fin y son, por consiguiente, constitutivos del concepto existencial de la muerte. *El morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado*³⁶⁴.

³⁶³ *Op.cit.*: “... la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia. Estando en ella, el Dasein se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia (...). El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia”, p.285.

³⁶⁴ *Op.cit.*, p.272.

La angustia y el cuidado fueron necesarios para vislumbrar el modo en como el Mortal se encuentra existencialmente hacia el fin. Estos existenciales en efecto tienen su amplitud en el sentido de la analítica de la existencia porque son originales y le hacen al Dasein primeramente, “estar” en el mundo y en segundo ser como él debe ser en cada caso en tanto que el ser temporal que el es. Nuestro propósito fue mantenerlos en la amplitud que Heidegger les da, abriendo la brecha que tales estructuras sostienen en la consecuencia propia del mortal. De la pregunta por el ser al momento del cuidado por el lenguaje, Heidegger abandona poco a poco lo dicho en *Ser y Tiempo*; pero en nuestro caso, que la angustia y el cuidado se inscriban en la constitución, como pilares del Dasein, en su estancia y comprensión del Mundo. Eso nos da el tono decisivo para alcanzar en la verdad y que se prevea el nivel e integridad que le es propio. Morir es primariamente estar vuelto *hacia* el fin, este fin es una inminencia para el mortal en cuanto Dasein. La angustia como *Grundstimmung* y el cuidado como el modo que él de ser, cobran importancia en tanto que también son una inminencia para el Dasein. Por ello nuestro andar sólo tendrá una consagración si podemos analizar el modo propio del estar vuelto hacia la muerte como estar vuelto al fin y la resolución como el radical *hacia* que mira de forma auténtica, cierta y definitiva.

b) La Forma “propia” de “*estar vuelto hacia la muerte*”, la Resolución (Entscholessenheit) y la Revelación.

La angustia y el cuidado han dado al mortal la posibilidad para estar y encontrarse en sí mismo vuelto hacia el fin. El fin es prospectivamente un adelantarse en tanto que *hacia*, de tanto él es un posibilidad. De ella proviene el poder “ir hacia” en esa constante futureidad que el mortal se abre a sí mismo, como aquél que le atañe su revelación como poder-ser-más-propio y como un constante estar *adelante* por tanto como *definitivo*. En esta relación le va su mismo ser en cuanto *abriente* en sus posibilidades. Abrirse, el estar-definitivo, el estar-abierto del Dasein del Mortal como tal, es una característica del existir, puesto que si existe él es ya un des-cubridor en tanto que abriente. Esta apertura, que el mortal posé en sí, como *definitiva*, es su Circunstancia mientras está en el mundo³⁶⁵. Esto ya lo habíamos mencionado, lo que ahora nos

³⁶⁵ HEIDEGGER, *Introducción a la Filosofía...*: “La existencia es de por sí, y no solamente a veces, sino esencialmente, algo que se caracteriza por su apertura (en alemán *Erschlossenheit*), algo abierto; la

interesa es que para que el mortal pueda proyectarse en sus posibilidades, éste debe, antes, estar abierto a su Circunstancia. La Muerte al ser indeterminada no se pretende como un ente, pero es verdad que en tanto que ella señala un *hacia* definitivo, el mortal debe de una cierta forma original estar abierto. También debe de quedar claro que la muerte como el fin *inminente* del Dasein no es el momento para la apertura del Dasein; precisamente no, sino que a partir de ella es como se hace claro que el mortal pueda dar el paso, este “*certain pas*” *hacia* el adelantarse en tanto que en ese paso se le va *su* más íntimo poder ser³⁶⁶. A partir de este adelantarse (abriente), es como podemos analizar la forma propia del estar vuelto hacia la muerte, precisamente porque de nuevo el *hacia* se equipara de todo su poder para lanzarle la reveladamente su posibilidad. Nadie sabe por qué es que existe, siempre, la posibilidad de muerte.

Ante el límite en el gran paso que es este adelantarse, la “posibilidad de la imposibilidad” que es la muerte, el Dasein halla por primera vez la cuestión de una total falta de “configuración” sobre el mundo, de una total falta de “estar-ahí”. También en esta posibilidad como adelantamiento abriente, el Dasein sospecha de la posibilidad de la “eternidad” en su Mundo y por tanto del deseo de continuar. La muerte, el “espectro” del fin, le demuestran al mortal como Dasein el halo abierto de su mortalidad y el anuncio de la muerte en el mundo que le fue relatado anteriormente, pero la diferencia aquí es que esta muerte también-está para él.

La Desaparición cobra en este momento la valencia de las “posibilidades” a las que hay que hacer-frente. Con claridad: la Desaparición no le dice *Nada* al mortal sobre *su* muerte sino que lo proyecta como un muriente ante el acontecimiento de la muerte del Mundo. La muerte es un fenómeno al que él se afronta y del que habla, y desde el momento en que él es, la muerte ya se ha amparado de su ser de alguna forma, sea en la muerte del otro o sea en su precavido adelantarse a un futuro que le viene dictado por el estar vuelto hacia la muerte. La muerte-en-el-mundo es la certeza de que algún día..., pero todavía no, cesará la eternidad, pero a pesar de ello, la eternidad sigue siendo el estar vuelto hacia el fin hasta que *todavía* no se torne posible. Todo se aguarda en que la muerte deja de interpretarse en el momento de su “imposibilidad” de ser comprendida. Ella es garante de no importa cuál estar vuelto hacia, y guarda la posibilidad siempre que ella no sea convertida en la posibilidad.

existencia es desoculta en tanto que existencia aun cuando ninguna otra existencia fáctica la aprehenda”, p.139.

³⁶⁶ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p.282.

Es verdad, el Dasein logra una experiencia de “la” muerte, una “objetividad”, pero ella se guarda eternamente como experiencia en tanto que en ella esta inscrita la posibilidad de la imposibilidad.³⁶⁷

Con estas aclaraciones queda fundado de forma explícita lo que es el carácter del propio estar-vuelto-hacia-la-muerte en el sentido antes mencionado. Ahora este inquiera sobre su estructura propia y su definición en el seno de una relativa verdad que le está dada como “inminente”. Ante esta verdad, el fenómeno de la muerte queda rezagado y de una u otra forma *siempre* ha estado adelantándose, o viniendo a él. El paso a perder el “ser del Ahí”, se revela como el paso más llamativo de la estructura propia del estar vuelto hacia la muerte, puesto que en este *hacia* siempre parece quedar rezagado también el mismo Ser.

En la posibilidad que sostiene al mortal aún en el Mundo, guarda un matiz la estructura del estar vuelto hacia la muerte en tanto que *hacia*, precisamente porque el rasgo fundamental de éste es, dejarlo por completo abierto a sí mismo. El estar vuelto hacia la muerte es el paso definitivo e inminente a un fin. Podríamos adjuntar que en este paso, el mortal *se* da el paso *hacia* sí, de poder estar en sí. Sólo en ese momento surge una límpida comprensión de su más propio poder-ser³⁶⁸. Esta lúcida posibilidad de lo imposible – o mejor, ante lo imposible – revela al Dasein en cuanto tal y lo atesta en tanto que revelación, en ella, él es el que le toca *ser* y al que le corresponde *morir*, de ahí que Heidegger defina la estructura propia del estar vuelto hacia la muerte como sigue:

La muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La *muerte*, como fin del *Dasein* es en el estar vuelto de éste *hacia* su fin³⁶⁹

Los rasgos que Heidegger identifica más adelante como el *arrebato* (al uno *das man*) en tanto que propia; la *reivindicación*, en tanto que irrespectiva; la *renuncia*, en tanto que insuperable; la *comparición* en tanto que cierta; y la *amenaza* en tanto que insuperable, hablan todos ellos de cómo es la forma del estar vuelto hacia la muerte y en todos resuena el *hacia* como un aproximarse. Si el Dasein experimenta aquí y en ninguna otra posibilidad su poder-ser más propio, es que precisamente en esta estructura, su existencia está, desde que existe, como un riesgo. No es gratuito que todos

³⁶⁷ *Op.cit.*, pp. 259-260.

³⁶⁸ *Op.cit.*, p.282.

³⁶⁹ *Op.cit.*, p. 278.

estos rasgos emparentados a la estructura antes descrita, tengan en sí, el momento que el Dasein deberá franquear en tanto que mortal, esto es volverse constantemente a su carácter resolutorio. El Dasein mientras está, se juega siempre los cinco rasgos que venimos de mencionar, pero también queda al desnudo en tanto que resuelto, como la posibilidad que es ante cada uno de ellos.

Ahora bien, a partir del momento como estos rasgos se formalizan en la estructura plenaria del estar vuelto hacia la muerte, es que este estar vuelto a la posibilidad radical de la existencia, adquiere su carácter vocativo y el futuro se convierte en la apertura de su tiempo. Morir es un llamado *hacia* el futuro. Esto le viene dado por el mismo *hacia*, pero sobre todo porque él es *ya* siempre un adelantarse. Adelantándose, el Dasein ya es en sí mismo un-abierto a la posibilidad de poder-ser. A ello se debe que el Dasein, en esta total apertura revenga a sí mismo y posea en sí el querer-tener-conciencia. Esto es lo que Heidegger definió en la primera parte de su analítica en *Ser y Tiempo*, como la disposición, la comprensión y el discurso. Esta forma de aperturidad (*Enrlosschenheit*) es a la que posteriormente llamara Resolución (*Entlossenheit*). La llamada de la conciencia, el llamar callado, dilatado y sereno, llama a este entrar en la situación; a que la resolución sea configurada en el Mundo. Por ello, en cuanto que Aperturidad, la Resolución es el modo propio del Cuidado. El estar vuelto al mundo, la situación, la posición frente a los entes, todo esto adquiere una interpretación existencial propia, en tanto que la Resolución delimita y descubre el Ahí en el mundo que le toca configurar al *Dasein*³⁷⁰.

La resolución y con ella todo el análisis hecho en *Ser y Tiempo* alcanzan el límite que se dirige al tiempo. El poder-estar-entero-propio es un adelantarse, de ahí la apertura del tiempo; este adelantarse al ser es un estar vuelto hacia, se adelanta prospectivamente, pero el modo del poder ser del Dasein es la resolución, lo que significa que el Dasein se adelanta resolviéndose³⁷¹. El Dasein en la resolución y en el adelantarse, es para sí, una Revelación. La revelación que le es propia al Dasein como resolución precursora es dada porque ya en la muerte y como el mortal que es siempre un *hacia*. Todo lleva *hacia*.... Todo esto le viene dado en cuanto que él es revelado en su poder estar vuelto hacia la muerte. La revelación implica al Dasein, lo involucra, lo envuelve en su adelantarse y lo tiende a la situación en tanto que resuelto. Por cierto, en este adelantarse y en esta resolución, el Dasein también se atesta como un querer-ser

³⁷⁰ *Op.cit.*, ver capítulo 60.

³⁷¹ *Op.cit.*, p.324.

culpable, un ser culpable, que a diferencia del ser culpable ante lo imperdonable, significa que se atestigua a él mismo como una total falta de superación con respecto a la muerte como fundamento de su nihilidad³⁷². La muerte ha sacado de manifiesto al mortal en su poder devastador, éste adquiere de forma auténtica la comprensión contraria a toda posible eternidad.

El mortal en tanto que Dasein se arraiga en su poder estar entero propio y este es por un lado la Revelación en la forma propia del estar hacia la muerte, adelantándose y por otro lado, manifestando su modo propio de poder ser en la resolución. Pero sobre todo revelándose a sí mismo como un poder-no-ser-entero-más. Ante la falta de “experiencia” propia de la muerte, el Dasein se manifiesta a él como una falta de poder y ello es quedar como revelado. El mortal es un muriente como Dasein en tanto que él es *dueño* de su morir y ello involucra una pérdida de su eternidad, como una sospecha y más, como la pérdida total de su *ahí*. El mortal en tanto que *estar en el mundo* y en tanto que Configurador de Mundo raya por completo en la indeterminación de su existencia, esta indeterminación es el *hacia* que le marca todos los pasos como el futuro³⁷³.

La interpretación del modo de encontrarse en tanto que *hacia* es únicamente que el Mortal puede quedar limitado, pero de ningún modo quiere decir que en ello le vaya su Libertad. Ella es el sentido íntimo de la Resolución Precursora y de la sospecha garante de la total pérdida de eternidad. Es solamente por ello que el mortal puede, desde siempre, manifestarse de una cierta u otra forma como “creyente”, precisamente porque como ser revelado pareciera que no tiene nada más que decir, en el sentido en que regresa al *uno* de la habladuría y permite abandonarse en interpretaciones que no son existencialmente posibles. El Mortal, como creyente ha regresado a sí y ha sobrepasado “este” mundo, como el advenimiento de un mundo a venir, pero lo que no parece poder tolerar – quiera hacerlo o no – es la total pérdida de *su* Mundo que en sí, es una amenaza. Por ello en concreto, nunca sabemos que es “perder la vida”, pero estamos en la constante reafirmación del testimonio de un Mundo.

Hasta aquí el modo propio de tener la muerte que ha sido definido por un lado, en el Decir del habla y por otro en la Revelación que el mortal hace de sí, como poder *estar* en tanto que resolución precursora. El fino análisis de estas dos formas de la muerte, rasgan el asunto que le es propio al mortal, en tanto que él se deja manifestar

³⁷² *Op.cit*, p.326.

³⁷³ *Op.cit*, p.327 y ss.

como un muriente. Morir es la revelación que el mortal hace de su total falta de eternidad, sea huyendo, sea asumiéndola, pero sobre todo de su pérdida total de Mundo.

Sólo en este momento comprendemos la *Aporía* como yendo de un cierto paso, de un paso que de forma verdadera, parece ilimitado. El modo propio del estar vuelto hacia la muerte nos ha dejado interpretar el arrebato, la reivindicación, la renuncia, la comparación y la amenaza en tanto que la muerte es la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada de la existencia. Estos rasgos tienen su forma en el capítulo 62 de *Ser y Tiempo* en cuanto resolución precursora, pero ellos poseen en sí mismos y por sí mismos sus propias características particulares. *Arrebatado* del *uno* el Dasein se *reivindica* a sí mismo y *renuncia* a su Mundo, pero también *comparece* a su tiempo y en ello recibe de la muerte la más cabal *amenaza* de su existencia. Así como es él, el mortal como Dasein, puede morir en tanto que él guarda una cierta forma de verdad que le viene como suya en tanto que él es Configurador de Mundo.

Nuestra tarea ahora, es hacer claras las relaciones y sobre todo los reenvíos entre lenguaje y verdad, pero esto sólo es posible si antes podemos conocer algo sobre la verdad. Debemos dejar que ella venga a nosotros y que nos haga señas para el total reenvío de su caridad en el lenguaje. Muerte, Verdad y Lenguaje se persiguen, los tres han poseído ya al mortal y le delimitan el estar en el mundo y su Configuración de Mundo. Todo esto quedará más claro en tanto que la interpretación de la verdad esta ligada a la verdad como desocultación y al lenguaje como manifestación. ¿Qué manifiesta el lenguaje, qué ha quedado de lo oculto de la desocultación? No pretendemos hacer un debate, pero si tenemos la muerte en las espaldas, lo que es imperante y adolece de comprensión es saber cómo la verdad es también y de una forma posible una verdad que res-guarda en sí a la muerte.

E

Capítulo 3.

El camino de la Verdad a la Libertad.

a) El Primer Comienzo y la ἀλήθεια: la Verdad en los textos de Heidegger

La interpretación del estar vuelto hacia la muerte tiene su carisma y manifiesta su esencia en el hecho propio de la Revelación del mortal *qua* Dasein. Este es abriente en tanto que él mismo es un dejar abierto y tener por abierto el ente. Esta apertura ha indicado desde ya el modo como el mortal en su esencia, como estar vuelto hacia la muerte, puede encontrarse en un Mundo. Y por él es que el Dasein siempre es abierto. Pero esta apertura ha delimitado, desde siempre, el acceso al ente y con ello a la verdad en la historia de la metafísica como corrección y como coordinación. Apertura es de una cierta forma “confrontamiento” con el ente en el enunciado y desde la Metafísica. El enunciado de una forma, expresa esta potencia en la correlación entre el ente y lo que queda dicho. De otra forma, la aperturidad del Mortal como Dasein ha sido ya manifestada en este problema de correlación de una forma unitaria y primigenia.

Se mostró algo digno de ser preguntado: aquella apertura múltiple y unitaria del ente, en cuyo fundamento apenas es posible atenerse a algo en el representar y por ende a la corrección.³⁷⁴

Pero con todo esto y ante la aperturidad propia del Dasein, se vuelve a plantear el regreso a la corrección, con ello a lo oculto. En este oculto debe aún mostrarse por completo la esencia de la manifestación del ente, como ἀλήθεια. En ella se guarda, por inaugural el salto, el momento de todo pensamiento y se res-guarda el camino que en la historia del ser fue anunciado como metafísica. La ἀλήθεια en *Ser y Tiempo* es el paso del Dasein a un momento que lo va a proyectar a su fin, y como vimos este fin atañe al Dasein en tanto que *si-mismo*, y por el hecho de que él sobre todo una Resolución. En la ἀλήθεια, en la verdad que se alumbra en *Ser y Tiempo*, el ser del Dasein tiene la potencia de su relación descubridora con el mundo. Y de hecho no podríamos seguir sin

³⁷⁴ HEIDEGGER, *Preguntas Fundamentales...*, 2008, p. 45.

que este Dasein y este Mundo hubieran quedado zanjados³⁷⁵. Y la condición propia del Dasein, su condición de arrojado es notable, precisamente en el momento en el que Heidegger pone a la luz el hecho de que la verdad está “lista” para podernos presuponer algo. Posteriormente, el fundamento de la verdad se tornará una investigación a su *origen*.

En textos como *La esencia de la Verdad*, *La Doctrina platónica de la verdad*, *Problemas fundamentales de la filosofía* y sobre todo en sus *Aportes a la Filosofía Acerca del Evento*, es donde propiamente la ἀλήθεια será el núcleo de este origen. La palabra griega significa des-ocultación -la α griega privativa que señala posiblemente el momento inminente de la filosofía- y en esta palabra desborda también el momento de todo pensar y marca en su esencia lo radical del primer paso. En tanto que des-ocultación, la verdad en sí, en su palabra, en la *veritas*, en la confrontación con el ente, pero sobre todo en la adecuación y en la corrección, sufrirá la metamorfosis del comenzar la historia del olvido del ser³⁷⁶. Ambos son concomitantes, ambos comienzos presentan un *olvido*, un olvido precisamente en el proceso de transformación del fundamento, pero sobre todo, y esto es algo que Heidegger no deja de plantear, su problema de traducción.

La ἀλήθεια es sobre todo una presencia que presenciándose deja advenir en sí su des-ocultamiento, de ahí que esta Providencia³⁷⁷, tenga que forzosamente venir como un pro-ver, como un producir, donde el paso, el pequeño salto resulta por demás del todo inaugural. En la fuerza de este ocultar se guarda ya como en un Himno el momento propio de lo a-venir. En la Providencia se establece por vez primera, pero como en una eternidad, el claro del ente que se alumbrá y que viene directamente de lo oculto. El sentido griego de esta palabra, se guarda, en que en él no interviene, por cierto, ninguna acción, la acción es propia del hombre y en esta historia permanece aún en su indeterminación; con ello, también en la Providencia lo que se avista es lo que en el hombre deja des-ocultar.

La captación de la esencia del pro-ducir, y ciertamente en el sentido griego de sacar hacia afuera y traer hacia afuera. ¿De dónde? Desde lo ocultado.

³⁷⁵ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, 2003: “Debemos presuponer la verdad, ella *debe ser*, en cuanto aperturidad del Dasein, así como éste mismo *debe ser* cada vez mío y éste. Todo ello pertenece a la esencial condición de arrojado del Dasein en el mundo. *¿Ha decidido alguna vez el Dasein libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás, si quiere o no venir a la “existencia?”*”, p.248.

³⁷⁶ Cfr. Esto lo hemos trabajado ya en la Parte anterior pero ahora arriesgándonos desde el “origen”.

³⁷⁷ Usamos la palabra Providencia intentando mostrar el momento propio del des-ocultar del des-ocultamiento. Providencia es en este caso, el *paso (pas)* en sí del *des* o de la *á*.

¿Adónde? Hacia el *estar desocultado* para establecerlo como lo *desocultado*³⁷⁸

La captación, dice Heidegger, mienta de alguna cierta forma, en este des-ocultar, la presencia *del* que recibe este des-ocultamiento. El hombre Griego. En este primer evento, en esta primera “verdad”, el momento pro-videncial es el momento ignoto del también *un estar* preparado el hombre ante el evento, de esta forma y solo en este sentido es que Platón, en la interpretación que Heidegger hace del *Mito de la Caverna*, puede hablar de una *Paideía* (Παιδεία)³⁷⁹. Guardamos la esencia del cambio y del tránsito en la esencia descubridora del hombre, este cambio de dirección que concluye en la posesión de la lejana des-ocultación, pero que guarda en la *paideía* como tal, el evento de la Pro-videncia en el hombre griego y que deja, ahora, en nuestros días, apenas el tenue brillo de la explosión de una luz inminente. De este encuentro fundamental entre el hombre y el ente, más bien, de la presencia del primer evento, es que queda fijo, en su luz, algo así como el *pensar*. Heidegger lo llamará *pensar inicial*. El pensar tiene afincada su raíz, su propensión en la autenticidad de lo que un día eterno quedó como lo des-oculto. Pero en este permanecer ocultas las cosas, en este des-ocultamiento, en la Providencia, el hombre griego experimentó profundamente el estallido de todo lo que era el Mundo. El hombre griego es en este nacimiento, en sí mismo des-ocultamiento. El hombre griego como tal es el “primer camino”³⁸⁰.

El pensar inicial es, de esta forma y por sí, un pensar eterno que vigila de cierta forma el proceso de lo que en sí queda des-oculto. La Providencia es a su vez, también una participación y una forma de devenir: en ella se da la verdad del ser (Heidegger), la a-parición del ente y el estar des-oculto aperiente del Dasein. Por ello es que el regreso al origen del pensar inicial y del ir *hacia el “nuevo pensar”* en los *Aportes a la filosofía*, sean estrictamente una cuestión del *salto* del ser *hacia* el ser y sobre todo lo que se requiere de un cuestionar inicial. Pero no con ello, con la inmensa interpretación de la verdad en los *Aportes...*, queda velado o sobrepasado el Dasein como existente, sino que al contrario, en ellos halla una nueva Revelación. Es por el Dasein y únicamente

³⁷⁸ HEIDEGGER, *Preguntas Fundamentales de la filosofía*, p. 93.

³⁷⁹ HEIDEGGER, “La Doctrina Platónica de la verdad”..., 1998: “Παιδεία es lo que conduce a un cambio de dirección de todo el hombre en su esencia”, luego, “paideia es esencialmente un tránsito”, p.182.

³⁸⁰ HEIDEGGER, *Preguntas Fundamentales...*: “El saber de la esencia de la verdad en cuanto el estar desocultado del ente tuvo inicialmente, es decir, en su gran época, *la* forma tal que todo actuar y crear, todo pensar y decir, todo fundar y proceder estaba determinado y temperado completamente por el estar desocultado del ente en cuanto algo no captado”, p. 109.

porque él es como es y porque el *está* donde *está* que puede haber una verdad. Heidegger dice: “En el ser-ahí, en el que el hombre cobra instancia a través de la transitoria transformación esencial, sólo se logra una custodia del ser (Seyn) en tal cosa, que tan sólo a través de ello aparece como un ente”³⁸¹, lo cual provoca la interpretación de la donación hecha por el ser (Seyn) al ser-ahí como primer des-velamiento del ente y de él como el ente que reviniendo a sí pregunta por ese ente. Si quisiéramos aproximar aún más, las lecturas de *Ser y Tiempo* y la de los *Aportes...*, sólo podríamos hacerlo sobre la base del Seyn, que en el origen des-lumbra al Dasein. En las dos obras lo que se cuenta y que aún es digno de *asombro* y de *formación* es el modo del Ser del Dasein como un descubridor y un descubrimiento. Nosotros no podemos adentrarnos en el rastreo del olvido de la pregunta por el Ser, pero podemos establecer desde ella, el momento de la historia de la verdad, en su inicio, en el su primer inicio como ἀλήθεια, y así posicionarnos en el momento propio de la relación entre la verdad, lenguaje y muerte. Pero estas relaciones no serán jamás claras hasta el momento en donde, en toda nuestra interpretación, lleguemos al colmo de una verdadera ausencia en tanto que ella es un silencio oculto.

Si la verdad, en su inicio fue un des-ocultar, entonces nos hallamos con ella a la presencia de todas las cosas, de todas las preguntas y de todo lo inicial. Pareciera que para Heidegger en el instante del darse las cosas en el des-ocultar, en la Pro-videncia, también llegáramos al momento propio de la experiencia de la verdad. Lo accesible del ente se pierde propiamente detrás de toda ausencia, de la falta de cuidado en la ausencia. El acceso al ente proviene estrictamente del olvido del ser y propulsa el anuncio del ente hasta nuestros días, en la luz (Φῶς) ha mostrado todo lo ente posible pero ha “guardado”, “res-guardado” en sí lo más importante, a saber lo totalmente oculto que ni siquiera es cuestionado.

Y porque de este modo la ἀλήθεια deviene Φῶς, interpretada a partir de éste, se pierde también el carácter privativo del –a. No se llega a la pregunta por la *ocultación* y el ocultamiento, por su procedencia y fundamento. Porque en cierto modo sólo se plantea lo “positivo” de la desocultación, lo libremente accesible y lo que otorga acceso, la ἀλήθεια pierde también en este aspecto en profundidad y abismalidad originaria, sentado que alguna vez haya sido interrogada pensantemente en este aspecto, a lo que nada indica, si no tenemos que suponer que la amplitud e indeterminación de la ἀλήθεια en

³⁸¹ HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, 2003, p.386 y sobre todo los escolios 271 y 272.

el empleo *preplatónico* exigía también una correspondiente profundidad indeterminada³⁸²

La mera ocultación permanece en el olvido sólo quedando su rasgo en la historia de la metafísica como lo “in-existente” en cuanto no aparecido. Y la *Idea* platónica es en este momento el primer escalón de la iluminación de la verdad, en donde interviene el hombre precisamente desde su muerte, en la total y profusa ida a la contemplación de las ideas. Es solamente porque Mortal que él puede acceder a la verdad (Fedón), este acceso ha comprometido de una cierta forma el momento del pensar haciéndolo un sacrificio. Pero sobre todo, de la ausencia de toda presencia, se ha dado paso al ya-no-estar-en-el-mundo como el momento para dicha verdad. La muerte es la radical ausencia de una presencia, ella es el contra-flujo del ente que descubre, en esta ausencia es que la historia del pensar hunde sus raíces en la total ocultación de una des-ocultación. Poco importa que pueda prescindirse de una de las dos lecturas, la de Platón o la que el propio Heidegger hace de él, lo cierto es que en el total ocultamiento es de donde proviene la verdad en la confrontación del hombre con el mundo. Pero aun así, no podremos saber un poco más de esta relación, que hasta que no indagemos lo que propiamente queda *dicho* y que marca al hombre y su camino. Todo pareciera indicar que en el mismo momento de lo des-oculto adviene la palabra, y que en ella, se borra como en un trazo este primer *dar* a luz.

b) Parajes: Verdad, Lenguaje y Muerte

La verdad enunciante del poema debe dejar salir desde el abismo. Como dejando intacto todo parecer y toda posibilidad. El lenguaje aguarda en su decir en el habla lo más alto del proyectar en la historia del ser, pero en ello suelta a la vez a la metafísica en el enunciado que asegura toda “pertinencia” y toda verdad (*veritas, adequatio*, etc.). El lenguaje, la corrección de esta verdad como corrección no alcanza a la muerte porque la muerte es inasible, inasible al lenguaje: ella sale de su ocultamiento siendo lo oculto-posibilitante. El mortal sabe algo de ello o más bien no sabe *nada*. De esta sospecha es que viene la pregunta: “¿Acaso poner la esencia de la verdad en la libertad no significa

³⁸² HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, p. 269.

confiar la verdad al libre disponer del hombre?”³⁸³ Este es el riesgo mayor al que nos enfrentamos y al que también siempre estamos dispuestos. El deseo de nosotros mismos por querer de-pasar las fronteras de la verdad. Derrida lo ha mirado con acierto: el momento mismo de “*mi muerte*” señala el límite de la verdad, la Aporía, el momento dado para revenir, de una “vida que de todas formas habrá sido muy corta”. Esta brevedad ya alcanzado toda su esencia en el hecho del poder avanzarse-a-sí, con ella hemos hecho cara a una eternidad que de todas formas también habría sido muy corta. Pero además el lenguaje en su decir poético en el poema, también ha alcanzado su total y pronta manifestación en la historia de la metafísica, como el decir de los más arriesgados; cara a la verdad, él aguarda esta historia en lo impronunciado del *primer silencio* y en la falta de enunciación del comienzo, pero también en lo que lo sostiene como *oculto*.

Pro-ver la esencia significa establecer lo desoculto del ente, el ente en su estar desocultado, elevarlo a la palabra nombrante y así haciéndolo estable y dejándolo estar en la visibilidad del conocimiento esencial³⁸⁴

O también:

La esencia de la verdad funda la necesidad del por qué y con ello el preguntar³⁸⁵

Esta relación, más bien tenue, entre la manifestación de la verdad y el lenguaje, entre estos escritos donde la preocupación de Heidegger es el habla, la palabra, la lengua y la poesía es una inminencia, y queda confrontada, ligada, con una primera preocupación en los primeros escritos, donde se anuncia todo el programa de la pregunta por el ser. Es por ello que esta filosofía tiene todo su peso dentro del matiz del “Evento”, ahí donde queda en resguardo el camino del habla y de la verdad. En la pregunta, en la invitación al pensar, es que Heidegger encara esta proximidad paso a paso al origen. Pero en este comienzo se intuye una amenaza que se esconde cada vez que se siente la aproximación al origen: la muerte ha decidido el verdadero momento de este comienzo y de este ocaso, en la palabra, en la verdad: “Muerte es la transferencia a lo más propio de la verdad del ser. Muerte es transferencia al ocaso, pertenencia al comienzo”.³⁸⁶ Entonces, si no queremos abandonar la tarea que es la de la propia muerte,

³⁸³ HEIDEGGER, “De la esencia de la verdad”..., 2000, p.159.

³⁸⁴ HEIDEGGER, *Preguntas fundamentales...*, p.93.

³⁸⁵ HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, p.284.

³⁸⁶ HEIDEGGER, *Sobre el comienzo*, 2007, p.124.

nos debemos a esta *transferencia*, mismo si Heidegger, como pensador del Ser (Sein), ha trazado el tiempo a partir de la muerte como la transferencia – en *Ser y Tiempo*-, y como la posibilidad de la más extrema “imposibilidad”.

Pero esta muerte, es en sí, en la historia de la verdad del ser y del despliegue de la Metafísica, hasta su consumación “cada vez *mi muerte*”, o si se prefiere como cada vez mi “estar vuelto hacia la muerte” (*Sein zum Tode*). La posibilidad de cada vez “ser” mi muerte, pero también “estar”-en-mi-muerte inauguran en la profundidad, la historia de la metafísica, la Paideia, como *formación*, hasta la transmutación de todos los valores en la Voluntad de Poder. De ello, que la muerte se muestre retrayéndose en el Mortal como Dasein, en los tres momentos que culminan y que encierran el Lenguaje, La Verdad y la Muerte y que nosotros hemos identificado anteriormente y que formalmente nombramos ahora como tres travesías:

Primer travesía. En los *Prolegómenos a la Historia del Concepto del Tiempo* de 1925, pero sobre todo y fundamentalmente en la obra mayor: *Ser y Tiempo* como el morir del ente que se hace y se incluye en la pregunta por el sentido del Ser como: “La muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es estar vuelto de éste hacia su fin”.³⁸⁷ Este morir es la posibilidad entera del Dasein estando vuelto *hacia*. El Dasein ek-siste como aquél al que le está permitido el tener algo que ver con la muerte, pero sobre todo, el poder preguntar y en cierto modo “experimentarla” en este estar vuelto a.... La posibilidad de la entereza, la mismidad y la inminencia de la muerte son aún lo que esta muerte – la *propia* – siempre constituye al Dasein en tanto que él *es* y que él *está*. El morir es la posibilidad extrema de la total imposibilidad.

Segunda travesía. Los textos en donde el poeta le da en el lenguaje la posibilidad de la mortalidad gracias al Decir del Habla. No se trata del “hombre” ni mismo del “Dasein”, sino que el Mortal es aquél que hace la experiencia como muerte en tanto que habla, por eso: “Los Mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede, sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como le esencia del habla nos de-manda y nos retiene hacia ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que nos demanda”.³⁸⁸ Aquí la muerte ha venido a la palabra y ha configurado el residir

³⁸⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p.278.

³⁸⁸ HEIDEGGER, “La Esencia del Habla”, p.159.

del mortal en el mundo. El que habla es aquél que habita y que Configura el Mundo. El mundo ha pasado de ser un conglomerado de útiles para volverse radicalmente “obra”, un Mundo. El hombre en tanto que mortal que habla adviene “cada” vez que él es como un estar vuelto hacia la muerte, la Configuración del Mundo. Pero el poeta ha alcanzado también las “cimas” del habla del poema de una forma completamente radical “mostrando” el riesgo, señalando los momentos y “diciéndole” al hombre que es “histórico”. En esta *historia* se ha decantado ya una forma de interpretación del Mundo.

Tercera travesía. Los textos entorno al *Ereignis* y al Comienzo, en la tensión del fin y del origen. Ahí la verdad des-oculta lo ocultante de lo des-oculto, pero en donde también se mienta el comienzo y el origen de este des-ocultamiento. Del primer al nuevo comienzo. La muerte como la transferencia y la inauguración de lo más inhabitual. En la muerte se deja pertenecer el ser (Seyn), pero en ella misma se deja haber el rostro de su propio desfase, esto es, de lo que ella deja en lo “extraño”, en lo “silencioso” y sobre todo en su retraimiento en el “momento” de todo comienzo y de todo fin. La muerte ha dictado ya la historia del ser y en ello se deja oír el primer paso en la historia de la Metafísica, es por eso es que: “La muerte *es* ocaso y ello *es* el más elevado comienzo, *es* extrema ocultación, *es* ser”³⁸⁹, pero curiosamente también: “La singularidad de la muerte en el ser-ahí del hombre pertenece a la más originaria determinación del ser-ahí, a saber, ser acaecido-apropiadamente por el ser (Seyn) mismo, para fundar su verdad (apertura del ocultarse). En la inhabitualidad y singularidad de la muerte se inaugura lo más inhabitual en todo ente, el ser (Seyn) mismo, que se esencia como extrañamiento”³⁹⁰. Esta interpretación de los textos en el trazo de Heidegger, obedecen a una ruptura fundamental que a continuación queda como el radial olvido del ser y como el Destino del Mortal ante su muerte. No sabemos si la muerte, el estar liado del Mortal a su fin, obedecen a una profunda búsqueda de la verdad del ser en un pensador, o si obedece a la Voluntad, o al Espíritu o a la Historia, o a la Idea; pero lo que sí, es que mientras que pensamos nuestro mundo en “tanto que...”, en esta fase de la Metafísica, donde se vuelve inminente un retorno a lo que da-a-pensar-la-muerte, y se antoja con más priminencia en esta situación, lo que se des-oculta en la verdad y lo que queda Dicho del habla en el lenguaje, la muerte quedará por siempre adelante.

³⁸⁹ HEIDEGGER, *Sobre el Comienzo*, p.124.

³⁹⁰ HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, p. 231.

Estos tres momentos en la obra de Heidegger, anuncian el nivelamiento y el ajuste que se opera en nuestra historia y que se vivifican en que sólo puede haber una historia porque en sí la muerte ha quedado en la más honda ocultación en el “Ahí” de lo más oculto y presto a la des-ocultación, sea por la palabra anunciadora, sea por que en ella se deja revelar la verdad. ¿A menos que sea por esta misma primicia del evento, este salto, “lo más osado” en el quehacer del pensar inicial, que haya querido saltar sin llegar precisamente a ad-venir, a la frontera, al límite que plantea ella misma, posiblemente como su más pronto inicio?

c) El Sendero: de la *Aporía* a la *A-letheía*.

El camino (*Peras*), el camino recorrido no es forzosamente el camino “inverso” ni siquiera el de un camino que en una cierta medida deba buscar “una salida”, sino que más bien deba conformarse un como camino para ser recorrido. En la esencia, el fundamento y la pregunta por la verdad, este camino debe de ser el camino del co-ligar la aperturidad con la verdad para que él sea *perene*. La captación de la verdad, su recepción es propiamente lo que le queda por hacer al hombre en la época de la noche del Mundo. Lo que de cierta forma se estaría buscando es de nuevo la pro-visión, el pro-ver lo que la verdad tendría de más originaria: su fundación del mundo. De ahí que de antemano se deba alentar para pro-ver el fundamento, enraizarlo, radicaclizarlo. De forma que, cuando Heidegger en sus cursos de 1937 y 1938 sobre las *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, regresa *hacia* la verdad, lo que en cierto sentido busque es la “historia” de la verdad es “la fundación del fundamento” o sea, el *ὑποκείμενον*³⁹¹.

Fundar la verdad en la época del “olvido” de su esencia, es radicalmente un dar qué ver, volver a dar la fundación, sentar las bases. Pero que se hable o no de la esencia de la verdad, de su poder destinal para revenir –siempre a sí-, quiere decir sobre todo que la verdad como correspondencia, como correlación del enunciado al ente siempre des-velado, es atentar contra un límite contra la transgresión y contra el poder que esta verdad posee aún hoy. “Comment peut-on passer les frontières de la vérité?”³⁹², pregunta Derrida a una tradición la suya, la nuestra, que desde un comienzo adjuntó a la

³⁹¹ HEIDEGGER, *Preguntas fundamentales...*, p.84.

³⁹² DERRIDA, *Apories...*, 1996, p.15.

verdad un límite, el de la razón, el de la correspondencia y de la historia. El texto apenas deja esto en vilo, lo saca, lo re-vela como un estar vuelto hacia la muerte; la verdad nos atañe, la verdad es una cuestión que liga al mortal en tanto que él es su Mundo. De ahí que la verdad como la pro-ducción, como la pro-visión y el a-pro-visamiento del ente sea en una primera instancia el momento de todo pensamiento metafísico. Sólo por que debe de haber una elucidación del ente es que la pregunta por la verdad sigue teniendo su carácter más próximo al hombre. Es por ello que la verdad es el camino, que tanto el comienzo y como la originareidad, han sabido resguardar.

La esencia es pro-ducida, es sacada-hacia-afuera desde el vigente estar desconocida y ocultada. Hacia-fuera, ¿adónde? A la luz, es traída ante la vista. Estetraer-a-la-vista es un ver particular. Ese ver no ve mirando boquiabierto solamente algo que está ahí y ya accesible de otra manera, sino que ese ver trae frente a sí lo que debe ser avistado. Es un ver que *saca hacia fuera*, no un simple lo que pasa por el camino y está por ahí³⁹³

Pero es cierto que este camino parece fijo desde el momento de la irrupción de la verdad. Su historia es como lo vimos su propulsión atenta en el lenguaje y su *hacia* al momento del Ser: este es el camino que nos incumbe a nosotros – que siempre está ahí pero que siempre inauguralmente se deja recorrer – y que tiene su “viraje” con Heidegger y su confrontación con la historia de la Filosofía y su enfrentamiento con la esencia del pensamiento.

Nosotros tendemos a la iluminación y a la revelación adquiridas por el mortal en su morir, de forma que esta verdad en cuando venidera, siempre en el camino, es lo que nos la hace accesible. Y la accesibilidad del ente, del ente en cuanto dejar venir a lo iluminado, nos dará, en algún momento el otro camino, el de la muerte consumada, el de la Aporía y del “certain pas”, que decíamos que Derrida ya había pre-visto. La muerte es pareciera, desde un cierto momento, a futuro, la problemática de un comienzo, pero también un fin, el de un camino, el de los límites de la verdad. Pero si la muerte es una frontera – pone límites -, entonces forzosamente en ella se deja ver la primera apertura del camino, precisamente como transgresión³⁹⁴. Transgredir, no quiere decir quebrantar, sino tras-pasar, o sea, acrecentar el camino, hacerlo más largo o más corto, caminarlo.

³⁹³ HEIDEGGER, *Preguntas fundamentales...*, p.82.

³⁹⁴ DERRIDA, *Apories*, pp.22-25.

Ante este cumul de “indecisiones”, ante esta avalancha de problemas que la Aporía nos plantea y que en un momento creímos haber pasado en nuestro análisis, es que se nos plantean las fronteras de la muerte, “sur la voie de l’*aporos* ou de l’*aporie*: le difficile ou l’*impraticable*, ici le passage impossible, refusé, dénié ou interdit, voire, ce qui peut-être encore autre chose, le non-passage, un événement de venue ou d’avenir qui n’a pas plus de forme du mouvement consistant à passer, traverser, transiter, le « se passer » d’un événement qui n’aurait plus la forme ou l’allure du pas : en somme une venue sans pas”.³⁹⁵ La cuestión es de saber si la verdad como correlación, ajuste, corrección, cuadratura e incluso certeza, puede ser sobre-pasada, si en estos momentos de la huida de los dioses y la falta de “una” verdad única, también como Aporía puede ser transgredida, y si esta Aporía sigue sosteniendo su raíz negativa en un nuevo comenzar que privándola de la “a”, la volvería de nuevo a un camino, a un *peras*, a la historia de la metafísica, pero también de la historia de la verdad en la pregunta como una transgresión.

El “cierto paso”, el “*certain pas*”, se encontraría en esta radicalidad de volver a dar a la verdad el momento originario que le fue suyo, pero sobre todo intentando advenir y re-venir en el sentido mismo de la Aporía, en la vuelta destinal al camino que también es suyo. Forzosamente debemos *estar* atentos a que la muerte en esta transgresión, no se apropie de la frontera indecible y que si lo hace, haya algo esencial que decirle. Esto es lo que nosotros llamamos, en esta transgresión y en este advenir: vencer la muerte.

Esta vuelta, este atajo, si podemos decirle así, sólo toma forma, cuando en su lucidez, la apertura –con verdad o sin ella, con aporía o sin ella – que aún nosotros somos de forma profunda, hunda en su raíz su propio descubrimiento. Si la verdad como concordancia o corrección ha sido la presentación de la historia de la metafísica, y si esta presentación alcanza su noche en su propia historia, la verdad entonces debe ser una verdad que nos libere y que deje libre el paso (*peras*). La apertura del ente sobre la apertura que sobre todo el mortal es, deben otorgarnos un sentido más original en este momento. ¿Pero no preguntamos ante todo por un camino, mismo si este camino se presenta como un atajo, como un túnel, fuera de toda la metafísica? Es cierto que la metafísica – en los límites de la verdad que ella ha marcado en sus historia – ha sido y sigue siendo un camino, pero si seguimos por ahí estamos aún en las dimensiones de la

³⁹⁵ *Op.cit.* p.25.

Aporía pero también de la Verdad en tanto que ella en su inicial originalidad es *ἀλήθεια*. Curiosa salida de emergencia, curioso a-tajo para los trozos de carne que somos nosotros, que se presentan siempre en la “a”, en la α privativa, una alfa, una “a” que comienza siempre, y que tanto para el *peras* como para la verdad significaría un re-venir en su búsqueda. De ahí, y más allá de que la verdad sea “revelada” en la historia de la metafísica como *ἀλήθεια*, hasta su “colmo” en esta misma historia como adecuación o concordancia, que esta verdad guarde aún en ella, todo el poder de un abismo y en un momento también una cerradura. Cerradura del ente, cerradura de caminos, en los límites de la verdad y en la A-poría, pero ante todo lo más abismal: el ente que se pregunta y que es capaz de adelantarse en el camino preguntado.

La *ἀλήθεια* queda fijada en su accesibilidad y manifestabilidad (*δηλούμενον*), y lo que en ello queda impreguntado, aún prescindiendo de la ocultación en particular, es la *apertura como tal*³⁹⁶

El re-venir en el camino es por ello también un vacilar silencioso a los límites del lenguaje. La apertura como tal ha recorrido el “tramo” que era el suyo en el camino de la historia de la metafísica, y esto en la obra de Heidegger, queda, de un lado al otro, prácticamente sin ningún cambio. En el corazón de sus obras principales, del camino que va de *Ser y Tiempo* a los *Aportes a la filosofía*, la Apertura se inaugura como el fundamental poner en marcha, tanto en el alcance que el Dasein puede tener de la verdad³⁹⁷, hasta lo múltiplemente acorde y su propia pregunta, en la disposición y el regreso al abarcamiento, y la resolución³⁹⁸. La apertura no es solamente la apertura de esto o aquello, sino la “Apertura” del Dasein a su mismo *preguntar*, en tanto que ello se juega su propio ser. Por ello es que la Apertura, como tal, le es intacta al Dasein, pues para este ente ello es un fenómeno originario, en el que él mismo es la pregunta por su estar-abierto, en tanto que es disponible y que en ella puede quedar resuelto porque él es un abarcamiento. Por esto es que el Dasein sea por sí mismo una palabra que demanda un *hacia*. Definido así, el mortal en tanto que Dasein en su estructura lúcida se presenta ante sí mismo como el mensajero que se deja interpelar en tanto que puede hablar “auténticamente” desde su propio camino, en el configurar mundo, en su propiamente habitar-caminando. Para definir esta autenticidad veamos lo que Heidegger dice en sus *Aportes a la Filosofía*.

³⁹⁶ HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, p.269.

³⁹⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p.324.

³⁹⁸ HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, p.269.

Autenticidad: fuerza creadora de conservación de lo dado conjuntamente, fuerza creadora de obtención de lo abandonado. Autenticidad del ánimo, del coraje, de la larga voluntad dispuesta-sabedora. La paciencia esencial como el sumo coraje.³⁹⁹

La autenticidad ha sobrepasado, de-pasado el momento de un cierto proceder y de aquél ente que puede preguntarse por el ser – el Dasein -, para llegar a ser esto en la Apropriación y para ir hacia al más pronto y brutal salto en la apertura, lo que Heidegger llama la historia del olvido del ser. Inclusive sobre-pasando el ente y el comienzo del que es preciso que se de el mismo salto. El salto queda ad-venido a nosotros a través de un nuevo comenzar hasta que nosotros nos ponemos en el proyecto de la esencia del ser, pero sobre todo del preguntar-por-el-ser⁴⁰⁰. Para Heidegger, en la historia de la metafísica como el olvido del ser, la apertura tiene su posición originaria en el hecho que ella guarda ahí su autenticidad. Entre la historia del Mundo como el ámbito donde tiene despliegue la metafísica, y que ancla sus raíces en la verdad –desde la Idea para Platón hasta la Voluntad de Poder para Nietzsche –, este Mundo o estas “visiones del Mundo”, en esta historia del “hacia” que regresa, que retorna a lo más originario, nosotros seguimos fungiendo como los testigos fundamentales de todo plantear preguntas.

Esta “disposición” ante la pregunta es en lo que yace la apertura de todo proceder, de todo alcanzar, de todo mirar e iluminar. “La apertura es el modo de ser esencial del Dasein”⁴⁰¹, en ella es que puede aún hacerse presente un comienzo desde el comienzo en la historia misma del ser, historia a la que por cierto, debemos estar preparados y en la que no podemos ordenar la misma apertura.

En el eterno retorno de *Ser y Tiempo* a los *Aportes a la Filosofía* que hemos intentado, buscando la esencia del Dasein como abierto y como aquél que puede advenir a sí, resolviéndose en su posibilidad más propia, como eterna imposibilidad mientras *está*, no podemos dejar de revenir de una u otra forma a la des-ocultación. Ella nos ha llegado como corrección, en su esencia, en su cerrazón, pero es lo más impreguntado, mismo si se guarda aún el rasgo de lo abriente en lo que *está* y es, pero curiosamente en su forma más radical se tiene, precisamente, en su inagotable falta de pregunta⁴⁰². En este momento, en el momento del paso imperceptivo, entre el ocultamiento y el des-

³⁹⁹ *Op.cit.*, p.294.

⁴⁰⁰ *Op.cit.*, pp.190-191 y siguientes.

⁴⁰¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p. 246.

⁴⁰² HEIDEGGER, *Preguntas fundamentales...*, p.114.

ocultamiento, lo esencial, permanece silencioso lo no-preguntado. En esta manifestación, el silencio del lenguaje se volvió de forma primordial el momento del comienzo. La historia de la filosofía en su momento más esencial es víctima de un silencio que sólo el mortal en tanto que existente pudo hacer lenguaje.

Este no-preguntar – el no-ocurrir la pregunta por lo que, por su parte, sea la
ἀλήθεια – es lo más grande⁴⁰³

En la inmensidad de esta ausencia, ante su total falta de preponderancia por parte del hombre griego, la filosofía tiene su inicio como lo radicalmente libre y no franqueado, en donde el camino nace y comienza, y sobre todo en donde el mismo camino pone un límite. En este inicio del des-ocultamiento se marca la pauta del silencio. Toda la filosofía pro-viene de ahí: el silencio primigenio que saca el ente hacia-afuera, que emerge y que pone el funcionamiento del ser en su revelación. En ella, el hombre se deja aparecer a sí como *peras (camino)*, en la libertad encarnada de su esencia. Esta libertad en tanto que Apertureidad está en que él es un descubridor, por eso es que el estar vuelto hacia la muerte sea esencialmente el futuro y que en este futuro se marque el gran paso de la libertad. Pero que también y gracias al mismo lenguaje, en él radique el mismo sentido de la ocultación. La palabra marca, pone una distancia entre el hombre y *su muerte*, pero la palabra pone también y sobre todo, un puente entre el hombre y su *Mundo*. La esencia del mortal reside desde este momento en la existencia como libertad, siempre y cuando él esté marcado por la señal de la apertura.⁴⁰⁴ El estar abierto, no implica tanto para el mortal el hecho total del advenimiento de un “nuevo comienzo”, sino que es ante todo la “libertad” de este comienzo. La deconstrucción de la metafísica sólo puede hallar su lugar en el momento en que la propia historia llega a su término para fundarse de nuevo en sus raíces, y la obra de Heidegger, es en este sentido, el regreso que avanza *hacia* el origen y a la aceptación del Dasein como histórico⁴⁰⁵. De ello la confrontación entre el primer comienzo y el “otro” comienzo que queda por venir, de ello también la confrontación y la tensión que forman el sentido de la esencia del hombre, entre la revelación y la ocultación. Por ello un pensar inicial que se enraíza, aún vivo, en la fuerza del despliegue, quedando supeditado al comienzo como origen, como el basto origen que

⁴⁰³ *Op.cit.*, p.129.

⁴⁰⁴ HEIDEGGER, “De la esencia de la verdad”: “El propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto, o, lo que es lo mismo, el “aquí”, es lo que es”, p.160. y “La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el descultamiento de lo ente como tal”, p.161.

⁴⁰⁵ HEIDEGGER, *Aportes a la Filosofía...*, p.59-62.

deja pro-venir y que oculta en una palabra muda de silencio, la muerte. En ello, el Mortal puede dar-se la oportunidad del regreso al silencio que lo guarda aún en sus entrañas.

d) La Vuelta. La Muerte y la fundación de la historia de la Metafísica

Hasta aquí hemos alcanzado la dimensión de un quehacer filosófico, que debe ser pleno para sostenerse y así alcanzar el morir en el momento propio y propicio que del mortal emana. En este camino, las pruebas que se han impuesto no son gratuitas y tienden a esclarecer el momento del origen de la muerte en el Mundo. Así pues, no es del todo exacto decir que la muerte “ha entrado en el mundo”, sea ante la desaparición, sea ante la ausencia del otro, sino que esta muerte es la que por sí misma ha propiciado su despliegue. Esto quiere decir tan sólo, que mientras avanzamos nos precipitamos al origen. En la metafísica, más precisamente, en su inicio, es donde se guarda la distancia a la que nos precipitamos, entre muerte y mortal, y que ha tenido su albor y su crepúsculo. La muerte es radicalmente la rehén de la propia interpretación que el mortal ha hecho de *su* muerte, por un lado como historia de la muerte y como su antropología, pero también porque esta interpretación dio el orden, el ordenamiento del Mundo como metafísica y fungió como el nivelamiento de la existencia del hombre. La primera consecuencia es lo que hemos viniendo aclarando: la interpretación de todas las cosas en el medir del Mortal que se convierte en hombre, en su explicación, su reproducción, su posicionamiento. La segunda, es el nacimiento de aquél que por su comparación ante todas las cosas puede arriesgarse ante la muerte – una y otra vez - , o sea, el más arriesgado entre los que corren el riesgo: el filósofo. Filósofo y Filosofía nacen amparados en un mismo movimiento que no alcanza aún sus últimas consecuencias. Lo que Heidegger ha llamado “Ontoteología” o “la historia del olvido del ser” alza sus mástiles para navegar a la deriva, en el encallamiento de un olvido más prístino: el morir.

La interpretación que proponemos es que no puede haber una destrucción de la historia de la metafísica sin antes llegar a la raíz de su destrucción. Esta raíz tiene su yacimiento en una ocultación y en su silencio que se han hecho el lenguaje, y en la correspondencia en la misma fuerza histórica como preservación de este decir y de este representar en la verdad. Por ello esta historia es destinal en el momento de la noche del

mundo, porque la idea, la voluntad de poder, el espíritu, el entendimiento, la razón, el logos, etc., resultarían el *antídoto* para *curarse* de esta raíz fatal y salir de este origen mortal. ¿Pero de dónde proviene este encaminarse de la historia de todas las cosas en su momento propio? Precisamente cuando la muerte de un hombre sabio se prepara como un morir originario. La muerte de Sócrates alumbró no solamente la filosofía, sino que sienta las bases de una bifurcación, no tanto de lo sensible y lo inteligible, el arriba y el abajo, el antes y el después, sino de una tensión entre el propio hombre y su Mundo, más precisamente, entre el hombre y su ser mortal *y que deja de percibirse* como el mortal que él es en-el-mundo. Por eso la muerte es la última idea que se haya en todo principio. Nuestro camino ha propuesto ya el Mundo como el estar, pero también como el “momento” del morir radical, de ahí que el mortal sea ante todo su Mundo.

Cuando Sócrates se presenta ante los jueces en su *Apología*, su vida, su labor en este mundo quedan totalmente quebrantadas por el cariz que recubre esta muerte próxima, esto quiere decir, por la interpretación que tiene de sí como un hombre justo, pero sobre todo por la explicación que da de la muerte:

La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar⁴⁰⁶

O cuando, él mismo, en sus últimas palabras, en la última comparecencia ante sus amigos, sus interlocutores, los que hacían que su alma recordara los más bellos discursos y las más preciadas y preciosas explicaciones, apuesta radicalmente porque en esta muerte, en “su” muerte, como una muerte digna – la más digna –, el alma y el cuerpo, tomen caminos diferentes o tengan destinos distintos. Y es que en esta distinción, como *separación*, como una bifurcación, se dicta el destino de todo aparecer y desaparecer, de todo inicio y de todo fin., de lo que resulta de una imposibilidad que en ese momento es la cima de un destino total. El hombre es composición, la muerte es el proceso de des-composición, es un proceso, un *método filosófico*, en tanto que ella hace el Gran Ordenamiento del Mundo, el mundo “físico” de una promesa contra el mundo más allá de ella. Este cuidado del alma, esta preparación en la vida buena y bella (Kalos Kai Agathos), esta distancia eterna es la que propiamente tira el *trait d'union*, no en el rencuentro, sino en el deslinde de toda teoría y de toda *tekné*. La muerte, es la *tekné* por excelencia, y en ella se opera la transformación total. La muerte del hombre

⁴⁰⁶ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 2002, 40c.

inaugura así, todos los mundos posibles en el mayor de los riesgos, en lo más osado que es en sí mismo jugarse la existencia por el mismo hecho de preguntar. En la muerte brota la fuente inagotable de una promesa. Por boca de Sócrates se revela la identidad del hombre justo, bueno, valiente, de la belleza, de la fealdad, de lo bueno y de lo malo, de lo noble, del valor. Sócrates en su muerte, en su *discurso verdadero*, da el insuflido del momento del ordenamiento del Mundo y en ello del nacimiento de la metafísica, que sienta las bases de un método.

SÓCRATES - ¿Consideramos que la muerte es algo? – Y mucho – dijo Simmias contestando. - ¿Acaso no es otra cosa que la *separación* del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?⁴⁰⁷

Pero Sócrates no lo llamará una división, aunque pretenda hacer de juez entre una de las dos partes. Lo que parece más bien es que él, en la separación, está listo para franquear el paso, no sólo por él, sino en la promesa, en la promesa del método que llega a la verdad. Del método más arriesgado de todos, del método de la liberación, de la liberación de su propia alma.

Sócrates con ello socava a la muerte, avanza, camina, él es una metamorfosis, él es el más arriesgado de los mortales: Sócrates aquél que no tuvo reparos en entregarse a la muerte.⁴⁰⁸ No podemos detenernos en esta “separación”, no es nuestro objetivo el trabajo del alma, sino analizar el momento instrumental en que la muerte y el hombre, en tanto que él es hombre más arriesgado como filósofo, se presta a hacer. Este morir no es en sí un morir, sino que en la vida es un esfuerzo un cuidado y que tendrá su prueba más radical en el método de la muerte. El “morir”, con toda la fuerza de las comillas, como señala Derrida, repetidas veces en varios de sus textos, es el gran paso, que podría incluso rezar como sigue: “mi vida es una preparación para la separación, yo me he decantado por el alma, pero la muerte – el “morir” – es el gran paso, el camino, la prueba, el procedimiento y con el mismo Derrida: el *pharmakon*”. Pero esta muerte en tanto que muerte inaugural, no sólo es la muerte, el sacrificio del más arriesgado sino que en ella, la Filosofía tiene por vez primera su método: el método de la muerte es en sí mismo el método de la verdad. La puesta a muerte, la elección de Sócrates como el

⁴⁰⁷ PLATÓN, *Fedón*, 2000, 64c.

⁴⁰⁸ Estas son algunas de las formas como en los diálogos de Platón, Sócrates llama a la Muerte: “Transformación y cambio de morada”, *Apología de Sócrates*, 40c; “un emigrar”, *Apología...*, 40e. En *Fedón*, la muerte es un camino en el que Sócrates se encamina, un viaje, *Fedón*, 67b-c; y por último también en *Fedón*: “¿Por tanto, eso es lo que se llama muerte, la *liberación* del alma del cuerpo?”, 67d.

más arriesgado, se promulga como el método de la verdad, en el gran paso y no hay uno más grande que él, o sea el paso decisivo como Teoría.

La “formación” del hombre como alma y cuerpo, no es un elemento que el diálogo deje de lado; de hecho, la muerte es la “liberación”, lo más importante desde luego, es que la meta del hombre no radicará en el acceso a la verdad de una u otra figura, sino que avanzándose como lo hace Sócrates, la verdad, como tal, la verdad es el paso decisivo de la misma muerte. Por ello, la muerte es la claridad en tiempos de penuria, el antídoto contra la ceguera. Platón da el mundo al hombre occidental, lo funda en la verdad gracias a esta primera muerte, en este mito, el más grande de todos: el de su nuevo renacimiento.

La promesa de la muerte, del *esperar* este momento, es en sí el estar ya preparado para el “contacto” con la verdad. El hombre entra en el ordenamiento del mundo por una muerte primigenia, resolviéndose en la búsqueda de la respuesta y en el análisis. De hecho, *Fedón* como obra magna dentro del *corpus* platónico es en sí el análisis del alma en sí misma y de los que andan en su búsqueda, esto es en su claridad, en la revelación que son los *moribundos* (*Fedón*, 64b). El alma es el cuidado aportado, es el momento original de sí y en lo que es preciso guardarse y mantenerse; el cuerpo, por el contrario, siempre debe estar puesto en duda, los sentidos engañan, las sensaciones son poco claras, y es sólo por ello, por esta juntura que el hombre tiene su nacimiento junto a la metafísica. Hombre y Metafísica, son los destinos eternos de la muerte del “hombre”, en este fulgor primigenio, y ahí tiene lugar el primer pensamiento del origen. La muerte del hombre ha salvado su Mundo.

Y si nos preguntábamos por la verdad, en el cuidado del alma, se da también el cuidado del hombre hacia su verdad. En la verdad se pondera todo inicio y todo fin, todo cambio y toda estabilidad. En la distancia misma que hay con la muerte, como cuidado, como atención al alma, también el filósofo ha decidido y en su radical imposibilidad, ha impuesto los pilares de toda posible religión y de lo que hoy conocemos como Occidente.

La *ἀλήθεια*, en este momento deja de ser el des-ocultamiento del ente para volverse idea-de-la-verdad. La muerte ha producido el hecho de la contemplación, precisamente en el momento del manifiesto que el Filósofo hace respecto a todas las cosas. Retomando, podemos decir, literalmente, que la muerte “pone todo en su lugar”. El manifiesto es una promesa, el hecho mismo de prometer-se la verdad y estar-se en la verdad, en un estado de total beatitud a su respecto y aceptando sin riesgos su

encuentro. Pero también este trabajo respecto al alma es el descubrimiento de sí, en tanto que arriesgado. Posteriormente, también en *Fedón*, vendrá el gran trabajo del alma con ella misma, de su posicionamiento, de su “lugar” después de la muerte y en su “desaparición” su entrada en el mundo de lo verdadero, pero sobre todo su eternidad y su hogar.⁴⁰⁹

En el análisis del alma que se lleva a cabo en *Fedón* y que nosotros continuamos, obtenemos el momento de la buena muerte. Ella es el momento clave de las visiones del Mundo. Esta muerte es el crimen perfecto. Con el Cristianismo y la *muerte* de Cristo – debida a una injusticia – se enlazan las palabras mayores de la Ontoteología como la historia de Occidente. Siempre una muerte llama a un nuevo nacimiento. Con dos injusticias mayores, con dos “muertes injustas” - ¿es qué hay muertes “justas” o “injustas”? – adviene nuestra manera de dejarnos interpelar por la muerte, de su ascensión y de su integración. En cada muerte celebrada, yacen impuestos, estos dos corolarios tan firmes como un muro infranqueable.

El paroxismo de la muerte en el mundo alcanza su mayor éxtasis solamente en el volverse a replantear esa muerte como el ocaso, pero en ello ya resuena el instante del origen. Cada muerte cuenta siempre esta misma historia, y en su desvanecimiento presente da de que hablar. Nuestra historia ha decidido ya, en su verdad, en su lenguaje “cómo” se debe de *hablar* de la muerte, *ni más ni menos*.

En los fantasmas de la muerte que la metafísica ha creado, el momento de su despliegue es el momento de todo lo que en ella se oculta. La historia de la metafísica es entonces, no sólo el momento de una muerte “consumada”, sino de una muerte “asumida” por todos. De forma que es en la vida que es preciso poner el punto fuerte de la metafísica. La transformación de la muerte por la vida, es en cierta forma el himno del regreso de la Tierra y del momento en que la muerte se vuelve “escoger cuando se muere”.

Es Nietzsche, Zarathustra, quien lo dice, que denuncia lo predicadores de la muerte. Con ellos, en toda la historia de la metafísica, huele la muerte como “lo mejor”, como el camino a seguir, como el momento de *mi muerte*.

Hay predicadores de la muerte: *y la tierra* está llena de seres a quien hay que predicar que se alejen de la vida⁴¹⁰

⁴⁰⁹ PLATÓN, *Fedón*, 71e y 72 c-e.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, 1978, p.76.

No estamos aún en la tesitura de aceptar la muerte como una postura y un “hacia la muerte”, pero ella abriga en su textura la potencia de lo que fue una vida. La tierra, el plano de lo que ha sido el momento de la vida, es desde ahora el “aquí” de la muerte, no forzosamente como el método, sino como el “otro lado”, lo que es preciso que los especuladores de la muerte dejen *libre*. Los que “quieren librarse de la vida” son en ellos mismos los que para Nietzsche han promulgado la falta de arraigo. Frente a la muerte de Cristo y de Sócrates, del peso de su muerte, Nietzsche proclama la llegada de los que no han clamado ni sentido el prejuicio por lo “terrenal”. Por eso la vida es el hecho concreto de un trabajo en la risa, en el juego, en el aprehender que “la muerte es una fiesta”. Esta fiesta radica en que la muerte es escogida, o sea, como una vida digna de ser vivida. Zaratustra es aquél que en la tierra ha aprendido “algo” de la muerte: la vida, lo terreno, “Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y contra la tierra, amigos míos: esto es lo que yo le pido a la miel de vuestra alma”⁴¹¹. Aquí la muerte es una fiesta precisamente porque en la fiesta el hombre ha permanecido a la Tierra, y porque el hombre es en sí la lucha constante, pero esta lucha no es una “preparación”, sino por el contrario una vida que ha valido la pena de vivirse.

La tensión del hombre se halla en el vivir, en el completo atardecer del hombre que ha sabido apropiarse de sí en la tierra, de sí y de su *momento*. Con todo, en la existencia hay una preparación. La muerte es de nuevo el “límite” o la coronación de una vida basada en el brillo, de ahí que se deba seguir brillando después de la muerte. Esto no es una recapitulación de la muerte en la filosofía, sino que de nuevo, en ella, por ella, es como se termina una vida en el cuidado de sí y en la vigilancia de lo que fue nuestra vida. En filosofía como en todo, no podría hablarse de la muerte sino se habla de la *vida*. La muerte es la puerta que se alza hacia el mundo, sea el método para la “liberación” del alma, sea como el “cumplimiento” de una buena vida.

Pero este cumplimiento, el cuidado que el mortal hace de sí quiere decir sobre todo el aventajarse del más arriesgado, de ahí que tanto Nietzsche como Platón sean los “mensajeros” de una vida. Esta lucha en la vida, es un domar la muerte, su presencia y su fuerza. La metafísica seguirá este dominio sobre la muerte y su domesticación puesto que mismo Nietzsche prona por una forma especial del morir que radica en escoger el momento preciso para la muerte. Con Heidegger, la metafísica regresa a su “origen”, al origen de su muerte. En lo que hemos visto, el mortal toma las riendas de su muerte, no

⁴¹¹ *Op.cit.*, p. 115.

como en el sentido de Nietzsche y Platón, como el “moribundo”, en los dos sentidos del término, sino como aquél que “adelantándose” abre las posibilidades, pero sobre todo en que el moribundo vuelve sus ojos a ser el Mortal.

La poesía, el lenguaje, la verdad, esta relación que ya hemos mencionado, tiene en el hombre como Mortal, su raíz propia en la existencia. Resolverse precursoramente, es sobre todo que la muerte *es* siempre “todavía no”, pero que en *sí* abre las posibilidades *hacia* el futuro. Por ello, la definición que hemos tomado de los tres “momentos” del morir en Heidegger, se alzan aquí como el encaramiento de las posibilidades de la existencia. *El mortal es el más arriesgado porque es capaz de la muerte como muerte en tanto que habla, pues en él se guarda lo íntimo de su estar vuelto hacia la muerte que se dirige cada vez al origen como un eterno des-ocultar.* La muerte que regresa al origen es el des-ocultamiento de lo oculto en la historia de la muerte, de una *posibilidad*, en la que el morir toma su momento como siendo cada vez mío.

Pero también y sobre todo en lo que referimos ya en la angustia y en el cuidado: el hombre asume la llamada pues como mortal se ha resuelto para la inminencia de su “no poder estar más” en un Mundo. Si la metafísica nació, creció y se desarrolló en una historialidad de la muerte, con Heidegger, la historialidad de la muerte debe de ser, del mismo modo que la verdad, el lenguaje, el ser o el evento, un regreso al origen. Y más aún, en el cuidado, el Dasein se cuida, el cuidado es portentosamente un estar en cuidado de su *estar-en-el-Mundo*, por ello como cuidado a hecho en esta posibilidad, la posibilidad de un posible no estar más. Como tal, en su momento del Mundo, como ir más allá del mundo, avanzándolo en la posición de su originalidad como el entre que se resguarda en el tramo que es existir. Con Nietzsche pero también con Platón, el hombre se preocupa de su vida, desde su nacimiento que tampoco es suyo, hasta el momento de su muerte en el ocaso. Por eso Cuidado o Cura resulta la asunción que el hombre es en su disposición y en su tonalidad, como mortal que camina entre los otros, que hace suyo la patencia que es el Mundo como configuración del Mundo, y que reconoce en la muerte el más alto momento de sí. Como le toca *ser*, el Dasein se anticipa a sí.⁴¹² En el Mundo, en la pérdida de la posibilidad del Mundo, más allá de cualquier otra interpretación de la vida-muerte que pueda venir de la Metafísica. El Dasein es entonces

⁴¹² HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, p.215.

como un cuidado mientras él es en el mundo, en su *Mundo*, el tiempo mismo. Como tiempo tiene la característica del *hacia*.

Pero si el Dasein es tiempo, las características existenciales de la temporeidad propia, han sido elucidadas gracias a la muerte. Y mismo cuando Nietzsche hace la crítica en su *Zaratustra*, de los “predicadores de la muerte”⁴¹³, la muerte es netamente preferible, no porque ella sea encarada como “mi muerte”, sino que la muerte es la consecuencia y la vuelta al fin en la coronación de una vida. En el cuidado, en la resolución precursora como cuidado del Dasein, esta “mi muerte”, es el momento donde todas las posibilidades existenciales brotan precisamente de este “estar vuelto”. Respecto a Platón, el “estar vuelto hacia la muerte”, no sería una forma de obviar el deseado paso al mundo donde las ideas serían la manifestación de la verdad, sino que como estar vuelto hacia la muerte, en tanto que mortal, él tiene su muerte como la muerte originaria. Y la “liberación del alma” entraría únicamente como una de las posibilidades que cabría albergar, pero siempre como una posibilidad que estaría sujeta a ser interpretada dentro del *Mundo*. En sentido lato, no habría una mejor o una peor interpretación de la muerte en la historia de la metafísica, sino que estas interpretaciones serían “ciertas” en tanto que el mortal como Dasein *es* las posibilidades que la muerte como posibilidad de lo imposible le otorga, y por tanto en las posibilidades que le son desveladas en tanto que es un hablante y abriente.

Da lo mismo que una comprensión de la muerte – incluyendo la de los otros – sea más “objetiva” o “subjetiva”, que sea una interpretación de la muerte primigenia de la muerte del otro, del fin, del “*trepas*”, de la “otra vida”, o de una nada, etc., toda posibilidad de interpretación de la muerte como un “ente” o como un “hecho” queda anclada, en el Mortal, en la característica que dice: que como tal él es su *Mundo*. De ahí nuestro énfasis en señalar repetidas veces y en reforzar nuestra “configuración” de *Mundo*: porque el Mortal pone en juego, siempre que él y mientras que es, su más radical *Mundo*.

Los bordes que la muerte propone, sus delimitaciones como un futuro que *adviene*, en la libertad del estar vuelto hacia la muerte, son y serán los que el mortal, como existente, ha puesto y delimitado en su historicidad. El mortal es por eso, aquél que puede hacerse de sus posibilidades, sólo porque en su radicalidad, en la radicalidad de su *Mundo*, la muerte le va de alguna manera; pero este *irle* la muerte, como *el* fin

⁴¹³ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, pp., 76-78.

inminente, se le propone porque afrontado a la muerte, puede en-frentar-la. Esta afronta es lo que se le viene dado al Mortal, en tanto que él es capaz de un Mundo y de las posibilidades que la posibilidad de toda imposibilidad le ha marcado. Y todo se juega, incluso en la misma interpretación de la muerte en la analítica existencial, como si la muerte *estuviera* ya aquí, pero aún no, como si la muerte, el morir fueran tan cercanos – precisamente en tanto que “incierto” – que no es posible decir “no”, ella no existe. Toda la historia, incluyendo a Heidegger, sería una historia de la *inminencia* de una posibilidad que desde que lo es, es también imposible. De ahí que sea de la forma en que sea, el hombre en la historia de la metafísica, o sea en cada caso uno de nosotros, respecto a su muerte, *ya ha escogido*.

Sólo en el Decir poético, es que los “más arriesgados”, por tener el lenguaje como lo más peligroso, pueden aún pasar de lado y guardar el comienzo. Guardar de lado quiere decir, inaugurar la muerte yendo a su origen, y guardando el comienzo, en lo que tiene la muerte de “oculto”, pero también reconociendo que el habla inaugura al mortal en tanto la apertura que sea visto que es. El lenguaje, podemos decir que ha “hecho historia”, solo si retomamos también el Decir filosófico como testigo del despliegue de la verdad. Este “des-ocultante” manifestarse del lenguaje en su Decir poético y filosófico ha con-traído siempre la muerte llevándola en las espaldas como una interpretación, pero en esa contracción, olvidándola en sus lindes en su despliegue como Discurso Verdadero. La Metafísica es el nacimiento de toda muerte originaria pero en el mismo revés, de su olvido.

El Discurso verdadero ha fundado en la historia de la Metafísica su historiografía, pero ha ocultado en sí mismo, en el hombre, su propio origen. Por ello cada vez que el hombre se pronuncia, lenguaje y verdad, en su comienzo “siempre” inicial, le dicen algo de la ocultación de la muerte, como lo que está a disponibilidad y en dispensación de darse una y otra vez, en cada vez un nuevo lenguaje y una nueva verdad.

En Hölderlin, la palabra en la tragedia es profundamente una palabra asesina, levantando por siempre, de un lado el mundo de los muertos a la que está dedicada, pero sobre todo elevando la tierra del mortal que es el mundo en el que le toca morar. En la meditación del lenguaje el hombre trágico y su mundo se han forjado como una distancia que la muerte con-trae en tanto que la muerte permanece oculta.

La parole tragique des grecs est brutalement meurtrière, parce que le corps, qu'elle saisit, tue effectivement. Pour nous, vu que nous vivons sous le règne

de Zeus que non seulement *érige une limite* entre cette terre et le monde farouche des morts, mais encore *force plus décisivement vers la terre* l'élan panique éternellement hostile à l'homme...⁴¹⁴

En la señal, en el abismo que el hombre guarda en su despliegue en el mundo como mortal, él se ha amparado ya del Discurso verdadero, pero ha descuidado tras de sí el Discurso de Verdad que le ha impuesto la propia muerte, en su enfrentamiento en la distancia como Destino. El hombre así destinado, se guarda y se protege en la forma del ser que le ha formado la muerte; un poco como su creadora, con su principio y su fin, con su mundo “aquí” y su mundo “allá”. Morir en la palabra del filósofo es bien morir, en él reside el secreto de la buena muerte, pero en su discurso late de antemano la palabra asesina del poeta, que siempre está lista para transgredir todo lo que el hombre le ha adjudicado a la muerte en la metafísica. El *Murierte*, sólo es mortal cuando en la palabra reveladora de su Discurso de Verdad se arriesga y se dilata en su *ya no más* amenazante. Los antiguos griegos llamaron a esta puesta en peligro – mismo ante la muerte, ante su inminencia – en el Discurso, *Parresía* (Παρρησία), donde el que dice la verdad corre el peligro, eso quiere decir, es el más osado. Por ello, en el Decir Poético se ha mostrado ya lo más peligroso, el riesgo más asesino que es el hablar que mientras dice re-tiene a la muerte dentro de sí.

e) **Parresía: Discurso de Verdad y puesta a Muerte**

El habla del Decir en el poema se revela como lo más peligroso y sobre todo revela lo más peligroso. Mensaje y contenido rompen el nivelamiento que la Metafísica había encontrado como discurso verdadero. El poema, en las palabras de Heidegger, muestra lo más peligroso, el bien más peligroso, como queriendo darle al poema todo el poder de la Tierra, del Cielo, del Dios en el uso de los Mortales. Pero este Decir del Poema, del poeta, como tal, es también de una cierta forma un riesgo de nuestro *Estar-en-el-Mundo*. El Mundo es lo que se juega en cada muerte. Pero si el poema es lo más arriesgado, el Decir poético es un Discurso de Verdad. Los griegos en el Decir descubridor, pero sobre todo en el decir que arriesga, tenían una palabra de este Decir que descubre y que sobre todo arriesga. El Decir Verdadero es Parresía como un Decir

⁴¹⁴ HÖLDERLIN, *Remarques sur Œdipe...*, 1965, p.79.

Arriesgado y de Autenticidad en tanto que en su pronunciación el que *usa* la Parresía es peligroso y corre peligro. El hombre se ha pronunciado ya, esta “toma de la *palabra*” ha arriesgado desde que está lleno en el lenguaje, la muerte como “su” muerte. Por ello el Discurso de Verdad sólo tendrá su vigencia únicamente, en el hecho de que Mortal y Muerte se han guardado, el uno al otro, tan íntimamente que no sabemos todavía si entre ellos podrá haber un rencuentro que no sea el de la “aniquilación”.

La Parresía ha permanecido enterrada, desde la Edad Media en los textos Cristianos hasta nuestros días. Michel Foucault ha retomado estos textos desde la antigüedad y ha hecho un “inventario” crítico y un análisis del Cuidado de Sí desde el hecho -¿simple?- de Decir la Verdad. La Parresía es entonces, no propiamente un método, ni una forma de hablar, ni un derecho, pero sí una relación que el hablante sostiene consigo mismo. Aquél que habla es aquél que ante todo *tiene* un tipo de relación en lo que dice, y que en ello que dice, le va de una cierta forma su propia *posición* y su forma de *Configurar* un Mundo. Así pues, estamos tentados a decir que, en toda Parresía, el que habla es un hombre de verdad. Y lo que a Foucault le importa, es rescatar, que el “*acto Parresiástico*”, involucre de una cierta manera el *sí mismo* del que usa la Parresía.

Hay cuatro textos, publicados recientemente, donde Foucault estudia y trabaja la Parresía en relación al *cuidado de sí*⁴¹⁵. En estos textos Foucault incurre ampliamente el tema, lo compara, reúne citas, hace en, pocas palabras, un inventario crítico y definitivo del concepto. Su objetivo es de alguna manera el hecho de que diciendo la verdad, aquél que la dice, tiene una relación *particular* y *peculiar* en el gobierno de sí y de los otros. Estas características han tocado de una cierta forma nuestro trabajo.

Para Foucault el hecho de que un hombre diga la verdad (τὸ ἀλήθεις) significa que en lo *qué* dice, en el Discurso, él es ya una verdad, de ahí que algo íntimo tenga que ver forzosamente con el que se mira y se vigila, en tanto que es capaz de un discurso que le *atañe*. El “*franc parler*”, la “sinceridad” son parte de la cultura y del cuidado del hombre, de ahí que cuando alguien dice la verdad usando la Parresía esté de alguna u otra forma *involucrando* al que lo escucha. Los otros, la *polis* son en sí mismos los que reciben este cuidado que viene directamente de aquél que es *capaz* de la verdad. De ahí viene también, que Foucault se preocupe por el Discurso de Verdad en tanto que “Discurso Filosófico” – o sea el decir arriesgado del Filósofo- discurso que está al

⁴¹⁵ FOUCAULT, *L'Herméneutique...*, Paris, 2001 ; *Le gouvernement...* 2008 ; *Le Courage...*, 2009 ; y *Discurso...*, 2004.

fondo de “tres realidades” que son la *política*, la misma *aletheia* y el *ethos*. En estas tres realidades es donde se manifiesta el ser del hombre griego en tanto que hombre capaz de verdad⁴¹⁶. El hombre filosófico griego se manifiesta en su amplitud como un hombre de verdad, valeroso, cuidadoso de sí y forzosamente de los otros, de sus conciudadanos y dirigentes.

Como puede verse, el estudio de la Parresía hecho por Foucault, recorre íntimamente los más diversos ámbitos y lo más importante del corazón de la filosofía en su nacimiento, por ello no es de extrañar que no sólo enfoque sus investigaciones únicamente en la historia del término, sino que en ello, el concepto sea reformulado en el sentido íntimo de la visión que cada hombre porta sobre sí. Así pues, no podría haber un cuidado de sí, en sentido estricto si no hay una relación estrecha y originaria entre el hombre, el lenguaje y la verdad; y la Parresía cumple este triple requerimiento. El mismo hecho de la Parresía, significa que en el hombre hay un deseo de que la verdad sea parte del mundo y sobre todo de la relación de unos con otros. En este punto no podría objetarse que toda la Filosofía, incluso desde antes de Platón, es en sí, una colección de “discursos verdaderos”, y sería razonable, siempre y cuando que el Discurso Verdadero sea también un Discurso de Verdad.

Ahora es preciso detenernos y obtener tres cosas de lo anteriormente dicho; primero, que el hombre se entiende con la Verdad en *la forma* en que “dice la Verdad”⁴¹⁷; segundo, esta “palabra de Verdad” compete al que habla a decir la Verdad, en la Ciudad, en su relación con los otros y respecto a su propia persona; y en tercer lugar que es este “Decir la Verdad”, de aquel que habla, tomando en cuenta lo que dice, que posee una cierta forma de sostenerse, de tenerse, de aguadarse, de vivir frente a los otros, lo que Foucault define como “*une pratique de soi*”⁴¹⁸. Nosotros mantendremos nuestro diálogo con Foucault en lo que concierne principalmente el primer punto en lo que toca a la Parresía en relación a la muerte, mismo si el segundo punto será puesto en relieve de una cierta forma. El tercer punto, propiamente el camino que desarrolla Foucault en sus años como profesor del Collège de France, será prácticamente omitido, pues como veremos para este trabajo, la Parresía estará enfocada en lo que toca al coraje

⁴¹⁶ FOUCAULT, *Le Courage...* : “Alêtheia, politeia, êthos : c’est l’irréductibilité essentielle de ces trois pôles, et c’est leur relation nécessaire et mutuelle, c’est la structure d’appel de l’un vers l’autre et de l’autre vers l’un qui a, je crois, soutenu l’existence même de tout le discours philosophique depuis la Grèce jusqu’à nos jours”, pp. 62. Ver sigs.

⁴¹⁷ FOUCAULT, *L’Herméneutique...*, p.355.

⁴¹⁸ *Op.cit.*, p.197.

de Decir la Verdad y al peligro que ello tiene. En ello se entiende la filosofía como el coraje de los más arriesgados a Decir Verdad.

Il doit être bien entendu (...) que ce qui est fille de la parresia, ce n'est certainement pas toute la philosophie, ce n'est pas la philosophie depuis son origine, ce n'est pas la philosophie sous tous ses aspects, mais c'est *la philosophie entendue comme libre courage de dire la vérité*, en disant courageusement ainsi la vérité, de prendre ascendant sur les autres pour les conduire comme il faut, et ceci dans un jeu qui doit accepter, pour le parrésiate lui-même, *le risque que peut aller jusqu'à la mort*⁴¹⁹

¿Qué quiere exactamente que aquél que pronuncia un “Discurso de Verdad”, aquél que utiliza la Parresía, el *Parresíastés*, tenga en este decir de verdad el coraje e ir hasta la muerte? Ante todo que el Parresíastés no dice un Discurso Verdadero, o sea que utilizando la Parresía no comprueba, no evidencia, ni dice “ésta o aquélla” verdad; el Parresíastés no es digno de este nombre por querer demostrar algo o nada, tampoco menciona “una” verdad de uno u otro dominio del saber ni mucho menos que en lo que dice su palabra como experto pueda ser puesta en entre dicho⁴²⁰. Lo que realmente dice el Parresíastés es su *opinión*, lo que él cree que es la verdad, mismo si lo que dice es una demostración. Lo que él dice es “su” verdad. Podemos ver porque el Parresíastés corre el riesgo hasta la muerte, porque lo que dice se arraiga profundamente en el valor y que en su “Discurso de Verdad”, su *“franc parler”*, su “sinceridad”, su “libertad de palabra”, lo comprometen en tanto que expresa lo que él mismo es. De hecho Foucault usa el ejemplo de Platón frente a Dionisio de Siracusa. Dionisio es un tirano, Platón como filósofo utiliza la Parresía para “mostrarle” cómo debe de dirigirse, como debe actuar, etc., ya que Platón es un invitado de Dionisio; podemos decir: su Consejero. Platón, entonces, corre el riesgo, pues lo que dice a Dionisio puede en todo momento ser usado en su contra. Platón no teme en molestar a Dionisio –cosa que hace – y que éste ante eso cometa infamias contra Platón. Platón no habla desde una relación horizontal, podríamos decir, ante Dionisio, sino que sabe que el tirano tiene el poder de hacer *cualquier* cosa con él. Pero usando la Parresía, Platón en sí y por sí es un riesgo y en este juego, aquél tiene el poder: Dionisio puede en cualquier momento irritarse, molestarse, perder la cabeza, verse intimidado, sobrepasado por las palabras del

⁴¹⁹ FOUCAULT, *Le gouvernement...*, p.314, nosotros somos los que subrayamos.

⁴²⁰ Ver lo que dice Foucault a propósito de la diferencia entre Parresía y Retórica, Parresía y Profética, Parresía y Sabiduría y Parresía y “Decir Técnico”, sobre todo: *Le courage...*, pp.14-20 y *Discurso...*, pp. 47 y 48.

Filósofo y en ello condenar a Platón a cualquier tipo de castigo. Pero lo que importa es que Platón es un *parresíastés* porque ha vencido su miedo ante el poderoso, eso quiere decir, que se ha “puesto en peligro”.⁴²¹

Vemos pues, como el coraje, implícito desde ya en la Parresía, es sobre todo el coraje por Decir Verdad, y eso independientemente de a quién pueda estar dirigido el Discurso. El valor es de esta forma una des-ocultación de sí, del propio ser y de la forma en que se conduce el habla, de la forma como *es*. Pero sobre todo, en este valor para decir verdad, el que habla se des-vela, se manifiesta estando siempre de por medio, que el interlocutor, no vaya a apreciar lo que se dice y que en la des-ocultación *propia* que hace el Parresíastés, le puedan ocurrir los peores riesgos. La injusticia, el abuso de poder y la falta de “cultura de sí” cierran el círculo de la Parresía, donde el débil siempre, por su carácter de Verdad, dice lo que en *él* se ha manifestado, lo que él mismo es, y en lo que él cree:

Donc la parresia consiste en ceci: il y a un puissant qui a commis faute; cette faute constitue une injustice pour quelqu'un qui est fiable, qui n'a aucun pouvoir, qui n'a aucun moyen de rétorsion, qui ne peut pas réellement combattre, qui ne peut pas se venger, qui est dans une situation profondément inégalitaire. Alors que (lui) reste-t-il à faire ? Une (seule) chose : prendre la parole et, à ses risques et périls, se dresser devant celui qui a commis l'injustice et parler. Et à ce moment-là, sa parole, c'est cela que l'on appelle la parrêsia⁴²²

Ahora bien, decíamos antes que aquél que dice la verdad, no forzosamente demuestra algo o sostiene un razonamiento, sino que dice lo que él sostiene como auténtico, lo que *lo* sostiene como una verdad: su opinión, su creencia. No es que pueda decir cualquier cosa, sino que sosteniéndose como parresíastés, él siempre ya está arriesgado. Esto quiere decir sobre todo lo siguiente: que en la Parresía, mismo si es una sola vez, el que habla ya está condenado a muerte. Para que exista Parresía debe haber de entrada una cierta posición entre la vida y la muerte. El que usa la Parresía es entonces – y lo sabe – un sujeto de muerte. Hablando, diciendo verdad está ya en una relación desproporcionada y anticipada con respecto a la muerte. Evidentemente que puede haber Parresía donde no hay riesgo de muerte, donde, por ejemplo, al decir verdad, se corre el riesgo de perder una amistad, una relación o verse amenazado en un cierto vínculo con el que escucha. Lo que nosotros queremos retomar y reintegrar de la

⁴²¹ FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres...*, p.57.

⁴²² *Op.cit.*, p.125.

lectura de Foucault es lo que sigue: El filósofo como parresiastés es aquél que se compromete de alguna u otra forma con la muerte, con su morir, mismo si jamás tiene la *experiencia* de la Parresía, mismo si como Parresiastés *calla*, mismo si en su silencio dice más que en su propio Discurso. El Parresiastés es por ello aquél que de una u otra forma, como el más arriesgado, se comporta de una cierta forma – con valentía y coraje – ante lo *imposible* y lo *inminente*. La Parresía muestra de una cierta forma la *palabra asesina* de Hölderlin, la falta, el riesgo y las profundidades que es el *sí mismo*, puesto que *hablando libremente*, le va su sí mismo.

Cuando se acepta el juego parresiástico en el cual se expone la propia vida, se está adoptando una relación específica con uno mismo: se corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. Por supuesto, la amenaza de la muerte viene del otro y, por tanto, requiere una relación con él. El *parresiastés* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo⁴²³

¿Qué quiere decir esto en concreto? Nada más y nada menos que el que usa la Parresía, por Decir la Verdad, la suya propia, ninguna otra, lo que en el *fondo* le concierne es el morir *siempre* que habla, siempre que hablando desde sí, hacia- sí, hacia el otro, está *ya* dispuesto a morir. Por eso es que la Parresía no sólo des-oculta y revela a quien va dirigido el Discurso, sino que sobre todo revela al que habla en su *sí mismo*, inclusive cuando ya se está condenado a muerte, por ejemplo en un tribunal, en una enfermedad en un accidente o en el corredor de la muerte.

Hemos puesto mucho énfasis en el aspecto descriptivo de la Parresía, pero no hemos decidido aún, a quién va dirigido este Discurso de Verdad. Para responder es preciso tomar perspectiva, pues la Parresía es como discurso de Verdad, ya una distancia. La Parresía es un poner en peligro la vida, lo que por lo tanto significa que la distancia, la perspectiva y una cierta lejanía, es lo que el mismo decir del Discurso quiere sobre pasar. El interlocutor, aquél al que va dirigido el Discurso de Verdad es estrictamente aquél que no posé las mismas características de pensamiento, de acción, de opinión, de creencia, de verdad, pero esta discordancia, esta franja, la Parresía la desborda cuando el Parresiastés en su forma de hablar intenta vencer. El Parresiastés no es un retórico, no intenta convencer de nada a su interlocutor, mucho menos intenta hacerlo cambiar de un punto de vista a otro, ni enseñarle nada; el Parresiastés en tanto

⁴²³ FOUCAULT, *Discurso...*, p.43.

que habla desde sí, hace que el Discurso de Verdad sea un acto en dónde él, como hablante, en el Decir, esté expuesto en la totalidad de su existencia a lo que Dice. En sentido estricto, una vez más, el primer interlocutor del Parresiasrés es *su sí mismo*.

Cuando Foucault habla, y con razón, de aquél al que va dirigido el discurso, mencionando que como interlocutor debe salir de una cierta “dependencia con respecto al que habla”⁴²⁴, lo que quiere decir es que como oyente debe a la vez tener la distancia precisa, pero sobre todo la voluntad de acoger el discurso del Parresiasrés como una verdad. Pero si lo vemos desde otra perspectiva, el Parresiasrés involucra tan íntimamente a su interlocutor, a su oyente, que lo *incorpora* a su destino. La verdad no es ya una verdad cualquiera que se haga presente en el acto del habla sino que en su manifestación requiere la apertura del otro. El otro por el mismo hecho de tener mi vida en sus manos es mi verdad. Una verdad, que en tanto que es verdad del que habla, se vuelve a pesar de todo – *malgré tout* – el discurso del que escucha.

Yo como escucha de un Parresiasrés soy en mí mismo su verdad. Esta verdad que dice en el discurso de Verdad es mi verdad también, y la relación entre el Parresiasrés y *su* escucha es una relación profundamente íntima, mismo si en esta intimidad, en lo que el Parresiasrés me dice, yo llego a enfurecerme, tanto que puedo matarlo, pero aún así, y precisamente por ello, *su verdad*, se vuelve automáticamente *mi* verdad. Mi verdad, es, en el acto Parresiasrésico la verdad del que se arriesga. Su riesgo, su peligro – en mis manos – es que yo soy también esa verdad y es por ello únicamente que puedo darle la muerte, sacrificarlo, etc. El “juego parresiasrésico” es por lo tanto un juego de la vida y de la muerte entre el que habla y el que escucha, un tanto como lo fue el perdón, en donde la distancia que quiere borrar el perdón es la de la injuria.

El que escucha el Discurso también permanece arriesgado de una tal o cuál forma y es únicamente por ello que la Parresía es una acto liberador: el que escucha es liberado por la verdad del otro, por el hecho de su posición y sobre todo, por el hecho de arriesgarse a salir-de-sí en la escucha. La Parresía es también en sí misma una *complicidad* y lo es, desde que precisamente, el que escucha puede *dar-la-muerte* al que habla. El que habla es en sí el que habla porque arriesga su vida, por eso es que, desde que estoy abierto-a-mí puedo experimentar mi muerte. Yo puedo hablar, diciendo la verdad, a cada rato con *mi* muerte.

⁴²⁴ FOUCAULT, *L'Herméneutique...*, p. 362.

La des-ocultación del Discurso Parresiástico no debe por tanto ser un “acto” por el cuál cierta verdad advenga o provenga del propio hecho de discurrir, sino que en el hecho ya trae en sí mismo la verdad. La Parresía es en sí la Verdad porque en ella la apertura, la revelación es el mismo acto de habla. Hablar diciendo siempre lo que se des-oculta, o sea, diciendo-se a sí mismo al otro, en el des-ocultar, es el que propiamente se libera y libera la muerte, exponiéndose en el decir lo más propio que tiene, presentándose eternamente mientras habla. Por eso, que aquél que usa la Parresía, mismo consigo mismo, es ya y de antemano un condenado a muerte y la *propia muerte* es el interlocutor que se trata de des-velar. De ahí que el lenguaje res-guarde tan íntimamente la muerte, envolviéndola en todo lo que revela y Dice. El morir es propiamente el mortal que avanzándose hacia sí mismo se revela como una verdad que se “dice”. La Parresía (*libertas*) en su libertad, como libertad de palabra, expone ante la muerte al que habla que se defiende en su libertad para morir. Morir es sobre todo la revelación de la muerte diciendo la verdad, *diciéndosela* a ella, trayéndola a mi Mundo. Y únicamente *cuando* se está cara a la muerte es que se tiene la verdad auténtica de la existencia: en cada verdad va en sí, la propia muerte, sólo en la muerte como *morir es* como llegamos al origen, que el Mundo se tiene en la Configuración y que podemos en tanto que mortales estar vueltos a un hacia.

f) Morir en los tiempos de la Filosofía

El hombre se comporta extremadamente como el forjador del Mundo, él ha usado ya la lengua como *su* utensilio y a penas ha encontrado qué decir. El ha encontrado ya su yacimiento y ha hecho su historia a lo largo de un olvido, en el momento en que, en el mismo lenguaje aparece el risueño amanecer de un olvido. Por eso es que la muerte no es ni mucho menos una morada, sobre ella el lenguaje ha desplegado ya todas sus posibilidades, inclusive al mortal, proveyéndolo de su ser más oculto, se propone cuidarlo mimándolo, y ello en la convicción, en el abatimiento y en a dilatación de él mismo y de los otros.

El lenguaje tampoco es un ente; por lo menos no debería serlo donde él mismo aguarda como residencia del hombre, y es por ello, también, que *en* él ya se ha inventado *todo*. Desde este momento el hombre en tanto que mortal es el gran silencio del lenguaje, pues en su discurrir, aquél se ha marchitado ya. El hombre siempre tiene

de que hablar, pero raras veces tiene algo que Decir. El habla así, debe aún ausentarse en el hombre hacia lo oculto, lo ensombrecido y lo fatal, para con ello, hacer que el hombre se res-guarde en lo que le es dado de más propio.

El hablar en tanto que decir pertenece al trazo abriente el despliegue del habla que está atravesando por modos del decir y de lo dicho, donde lo presente y lo ausente se dice, se confía o se rehúsa: se muestra o se ausenta⁴²⁵

El silencio es el trazo que ilumina toda construcción. Es en sí mismo el hombre naciente como mortal en las vísperas del ocaso, pero que se acrecienta y va inflamándose en su guarida. El Decir Verdad (Parresía) es así lo propio de un fundamento, de una muerte que el mortal está arriesgado a morir. En tanto que guardián de un Discurso, habitando el lenguaje, construyendo y librando el camino de la *Aporía*, el mortal de nuevo adviene para los tiempos de penuria⁴²⁶ y en ello se prepara para la buena muerte. El mortal que corre el riesgo de la propia muerte, el que permanece en la incontestabilidad del lenguaje, como un oráculo, es y sólo puede ser el filósofo, pues en él se ha desplegado ya la flama de *toda* finitud del hombre.

En su discurrir ha descubierto ya lo anterior al ser, ha permanecido recio ante la palabra y ha convalecido ente el silencio que le otorgan todas las cosas. En el Poema, Hölderlin es testigo de basta tierra en donde habitan los mortales, grandes cosas tiene el lenguaje en el Decir que lo revela todo. La palabra va a quedar ensangrentada en toda la plenitud y la avaricia, pero el poema como primer comienzo, como el riesgo al origen, como el canto de la tierra, deberá traer “hacia acá” la palabra una vez más inaugural que recuerde todas las cosas en su máximo decir⁴²⁷. La poesía aguarda al hombre ya, lo va esperando como Discurso de Verdad, que lo ha tenido poéticamente como un silencio y como el ocaso siempre dispuesto al nacimiento, en tanto que el mortal espera aún en una nueva palabra, en un nuevo guiño lo que lo haga asumirse también no sólo como un Configurador de *Mundo*, sino como el que *está* en disposición de la pérdida del Mundo.

Mundo y hombre se encuentran en la palabra del poeta que los ha *in*-mortalizado. En ello ha hecho el advenimiento máximo en su sabiduría, en una historia que el hombre hizo suya, y en tanto que él se hizo con su enigma. Mientras él no haga

⁴²⁵ HEIDEGGER, “El camino al habla”..., p.188.

⁴²⁶ HEIDEGGER, “¿Y para qué poetas?”: “Los tiempos no sólo son de penuria por el hecho de que haya muerto dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado”, p. 203.

⁴²⁷ HAAR, *Le chant de la Terre*, p.221.

venir su Decir des-ocultante, que ya se comparte en lo oculto de la historia, el hombre poco a poco dejará de hablar. Si el hombre ha dispuesto el ente llevándolo a las palabras, quiere decir que el “fin”, “su fin”, todavía no le pertenece, en ello queda todo Decir y por tanto queda todo apenas mencionado. Así la venida del “nuevo Dios”, es todavía la huida del “Antiguo”, y en ello, esta relación no sobrepasa en nada la poesía ni al poeta; aún más, él se ve dignificado en la historia que el hombre se ha apropiado, la historia de las “épocas”, de los “momentos”, de los “años” y de los “ciclos” del mundo, porque al final de cuentas, en la obra como una edificación del mundo, todavía no se ha demostrado todo su carácter. Por eso el Decir del poeta es el más arriesgado⁴²⁸, y en ello late el Discurso de Verdad, en lo que recuerda al hombre que ante todo es un mortal y que sigue corriendo el riesgo de su salvación arriesgándose al abismo. En el Poema se ha augurado ya todo Decir futuro que interpele el desarrollo total de la historia del pensamiento. Mismo en el ocaso, el hombre y su Filosofía tienen la tarea de velar por el Mundo.

El Gran Enfrentamiento es pues, la puesta en juego del riesgo. Por eso es que Heidegger, antes de ser un pensador del ser, o de la finitud, o del nihilismo es el pensador del mundo en el decir⁴²⁹, pues en su filosofía el lenguaje llama internamente, en su comienzo, a la muerte que lo ha dejado libre, y sólo un retorno-rememorante, podrá darle, como Discurso de Verdad, lo que el hombre, en tanto que mortal, decide de su propia muerte. Esta decisión recorre toda la obra de Heidegger, a veces haciéndola más lúcida, otras veces ocultándola, pero siempre en esta forma de proceder, mostrándola. La relación del Lenguaje y la Verdad, en el olvido de la Muerte, resuenan más que nunca, en lo que el mismo Ser tiene de imperativo para la investigación filosófica, si es que aún posee esta característica.

Pero el hombre en tanto que Mortal no se ha pronunciado aún. Esta es una de las características en la época del derrumbamiento de la Metafísica. Y no ha hablado porque en su decir no dice absolutamente nada de esta *mortalidad*. De la misma forma, en el proceso de la muerte del hombre que puede asumirse como mortal, las garras de su esencia, de su comparecer ante la muerte como una *posibilidad*, lo traen así. Si retomamos el texto de Derrida, que ha sido nuestro punto de re-flexión, esta característica del hombre, la que hemos definido como *su muerte* en su morir, se deja ver más claramente en tanto que él es así una “espera”, o más formalmente un esperar-

⁴²⁸ HEIDEGGER, *Les hymnes de Hölderlin...*, pp. 67-69.

⁴²⁹ HEIDEGGER, “¿Y para qué poetas?”, p.220.

se a sí. Derrida traduce el siguiente párrafo de *Sein und Zeit* de la siguiente manera: “La mort est une possibilité d’être que le Dasein a lui-même à assumer. Avec la mort, le Dasein s’at-tend lui-même dans son pouvoir être les plus propre”.⁴³⁰ El hombre en su espera – a des-tiempo – acumula los momentos de su pasar en su Mundo. Rinde de sí haciéndose en la falta, que lo va formando, como la espera a la muerte y en ello adviene como mortal. Pero sobre todo, esta espera lo relativiza, lo hace errante en un mundo, uno tal, que siempre está dispuesto en la emergencia de la “propia muerte”. No por nada, el Dasein es una asunción que se revela a tientas mientras *vive*, porque parecería que al hacerlo, va muriendo tan rápido o tan lento como le viene el morir. Y en su defensa no “perece”, no “fallece”, no la “palma”, porque adentrándose en el Discurso de Verdad, como Parresias, ante su finitud – o en ella -, se ha decidido ya algo.

Pero volvemos y preguntamos: ¿es qué aún queda algo que decir? Sí, solamente en la asunción y en la comparecencia que ha precedido desde el momento en que se deja residir en el lenguaje, y que como tal – *comme tel* –, es capaz de la verdad. Nos permitimos citar las palabras de Derrida en donde resuena el eco de la voz de Heidegger invocado y resuelto:

Pour le Dasein dirait ainsi Heidegger, l’impossibilité comme mort, l’impossibilité de la mort, l’impossibilité de l’existence qui a nom « mort » peut apparaître comme telle et s’annoncer, elle peut *se faire attendre* ou *se laisser attendre* comme possible et comme telle. Seul le Dasein serait capable de cette aporie, seul il a rapport à la mort *comme telle* et ce n’est pas dissociable de son pouvoir-parler.... Et cette aporie *comme telle* ne s’annoncerait *comme telle* et purement au Dasein comme sa possibilité la plus propre, donc comme l’essence la plus propre du Dasein, sa liberté, son pouvoir de questionner, son ouverture au sens de l’être, que dans la assumption authentique (*eigentlich*) et résolue, déterminée, décidée par laquelle il prendrait sur lui la possibilité de cette impossibilité⁴³¹

Deja intuirse la presunción que el Dasein hace de su “propia” muerte – por tanto la nuestra- el secreto – del que por cierto también habla Derrida – que lo res-guarda, porque a todo secreto le pertenece lo que se ha manifestado de una vez por todas en el

⁴³⁰ DERRIDA, *Apories*, p.116; es una traducción de *Sein und Zeit*, el texto en alemán dice: “Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor”, p. 250. La traducción en español dice: “La muerte es una posibilidad de ser de la que el Dasein mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí”, p. 270.

⁴³¹ *Op.cit.*,p.131.

habla. Ello involucra en este esperar-se, en este *s'attendre*, lo magnánimo de un olvido, de una raíz donde se conjugan en las épocas del mundo, la muerte, el lenguaje y la verdad, como la revelación que el hombre posé en tanto que siempre es su futuro.

Precisamente en la co-originaiedad de todas y cada una de las muertes, incluyendo “mi muerte”, se deja intuir el momento, el instante propicio del morir. Y ello no solamente como un momento particular, íntimo, silencioso – tal vez-, imposible, resuelto o no, sino como la revocación – en tanto que revelación constante – de toda la historia de la muerte en apenas una sola muerte. La muerte en el origen del lenguaje, que siempre en la verdad se ahuyenta y se resguarda en el silencio crepuscular de todas las cosas. A diferencia de cualquier otro fenómeno, el de la muerte, señala siempre, *en cada muerte todas* las demás, precisamente porque en ella quedan no sólo desde el futuro las posibilidades, sino también las imposibilidades.

Qui nos assurera que le nom, le pouvoir de nommer la mort (comme l'autre, et c'est le même) ne participe pas autant à la dissimulation du « comme tel » de la mort qu'à sa révélation, et que le langage ne soit pas justement l'origine de la non-vérité de la mort ? Et de l'autre?⁴³²

¿Pero qué?, ¿y entonces? Ante todo esto, ante esta falta de presencia-ante-nosotros, en nuestra re-solución, debemos seguir pensando la muerte como la posibilidad de la imposibilidad, y ¿deberemos asumirla de verdad?, ¿no será que sólo porque hemos visto morir a los otros es que podemos resolvernos como mortales?, ¿y si es que imposiblemente esta posibilidad de lo imposible sigue resguardándonos hasta la eternidad?, ¿no es esto una pérdida de tiempo? De ello que sigamos siendo eternos pues todo parece Decir que ella no existe hasta que no *es*.

Si la mort, possibilité la plus propre du *Dasein*, est la possibilité de son impossibilité, elle devient la possibilité la plus impropre et la plus expropriante, la plus inauthenticante. Dès lors, le propre du *Dasein* se voit, du dedans le plus originaire de la possibilité, contaminé, parasité, divisé par le plus impropre⁴³³

Pero si de todas formas, el presentimiento que ha recorrido la historia de la metafísica como una historia oculta de la muerte adviene ahora como “el más elevado comienzo”, como “estar vuelto hacia la muerte”, y como el mortal que es capaz de la muerte como muerte, es porque esta historia, más que ninguna otra, ha separado en un

⁴³² *Op.cit.*, p.133.

⁴³³ *Op.cit.*, p.135.

lugar lejano su exposición. En su poder en el mismo silencio – y por tanto *ya-en-el-mundo* – la involucra en su arrebató, en su cataclismo de cada vez *una* muerte-la-mía-propia, y porque en su esencia, en todos y cada uno de los textos aquí citados, en los que se escriben, los que están por escribirse, la muerte permanece como una *A-poría* – un salto de camino – *inexistente* hasta que... imposiblemente y libremente estemos dispuestos a morir, a des-ocultarnos, a decirle Verdad y a que nos res-guarde mientras *no-está*. Porque quién sabe, y a lo mejor dentro de las posibilidades que ella abre, quizás ella misma *no existe*, y nosotros tan sólo nos mantenemos en el paso del Morir tan eternamente como estamos en el *Mundo*.

CONCLUSIONS

Transformations de la Mort

CONCLUSIONS

Si cette recherche continue les pas des trois grandes lectures sur la mort, de trois grandes philosophies du XXème siècle, ça obéit à que dans ces trois lectures ont donné, peut-être, le plus importante des débats sur la mort depuis l'antiquité. Mais, il est important de continuer cette ouverture parce que notre travail s'inscrit dans un moment où la mort trouve sa propre fin dans la mort « dévoilée ». Personne ne veut parler de la mort, personne n'aime être dérangé pour n'importe quel sujet et ça inclut la « grande fâcheuse » ; donc tout se passe comme si le spectre de l'imaginaire des medias nous donnerait la mort « juste » qui, en fin, pourra nous combler et qui sera « a-justée » à nos propres besoins.

Cette mort « à distance » peut nous aider à oublier la notre, et parfois, comme dans un jour de fête, voir dans les décès des autres, les plus proches, le *pharmakon* contre notre propre fin. Cependant, si l'on a ce sentiment ambivalent vis-à-vis de la mort, est parce qu'elle s'arrête là où elle reste inconnue. Elle garde sa présence toujours pour « demain » « pas encore » ; elle est présent à la télé mais « pas chez moi ». C'est comme si ce « chez moi » pourrait encore nous faire être éternels un peu plus de temps, toujours intouchables face-à-la-mort.

Le chez nous est ce que nous avons voulu toucher parce que dès que nous avons eu l'idée de faire ce travail –en suivant notre texte directeur : *Apories* –, il était indispensable de répondre à la question de : comment l'homme peut-il faire face aux « inimaginables » voire les « impossibles » de sa propre existence, qui ne laissent pas de lui poser des questions sur lui et les autres ? Alors, notre première recherche avait consisté à travailler dans le domaine de l'esthétique et nous voulions savoir comment était-il possible de continuer à créer aujourd'hui, après les métamorphoses qu'en lui se sont suivis ? Après ce travail nous avons pensé dans les rapports entre science, religion, politique et art, exactement en continuité avec la démarche initiée, mais il manquait quelque chose. C'était le fait de la « fragilité » des œuvres, des artistes et des temps que dans une première vue restaient obligés à un retrait imminente face aux institutions, face aux marchés et surtout aux formes de reproduction dans notre monde actuel. Il y

avait, en conséquence, quelque chose que s'il n'arrivait pas encore à la pourriture au moins mettait l'accent dans une *transformation* profonde de notre approche à l'art et à la culture. Ce fût le moment où il a fait son apparition le texte de Derrida, ce texte a touché profondément cette approximation initiale en nous mettant dans une situation de « pouvoir » face au périssable et destructible, et à vouloir franchir le « pas » dans la recherche dans cette même transformation. Ce pas comportait la triade de la *transformation*, de la *fin* et de la *mort* (de l'art), mais nous arrivions toujours au même point : qu'est-ce la mort ?, qu'est-ce la fin ?, comment la fin et la mort peuvent-elles transformer, dissiper n'importe quel objet, en n'importe quel sujet dans un rapport étroit et intime ? Nous avons décidé de franchir le pas de notre dé-marche et commencer pour savoir qu'est-ce la mort ? Et voilà, nous sommes restés coincés dans cette transformation.

Maintenant, même avec la confrontation avec la mort, nous restons encore très fragiles à côté de son « pas encore » (ou du notre), et ce travail s'il est avancé entre les transformations de la vérité, du langage et du monde, ce travail reste inachevé. En effet, il a manqué la confrontation du propre langage, vérité et monde au propre discours du mortel comme celui qui peut dans son rapport à la mort avoir, faire, franchir un *devancement*. Cela impliquait l'écriture d'un dernier épisode, épisode qui allait mener au bout du chemin les propres discours de vérité face-à-la-mort, donc c'était obligé de trouver le *pharmakon*, le poison contre la mort. Nous avons pensé que l'art, la religion et le rapport du sujet aux sens comme liberté effective d'existence et de pérennité sur terre, mais aussi comme formes de l'esthétique, de la mystique et de l'érotique. La mort, même s'elle n'arrive pas encore, elle ne trouve pas son *impasse* que quand elle est une bonne mort, quand en elle se garde cette sortie et quand elle est confrontée au sacrée, le beau et le sensuel.

C'est pour cette raison que nous avons choisi la *Parrêsia* comme la forme « la plus » adaptée pour se confronter avec « sa propre mort », pour faire du Dire-de-Vérité, et tout ce implique, l'accès au propre au *mourir*. Comme *Parrêsia* nous considérons que la mystique, l'art et l'érotique jouent un rôle prépondérant à l'heure de « se tenir », de « se endurer » et de « se garder » face à l'incontinence et l'inconsistance du temps. Nous voulions, au commencement, transformer cet « *hacia* » (*vers* en français) en un art, en une façon de se rencontrer avec le corps et une façon s'adresser au divin qui obéissait à un besoin de rester encore incorruptibles. A bien parler, avec ces propos, ce qui reste inachevé est à dire vrai le chapitre sur la *Parrêsia*.

D'une autre parte, ce travail reste inachevé par le fait de la manque du temps – plutôt d'avoir pris beaucoup de temps en reformuler le schéma de la recherche. Par exemple, nous n'avons pas eu le temps de détailler l'état de nos lectures et de que plusieurs d'entre elles aient manqué de rigueur interprétatif et de consensus entre lignes de démarcation que se préfiguraient depuis le départ. Ici on parle d'une confrontation entre les auteurs et une lecture plus fine sur certains domaines, on pense ici notamment au pardon, au deuil et à la réconciliation. Mais on parle aussi des autres formes d'accès au *soi même* sinon au ce *soi-même* devancement ; ainsi sont mises à l'écart par exemple l'autobiographie et la biographie, que dans une première opération discursive avaient pris une des moments que nous avons cru décisifs pour la recherche. En concret, nous voulions répondre aux questions : Est-ce l'écriture d'une autobiographie l'extension d'une existence, et si la réponse est « oui » elle est un rapport authentique du Mortel à soi-même ? Est-ce l'autobiographie – même si ce n'est pas son but – une forme de « déclarer » pardon, de demander pardon où le pardon reste impossible ? Et en fin : Si j'écris une biographie je laisse la « vie finité » d'un autre inachevée, altérée, démolie, enrichie ? Mais si nous avons écarté ces deux formes de dire-vrai, cela obéit à que pour nous c'était important de donner la parole et la vérité au mortel, même avant de continuer la idée de la recherche initial, et continuer avec le chemin que la propre mort et ses conséquences avaient dans notre propre histoire et dans notre rapport avec le temps. Cependant, nous pouvons nous devancer pour notre prochaine recherche et annoncer deux lignes de recherche : la première c'est le fait du souci de soi qu'impliquent la biographie et l'autobiographie (envisage pour M. Foucault et J. Derrida, les deux dans des approches aussi différentes) et la deuxième comme le fait de pouvoir revenir dans *son* propre temps pour *aller vers* le futur. Effectivement, tant la biographie comme l'autobiographie gardent le moment que l'on peut dire « de la rencontre des temps » - propre ? – qui se dirige vers la fin. Personne n'écrit pas une autobiographie qu'avant tout n'ait pas fait le pas – un certain pas – vers la pensée de la mort propre.

En tant que propre, nous avons traité la question de la liberté. Même si nous avons pu développer plus profondément le sujet, nous considérons que cette liberté-à-la-mort reste déjà con- mesurée, par le fait que nous sommes les étants qui peuvent se devancer et particulièrement nous sommes les êtres qui pouvons dire la vérité, la notre propre. Si le mortel est avant tout l'être qui peut faire l'expérience de la mort comme mort, ce fait est donné, parce que lui-même, en lui, la possibilité de la parole et de la

vérité restent toujours à l'infini. Et il faut le dire : le fait de que pouvoir nous devancer signifie aussi et principalement que nous, si bien nous pouvons courir vers..., dans cette course notre tradition se joue précisément là, où la liberté garde en soi la naissance de la philosophie comme questionnement de soi et des autres. Et si comme le dit Heidegger, nous attendons encore l'arrivé d'un nouveau dieux, cette venue ne peut pas être sans le fil que nous porte en tant qu'êtres libres et destinés à mourir libres, donc à toujours garder notre mort – nos morts – dans la culture, au moins, l'idée que nous nous avons fait d'elle. Si l'on arrive au sommet de l'*expérience* métaphysique peut-être on n'arrive pas encore au dernier pas de la lecture de notre tradition et des formes d'interprétation de cette tradition.

C'était aussi le motif qui nous a menés à reprendre les deux morts originaires de notre culture Occidentale. Nous les avons faites resurgir avant tout comme les meurtres où la mort vient pour se faire présente/absente. Ces deux morts restent comme les *pas* à franchir, et les deux comme des moments dignes d'une révélation. Les morts de Jésus et de Socrate sont révélatrices uniquement parce que, et malgré tout, en elles se laissent entendre le moment radical d'une séparation ; et plus importante, parce qu'en elles se signalent le souci de la promesse de notre histoire, comme part de la vérité et de l'amour au proche. « Je ne suis pas occidental, je ne peux pas me tenir *comme tel* dans cette culture, que si j'ai un rapport avec ces morts, que si j'ai quelque chose à avoir avec la vérité, même la vérité comme *adequatio*, ou comme correction. Aussi, je ne peux pas me tenir, comme occidental que si l'autre m'interpelle, me fait signe, me signale comme sujet d'amour et de pardon ».

Curieusement dans *Apories*, Derrida ne mentionne pas aucune des ces deux morts, ne les touche même pas, ne voit pas dans ces deux morts le début de la fracture et de la distance avec la mort. Cette mort que nous avons choisi de franchir, non pas en la dépassant, sinon en la révélant. Révéler a signifie aussi que le mortel reste capable de *vouloir*, d'être un franchiseur, un sujet de dépassement et un sujet qui peut avec son Dire-Vrai se confronter avec la mort. Nous n'hésitons pas à dire que proprement tout ce qui viendra à propos de la mort, aussi avec les formes de la mort de notre premier chapitre, devra, dans un certain sens, re-venir à cette forme de *Dire-Vrai*. Ce n'est pas possible que n'importe quelle « assumption » qui ait la mort comme but, ne prenne pas en compte et que tout discours, toute biographie comme biologie, ne garde pas en elle un rapport au langage et à la vérité. De cette vérité entendue comme le *dévoilement* de soi.

Or, si nous sommes prêts pour le dévoilement, n'importe pas comment, quand, dans quelles situations, c'est vrai que le fait de ce « Dire-de-Vérité » nous emmène à nous mettre dans une autre approximation : la question de l'écriture, des formes d'écrire sur soi, de se re-faire-re-venir-en-s'allant, d'accélérer le *pas* ver soi. L'écriture doit être envisagée comme une des recherches de fond dans le dévoilement de soi en commencement par les mêmes textes de Derrida, les premiers, dans les quels, l'écriture prend une allure comme trace, mais aussi comme la sub-ordination par rapport à la parole. Mais surtout, par le fait que dans l'écriture *il y va d'un certain pas*, le pas de la propre franchise de soi en relation aux autres, en relation au testament, à la lettre écrite, aux modernes formes de tracer, d'écrire et de se montrer Comment puis-je mourir après mes traces ? A qui vont-elles dirigées ? Quel but poursuivent-elles ? Chaque fois que j'écris, que le fantôme de l'écriture tourne à travers le papier, le logiciel de configuration de textes – de sa répétition – un tombeau se cave. L'écriture va survivre son auteur, lui va rester dans le fil des cendres, des idées, des commentaires, des remissions.

Voilà les espoirs d'un prochain « pas » d'une nouvelle séance par rapport à la mort à ses mystères voilés et dévoilés. Et nous restons satisfaits, contents d'avoir accomplis la démarche dans le sens infini de la mort « éternelle », du sens du mourir et des lignes qui s'ouvrent avec ce travail. Le domaine de la Parrêsia doit maintenant attendre les moments formels de la passion du mortel, le faire ressurgir des cendres des autres, et le montrer infatigablement son propre sens, non pas uniquement face à la fin, sinon face à toutes les autres *morts* qui restent enfermés dans la structure proche et lointaine de nos Mondes.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, Alfonso. “La Muerte sin Calaca” en *Día de Muertos II, Risa y Calavera*, Artes de México, No. 67, México, Octubre 2003.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l’homme moderne*, Calman-Levy, Paris, 1961.
- ARIÈS, P. *Essais sur l’histoire de la Mort en Occident*, Seuil, Paris, 1975.
 - *L’homme devant la Mort*, Seuil, Paris, 1977.
- AURENCHE, Sophie et al. *La mort Devant Soi, Euthanasie, clés pour débat*, Autrement Mutations, Paris, 2003.
- BATAILLE, George, *Hegel, la mort et le sacrifice* en *Œuvres Complètes XII*, Gallimard, Paris, 1987.
- BAUDRILLARD, Jean. *L’échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.
- BERCIANO, Modesto. *¿Qué es el Dasein en la filosofía de Heidegger?*, Thémata, Resvista de Filosofía, Número 10, 1992, Pp. 435-450.
- BIRAULT. *Heidegger et l’expérience de la pensée*, PUF, Paris, 1978.
- CHARCOSSET, J.P. “«Y» Notes sur la Stimmung”, en *Excercices de la Patience*, Obsidiane, Paris, 1982.
- CIORAN, Sur les cimes du désespoir, L’Herne, Livre de Poche, trad., d’André Vornic, Paris, 1990.
- DASTUR, Françoise. “La Mort” *Essai sur la finitude*, Hatier, Paris, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Apories Mourir- s’attendre aux « limites de la vérité »*, en « Le Passage des frontières Autour du travail de Jacques Derrida », Colloque de Cerisy-la-Salle/Galilée, Paris, 1994.
 - *Donner la Mort*, Galilée, Paris, 1999.

- *Heidegger et la Question*, Flammarion, Paris, 1987.
- *Le siècle et le pardon*, en “Foi et Savoir”, Seuil Points, Paris, 2000.
- *Pardoner : l'imperdonnable et l'imprescriptible*, L'Herne, Paris, 2005.
- *Poétique et Politique du témoignage*, L'Herne, Paris, 2005.
- DUVERGER, Christian, *La fleur létale, économie du sacrifice aztèque*, Recherches Anthropologiques/ Seuil, Paris, 1979.
- ÉPICURE, *Letres, Maximes, Sentences*, Le Livre de Poche Classiques de la Philosophie, Paris, 1994.
- FERRARIS, Mauricio. *Luto y Autobiografía De San Agustín a Heidegger*, Traducción de Tomás Serrano, Taurus La huella del Otro, México, 2001.
- FINK, Eugen. « *Rapport au Monde et Compréhension de l'être* » en « Proximité et distance », Million, Grenoble, 1994 ; traduit par Jean Kessler.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 2004, traducido del sitio internet: <http://foucault.info/documents/parrhesia>.
- *L'Herméneutique su Sujet Cours au Collègue de France 1981-1982*, Hautes études Gallimard Seuil, Paris, 2001.
- *Le Courage de la vérité Le Gouvernement de soi et des autres II Cours au Collègue de France, 1984*, Hautes études, Gallimard Seuil, Paris, 2009.
- *Le gouvernement de soi et les autres Cours au Collègue de France 1982-1983*, Hautes études Gallimard Seuil, Paris, 2008.
- *Naissance de la clinique*, Quadrige/PUF, Paris, 2005.
- FREUD, S. *Au-delà du principe du plaisir*, en Œuvres Complètes XV, 1916-1920, PUF, Paris, 1996.
- *El Malestar en la Cultura*, Alianza editorial, Madrid-México, (1930)1970, traducción de Ramón Rey Ardid.
- *El Malestar en la Cultura*, Alianza Editorial, Madrid-México (1913-1917) 1970, traducción de Luis López Ballesteros y de Torres.

- *Essais de Psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2001.
- GADAMER. *Les chemins d'Heidegger*, Vrin, Paris, 2002.
- GIRARD, René. *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.M. Oughourlian et Guy Lefort, Grasset, Paris, 1978.
- *Je vois tomber Satan comme l'éclair*, Grasset, 1999.
- *La violence et le sacré*, Hachette littératures, Paris, 2009.
- GONZÁLEZ, Juliana. *El Malestar en la Moral. Freud y la Crisis de la Ética*, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1986, 1997.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris, 2003.
- HAAR, Michel, « *L'obsession de l'Autre* » en *Cahier de l'Herne* : Emmanuel Levinas, Éditions de l'Herne, Paris, 1991.
- « *Le tournant et la détresse* » en *Cahier de l'Herne*, Martin Heidegger, L'Herne, Paris, 1983.
- *Le chant de la Terre*, L'Herne, Paris, 1985.
- HEGEL, G.W.F. *Système de la Science, Première Partie, La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1941, Traducción de Jean Hyppolite
- HEIDEGGER, Martin. *¿Y para qué Poetas?* en “*Caminos del Bosque*”, Alianza, Madrid, 1998.
- *Aportes a la Filosofía Acerca del Evento*, Editorial Almagesto Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- *Habitar, pensar* en “*Conferencias y Artículos*”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- *De Camino al Habla* en “*De Camino al habla*”, Ediciones del serbal, Barcelona, 2002.
- *De la esencia de la verdad* en “*Hitos*”, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *El Concepto de Tiempo*, Trotta, Madrid, 2001.

- *El Habla* en “De Camino al habla”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.
- *Hölderlin et l’essence de la poésie* en « Approche de Hölderlin », Gallimard, Paris, 2001.
- *Introducción a la Filosofía*, Frónesis Cátedra Universitat de València, Madrid, 2001.
- *La Cosa* en “Conferencias y Artículos”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
- *La Doctrina Platónica de la verdad* en “Hitos”, Alianza Editorial, 1998.
- *La esencia del Habla* en “De camino al Habla”, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.
- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : Monde-Finitude-Solitude*, Gallimard, Paris, 2007.
- *Les Hymnes de Hölderlin la Germanie et le Rhin*, Gallimard, Paris, 1998.
- *Preguntas fundamentales de la Filosofía*, Comares, Granada, 2008.
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.
- *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, trad. Jorge Eduardo Rivera.
- *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.
- HESIODO. *Escudo Teogonía*, Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- HÖLDERLIN. *Remarques sur Œdipe Remarques sur Antigone*, 10/18, Paris, 1965.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L’imprescriptible, Pardonner?*, Seuil, Paris, 1986.
- *Le Pardon*, Aubier Montaigne, Paris, 1967.
- KIERKEGAARD, Søren. *Crainte et Tremblement*, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, Paris, 2000.

- KOJÈVE, Alexandre. *L'Athéisme*, Gallimard, Paris, 1998.
 - *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel* en « Introduction à la lecture de Hegel », Gallimard, Paris, 2003.
- LACAN, Jacques, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975.
- LAPLANCHE, J et PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, Paris, 1967, 2007.
- LECHUGA, Ruth, D. "Rituales del día de Muertos" en *Día de Muertos, Serenidad Ritual*, Artes de México, No. 62. México, Septiembre 2002.
- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche/ Martinus Nijhoff, Paris, 1978.
 - *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993.
 - *Entre Nous*, Grasset, Paris, 1991.
 - *Éthique et Infini*, Librairie Générale Française/ Le livre de Poche, Paris, 1992.
 - *Le Temps et l'Autre*, PUF, Paris, 1994
 - *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, le Livre de Poche/ Martinus Nijhoff, Paris, 2003.
- MATOS MOCTEZUMA, E. *Muerte al filo de la Obsidiana, los nahuas frente a la muerte*, FCE, México, 2005.
- MATTÉI, J.F. *Heidegger et Hölderlin Le Quadripartito*, PUF, Paris, 2001.
- MEYER, Philippe. *Leçons sur la vie, la mort et la maladie*, Hachette, Paris, 1998.
- MOODY, R. *La vie après la vie*, trad. de l'anglais par Paul MISRAKI, Robert Laffont, Paris, 1977.
- MORIN, E. *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 1970, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablo Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1978.

- *La genealogía de la Moral*, Alianza Editorial Biblioteca Nietzsche, Madrid, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El Tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Meditaciones del Quijote*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- PLATÓN, *Apología de Sócrates* en DIÁLOGOS I, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002.
- Fedón, en DIÁLOGOS III, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000.
- RICOEUR, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.
- *Le conflit des interprétations, essais d'Herméneutique*, Seuil, Paris, 1969.
- *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et Culpabilité*, Points Seuil, Paris, 2009.
- RILKE, Rainer María. *Elegías del Duino*, Traducción de Otto Dörr, Visor Libros, Madrid, 2002.
- RUFFIÉ, J. *Le Sexe et la Mort*, Odile Jacob, Paris, 2000.
- SARTRE, J. P. *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, 1995,
- THOMAS, L.-V. *Anthropologie de la Mort*, Payot, Paris, 1980.
- *La Mort*, PUF *Que sais-je?*, Paris, 1988-2003.
- TRAVEN, Bruno. "Macario", en *Le visiteur du Soir*, trad. française de l'anglais de Claude Elsen. Stock, Paris, 1998.
- VALAVANIDIS- WYBRANDS, Harita. "Stimmung et passivité" en *Excercices de la Patience Heidegger*, Obsidiane, Paris, 1982, Pp. 34-48.
- VALCARCEL DE QUIRÓS, Amelia. *La memoria y el Perdón*, Herder, 2010.
- VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996.
- *Las Aventuras de la Diferencia*, Península, Barcelona, 1992.

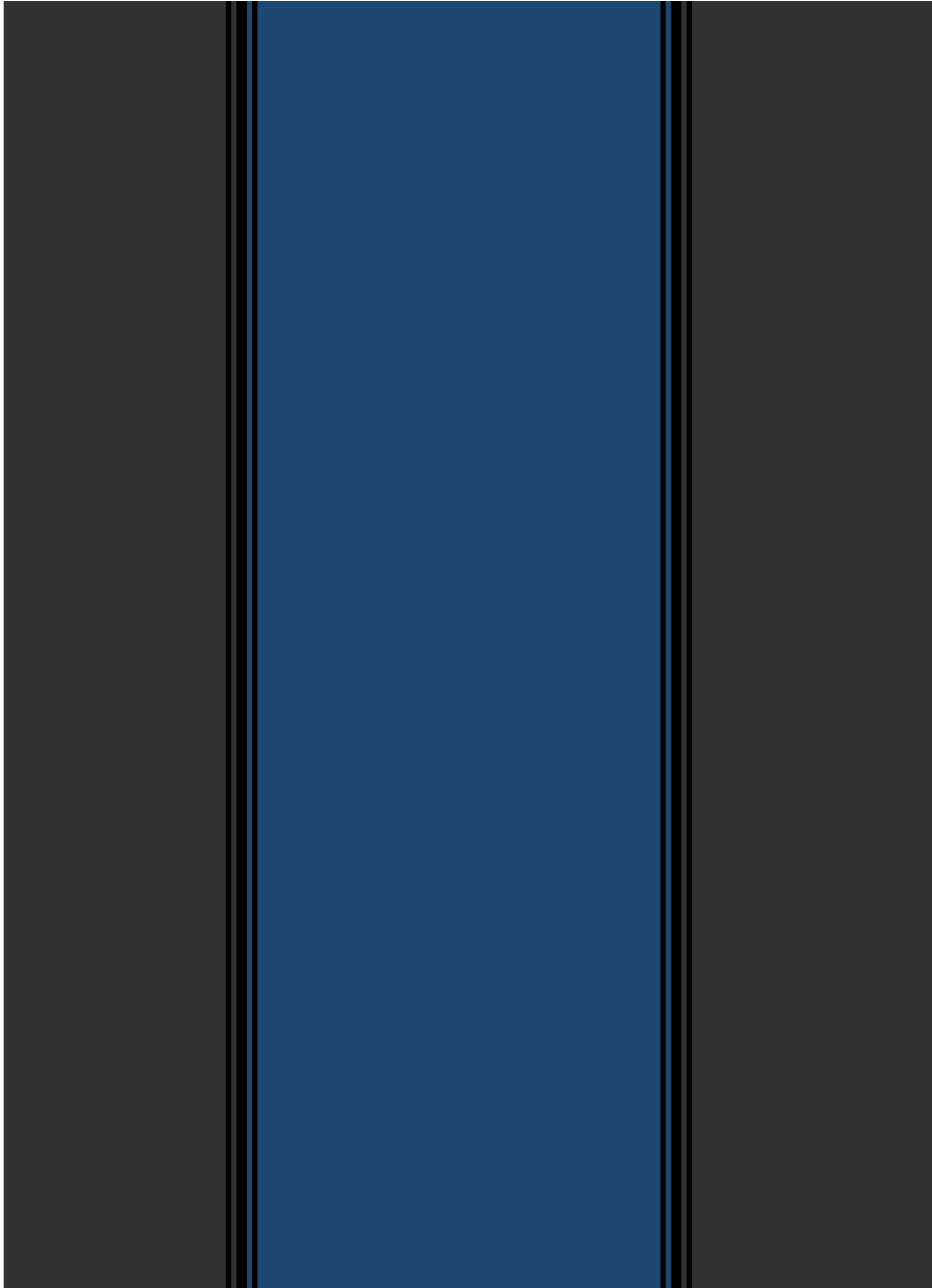
Bibliografía

- VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 2005.

- VOVELLE, Michel. *L'Heure du grand passage, Chronique de la mort*, Découvertes Gallimard, Paris, 1993.

- *La mort en Occident, de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1983.

- WESTHEIM, Paul. “Temor a la Muerte” en *Día de Muertos II, Risa y Calavera*, Artes de México, No. 67, México, Octubre 2003.





Transformaciones de la Muerte

José Amezcua Bravo

2011