

FILOSOFÍA Y PSICOLOGÍA

# Pensar en la muerte

Consideraciones en torno a la finitud del hombre  
y el ocaso de los tiempos

Roberto Andrés González Hinojosa





# **Pensar en la muerte. Consideraciones en torno a la finitud del hombre y el ocaso de los tiempos**

**Coordinador**

Roberto Andrés González Hinojosa



PARA  
Todos aquellos caídos  
que no tuvieron tiempo de despedirse.



CONACYT  
Registro Nacional de Instituciones  
y Empresas Científicas y Tecnológicas  
Registro: 1900555

**Pensar en la muerte. Consideraciones en torno a la finitud del hombre y el ocaso de los tiempos**

© Roberto Andrés González Hinojosa

**Dirección del Proyecto**

Eduardo Licea Sánchez

Esther Castillo Aguilar

José Eduardo Salinas de la Luz

**Arte**

Paulina Cordero Mote

Vanesa Alejandra Vázquez Fuentes

Livia M. Rocco Sarmina

**Formación de Interiores**

Paulina Cordero Mote

1ª. Edición

© 2021 Fernando de Haro y Omar Fuentes

ISBN 978-607-437-544-2

D.R. © CLAVE Editorial

Paseo de Tamarindos 400 B, Suite 109.

Col. Bosques de las Lomas, Ciudad de México, México. C.P. 05120

Tel. 52 (55) 5258 0279/80/81

ame@ameditores.mx

ecastillo@ameditores.mx

www.ameditores.com

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, archivada o transmitida en forma alguna o mediante algún sistema, ya sea electrónico, mecánico o de fotorreproducción, sin la previa autorización de los editores.

Elaborado en México.





# Índice

Introducción	11
Situación humana y la idea de la muerte, o acerca de los límites del hombre y los confines del pensamiento en la obra de Sartre <i>Roberto Andrés González Hinojosa</i>	17
La muerte: su sentido hermenéutico en la obra de Paul Ricoeur <i>Emmanuel Flores Rojas</i>	33
Una reflexión sobre los efectos mortuorios en la gubernamentalidad neoliberal desde la obra de Michel Foucault <i>Carlos Rodrigo Vázquez Valdés</i>	57
Teoría general del suicidio, una aproximación a la visión de la muerte en Emil Cioran <i>Alán Alexei Hernández Martínez</i>	69
Sacralidad y legalidad de la muerte. Reiteraciones platónicas sobre el juicio y condena de Sócrates <i>Gustavo Esparza</i>	81
De camino a la inminencia de la muerte <i>Josué Manzano Arzate</i>	101
Morir antes de morir: <i>ethos</i> ante la muerte <i>Mariano Rodríguez González</i>	123
La muerte: algunas consideraciones del ayer a la luz del presente <i>Herminio Núñez Villavicencio</i>	137

La muerte, una aproximación filosófica <i>Óscar Juárez Zaragoza</i>	155
La concepción de la muerte en el pensamiento Náhuatl <i>Juan Monroy García</i>	175
Acerca de los autores	191

## Introducción

Sólo el hombre existe en medio de una suerte de paradoja, toda vez que su vida transcurre en el centro de la tensión de dos datos eminentes: por un lado, se encuentra la claridad de la voluntad de ser más; mientras que, por el otro lado, está la noticia de la muerte. En medio de esta lidia transcurre la existencia de los mortales, los cuales tan pronto son arrojados a la existencia inmediatamente son llevados a encumbrar la cuesta de la vida al tiempo que la distancia que los separa de su ocaso se acorta cada vez más.

El hombre es el único ser que muere, en virtud de que es el ser que puede saber de sus márgenes en el tiempo. Esto significa que éste es el único que existe bajo el cobijo de una situación vital, lo cual quiere decir que nunca es indiferente a su espacio y tiempo; por el contrario, estos últimos adquieren el adjetivo de cualitativos en virtud de que son construcciones del mismo sujeto, toda vez que la existencia, al irse planificando, se va proyectando en el tiempo, fijándose metas a mediano y largo plazo. Así también, la existencia se desarrolla en el claro de diferentes relaciones en el espacio, ya con los otros, ya con la naturaleza, ya con la divinidad. El hecho es que la vida del hombre no es posible sustraerla de semejante morada ni de esta condición sino hasta la muerte, la cual viene a ser precisamente el límite de todas sus posibilidades.

En el centro de la existencia se lleva a cabo una lidia entre el deseo de ser más y la inminencia de la muerte<sup>1</sup>. Tratemos, pues, de dilucidar brevemente esta dialéctica. El hombre siendo finito hace de su destino el anhelo perpetuo por transgredir sus limitaciones. Esta experiencia se encuentra lúcidamente expresada por la filosofía ya desde su edad temprana. En Heráclito podemos encontrar magistralmente expresado este empeño bajo los siguientes términos: “los límites del alma, por más que procedas, no lograrás encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos” (Heráclito, B 45)<sup>2</sup>. En este fragmento puede vislumbrarse el entrecruza-

---

<sup>1</sup> Algunas de las ideas que aquí se mencionan, encuentran su antecedente en nuestro trabajo titulado, “El ser del hombre, vértice del entrecruzamiento entre la voluntad de poder ser y la inminencia de la muerte”, publicado en la revista *Ciencia ergo sum*, Vol. 15-2, julio-octubre 2008. UAEM, pp. 139ss

<sup>2</sup> Vale la pena recordar aquí que los textos de los autores clásicos antiguos se citan conforme a una notación universalmente consensada. La notación más usual para referir a los presocráticos es la consagrada en el siglo XIX

miento de dos nociones claves que describen la radiografía de la estructura dinámica del ser del hombre. Por un lado, sale al paso el dato inminente de la finitud. Por otro, gracias precisamente a esta finitud, el hombre se da a la tarea permanente de buscar en cada momento el confín justamente de sus límites, teniendo la garantía de que por más esfuerzo que realice, éstos (los límites) jamás podrán ser hallados, toda vez que el hombre no posee una estatura predeterminada, sino que puede ensanchar semejantes límites hasta donde sus posibilidades y capacidades se lo permitan. Podría decirse que el dato de su finitud en el espacio y el tiempo es lo que le arroja hacia el ensanchamiento de su espectro existencial. Justamente en medios de este empeño por ser más puede vislumbrarse lo que aquí hemos denominado como la voluntad de ser más.

Instalado, pues, sobre el torrente de la voluntad, se puede explicar un tanto más la sed natural de futuro por parte del mortal, ya que “el futuro representa, [invariablemente] una larga promesa de ser” (Jankélévich, 2004: 16), el cual no ha sido gastado ni caducado. Cabe hacer el señalamiento que la vida cuando es vista como una apertura hacia el mañana, se tiñe con el tono de cierto optimismo el cual se trasluce en esperanzas múltiples, ello genera un cierto tipo de existencia, misma que podría adjetivarse, por así decirlo, como optimista. La conciencia de un espacio existencial abierto transfiere al hombre la evidencia de un margen de maniobra le transfiere la idea de que a cada acto le sucederán otras posibilidades, y que esta trama será inagotable. Esto da ocasión para que el sujeto se perciba como un ser indeterminado; es decir, como un ser que está aún por escribir, en cada momento, su biografía. En este punto la existencia semeja una hoja de papel en blanco en la que aún están por colocarse los distintos colores con que la persona irá tiñendo su vida. El porvenir reluce como un abanico inmenso de posibilidades, las cuales constituyen el margen de maniobra para la existencia. La patencia de las alternativas fundamenta siempre la esperanza, y toda esperanza, aunque se siembra en el presente, se instala en el futuro.

No obstante, la imagen de este océano interminable de posibilidades en aras del límite viene a encontrar una frontera infranqueable justamente en la muerte. La muerte viene a ser el dintel donde se posterga todo proyecto. Esto quiere decir que la noticia de la muerte posee una eminente afectación en la vida cotidiana de cada individuo. Cualquier mortal queda desde luego afectado una vez que le sale al paso la sentencia de que tarde o temprano tendrá que morir. Podría decirse que la conciencia de la muerte viene, en cierta medida, a alterar la disposición existencial de la gente, porque juntamente con esta noticia se pone de manifiesto la brevedad

---

por Diels y Kranz. Esta misma es la que adoptamos en el presente inciso.

de nuestro tiempo. Entonces, se genera una suerte de marco para la trama de la existencia; pues a partir de semejante eminencia, habrá que apresurar los pasos para cubrir nuestros diferentes pendientes, ya que como bien afirma el proverbio popular, “no dejes para mañana lo que puedes hacer hoy”, dando a entender que existimos en el marco de un tiempo breve, y nadie sabe a ciencia cierta cuándo le llegará su final, por esta razón se aconseja sabiamente dar prisa a los propósitos que cada cual tiene pendientes.

No obstante, llama la atención que aquí la muerte descubre justamente el borde de los límites, y semejantes fronteras, sin duda, son irrebables. Con ello, se cumple la sentencia proferida por Heráclito, la cual dice que por más que el hombre se esfuerce no logrará encontrar los bordes de sus límites. Sin embargo, ahora, mediante una exploración filosófica, se ha logrado columbrar precisamente este límite. Podría decirse que fácticamente resulta imposible, en efecto, el hallazgo de los límites del alma, pues cada acto de la existencia contribuye a ampliar tales límites; no obstante, teóricamente resultan asequibles. La muerte representa el límite infranqueable de la existencia, sin embargo, desde la prospección natural de la filosofía se puede pensar y nombrar sin temor a incurrir en una equivocación que ésta (la muerte) representa el límite final. Curiosamente, este límite es asequible sólo por el pensamiento, pero no fácticamente. Morirse es todavía un acto de la vida, porque uno es quien se muere, y todavía en vida se puede experimentar desde este lado esa fase; no así la muerte consumada, la cual representa la otra por cualquier medio humano.

La constelación innumerable de posibilidades con la que está dotada la existencia encuentra su tope final en la muerte. En este punto, la existencia experimenta una suerte de contracción paradójica; esta paradoja, podría decirse, es violenta, porque sucede en el contraste entre la conciencia del ser como apertura y el brusco encuentro con la noticia de la muerte. El contraste reluce todavía más, porque si bien en la visión de la vida como apertura hacia el porvenir, la existencia adquiriría cierta tonalidad optimista; ahora, ante la conciencia de la muerte, el universo se cierra tajante. La muerte cierra tras de sí completamente toda posibilidad, provocando en la voluntad humana una suerte de desazón; es decir, una suerte de tajante tropezón.

Nos parece que una de las aristas en la complejidad del ser del hombre, apreciada desde la óptica de la alternativa y de la conciencia de la muerte, resulta un tanto trágica, y por ende dolorosa. El dolor en el hombre emerge desde distintos frentes, uno de éstos, podría decirse, se resuelve en el vértice donde coinciden el estado de lucidez acerca del inmenso afán de ser siempre más en cada uno de los instantes de la vida, y la lucidez también de la esencial contingencia con que ha sido forjado el ser de cada uno de los hombres. El dolor aflora en un estado de conciencia

donde convergen esa ansia humana de ser eterno, y la revelación de la existencia acotada, *a priori*, por la muerte. El acto de la conciencia de la muerte frustra la pretensión de eternidad. Dijera Kierkegaard, la tragedia siempre proviene de un acto de conciencia (Kierkegaard, 2002: 39); en este punto, donde el universo del hombre se descubre cerrado por causa de la conciencia de la muerte, la situación del sujeto se torna paradójica y, además, trágica.

A decir verdad, podría pensarse que esta situación es la que da ocasión para la emergencia de un dolor que podría considerarse universal, es el dolor de la afeción de la muerte. Podría decirse que cualquier sujeto, de alguna u otra manera, es afectado por la conciencia de la muerte, ya sea en mayor o menor medida. Se planta en su ser un dolor que está escrito mediante la gramática de la amenaza de la muerte, el hombre inventa paliativos para menguar la intensidad de esta sentencia. Pese a esto, probablemente el dolor de la muerte no consista tanto en dejar de existir, sino en morir siendo literalmente un don nadie, morir siendo insignificante (Malishev, 2005: 30ss). A algunos les duele más, a otros menos, pero todos, invariablemente se hacen copartícipes de este dolor, provocando unas veces grandes ejemplos y, otras tantas, ruines biografías. La universalidad de este dolor se puede aún más comprender debido a que la voluntad de ser más en el hombre, indudablemente, es universal, y su negación en ningún caso puede ser alegre.

Al hombre generalmente le resulta inconcebible la idea de que tiene que morir, el hombre simplemente no quiere morir, se resiste a creer que va a morir, esto es, sabe que va a morir, pero no lo cree. Decía Jacques Madaule “Sé que moriré, pero no lo creo” (Madaule, 2000: 26). La muerte es una de las pocas certezas que el hombre posee, y mientras está en la existencia cada eslabón de la vida tiende a tomar la forma de un acto de resistencia contra la muerte. Con cada acto de vida, en el fondo, se pretende obnubilar la eminencia de la muerte. De acuerdo con Jankévich “no creo que vaya yo a morir, aunque tengo la certeza de mi finitud”. La posesión de un cuerpo físico, por ejemplo, es el más claro testimonio de la condición desgraciada de Adán. La enfermedad que frecuentemente achaca al humano le recuerda sus contornos infranqueables. El cuerpo podría considerarse como la arcilla sobre la cual se escribe la memoria inexpugnable de la finitud y sobre el cual el dolor hace mella. El cuerpo es el punto que delata semejante situación paradójica del hombre en el universo. Por el cuerpo se reitera cotidianamente la noticia de que algún día cada uno habrá de morir, aunque no se alcance a dar crédito a ello.

La presencia del cuerpo, indudablemente, constata la inminencia de la muerte. Podría asegurarse que el cuerpo es el receptáculo del dolor y a la vez testimonio de la singularidad en el hombre. El cuerpo individualiza a cada sujeto, precisamente porque el dolor es irrepetible, amén de que en el cuerpo se da la integración del ser entero del hombre, el cuerpo también es intransferible, es

insalvable, pues nadie puede existir o sentir en carne ajena, nadie puede ocupar el espacio del otro. Se diría que cada cual está condenado a existir siendo un cuerpo hasta el final. El dolor también es intransferible, tanto como la muerte de cada uno. El cuerpo y el dolor son en cierto sentido, principio de individuación, porque al ser intransferibles recuerdan a cada momento la finitud a la que se encuentra anclada la condición del hombre.

Una suerte de inocente empeño, sin embargo, envuelve al pensamiento cuando asiente a la proposición que dice “sé que he de morir, aunque no lo creo”. La inocencia de esta premisa se refugia en el hecho de que la muerte es lo completamente otro, lo que no posee absolutamente ningún punto de referencia; es, en cierta manera, lo inasequible, lo completamente desconocido, lo insondable. Vladimir Jankélévitch dice “la muerte es lo otro sin ningún punto de referencia, sin ninguna referencia a nada en el más acá” (Jankélévitch: 2004: 100). Podría decirse que la muerte escapa a toda suerte de analogía. Simplemente no se puede creer en algo que no cabe en la cabeza.

En el presente volumen se presenta una serie de reflexiones filosóficas en torno al tema de la muerte a partir de diferentes puntos de vista. Sin duda, como decía Eduardo Nicol, “la vida tiene como fin a la muerte, tiende hacia ella, y esta tensión es la verdadera, la radical vocación auténtica del hombre” (Nicol, 1997: 49); desde la recuperación contemporánea del tiempo por parte de la filosofía el tema de la muerte se ha vuelto más acuciante. Justo por esto, podría considerarse que resulta indispensable un trabajo como el presente, habida cuenta de que es necesario volver a pensar la muerte, no sólo porque en los últimos tiempos se haya agravado el panorama con el tema de la pandemia, sino porque el hombre, sabiendo que está arrojado hacia el porvenir, debe aprender a esperar lo inesperado en medio de su estado de abierto.

El texto se encuentra dividido en dos partes, en la primera de estas se agrupan sendas reflexiones precisamente sobre la muerte, pero a partir de la perspectiva de algunos autores como Sartre, Ricoeur, Foucault, Cioran, Platón. En la segunda parte, se agrupan reflexiones sobre el tópico mentado, pero desde una perspectiva aporética.

Roberto Andrés González Hinojosa  
*Toluca, Estado de México, noviembre de 2020.*

## Bibliografía

- Heráclito (2001), en Mondolfo Rodolfo, *Heráclito*, México, Ed. Siglo XXI.
- Jankélévitch, Vladimir (2004), *Pensar la muerte*, México, FCE.
- Kierkegaard (2002), *El amor y la religión*, Méx., Ed. Tomo.
- Madaule, Jaques (2000), *Considératios de la mort*, París, Corrée.
- Malishev (2005), *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, México, Plaza y Valdés.
- Nicol, E. (1997), *La vocación humana*, México, CONACULTA.

# Situación humana y la idea de la muerte, o acerca de los límites del hombre y los confines del pensamiento en la obra de Sartre

*Roberto Andrés González Hinojosa*

## Presentación

Resulta pertinente considerar que una posibilidad para abordar el tema de la muerte, desde la perspectiva del autor de *La náusea*, puede facturarse a partir de la noción de situación; en virtud de que la muerte puede entenderse como un acto de la vida. La muerte es un acaecimiento de un ser que existe situado en el mundo y arrojado hacia el porvenir. La muerte nunca es neutra, no es una estructura formal, siempre es de alguien que se esfuerza por erigirse en la vida en un aquí y en un ahora. Así también, la muerte del, por así decirlo, caído, cobra sentido a partir de la interpretación de quien ha quedado vivo. Digamos que el vivo se hace custodio de la muerte del caído.

El desarrollo del presente trabajo se ha estructurado en tres momentos. En primer lugar, se desarrolla la noción de muerte en el contexto de la idea de situación; en segundo lugar, se enfatiza en la noción de la, por así llamarla, “muerte social”, en la que el mortal queda a cargo del testamento del muerto; y en tercer lugar, se ha intentado la factura de un aporte (un juicio sintético a partir de Sartre), avanzando hacia el desvelamiento de la imagen del pensamiento del autor de *El existencialismo es un humanismo* partiendo precisamente de la idea de la muerte, encontrando que, desde cierta perspectiva, esta filosofía adquiere la tonalidad de un pensamiento liminar<sup>3</sup>. Para afianzar esta hipótesis, al final, se ha tenido que realizar una analogía mediante la referencia de la imagen del pensamiento liminar de Parménides.

---

<sup>3</sup> De hecho, desde nuestra perspectiva, la idea de la muerte en Sartre importa dos delimitaciones, en primer lugar, representa el límite infranqueable de todas las posibilidades de la existencia; en segundo lugar, la muerte constituye el lindero que demarca el claro para el ejercicio del pensamiento o la investigación filosófica y fenomenológica, habida cuenta de que más allá de semejante lindero la razón no puede saber nada.

## 1. Situación, existencia y muerte

El concepto de situación, en la óptica de Sartre, supone una serie de consideraciones específicas, toda vez que en el marco vital de esta el hombre se va haciendo libre por medio de la acción, es decir en medio de la situación el existente va tomando conciencia de su compromiso en el mundo y decide proyectarse, permitiéndose al mismo tiempo su posibilidad de ser más; de aquí se sigue que toda acción conlleva en sí la autonomía de la misma, a partir de la intencionalidad del ejecutante. Para Sartre, la “situación sólo existe para aquel ser que goza de la capacidad de proyectarse hacia sus posibilidades” (Biemel, 1985: 129). El hombre es el único que puede desplegar su ser en el marco de una situación, pues es el único que puede proyectarse en el horizonte de múltiples posibilidades. Podría decirse que el ámbito de despliegue del existente se enmarca de un modo positivo en lo abierto de la situación en el mundo.

Esto quiere decir que, en virtud de que la elección es el fundamento del para-sí, puesto que por ella éste se elige y no tiene otro criterio más que el propio; el ser del hombre consiste siempre en elegirse en el horizonte abierto de un proyecto. Y porque el hombre es proyecto, el para-sí se organiza en el mundo sugiriendo una situación particular, toda vez que cada hombre amanece en una situación única y propia: “el hombre se encuentra [siempre] en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera, y no puede evitar elegir” (Sartre, 1997: 58). Al elegir, el existente se elige, pero al mismo tiempo elige a la comunidad entera de la humanidad. Esta es una característica que aflora en el pensamiento del autor francés: el hombre no es un fin, o algo finiquitado, sino un proceso en constante anhelo de resolución, pues no puede sustraerse a su condena de ser libre: al elegirme elijo también a los otros.

Sartre habla de la situación refiriéndose a ella como *datum*<sup>4</sup> que la conciencia capta motivándole a tomar acción en el mundo (*plenum*). En este sentido, tenemos dos totalidades simultáneas, a saber, el mundo y el ser; permitiéndole al hombre, en tanto proyecto, la posibilidad de captar partes del *plenum*, para transformarlas como causa, y ocasión, de su actividad en el mundo. El autor agrega: “Lo dado va indisolublemente ligado al proyecto en una situación, la libertad necesita lo dado para poderse realizar, pues no hay libertad sino en la situación, y sólo hay situación mediante la libertad” (Biemel, 1985: 130). Aquí podríamos enfatizar esta idea diciendo que la posibilidad de la libertad amanece en el claro de una situación, la cual se revela como

---

<sup>4</sup> La explicación que puede darse acerca de *datum* es ontológica, se refiere al hombre que es proyecto y que se encarna hacia una *praxis* antropológica.

la pauta o condición para el despliegue de la libertad, y esta última descansa en una suerte de necesidad, es decir, sobre la pauta de lo dado; y a la vez, sólo hay situación justo donde puede localizarse una libertad desenvolviéndose.

En la medida en que la idea de esta libertad nos condena a existir, más allá de la esencia y de los móviles, puede considerarse que Sartre es el creador de una de las formulaciones más audaces de la libertad; una vez que el hombre se ve aislado, sin que nadie pueda interceder por él, tiene entonces que alcanzar su libertad, que es su propia existencia. El autor dice que la limitación no anula nunca la libertad, aun en las condiciones más adversas, la libertad no cesa. Aun en las penurias más infames, el hombre no puede dejar de elegir. Sartre dice: “nadie puede salvarlo [al hombre] de sí mismo” (Sartre, 1997: 68); esto es, el hombre es insalvable, nadie puede elegir por el otro, nadie puede vivir la existencia del otro: cada uno lleva a costas la responsabilidad de su propio ser.

En la libertad se seleccionan ciertos móviles para la acción: “Por libertad se entiende sencillamente la posibilidad de la elección entre distintas formas de comportamiento en una sola y única situación” (Schaff, 1985: 132), y como se ha mencionado, toda situación, siendo humana, encontrará sus propios elementos a lo largo de sus posibilidades. Este tipo de existencialismo plantea el estudio de los problemas antropológicos al analizar las condiciones objetivas de cualquier situación humana.

Sartre toma en cuenta la interrelación que existe entre el tener, el hacer y ser, como principio de toda situación, “pensada o impensada, la existencia se afirma ‘al mismo tiempo’ que el ser pensante” (Blanco, 1983: 86); refiriéndose como primera condición la materialidad de cualquier situación humana (lo fáctico); también reconoce que la situación es individualidad que surge en medio de un grupo, cultura, época histórica, geografía, etc. Esto último puede entenderse a partir del reconocimiento de que todo individuo se encuentra sujeto a un espacio y tiempo específico. Cada hombre se encuentra situado bajo un signo peculiar en el mundo, ya por su cultura, ya por la geografía donde se despliega, ya en un bloque histórico; y desde ahí, desde esa condición situacional, es donde se le puede localizar arrojándose hacia la consecución de su proyecto.

En este sentido, debemos recordar que cada situación es también algo cambiante, en virtud de que el sujeto que la construye también es dinámico, y en su desarrollo va adjuntando el cúmulo de decisiones que ha ido tomando en el pasado como parte del contexto que influye ahora en sus elecciones. Aquí puede avizorarse un punto de acotación del proyecto del hombre, debido a que cada uno se hace en una situación evidentemente particular, en la cual mi acción se encuentra delimitada por la facticidad del entorno y por la libertad del otro, pues no se puede crear nada a partir de la nada. La facticidad no depende de la libertad del existente, sino amanece como la condición para el proyecto de cada uno; en torno a

esto Walter Biemel dice: “la facticidad, por el contrario, se refiere al momento del estar-fijado, de la realización ya establecida... , la nación, todo cuanto he realizado hasta ese instante” (Biemel, 1985: 55). La posibilidad de un proyecto se encuentra, pues, acotada y al mismo tiempo incitada por la facticidad del entorno.

Con todo esto se pretende enfatizar que, desde luego, toda situación posee una arista de orden espacial (nación, geografía, etcétera). No obstante, junto a esta connotación, toda situación también posee una arista de orden temporal, no solo porque acaece en un bloque histórico, sino aún más porque se estructura bajo la siguiente secuencia, a saber: lo que el existente ya fue en el pasado, lo que está siendo en el presente y lo que puede llegar ser en el porvenir. Creemos que esto podría resultar una obviedad para cualquier mortal, sin embargo, puede pensarse que la dimensión temporal de la situación es la que puede conectar con el otro asunto que incumbe a la presente investigación —a saber, el tema de la muerte a partir de la filosofía de Sartre—.

Resulta evidente que el ser del hombre se despliega en una dimensión temporal. Lo relevante de esta dimensión temporal consiste en que el hombre puede situarse en el presente en relación con el pasado, siendo este último un componente más de la realidad humana, por medio del cual se tiene la influencia en las posibles acciones hacia el porvenir. En torno a esto, nuestro autor afirma: “El pasado, en efecto, es originariamente proyecto, como surgimiento actual de mi ser. Y, en la medida misma en que es proyecto, es anticipación: su sentido viene del provenir que prefigura” (Sartre, 2006: 524). En primera, el existente no puede tomar una decisión nueva sino a partir del pasado —es decir, toda decisión pretende en cierta manera el olvido (o superación) de nuestro ser ya sido—; no obstante, esta apuesta se forja a partir de ese pasado singular. En segundo lugar, el pasado también es anticipación, toda vez que se encuentra presente en cada una de las acciones facturadas actualmente por el existente, “ser es haber sido”. Al tiempo que lo ya sido representa la condición de posibilidad para la proyección del existente: “Aquello que es [y que ya fue] solo cobra sentido cuando es trascendido hacia el porvenir” (Sartre, 2006: 521), aquí el pasado se revela como condición y anticipación del futuro. El existente es lo que ya fue, y puede llegar a ser, en virtud de lo que está haciendo y sobre lo que está decidiendo en el presente. El pasado no se desestructura en el presente ni en futuro, sino más bien se anticipa. El pasado se integra al presente y se trasciende por el porvenir.

Podría decirse que el pasado funciona como aquella referencia que forma parte de la situación de todo hombre, siendo al mismo tiempo incapaz de determinar el futuro de éste en la medida que existe para poder ser rebasado por medio de la libertad; cabe mencionar que la libertad respecto al pasado estará limitada a consecuencia de las acciones misma que conforman el presente. Es así que el pa-

sado deberá ser redimensionado gracias a la responsabilidad que el hombre asuma, constituyendo así una clara expresión de la libertad, dejando fuera las posibles justificaciones que del pasado puedan desprenderse, pues de no ser así, se podría estar actuando de mala fe.

El autor francés dice: “se ve cómo al mismo tiempo el pasado es indispensable para la elección del futuro, precisamente en calidad de aquello que debe ser cambiado; por consiguiente, sería imposible progresar en la libertad a no ser a partir de un pasado, y, por otro lado, como esta naturaleza misma del pasado deriva de la elección original de un futuro” (Biemel, 1985: 134). *Cada uno decide el alcance y proyección del pasado hacia su futuro*. El existente anhela emanciparse de su pasado orientando su elección hacia el futuro, tomando el pasado como el punto referencial para el despliegue de su libertad. Es decir, la elección de futuro es lo que le permite a cada existente trascender su necesidad circunstancial, proyectándose hasta donde sus posibilidades se lo permiten.

Puede enfatizarse que, desde la perspectiva de Sartre, el existente se desenvuelve en el claro de sus posibilidades en el mundo, articulando la trayectoria de su libertad a través de la consecución de un proyecto. Se toma como pauta el pasado para configurar nuestro anhelo de futuro a partir del presente. Este es el, por así decirlo, campo fenoménico por donde discurre la filosofía del autor y por donde el hombre va desarrollando su trayectoria. No obstante, hay que subrayar justo que esta imagen es lo que posibilita la factura de la siguiente interrogante, a saber: ¿cuáles son los contornos de las posibilidades fácticas y cognitivas del ser humano?

Para esclarecer este planteamiento, se tiene que recordar que el hombre es un ser finito, sin embargo, está condenado a ser libre. Es decir, la misma finitud que define su ser es lo que permite enarbolar un abanico inconmensurable de posibilidades para ser, y el horizonte de sus posibilidades todavía por acaecer pueden dibujarse sólo hacia el porvenir: el hombre está abierto al ser y al tiempo. Esto es, en virtud de que el hombre es libertad, la libertad misma expresa la existencia humana como inocua; pues cierto es que posee un sinfín de posibilidades, pero junto a este abanico el pensamiento puede anticipar que esta cadena no es infinita, sino que está también previsto que se corte en algún punto. Aquí amanece finalmente la muerte justo como el vértice en donde se corta abruptamente la vereda de toda existencia. Sartre define a la muerte como “límite”, es decir, como el límite de mis posibilidades. No obstante, hay que acotar que la libertad no es para la muerte, libertad que elige, libertad que rechaza, siempre la nada. La muerte no es mi posibilidad, sin embargo, es el punto limítrofe de toda posibilidad: “Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo, sino *una aniquilación siempre de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*” (Sartre, 2006: 570). La muerte, aquí, viene a ser una suerte de bisagra, la cual por un lado cierra

la vereda fenoménica de las posibilidades del existente, pero al mismo tiempo abre otra posibilidad para el pensamiento; posibilidad que el mismo Sartre no se atrevió a explorar. Esto es lo que permite ahora que el presente estudio se atreva a anticipar que la imagen del pensamiento que se dibuja en el autor francés se encuentra hermanada con una suerte de pensamiento liminar. Sin embargo, antes de pasar a desarrollar este descubrimiento, se tiene que ahondar un poco más en la idea de la muerte en los términos del autor en cuestión.

## 2. Acerca de la muerte social, o del testamento del muerto

Podría decirse que la muerte, desde la perspectiva de Sartre, es un hecho contingente, pero al mismo tiempo ésta posee una connotación de corte social. El autor dice: “El ser-para-la-muerte es la anticipación de un poder-ser del ente cuyo modo de ser es el anticiparse mismo. El ser-para-la-muerte, como anticipación de la posibilidad, *hace posible* la posibilidad y la hace, como tal, libre” (Chiodi, 1990: 35). El existente no puede descubrir ni esperar la muerte, es libre para anticiparse a la muerte, pero de ninguna manera la libertad es para la muerte, toda vez que aquella es lo que desarma toda suerte de espera. La muerte es algo que le acaece a alguien en un momento determinado y nada más, es un hecho contingente que contraviene a mi libertad, que acota mis posibilidades sin más. No obstante, la muerte no niega en ninguna manera la libertad.

El punto medular en torno a este asunto se mienta en los siguientes términos: “Así, la muerte no *es mi* posibilidad, en el sentido precedentemente definido; es situación límite, como anverso elegido y huidizo de mi elección” (Sartre, 2006: 570). Y en otra parte, agrega: “la muerte, lejos de ser mi posibilidad, *es un hecho contingente* que, en tanto que tal, me escapa por principio y pertenece a mi facticidad” (Sartre, 2006: 568). La muerte no es la realización de los posibles del ser para-sí; no es mi posibilidad; no la elegimos, la muerte llega desde afuera, y es vano intentar estar listo para ella, llega sin avisar y sin que se le espere. Es un hecho de naturaleza contingente y absurda como el hecho mismo de haber nacido.

Si al hombre que somos se le pudiera preparar para morir solo sería abandonándose al absurdo; ni siquiera un condenado puede esperar su muerte; porque la muerte no depende de él, la espera no es la suya, la muerte no se encuentra como posibilidad, ni tampoco el hombre tiene la seguridad de que al siguiente paso se topará con la muerte. Si es que de alguna manera se puede lograr un acercamiento a ella, ésta nos debe sorprender actuando y desplegando el ser en el mundo.

En la muerte el para-sí se convierte en un en-sí; en virtud de que el hombre que soñaba acaso con darle un sentido a la existencia, la muerte le arranca de tajo semejante propensión. En todo caso, “decidir en este sentido significa correr sobre

el estrecho abismo que separa la extrema libertad de la dimisión del cadáver, es remendar la propia muerte” (Stéphane, 2002: 18); es difícil decir que el comportamiento en tanto que nuestra vida sólo espera la muerte es la de ser-para-vivir contraponiéndose al ser-para-la-muerte. En este sentido, el hombre no puede entenderse siendo para la muerte, sino para la libertad.

Para entender un poco más esto, aquí puede traerse a cuenta lo absurda que resulta la idea del suicidio, toda vez que suicidarse es elegir, pero no la muerte (la muerte no se elige) pues no existe semejante posibilidad, sino más bien con dicho acto el suicida elige sólo el momento y la forma de la propia muerte. “El suicidio es un absurdo que hace naufragar mi vida en el absurdo” (Sartre, 2006: 563). Éste es un acto de oportunidad, y no el absoluto que, a veces, se quiere ver en él. Podría decirse que es el intento torpe de ganarle tiempo a lo inevitable, de anticiparse a la nada y, si se quiere, de ganarle al destino. El suicida podía contemplar que había otras alternativas ante su disyuntiva, pero para reconocerlas debería estar aún vivo. Esta situación, desde la perspectiva del autor francés, revela la naturaleza absurda del suicidio.

Si el suicidio puede ser la conclusión de un acto racional, con el que se decide que la vida no vale la pena ser vivida, en tanto que puede ser una vertiente racional de horror ante el absurdo, también tiene generalmente causas concretas. Aunque incluso se justifique un suicidio de manera metafísica, es claro que no toma dimensiones menos absurdas, puesto que la vida no es comparable más que con ella misma, no se le pueden atribuir características no vivibles en sí. Podría decirse que el suicidio coloca, en los últimos momentos, una característica individual a la vida en el momento de decidir por sí mismo el momento de muerte. Lo único que hace es arrojar un fenómeno con consecuencias fatales, pues carece de un porvenir que permita resignificar semejante acto.

El hombre humaniza el mundo bajo la perspectiva de sus proyectos, da un sentido a su vida ante el absurdo de su existencia al transmutarlo en condición de la libertad, siendo así que al absurdo tomado como respuesta intelectual ante la vida, no se le puede entender como un acto que corresponda a la facticidad, “el suicidio no puede considerarse como un final de vida, pues al ser un acto de mi vida, en efecto, requiere a su vez una significación que sólo el porvenir podría conferirle” (Sartre, 2006: 563). Lo paradójico y lo cómico del suicidio se revela cuando se descubre que existían otras soluciones para una determinada situación; no obstante, el suicida no estará ya ahí para apercebirse de ello, tales alternativas habrían caducado desde el momento mismo en que el suicida decidió que la vida no valía la pena ser vivida.

Aunado a lo dicho, hay que mencionar que la muerte conlleva otra dimensión importante, a saber, una acepción de corte social. Debido a que el hombre, por su pasado, es ser en-sí, y por el porvenir se erige en ser-para-sí; un existente puede contarse entre los muertos cuando su universo de opciones ha caducado. Esto es,

la muerte es el momento en que la vida de un hombre clausura su futuro reduciendo su biografía solo a su tiempo pasado. La muerte es una vida detenida en la cual podemos encontrar relaciones de causa y efecto, de manera que podemos organizarlas y saber una historia, formarnos una opinión general acerca de cómo esa persona vivió su vida, de tal manera que a partir de que el caído ha descendido a la muerte los vivos son los que se erigen en custodios del recuerdo, toda vez que “la característica de una vida muerta es una vida de la que se hace custodio el otro” (Sartre, 2006: 564), es el vivo quien ahora juzgan la estatura de los muertos.

En tanto que un individuo vive, su futuro es imprevisible, pero en la muerte está condenado a ser enajenado, pues su vida se vuelve una cosa; esto es, en la muerte la vida del hombre como un ser en-sí se vuelve objeto de una enajenación radical, quizá por eso el autor advierte: “cuanto más siniestra es la vida, más absurda es la muerte” (Nizan, 1982: 21); la totalidad de su ser, como objeto de conocimiento, es el conjunto de acciones pasadas enajenadas en la conciencia del otro.

Cada conciencia en cada cultura hará de él un juicio que otorgará un sentido y un valor no conclusivo a las acciones del caído; pues cada cultura reflejará los valores pertenecientes a su contexto histórico y cultural en la persona, pero nunca podrá situarse en relación con esta.

‘Yo también creía al principio que esta guerra era una enfermedad. ¡Qué idiotéz! Es Pinette, es Longin, soy yo. Es uno mismo para cada uno de nosotros, está hecha a nuestra imagen y semejanza, y tenemos la guerra que nos merecemos’. Pinette resopló sin quitarle el ojo de encima a Mathieu. A Mathieu le pareció estúpida la expresión de Pinette, y una marea de furor estalló en su boca y en sus ojos (Sartre, 1985: 95).

El aspecto de la muerte tiende a adoptar una suerte de carácter social, pues sucede precisamente en la vida, ya que si el hombre se muestra indiferente ante la muerte al igual que si se siente obsesionado por ella, o si se le atavía con consideraciones morales, lo mismo que si se aborrece, significa siempre que se tiene una actitud ante la vida, incluso el hecho de pensar que en realidad de la muerte nada se puede decir, pues todo lo que se conoce se debe a la vida, es más la agonía de un enfermo aún es vida. La muerte es un acto de vida, la muerte sorprende al hombre siempre situado en el mundo, en medio de la comunidad o en medio de una situación.

Al descubrir lo endeble que es la vida del hombre, se desvela al mismo tiempo que no existe ninguna situación menor o superior, rico o pobre, blanco o negro, judío o cristiano, pues todas tendrán la misma suerte. Es por esto que la muerte, la situación límite del hombre, da más intensidad a toda situación, revelando que todo proyecto es finito, destinado a ser fundamentalmente enajenado.

La situación en totalidad está conformada por los elementos que se han desarrollado más arriba, y que demuestran por sí mismos que ninguno de ellos limita totalmente la libertad del individuo, ni siquiera la muerte, como situación última para el hombre, no existe para él mientras vive y el modo como se alista para morir es enteramente individual y emancipado del conocimiento que de ella pueda tener.

Debido a la situación el hombre está relativamente limitado, pero no lo determina enteramente, en las últimas consecuencias, el individuo es el que limita y delimita sus propios actos. “Se nos reconoce el derecho a ser nosotros mismos detrás del muro de la vida privada, y de hacer lo que se nos antoje dentro de sus límites” (Stéphane, 2002: 12). Aquí aflora el campo, por así decirlo, positivo para el despliegue del hombre; podría decirse que este horizonte constituye el anverso del ser donde discurre el logos fenomenológico de Sartre.

La esencia del hombre denomina a todas las características con las que emana en el mundo, su facticidad, ser conciencia, ser cuerpo, tener un pasado, la muerte, etc. “Para hacer un hombre no alcanzan la ira, el miedo, el hambre, y así es como debe ser. No es verdad que se os exija abdicar de vuestro yo: ya que podríamos darnos por muy satisfechos con tener un yo del cual poder abdicar” (Stéphane, 2002: 1), mientras que la existencia designa sus elecciones en estado libre, los proyectos que el hombre realiza se dan en el interior de estas.

El rechazo al determinismo psicológico, en su mayor parte hacia Freud y Adler, tienen como contraposición al existencialismo, fundado en la ontología, y en mayor parte en el *cogito* cartesiano que es la unidad de la conciencia, o autoconciencia, si nos permitimos el vínculo con la teoría kantiana, (por medio de la unidad suprema de apercepción), que es la que arroja al mundo y al hombre como una unidad sintética, dándole realidad objetiva al hombre y a las cosas, pero que de igual manera no determina al hombre.

Es necesario, para una teoría que arroja al individuo como único responsable de sus actos, desconfiar de aquellos postulados que tratan de introducir conceptos en la conciencia que pueden servir como justificación de los actos del hombre, como se da en el caso del subconsciente freudiano, y que le dan la posibilidad de negar su ser. Sartre reitera que el hombre es libre de elegir su esencia personal.

El análisis que hasta el momento se ha argumentado puede permitir que se vislumbre que el hombre es la base fundamental de toda la obra, hasta el punto que los conceptos como el existente, la libertad, la situación, etc., reflejan la misma realidad y presentan una correlación precisa.

Así la realidad humana en cuanto ser en situación se confirma para nosotros como siendo responsable de su manera de ser sin ser fundamento de su ser

[...] Los obstáculos efectivos que ella encuentra no se le aparecen como tal, sino según su libre proyecto (Jeanson, 1998: 243).

El hombre reconocido como la conciencia libre ante el ser ha sido posibilitado hacia una praxis en el mundo, que tiene que cubrir sus necesidades. La afirmación del hombre como un ser para-sí sigue siendo algo desconocido, quizá se pueda culpar al azar, a la manera de una enfermedad. La vida es un viaje inútil, pero es capaz de ser experimentada, hacerla conciencia sentida, que permite ser, no ser; nutrida de cada instante dado en el tiempo.

Puede concluirse, pues, este pasaje diciendo que ninguna situación anula las posibilidades del hombre, ni siquiera la muerte; como situación última para éste, no existe para él mientras vive y el modo como se alista para morir es enteramente individual y emancipado del conocimiento que de ella pueda tenerse. Se muere desde adentro del mundo, por esto la muerte puede ser, en efecto, considerada como un acontecimiento de la vida. La muerte nos arroja hacia el exterior de la vida misma; no obstante, este trayecto se factura desde el interior de la existencia, de tal suerte que de pronto, en proporción a su propia enjundia, el existente se ve lanzado hacia esta suerte de espacio exterior, en donde las existencias del porvenir evaluarán la estatura del caído. En este sentido, muy a pesar de Sartre, puede también afirmarse que cada uno, en cierta manera, sí elige la huella (o estatura) de su muerte, toda vez que el otro al hacerse custodio de la vida del muerto, ya previamente ha decidido qué tipo de memoria ha sembrado tras su silencio, en virtud de que el muerto puede haber decidido caer rápidamente en el olvido o, por el contrario, puede haber decidido ser un muerto no pequeño.

### **3. La imagen liminar del pensamiento sartreano y la idea de la muerte como bisagra hacia lo impronunciable**

Esta última parte se tiene como objetivo hacer una prolongación del legado de Sartre, pretendiendo facturar un pequeño aporte en torno al desvelamiento de la imagen del pensamiento de este filósofo, partiendo precisamente de la idea de la muerte. Esta sugerencia ha amanecido a partir de que, al tener como foco principal de atención la tematización del ser-para-sí, la propuesta del autor francés puede reconocerse, sin más, como una filosofía de la inmanencia, consiguiendo semejante cohesión a partir de la línea limítrofe de la muerte. Pues, como es sabido, en esta propuesta teórica se apuesta por la vida y por la libertad del existente, la cual se afianza precisamente contra la muerte. De esta manera, para avanzar en semejante objetivo, tiene uno que remarcar que el pensamiento del autor de *La náusea* se instala en el claro de este relieve del ser.

El autor afirma que “el pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se apuntaba con ello a suprimir cierto número de dualismos que causaban embarazo a la filosofía, y a reemplazarlos por el monismo del fenómeno” (Sartre, 2006: 15). Bajo estos términos el pensador francés acota el, por así decirlo, marco jurisdiccional, de su fenomenología, reconociendo al fenómeno del aparecer del ser como el ámbito propio de su investigación, en el entendido de que “[el aparecer] no tiene nada detrás y no es indicativo sino de sí mismo, y de la serie total de las apariciones” (Sartre, 2006: 18). Esto es, en la tematización del ser, desde la perspectiva de Sartre, no se da cabida a la yuxtaposición de dos realidades adjuntas (noúmeno y fenómeno), toda vez que “lo existente, en efecto, no puede reducirse a una serie finita de manifestaciones, puesto que cada una de ellas es una relación con un sujeto en perpetuo cambio” (Sartre, 2006: 17). El aparecer del ser siempre se encuentra anclado, e incluso condicionado, al existente que está en permanente cambio, por esto lo existente lleva latente una serie infinita de manifestaciones, pues infinitas son las posibilidades del sujeto. El ser adquiere significación en el horizonte de un proyecto que se capta a sí mismo desplegándose positivamente, y de un modo vertiginoso, en el tiempo. En este sentido, el tema preeminente de la filosofía del autor se revela bajo el signo del ser humano.

Hay que recordar que para Sartre el sujeto existe asimilando (o queriendo olvidar) su pasado en el presente, y al mismo tiempo se encuentra arrojado hacia el porvenir calculando la resolución de alguna de sus posibilidades latentes. La inercia del humano hacia el porvenir, le descubre su sed de más ser. El hombre es de suyo un ser finito que va, no obstante, trascendiendo sus fracasos (o éxitos) mediante su libertad, en aras de un proyecto, esto ya se ha repetido varias veces. Sin embargo, esta serie concatenada de decisiones, por la misma naturaleza finita del ser humano, está condenada a agotar sus fuerzas —por así decirlo— en algún momento determinado. ¿Cuál es el límite de la serie de posibilidades del hombre? La muerte, sin duda. Dice el francés: “la muerte no es mi posibilidad; es situación-límite, como reverso elegido y huidizo de mi elección” (Sartre, 2006: 570). Esto quiere decir que el autor reconoce a la muerte como la situación límite en donde se desvanece cualquier suerte de esperanza de todo proyecto. Es la barrera infranqueable de la libertad, el *non plus ultra* de la vida.

Aquí se puede subrayar que es cierto que el autor adjetiva a la muerte bajo un signo, por así decirlo, negativo, pues representa una suerte de reverso de la existencia. No obstante, ello constituye la pieza inicial de nuestro aporte, toda vez que semejante adjetivación nos permite avizorar la posibilidad para radiografiar la imagen del pensamiento del autor emparentándola con un pensamiento liminar. ¿Qué significa esto? Quiere decir que la imagen que amanece, a partir de la emi-

nencia de la muerte, procede desde este momento a custodiar —de manera celosa, por así decirlo— la positividad del aparecer del existente, reconociendo en esta claridad del aparecer del ser el justo alcance de la investigación fenomenológica. Esto es, la muerte permite acotar el claro del ser sobre el cual discurre el logos fenomenológico; empero al mismo tiempo anuncia algo otro que yace en latencia, y que resulta imposible para la representación fenoménica.

Para ahondar un poco más en esto, cabe recordar que la muerte, al ser concebida como el límite de las posibilidades del existente, permite al pensamiento dibujar un radio (positivo) jurisdiccional para el ejercicio de la libertad, pero al mismo tiempo cierra otro perímetro justo por representar el reverso de toda posibilidad. La muerte se revela aquí como el punto en el que son cercadas las posibilidades del ser. Si se mira detenidamente este cerco de la existencia, se puede inferir que aquí el pensamiento de la muerte se ha erigido en el punto por el cual ha quedado demarcada la parte anversa de lo que es, y como toda anversidad supone de suyo una reversa, aquí se puede apresurar la conjetura de que en esto se revela un *adentro*, al tiempo que se anuncia la posibilidad de un *afuera*. Es decir, que la idea de la muerte nos arroja hacia la esperanza de un afuera, aun cuando este empeño tiene que realizarse siempre desde adentro de la existencia (y esto va a ser crucial para la presente aproximación a la imagen del pensamiento en cuestión). La muerte viene a marcar una especie de vértice que delimita dos ámbitos, a saber, el ámbito de lo que puede ser concebido, y el ámbito de lo que no está permitido conocer. Sartre dice:

Veo mi cadáver: eso no es difícil, pero *no soy yo* quien lo ve con *mis* ojos. Es necesario que llegue a pensar que no veré nada más, que no escucharé nada de más y que el mundo continuará para los otros. *No estamos hechos para pensar en eso* (Sartre, 2002: 40).

Puede reconocerse, junto con el autor, que lo allende de la muerte es *algo acerca de lo cual nada puede decirse* (el autor dice que no estamos hechos para pensar en eso), pues a ningún mortal le está permitido traspasar este cerco. Sin embargo, esta aseveración confirma más nuestra hipótesis, en virtud de que, por causa de esta delimitación, la imagen de la filosofía de Sartre se revela como un pensamiento liminar. ¿De qué tipo de imagen liminar se trata?, ¿existe, en verdad, alguna posibilidad, desde la perspectiva del autor, de sustraerse hacia el exterior? Podría decirse que la muerte amanece aquí como el punto en donde se agota el camino para la exploración, aun cuando sugiere una tenue inquietud hacia el afuera. El francés dice: “siempre se muere demasiado pronto o demasiado tarde. Y, sin embargo, la vida está ahí, acabada. La raya está hecha y hay que hacer la suma. Tú no eres nada más que tu vida” (Sartre, 2010: 188). La muerte marcaría justo esta raya impenetrable, intraspasable.

Pensamos que el autor encuentra en la muerte la idea adecuada para afianzar el cerco fenoménico de la existencia. Reconoce que la muerte es una suerte de reverso ineluctable de la vida, acerca de la cual nada puede decirse; o al menos no puede tratarse tal y como se abordan los asuntos de la vida. La muerte resguarda el más grande de los misterios, toda vez que representa el límite infranqueable, donde el logos se ve forzado a guardar silencio.

Ahora bien, guardando toda proporción, desde nuestro punto de vista, esta imagen, que se esboza en la filosofía del autor francés, puede encontrar un referente en la imagen liminar del pensamiento de Parménides de Elea. Él afirma que el ser es uno, es eterno y está completamente lleno de sí (Parménides, B VIII 3, 5)<sup>5</sup>. Es sabido que el sistema entero del eleata se encuentra montado en la siguiente convicción —a saber, "sólo hay ser"—, y fuera de éste no hay nada. El ser es eterno, pues no ha advenido a ser y nunca dejará de ser; porque si hubiera venido a ser ¿de dónde habría nacido?, y si hubiera nacido, sería tanto como estar afirmando que el ser puede dislocarse, o bien que le cabe un más allá, o en su defecto, sería tanto como estar afianzando la posibilidad de la "nada" como fuente de emanación del ser. Aquí lo que interesa resaltar es que, en el afán de sustentar la necesidad y eternidad del ser, Parménides se ve impelido a atisbar la quimera de la "nada": "este hallazgo al eleata le resulta repugnante porque no tiene cabida en su idea positiva del ser; a tal grado que tan pronto se le desvela [la nada en] la datación del ser, inmediatamente corre a cerrar la oquedad negando tajantemente la accesibilidad del camino de la nada, prohibiendo terminantemente tal osadía" (González, 2015: 133). ¿Qué función juega la noción de la "nada" en la ontología de Parménides? Desde luego, ésta no es y no puede pensarse; sin embargo, muy a pesar de la enmienda vertida por el autor, aquella puede atisbarse, no como siendo, sino más bien como una suerte de *cerco o límite*, desde donde puede contarse el claro de lo que es, y que puede efectivamente pensarse (o investigarse), desde donde asoma aquello que no puede en absoluto pensarse o hablarse. Parménides reconoce que el ámbito de la investigación se cierne sobre el claro de lo que es. El conocimiento puede ser defectuoso (la mera opinión es una aseveración sin verdad) o bien verdadero; no obstante, sólo puede versar acerca de lo que es, o sea, del ser.

Esta última imagen puede aclararse un poco más mediante la alusión a los caminos que reviste la investigación parmenidea, pues en el Poema "Sobre la naturaleza", el autor de *Elea* procede a enumerar tres veredas, a saber:

---

<sup>5</sup> Sobre el *Poema* de Parménides, hemos empleado la versión castellana de José Antonio Mínguez, la cual aparece en el libro *Escuela de Elea*. Cotejado con Parménides en *Los filósofos presocráticos I*. Los datos de estas fuentes aparecen al final en la Bibliografía. La notación es según Diels Kranz.

Pues bien, te diré cuáles son los únicos caminos, primero, el camino del conocimiento vulgar donde trillan los hombres, [el segundo], el que es y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión (acompaña en efecto a la verdad); [y el] otro: que no es y que es necesario no ser. Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable, pues es inaccesible (Parménides, B I 27, B II 3-7).

El primero, es el camino de la *doxa*, este es el camino trillado por los hombres donde existen envueltos entre puras opiniones advenedizas y sin fundamento. En esta vereda el foco de atención de los mortales es el devenir y la pluralidad de lo que es, este es el mundo de los prejuicios donde todos nos encontramos al inicio del conocimiento, representa la primera mirada de las cosas: la *doxa* es una vereda donde no hay fe verdadera, donde cada proposición es advenediza y no se efectúa la experiencia de la verdad inmutable.

El segundo, es el camino de la persuasión, el de la fe verdadera. Esta es la segunda mirada, o la mirada corregida de lo que es; este camino se elige pues requiere la disposición del buscador; y es por donde finalmente se puede llegar a la experiencia de la verdad de la omnitud del ente; en donde el buscador del conocimiento puede acceder al reconocimiento de que éste es uno, es eterno e inmutable. El ser se revela como es, como un todo continuo, sin interrupciones, sin gradaciones y está repleto de sí mismo. No obstante, lo que interesa subrayar es que una vez que el autor ha dispuesto los caminos de investigación, de repente avizora de un modo sorprendente una tercera vía, la cual es un camino inédito y obtuso, este es el camino del "no ser", el cual resulta definitivamente inescrutable. En este tercer camino vuelve aparecer la quimera de la "nada", acerca de la cual el autor menciona que nada puede decirse y nada puede pensarse (Parménides, BII 7-8). Aquí se puede hacer el siguiente señalamiento, a saber, que el autor realiza el atisbo del "no ser", precisamente para refutarlo inmediatamente, marcando su imposibilidad y prohibiendo terminantemente al buscador de la verdad continuar por esa vereda. Esto ciertamente da qué pensar, toda vez que del afianzamiento de la unidad y eternidad del ser emana subrepticamente la alusión al no ser, justo para afirmar que, por ser eterno, el ser no precisa de ningún origen, ya que si lo hubiera éste habría provenido del no ser.

Con todo, se puede pensar que este avizoramiento de la "nada", ocurrido en el *Poema* de Parménides, viene a ser una suerte de artificio a través del cual el autor logra afianzar aún más el radio positivo del ser, pues este representa el horizonte propio para la investigación, cuya viabilidad amanece por contraste de la quimera imposible del no ser. Aquí la luminosidad del ser, como claro para la palabra del pensar, queda firmemente acotada por el lindero de la "nada".

La imagen final del pensamiento de Parménides ha quedado expresada en la siguiente sentencia: "Además, y dado que posee un último límite, el ser está

terminado por todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda” (Parménides, B VIII 42-43). El ser es uno y está terminado por todas partes, éste se contiene a sí unido por todos sus relieves cual masa de una esfera bien redonda. Esto es, aun cuando se miente el señuelo de la "nada", en el autor de *Elea*, el ser es un todo lleno, continuo y fuera de éste no hay nada; el pensamiento del ser inhibe cualquier posibilidad hacia el afuera, por lo tanto se puede inferir que esta filosofía es, sin duda, el primer eslabón del pensamiento liminar en la historia de la tradición<sup>6</sup>.

Finalmente, y para concluir, desde nuestro punto de vista, se puede considerar que, por lo expuesto acerca de la muerte en Sartre, y lo esbozado en términos generales en todo el presente trabajo, puede establecerse una afinidad entre la imagen del pensamiento del autor francés y la de Parménides; por supuesto, guardando las proporciones de los tiempos y los problemas. Ambas imágenes se nos revelan como filosofías liminares: el francés finca su objeto en la existencia, mientras que el elata en el ser. Ambos territorios, por donde se despliega la investigación se encuentran acotados, ya por la muerte, en el primero<sup>7</sup>, ya por la nada, en el segundo<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Esta aseveración de que la filosofía de Parménides es el primer sistema liminar puede sustentarse a partir de que éste afirma: “no fue ni jamás será, ya que es ahora, en toda su integridad. Porque en efecto, ¿qué origen podrías buscarle? ¿De dónde le vendrá su crecimiento? No te permitiré que me digas o que pienses que haya podido venir del no-ser, porque no se puede decir ni pensar” (Parménides, B VIII 5-8).

<sup>7</sup> El espectro fenomenológico donde se despliega la investigación en Sartre estaría justamente constreñido por la imposibilidad fenoménica de la muerte.

<sup>8</sup> Si bien es cierto que Parménides desdeña la noción del no ser, resulta también cierto que es justamente él quien trae esta noción hasta el claro de la filosofía. Parménides no medita sobre la nada, no obstante, siembra las bases para el pensamiento del afuera, el cual se va a consumir posteriormente en la filosofía de Platón. Cfr. (González, 2015: 125ss).

## Bibliografía

- Biemel, Walter (1985), *Sartre*, Barcelona, Salvat.
- Blanco, Regueira José (1983), *Existencia y verdad. Alrededor de Kierkegaard*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bravo, Castillo Juan (2004), *Jean Paul Sartre*, España, Ed. Síntesis.
- Chiodi, Pietro (1990), *El pensamiento existencialista*, México, Ed. Uteha.
- González, Roberto Andrés (2015), *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser: Anaximandro, Heráclito y Parménides*, México, Plaza y Valdés.
- Jeanson, Francis (1998), *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, Bs. As. Siglo Veinte.
- Nizan, Paul (1982), *Aden Arabia*, México, La Flo.
- Parménides (1981), en *Escuela de Elea*, versión castellana, J. Antonio Míguez, Bs. As. Aguilar.
- Parménides (2008), en *Los filósofos presocráticos I*, versión castellana de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia, Madrid, Gredos.
- Sartre (2006), *El ser y la Nada*, México, Alianza Editorial.
- Sartre (1997), *El existencialismo es un humanismo*, México, Ediciones Quinto Sol.
- Sartre (2002), *El muro*, México, Editorial Época.
- Sartre (2004), *La náusea*, México, Editorial Época.
- Sartre (2010), *A puerta cerrada*, México, Editorial Tomo.
- Sartre (1983), *Los caminos de la libertad.3. Con la muerte en el alma*. Madrid, Alianza Losada.
- Schaff, Adam (1985), *Filosofía del hombre. ¿Marx o Sartre?*, México, Grijalbo.
- Stéphane, Roger (2002), *Retrato del aventurero*, México, Colección Renacimiento.

# La muerte: su sentido hermenéutico en la obra de Paul Ricoeur

*Emmanuel Flores-Rojas*

Asistir a la muerte es más preciso, más desgarrador que simplemente sobrevivir.

El asistir es una prueba puntual, una prueba del acontecer. El sobrevivir es un largo trayecto, en el mejor de los casos el del duelo, es decir, de la separación aceptada del difunto que se aleja, se aparta del vivo para que éste sobreviva.

Ricoeur, *Vivo hasta la muerte*.

## 1. Paul Ricoeur y la certeza de la muerte (*mors certa, hora incerta*)

Paul Ricoeur (1913-2005) es el filósofo de las interpretaciones, del conflicto de las interpretaciones (*cf.*, Ricoeur, 2015), y por tanto, también de las mediaciones<sup>9</sup>. El filósofo francés es el humanista que nunca cesa de buscar el sentido de la vida misma, tal como lo proclamó Publio Terencio Africano en aquel apotegma latino tan famoso: "*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*" (Soy un hombre, nada humano me es ajeno). Ninguna experiencia sobre la naturaleza humana es extraña para el filósofo, ni siquiera la muerte. Pero como Ricoeur ha hecho notar en el Prólogo del *Ensayo sobre la experiencia de la muerte* de Paul Luis Landsberg: "la muerte sigue siendo una intrusa. Al mismo tiempo que me invita a desesperar, me provoca a buscar más allá la posibilidad más fundamental de mí mismo" (Ricoeur, 1995: 9). Ella entraña como ninguna otra experiencia vital, la finitud humana. Y porque se está ante la búsqueda incesante de un sentido vital, se hace también un ejercicio de hermenéutica sobre el sentido propio de la muerte. ¿Qué se revela en la muerte sobre la condición humana? ¿Por qué la muerte forma parte de cierta

---

<sup>9</sup> Hans Georg Gadamer opinaba sobre ese talante conciliador de Ricoeur, lo siguiente: "*Ricoeur hill zu sehr alles versöhnen*" (Ricoeur procura demasiado reconciliarlo todo). Citado por Jean Grondin, *De Gadamer a Ricoeur ¿Es posible hablar de una concepción común de la hermenéutica?* en (Fiasse, 2009: 44). El mismo Ricoeur reconoce que se trata incluso, de una obsesión suya: "A decir verdad, prefiero tratar el problema en otro sentido; quizá sea cosa de esa manía en lo que se refiere a las conciliaciones... Analizo el asunto a partir de los presupuestos de una ética de la discusión" (Ricoeur, 1995: 88).

autognosis? ¿Por qué el ser humano se rebela ante la inminencia de la muerte? “¿Hay, pregunta Lansdberg, una experiencia específica de la muerte en la cual la muerte se mostraría como perteneciente al hombre en la plenitud de su existencia personal?” (*Ibid.*, p. 8). Podría preguntarse también: ¿en qué sentido la muerte hace que el hombre se convierta en persona?

Frente a esas cuestiones, se puede decir que pensar la muerte es parte de la reflexión sobre el sentido del ser humano, y como tal es una meditación ineludible para el filósofo. Pero se medita la muerte desde la vida, porque al menos hasta donde se sabe, los muertos ya no pueden nada. El pensador en el que está inspirado este ensayo insistirá en que la vida es un don, es algo que se tiene que acoger con todos sus riesgos porque forma parte de cierto involuntario absoluto. Es decir que nada hicimos para nacer, ningún ser humano se esforzó para venir a este mundo; más bien, todos los mortales fueron convocados a la existencia, fueron arrojados a la vida con todas sus alegrías y goces, pero también con todos sus sinsabores y tristezas. Habiendo sido llamados a algo no elegido, y en lo que nadie personalmente puso ningún tipo de esfuerzo, no puede hablarse de algo voluntario, sino que es lo involuntario absoluto, como Ricoeur comenta: “finalmente del consentimiento a lo involuntario “absoluto” bajo cuya bandera yo ubicaba el carácter, esa figura estable y absolutamente no elegida de lo existente, la vida, ese regalo no concertado del nacimiento, el inconsciente, esa zona prohibida para siempre, no convertible en conciencia actual.” (Ricoeur, 1997: 25-26). Entonces, el ejemplo más claro de este *involuntario absoluto* es el nacimiento propio (mi nacimiento), puesto que, como Ricoeur escribe, el nacimiento no forma parte del “aquí” absoluto:

He nacido en algún lugar: una vez "puesto en el mundo", en adelante percibo este mundo mediante una serie de cambios y de innovaciones a partir de ese lugar que no he elegido y que no puedo recuperar en mi memoria.

Mi nacimiento es un suceso para los demás, no para mí. Es para los otros para quienes he nacido en Valence; pero yo estoy aquí, y es en relación con este aquí como los otros están allí o en otra parte. Mi nacimiento, como suceso para el otro, ocupa un lugar en relación con ese allí que, para el otro, es su aquí: mi nacimiento no pertenece, por consiguiente, al aquí primordial, y no puedo engendrar todos mis "aquí" a partir de mi lugar de nacimiento; por el contrario, a partir del aquí absoluto, que es el aquí-ahora —el *hic et nunc*—, pierdo el rastro de mis más antiguos "aquí" y tomo prestado de la memoria del otro mi lugar de nacimiento; lo que equivale a decir que mi lugar de nacimiento no figura entre los "aquí" de mi vida y que, por lo tanto, no puede engendrarlos (Ricoeur, 2011: 41-42).

Si mi nacimiento ha sido un acontecimiento para los otros y no para mí, lo mismo sucederá en torno a la muerte. Mi muerte será aún más que mi origen o alumbramiento, un acontecimiento para los otros, ese suceso será todavía más profundo que mi propia llegada a este mundo. Y esto es así, porque a través de la memoria de esos otros que son mis familiares directos, puedo recordar hoy mi propio nacimiento, y en cierto modo puedo elaborar o recrear ese momento “primordial” en mi mente, aunque yo mismo no haya sido testigo de mi alumbramiento; pero no será así cuando la muerte haya acaecido en mi cuerpo, porque entonces todo habrá fenecido. Seré un desecho biológico<sup>10</sup> y estaré en la memoria de los vivos, pero en estricto sentido yo habré dejado de ser en toda la radicalidad de la palabra. Viviré en la memoria de los otros y seré lo que ellos recuerden de mí, pero mi cuerpo no existirá ya más. Por eso, en otro lugar, Ricoeur añade que el cuerpo forma también parte de aquel involuntario absoluto:

Por último, el cuerpo propio está implicado en la clase de lo involuntario absoluto; siento mi cuerpo en la acción, como lo que no sólo escapa a mis intenciones, sino incluso me precede en la acción; esta anterioridad disposicional del cuerpo se revela en un cierto número de experiencias límite que yo había situado en lo *Voluntario y lo Involuntario*, bajo el signo de lo involuntario absoluto: experiencia ya de haber nacido —experiencia de tener o ser un carácter no elegido—, experiencia de ser lanzado por un fondo pulsional ampliamente inconsciente, que es como la tierra desconocida del psiquismo (Ricoeur, 1981: 151).

Pero si la vida es un regalo, la muerte es una pérdida total. Se acoge al recién nacido con alegría porque se deposita en él la esperanza de un nuevo comienzo; y despedimos a nuestros muertos con tristeza porque ya no hay más lugar para la esperanza, salvo en ciertas religiones escatológicas<sup>11</sup> que creen en la resurrección de la carne al final de los tiempos<sup>12</sup> o en la reencarnación en una nueva vida. Aunque

---

<sup>10</sup> Ricoeur enuncia en *Vivo hasta la muerte* que como la muerte es tan importante para los vivos, éstos realmente no saben qué hacer con el cuerpo de sus muertos: “La pregunta: ¿qué clase de seres son los muertos? es tan insistente que aun en nuestras sociedades secularizadas no sabemos qué hacer con los muertos; es decir, con los cadáveres. No los arrojamos a la basura como desechos domésticos, cosa que, sin embargo, son físicamente” (Ricoeur, 2008a: 34).

<sup>11</sup> “¿Cómo impedir que el futuro de la paradoja vuelva a introducir como fraude el futuro imaginario de la supervivencia? En la frontera del “esquematismo” de la eternidad y de lo imaginario temporal... En la frontera de la esperanza y de la proyección imaginaria. Es toda la cuestión de la *escatología* y de su imposición imperiosa del futuro de los últimos tiempos” (Ricoeur, 2008a: 71).

<sup>12</sup> El *Credo de los Apóstoles*, con el que confiesan su fe la mayoría de las iglesias cristianas, dice al final: “Creo en la resurrección de la carne (hebreo: *basar*; griego: *sarx*), la vida perdurable (o eterna). Amén.” La doctrina de la resurrección de Jesús y de sus discípulos con él, es la piedra de toque —y también de escándalo— de la fe cristia-

Ricoeur era un cristiano militante de tradición reformada, en este ámbito sobre una posible vida después de la muerte, tal como la propone el cristianismo, él se declaraba abiertamente agnóstico. ¿Pero no son estas actitudes meros subterfugios mentales ante lo ineludible de la muerte? ¿No resulta vano preguntarse acerca de dónde están los muertos? Ricoeur dirá que, al final de todo, se trata de una pregunta hecha por gente “saludable”:

Hay ante todo el encuentro de la muerte de otro ser querido, de los otros desconocidos. Alguien ha desaparecido. Una pregunta surge y resurge obstinadamente: ¿existe aún? ¿Y dónde? ¿En qué otro lugar? ¿Bajo qué forma invisible a nuestros ojos? ¿Visible de otra manera? Esta pregunta liga la muerte al muerto, a los muertos. Es una pregunta de vivos, tal vez de gente saludable, diré más adelante (Ricoeur, 2008a: 34).

En Ricoeur se hace necesario “reflexionar” sobre el sentido de la propia muerte, sobre mi muerte, sobre el momento en que he de *morirme*; dicha dilucidación se hace desde un antefuturo que todavía no es, pero que por intentar adelantarme a ese futuro puedo otear —al menos en la imaginación— el momento impreciso en que acaecerá mi muerte, el tiempo en que se dará el desenlace final y sin punto de retorno será el momento definitivo donde mi finitud se revelará en toda su plenitud. “Lo que imagino —enuncia Ricoeur— es el muerto de mañana, como si lo hiciera, en cierto modo, en antefuturo. Y esa imagen del muerto que seré para los otros quiere ocupar todo el lugar, con su carga de preguntas: ¿qué son, dónde están, cómo son los muertos?” (*Ibid.*, pp. 34-35).

En numerosos lugares de su trabajo filosófico es posible encontrar pautas para deliberar en torno a la muerte. Por ejemplo, en su idea sobre *¿Qué es un texto?*, Paul Ricoeur enuncia —como quedó acotado en el epígrafe del presente ensayo— que una obra se convierte en tal, a la muerte de su autor. Ricoeur interpreta la

---

na, ya que como Pablo de Tarso enuncia: “3 Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; 4 y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras [...]12 Pero si se predica de Cristo que resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? 13 Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. 14 Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe. 15 Y somos hallados falsos testigos de Dios; porque hemos testificado de Dios que él resucitó a Cristo, al cual no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan. 16 Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó; 17 y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana; aún estáis en vuestros pecados. 18 Entonces también los que durmieron en Cristo perecieron. 19 Si en esta vida solamente esperamos en Cristo, somos los más dignos de conmiseración de todos los hombres. 20 Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho” (1 Corintios 15:3-4, 12-20, RVR-60).

obra de su compañero fallecido, Pierre Thévenaz, como un legado que ha llegado a su consumación, y que por ello mismo, le sigue interpelando: “Nuestro amigo no responde más a las cuestiones que le planteamos pero su obra sigue viviendo extraordinariamente por las cuestiones que ella nos plantea para que, por parte nuestra, filosofemos con un rigor digno de él.” (Citado por Ferrara, 2006: 48). Es importante acotar esto, porque a pesar de la muerte, la vida se *extiende* por medio de las obras que se han dejado a su paso por este mundo. En declaraciones hechas a Charles Reagan, Ricoeur enunció lo siguiente: “Mis obras son las huellas que dejo. La historia de mis puntos de vista filosóficos puede ser de interés, pero la historia de mi vida es nula. Nadie está interesado en mi vida y, por lo demás, mi vida es mi obra. Si quieres escribir sobre mí, simplemente escribe sobre mis libros y artículos filosóficos” (Citado por Vergara, 2005: 241).

¿En qué obras es posible hacer una interpretación sobre el sentido de la muerte en la filosofía ricoeuriana? En primer lugar, Ricoeur vincula el tema de la muerte al tópico sobre el mal, en su obra *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Por otra parte, aunque de un modo fragmentario, Ricoeur dilucida también sobre la muerte en su libro publicado de manera póstuma: *Vivo hasta la muerte*. En esta pequeña investigación se ha pasado revista a este último texto, pero falta el abordaje sobre el tópico del mal. Enseguida se hará una breve semblanza sobre la biografía de Ricoeur y su encuentro cercano con la muerte desde su nacimiento. Finalmente se intentará explicar por qué la muerte se encuentra vinculada a la dilucidación ricoeuriana sobre el tema del mal y su vínculo con la idea de Dios.

## 2. La biografía se escribe también a través de la memoria de los muertos

La biografía, y no sólo la bibliografía de Paul Ricoeur, permite entrelazar el encuentro entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, pero, ¿en verdad es posible ese encuentro? “¿Los vivos y los muertos? No: los vivos y el recuerdo de los muertos en la memoria de los vivos. Lazo de memoria” (Ricoeur, 2008a: 30). Entonces, en Ricoeur lo decisivo no es el encuentro entre los vivos y los muertos, porque no existe un mundo de los muertos, sino en el imaginario colectivo de los vivos; lo que existe es sólo la memoria de esos muertos por parte de los vivos. Lo que une a vivos y muerto es el puente de la memoria. Bajo esta perspectiva, aquí se tratará de hacer un ejercicio de recuperación sobre el sentido que tuvo la muerte en un filósofo que ya no está en el mundo de los vivos, sino que sigue presente *a través* de sus obras. Al fin y al cabo, si la muerte tiene algún sentido, éste debe ser interpretado por la hermenéutica, entendida no como una serie de reglas y métodos para interpretar un texto, sino ante todo como un modo de ser y ubicarse en el mundo, en suma, se trata de un comprender ontológico:

El *Verstehen*, para Heidegger, tiene un significado ontológico. Es la respuesta de un ser arrojado en el mundo que se orienta en él proyectando sus posibilidades más propias. La interpretación, en el sentido técnico de interpretación de los textos, sólo es el desarrollo, la explicitación, de este comprender ontológico, siempre solidario de un previo ser arrojado.

El descubrimiento de la precedencia del ser en el mundo respecto de todo proyecto de fundamentación y de todo intento de justificación última recupera toda su fuerza cuando extraemos de él las consecuencias positivas que tiene para la epistemología la nueva ontología de la comprensión (Ricoeur, 2010: 30, 31).

Si la hermenéutica ontológica posibilita un tipo de pensamiento reflexivo, es porque implica un pensar al sí mismo *frente* a la muerte, y no meramente *delante* de un texto. Esta nueva ontología de la comprensión, aunque deudora de Heidegger, no enuncia que el ser sea un ser para la muerte; sino que, en la apropiación ontológica que de ella hace Paul Ricoeur, “el ser es ser contra la muerte”. Así, es posible recordar que Ricoeur siempre estuvo perseguido por la muerte, pero que nunca se sintió anonadado por ella, sino que fue un desafío constante para pensarse contra ella. Esa asechanza se dio desde su nacimiento mismo, cuando Ricoeur estuvo a punto de morir recién nacido, luego sobrevino la repentina muerte de su madre, la posterior muerte de su padre en el frente de batalla durante la Primera Guerra Mundial, a los que le siguieron la muerte de su hermana mayor, y finalmente, el suicidio de su hijo Olivier.

En efecto, Ricoeur experimentó muy temprano la finitud y el dolor. Cuando siendo apenas un bebé quedó huérfano de madre, ya que ella experimentó una muerte prematura, acaecida cuando Ricoeur tenía apenas 7 meses de nacido. Aquí se presentan unas breves líneas de esta terrible circunstancia familiar. Ricoeur recuerda esa infeliz pérdida y el vacío que le dejó, el cual no pudo ser llenado por nadie:

No cabe duda de que esta estructura familiar me proporcionó un importante asidero —puesto que la educación que recibí ejerció una influencia muy fuerte— y que supuso, al mismo tiempo, algo muy traumático, porque la rama materna había desaparecido, porque la muchacha que me criaba [su tía soltera] se encontraba bajo la tutela de una personalidad ancestral y porque, además, la figura paterna —figura heroica y modelo inalcanzable, muy pronto cuestionado— estaba ausente. De vez en cuando veía a algunos primos y primas, sin que el espacio materno fuera jamás llenado. En el fondo, sólo he llegado a comprender la figura de la madre a partir del modo en que mi mujer era per-

cibida por mis hijos. La palabra “mamá” ha sido un término que ha podido ser pronunciado por mis hijos, pero nunca por mí (Ricoeur, 1995a: 13).

En efecto, lo mismo que León Tolstoi,<sup>13</sup> Ricoeur nunca pudo pronunciar la palabra mamá, porque cuando ella murió Ricoeur todavía no sabía hablar. Luego, a los dos años de edad, murió su padre, en septiembre de 1915 en la batalla de Marne (Dosse, 2005: 11), como combatiente a comienzos de la Primera Guerra Mundial. Su cuerpo no sería encontrado sino hasta 1932, gracias a su placa (Ricoeur, 1995a: 12). Por lo demás, Ricoeur recuerda que el acontecimiento más sobresaliente de su niñez fue saberse huérfano de un padre que también había perdido a su esposa: “El suceso decisivo de mi infancia fue ser huérfano de guerra, es decir, hijo de una víctima de la Primera Guerra Mundial, de un padre que llevaba ya varios meses viudo cuando murió...” (*Ibid.*, p. 11).

El nombre de su padre era Jules Ricoeur y el de su madre Florentine Favre. A la muerte de ambos, sus abuelos paternos se hicieron cargo de él y de su hermana mayor, Alicia Ricoeur, quien murió en 1932 a los 21 años (*Ibid.*, pp. 13-14)<sup>14</sup>. Incluso, como refirió su esposa Simone en la celebración del octogésimo cumpleaños del filósofo francés en 1993, el propio Paul fue el sobreviviente de una muerte inminente, la que le acechó desde el nacimiento mismo, y nunca lo abandonó por completo. En esa ocasión, Simone Ricoeur dijo: “Tenemos mucha suerte de tenerlo; podría no haber vivido, ni él ni su madre”, y a continuación leyó una carta escrita por el padre de Ricoeur (Jules Ricoeur), dirigida a sus propios padres, donde enunciaba las peripecias que habían hecho, el médico, su esposa Florentine, y el bebé a punto de nacer:

<sup>13</sup> “A los ochenta años [León Tolstoi] había escrito en su *Diario*: «Todo el día he sentido una impresión estúpida y triste. Hacia la noche este estado de ánimo se ha transformado en un deseo de caricias, de ternura. Hubiera deseado, como en mi infancia, apretarme contra un ser amante y compasivo, llorar con dulzura y ser consolado... Volver a ser pequeño y acercarme a mi madre, tal como la imagino. Sí, sí, a mi madre, a la que nunca pude dar ese nombre, porque yo no sabía hablar todavía cuando ella murió... Ella es mi más alta representación del puro amor, no del frío amor divino, sino del cálido amor terrestre, maternal... Tú, mamá, tómame, míname... Todo esto es locura, pero todo esto es verdad» (Uslar-Pietri, 1969: 14).

<sup>14</sup> Los entrevistadores de Paul Ricoeur, François Azouvi y Marc Launay, afirman: “Se ha referido a su hermana”. A lo que Ricoeur contesta: “Sí, y esto afecta a un sentimiento muy profundo, que saldría a la superficie, largo tiempo después, a causa de otro fallecimiento. Mi hermana Alicia cayó enferma de tuberculosis a la edad de diecisiete años. Nacida en 1911, tenía casi dos años más que yo. Murió a los veintiuno, pero su juventud estuvo de algún modo eclipsada por la mía. He sentido remordimientos por ello toda mi vida, como si yo tuviera la impresión de que ella tuvo menos de lo que se merecía y yo bastante más; todavía me invade la sensación de que tengo una deuda para con ella, la sensación de que mi herma sufrió una injusticia de la cual yo me beneficié. Esto ha debido desempeñar en mi carácter un papel muy importante: el “estar en deuda” es un tema insistente que aparece con frecuencia a lo largo de mi obra” (Ricoeur, 1995: 13-14).

Queridos padres: tengo el placer de anunciarles el nacimiento de un pequeño que ha llegado al mundo ayer a las 4:15 de la mañana, no sin antes habernos hecho vivir momentos horribles. En efecto, poco ha faltado para que tuviera que lamentar una doble muerte; hoy debo alegrarme de la habilidad y la sangre fría del doctor Morigan. Debieron transcurrir más de 24 horas para mi joven mujer hasta que decidió operar para acelerar el parto. Para ello debía anestesiarse, pero ella soportó tan mal la anestesia que estuvo a punto de no despertar durante un largo cuarto de hora. El cirujano recurrió a todos los medios disponibles: movimientos de brazos, insuflación... Finalmente, la vida retornó a ese cuerpo inerte. Pero parece que el corazón había dejado de latir durante algunos instantes. No obstante, la operación necesariamente había sido suspendida, y cuando se la retomó, surgieron nuevas dificultades. La cabeza del niño no quería tomar posición; luego de los esfuerzos... realmente creíamos no tener más que un pequeño cadáver. Nueva insuflación, movimientos de brazos, baños alternativamente calientes y fríos, y allí estaba con vida, pero cuántas emociones (Dosse, 2013: 30).

Entonces, el nacimiento de Ricoeur estuvo marcado por un encuentro cercano con la muerte, pero aunque Ricoeur logró escapar de las fauces de la muerte en esa ocasión, no lo hizo su hijo. Entre todas las pérdidas que Paul Ricoeur sufrió a lo largo de su vida, quizá la muerte que más impactó al francés fue el suicidio de su segundo hijo, Olivier, a quien le dedica el *interludio* sobre lo trágico de la acción en *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 2011a: 260ss)<sup>15</sup>. Esta situación límite supuso un dolor inaudito para el pensador galo:

Algunas semanas después de regresar a Edimburgo, nuestro segundo hijo, Olivier, el niño nacido a la vuelta de mi cautiverio, el niño fruto de la paz, se suicidó, el mismo día en que yo me encontraba en Praga junto con mis amigos del grupo Patocka. Semejante catástrofe me dejó una herida abierta que el interminable período de duelo aún no ha conseguido cicatrizar. Aún hoy, sigo reprochándome alternativamente dos cosas: una, no haber sido capaz de decir que no en el momento en que se estaban produciendo ciertos acontecimientos, y otra el no haberme dado cuenta de una llamada de socorro, ni haberla escuchado, lanzada desde la desesperación. De este modo, he compartido el inmenso dolor de tantos otros padres y descubierto esa fraternidad silenciosa que surge de una misma fuente de sufrimiento (Ricoeur, 1995a: 128).

---

<sup>15</sup> En otro lugar, Ricoeur reconoce que el suicidio de su hijo Olivier obedeció a un acto voluntario, por una parte; y por otra, a que no tuvo intención de hacerles mal. *Cfr.*, (Ricoeur, 1997: 80-81).

Hasta aquí las referencias biográficas que hicieron a Ricoeur meditar largamente sobre el sentido de la muerte en su propia experiencia vital. Si se ha acudido a la historia familiar de Ricoeur es para señalar su vínculo con el dolor y la muerte, tópico central del presente libro colectivo. Pero además, para señalar que la muerte es dentro de la filosofía ricoeuriana un tema asociado al misterio del mal y al judeocristianismo en el que Ricoeur militó como congregante de la Iglesia Reformada francesa: “Todo el enigma del mal radica en que comprendemos bajo un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiano, fenómenos tan diversos como, en una primera aproximación, el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*” (Ricoeur, 2007: 23). Es importante abordar a partir de qué ejes Ricoeur entreteje las relaciones entre el mal y su relación con la muerte. De ahí que el siguiente apartado tiene como propósito dilucidar el sentido hermenéutico que la muerte cobra en Paul Ricoeur, a través del entendimiento sobre el problema de Dios y la cuestión del mal. Según quedó asentado, Ricoeur interpreta que el enigma del mal está asociado con la muerte. Entonces, la muerte tiene que comprenderse en relación con el mal; en suma, de reconocer la muerte *ante* el mal.

### 3. Jean Nabert y su influencia sobre el problema de Dios y el tema del mal

Paul Gilbert reproduce la información que el propio Ricoeur compartió en un lejano 1967 sobre quiénes habían sido sus tres grandes maestros (sin descartar por supuesto, a Roland Dalbiez, el primero de todos) en el quehacer filosófico: “Gabriel Marcel, que yo me permito considerar como uno de mis poco numerosos maestros, al igual que [Edmund] Husserl y [Jean] Nabert” (Gilbert, 1996: 131). El filósofo francés Jean Francisque Nabert (1881-1960) es una figura señera en la filosofía reflexiva francesa, y quien ejercerá una influencia decisiva en el “primer” Ricoeur, como señala Enrique Dussel, al repasar los tres momentos claves en que el pensamiento ricoeuriano puede estudiarse:

Del filósofo francés Jean Nabert toma Ricoeur su filosofía “reflexiva” —primer nivel—. De Husserl, evidentemente, heredará la fenomenología, practicada de manera creadora —segundo nivel—. Por último, y esto es esencial en la biografía filosófica de nuestro filósofo, subsume la fenomenología en una posición hermenéutica, que pudiéramos llamar definitiva en Ricoeur. Ese viraje se produjo ya entre el primero y el segundo volúmenes de *La philosophie de la volonté* (Dussel, 1993: 135).

Pero, ¿qué es la *filosofía reflexiva* francesa? ¿Qué relación guarda ésta con Jean Nabert, y luego con Paul Ricoeur? ¿Cómo se articula la filosofía reflexiva francesa

con la fenomenología husserliana, y luego también con la hermenéutica fenomenológica o con la fenomenología hermenéutica? Y, en última instancia, ¿cómo condiciona aquella el quehacer filosófico ricoeuriano?

El término "filosofía reflexiva" designa una tradición de pensamiento francés, cuyos fundadores son, al final del siglo XIX, [Jules] Lachelier (1832-1918) y [Jules] Lagneau (1851-1894). En dicha tradición Ricoeur ha sido introducido por su maestro [Jean] Nabert. Es el inspirador de su filosofía [...]. En los momentos cruciales de su caminar filosófico vuelve siempre a los grandes textos de Nabert. Encuentra en ellos un criterio de autenticación filosófica, un motivo para evitar la sensación de falta de radicalidad, de pérdida del objeto último del hacer filosófico. Nabert le ofrece, en un sentido próximo a Husserl, una conciencia metodológica precisa y rigurosa (Masiá, Domingo y Ochaíta, 1998: 142-143).

Ricoeur mismo enuncia aquí cómo entiende aquella filosofía, que se vuelca sobre sí misma con un rigor inusitado: "En líneas generales, una filosofía reflexiva es el modo de pensar procedente del *cogito* cartesiano, pasando por Kant y la filosofía poskantiana francesa poco conocida en el extranjero, y cuyo pensador más destacado ha sido a mi entender Jean Nabert" (Ricoeur, 2010: 28). Manuel Maceiras proporciona las coordenadas en las que Ricoeur se apropia de la filosofía reflexiva *nabertiana* y su adopción de la fenomenología *husserliana*, para terminar recreándolas o subsumiéndolas en una hermenéutica ya estrictamente *ricoeuriana*, que permite superar la inmediatez trascendental cartesiana. Y en última instancia, la razón por la cual, según lo ha señalado el propio Ricoeur, tanto la filosofía reflexiva como la fenomenología deben advenir *necesariamente* en una hermenéutica:

Para toda la filosofía reflexiva —y la fenomenología lo es— la comprensión de sí como sujeto de las operaciones intelectuales, volitivas, estimativas, etc., es, sin duda, el problema fundamental. En esta tradición la reflexión es el acto por el cual pretendemos identificar en nosotros mismos el acto último responsable de nuestras propias acciones (intelectuales, afectivas, volitivas, etc.)

La hermenéutica abandona definitivamente tanto la pretensión cartesiana del fundamento último, como la ilusión fenomenológica de un yo trascendental, origen del sentido, y entiende la reflexión como actividad interpretativa de los signos y los símbolos en los que el yo se objetiva y dispersa afirmando que sólo por medio de ellos se abre el posible acceso a los actos fundantes del yo.

[...] Ricoeur, con Jean Nabert, siguiendo a Fichte, entenderá la reflexión no como determinación de lo trascendental, sino como una tarea (una *aufgabe*) encaminada a alcanzar el *yo soy* mediante la experiencia concreta y la interpretación de las obras que de ella se despliegan.

La reflexión se torna, así, en *esfuerzo por existir*, en recuperación de lo que Fichte llamó el «juicio tético» o acto fundante del yo. Tal esfuerzo se ejerce como interpretación de los signos.

Por todo ello, filosofía reflexiva y fenomenológica deben convertirse en hermenéutica (Maceiras, 1991: 51-52).

La filosofía reflexiva francesa es muy importante en el nacimiento del filosofar ricoeuriano porque, a través de ella, Ricoeur entiende que toda reflexión es el propio pensar como esfuerzo por existir, por tanto es una afirmación frente a la muerte. Además de que esa voluntad de ser como acto reflexivo del pensamiento permite la autocomprensión. Justamente porque la filosofía reflexiva francesa hunde sus raíces en Descartes y su *cogito ergo sum*, pasando al mismo tiempo por el importantísimo “yo pienso” kantiano; Ricoeur tiene que explicitar en su ensayo *Acerca de la interpretación*, el modo en que la hermenéutica y la fenomenología se entrecruzan o entrelazan, condicionándose mutuamente, convirtiéndose la fenomenología misma en una especie o tipo de filosofía reflexiva:

Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la *comprensión de uno mismo* como sujeto de las operaciones cognitivas, volitivas, estimativas, etc. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto. “El ‘yo pienso’ —dice Kant— debe acompañar todas mis representaciones”. En esta fórmula se reconocen todas las filosofías reflexivas. Pero, ¿cómo se conoce o se reconoce a sí mismo el “yo pienso”? En este punto, la fenomenología —y, es más, la hermenéutica— representa, a la vez, una realización y una transformación radical del propio programa de la filosofía reflexiva. En efecto, se vincula con la idea de reflexión el deseo de una transparencia absoluta, de una coincidencia perfecta de uno consigo mismo, lo cual transformaría la conciencia de sí en un saber indudable y, por este motivo, más fundamental que todos los saberes positivos. La fenomenología primero, y la hermenéutica después, no dejan de situar esta reivindicación fundamental en un horizonte cada vez más alejado, a medida que la filosofía adquiere las herramientas conceptuales capaces de satisfacerla.

Debido a esta afirmación la fenomenología posee el carácter de una filosofía reflexiva (Ricoeur, 2010: 28)<sup>16</sup>.

Para Paul Ricoeur tanto la fenomenología husserliana como la filosofía cartesiana (de la que abrevan lo mismo la filosofía reflexiva francesa que la filosofía existencialista) muestran sus límites al abordar el tema de la voluntad mala, del mal concreto, razón por la cual deben integrar a la hermenéutica “de los símbolos y de los mitos”. Aquí es cuando tanto la fenomenología como la filosofía reflexiva (también la filosofía existencial) *advienen* hermenéuticas. Esta metodología ricoeuriana está claramente desarrollada en *La Simbólica del mal*:

Es aquí donde la fenomenología, extendida incluso a la filosofía existencial que reconciliaba a Husserl y a Mounier con Nabert (al que yo empezaba a descubrir y reconocer tardíamente), comprobaba sus límites, que eran los mismos que los del *cogito* cartesiano, con su ambición de inmediatez, de transparencia y de apodicticidad. Para acceder a lo concreto de la voluntad mala, era preciso introducir en el círculo de la reflexión el largo rodeo de los símbolos y de los mitos, en suma, la mediación misma de los signos y de los centros del mundo cultural. Fue de esta sacudida metodológica de donde surgió la *Symbolique du mal*: la voluntad, se afirma aquí, no se reconoce mala ni se declara culpable más que meditando sobre los símbolos y los mitos vehiculados por las grandes culturas que han instruido a la conciencia occidental, por no hablar de las otras culturas que no forman parte de mi memoria finita (*Ídem.*)

Las citas anteriores permiten confirmar cómo es que Jean Nabert proporcionó a Ricoeur una metodología inestimable a través de su extraordinaria y profunda reflexión sobre el tema del mal y las repercusiones filosóficas (e incluso teológicas) que ella contiene, puesto que la filosofía reflexiva empleada por aquél, posee un estricto rigor metodológico, como comenta el traductor de Nabert al español, José Demetrio Jiménez: “Dentro de la tradición de la *filosofía reflexiva [francesa]*, Nabert destaca por su rigor metodológico, al servicio de un pensamiento que no elude ninguna cuestión, prevenido de antemano contra toda posición que en vez de dar respuesta, o abstenerse en caso de no obtenerla, diluya o simplifique

---

<sup>16</sup> Ricoeur añade en otra parte que la fenomenología tiene sus límites, pero que extendida hacia la filosofía existencial concilia los opuestos y los supera: “Es aquí donde la fenomenología, extendida incluso a la filosofía existencial que reconciliaba a Husserl con Marcel y a Mounier con Nabert (al que yo empezaba a descubrir y reconocer tardíamente), comprobaba sus límites, que eran los mismos que los del *cogito* cartesiano, con su ambición de inmediatez, de transparencia y de apodicticidad” (Ricoeur, 1991: 30).

la problemática. Acepta, pues, la reflexión sobre el mal como un auténtico reto. Presuponiendo que no hay posiciones adquiridas, no se le excusa ningún esfuerzo, aunque tenga tanto que deber a Kant” (Demetrio, 1997: 9). En este sentido, Ricoeur señala, no obstante, que Nabert no sigue a pie juntillas a Kant en el tema del mal, sino que él mismo formula una terminología propia para interpretar ese mal:

Hay que tener presentes dos ideas. La primera, subrayada con vigor por Nabert, es que el mal, referido a la formación de las máximas [kantianas], debe pensarse en los términos de una *oposición real*, en el sentido del *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Pero es en el plano en que la propia ley moral es motivo donde la inclinación al mal se alza como "repugnancia real" según la expresión de Nabert, es decir, en cuanto "motivo contrario que influye en el libre albedrío" [según el dicho de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*] (Ricoeur, 2010: 230)<sup>17</sup>.

Sobre aquella vertiente filosófica que une el rigor metodológico y su vínculo profundo con el compromiso filosófico, que no elude los problemas que se le presentan y que hace de ambos (rigor metodológico y compromiso filosófico) un estricto acto de reflexión que no busca reduccionismos vacuos ni simplificaciones vanas, en este mismo sentido también se pronuncia otro de los discípulos de Ricoeur: Tomás Domingo Moratalla, cuando describe la importante influencia y afluencia que Jean Nabert ejerció sobre su joven lector y también alumno, Ricoeur, a través de aquel caudaloso venero filosófico en clave reflexiva:

Podemos decir que la “idea de filosofía” que Ricoeur maneja bebe de planteamientos reflexivos. La filosofía es un asunto grave, pide un compromiso al filósofo, una implicación personal, pero, además de este momento autoimplicativo, también un dominio, un hacer de ella su oficio, una conciencia profesional y esta es, justamente, la conciencia metodológica. El anclaje en lo reflexivo le permite que su “arbitraje”, palabra muy definitoria de la manera de proceder de nuestro autor, no sea una mera suma de aportaciones o un abocar a un

---

<sup>17</sup> “Segunda idea importante: al radicalizar el mal, al introducir la difícil idea de una máxima mala de todas las máximas, Kant ha radicalizado también la idea misma del (libre) albedrío, por el solo hecho de haberla convertido en el centro de una oposición real a la fuente de la formación de las máximas. En esto, el mal es el revelador de la naturaleza última del (libre) albedrío. El (libre) albedrío humano se revela como portador de una herida originaria que alcanza su capacidad de determinarse por o contra la ley; el enigma del origen del mal se refleja en aquel que afecta al ejercicio actual de la libertad; que esta inclinación es, sin embargo, una máxima del (libre) albedrío, he aquí lo que es tan inescrutable como el origen del mal” (Ricoeur, 2011: 231).

eclecticismo vacío y no comprometido. El establecimiento de programas que aborda Ricoeur, y la subsiguiente recapitulación de sus contenidos, es un acto de reflexión (compromiso filosófico y rigor metodológico).

La filosofía reflexiva supone, por sus propias capacidades, la posibilidad de consideración, incluso de integración, de la no-filosofía en la filosofía, tan característico de su hacer filosófico (Domingo, 1998: 143).

Pero que sea aquí el mismo Jean Nabert quien tome la palabra y enuncie a través de su *Ensayo sobre el mal*, cómo entiende aquel rigor metodológico del que se viene hablando, tenacidad epistemológica ineludible a la hora de enfrentar el gran problema del mal. Nabert reflexiona ahí, cómo es que esta cuestión debe abordarse filosóficamente, advirtiendo de antemano que no se debe caer en vanas especulaciones: “Es necesario renunciar —dice— a la búsqueda de una respuesta especulativa a la cuestión del mal, porque esta cuestión procede de un acto, y una respuesta que no estuviese implicada en este acto sería contradictoria: la conciencia no inicia su proceso más que dándose el principio que la condena” (Nabert, 1997: 69). Y más adelante añade el modo en cómo este mal se convierte en un problema (además de psicológico y desde luego, teológico)<sup>18</sup> eminentemente *filosófico*: “El mal no comienza a ser problema más que en el momento en que, dejando de ser experimentado como una herida que el yo se hace a sí mismo, es considerado desde fuera, al modo de un hecho, como un dato que el pensamiento se aplica a comprender a partir de sus propias exigencias o de sus postulados, asignándole alguna razón de ser, integrándolo de alguna manera en un devenir espiritual del cual el mal se convierte así en un momento” (*Ibid.*, p. 69). Pero este mal transfigurado, camuflado o transmutado en un momento, tropieza directa e invariablemente con la filosofía, y esta es la razón por la que:

---

<sup>18</sup> Jean Nabert distingue el mal abordado desde la filosofía, del “sentimiento de pecado” más orientado a lo teológico: “*Distinto* es el sentimiento del pecado. Es un asunto artificial, sin duda, distinguirlo del sentimiento de la falta, y no se negara que éste, al profundizarse, tiende a identificarse con el primero. Sin embargo, mientras que el sentimiento de la falta está profundamente ligado a la transgresión de un deber-hacer moral; mientras que la regla a la que se refiere es susceptible de una determinación racional que vincula al yo particular y requiere de él cierta renuncia a sus propios intereses, de tal modo que la obligación siempre comporta una dualidad en el sujeto que obra, el sentimiento del pecado procede de una ruptura operada en el yo por el yo. Desde este punto de vista, diríamos que la falta llega a ser expresamente pecado en el momento en que ya no es experimentada como transgresión de una regla, como desobediencia de tal o cual mandamiento, sino como disminución del ser mismo que el yo, a la que no corresponde ninguna escala objetiva de valores: lo que cuenta no es ya la gravedad de la falta, sino la negación por el yo de la ley espiritual que constituye el fondo de su ser” (Nabert, 1997: 70).

Paul Ricoeur se inscribe en las herencias de una filosofía *reflexiva*, filosofía para la cual la *afirmación originaria* compete a la interioridad, a la asunción sobre sí. Pero el hecho del mal incide en esta filosofía. Le veda la tentación de hablar del sujeto humano como "autoposición". Descentra a este sujeto, lo inscribe en un orden del hacer y convoca entonces a una profundización que, sin abandonar en manera alguna la contingencia, conduce, por el contrario, a una meditación de lo absoluto (lo no ligado) (Gisel, 2007: 17).

Este abordaje o confrontación (para usar una expresión marcial) con el tema del mal, permitirá a Ricoeur abocarse al mismo en innumerables publicaciones como una permanente preocupación dentro de su *corpus* filosófico; proporcionando a su filosofía un talante orientado al tópico también de lo religioso y teológico, al que bien podría llamársele como una "interpretación intelectual religioso-teológica". Este talante interpretativo-dialogal es manifestado *no obstante* en la idea del absoluto<sup>19</sup> o de Dios *a través* de la religión<sup>20</sup>, puesto que Ricoeur es un mediador por antonomasia, llegando incluso a tratar temas estrictamente teológicos a lo largo de su filosofar. Por lo demás, esta inquietud sistemática en torno al mal lo hará reflexionar lo mismo en torno a Nabert que a partir de Kant, como bien lo ha puntualizado Pierre Gisel:

Ya los títulos de varios de sus trabajos indican que Paul Ricoeur se enfrentó siempre con la cuestión del mal. Véanse, sobre todo, *Finitud y culpabilidad* (en dos partes: *El hombre débil* y *La simbólica del mal*), el artículo sobre el «pecado original» (1960), reproducido en *El conflicto de las interpretaciones*, o algún otro estudio encarado bajo el rótulo de "Religión y fe" (ibíd., págs. 371 y sigs.), especialmente "Culpabilidad, ética y religión" (págs. 416 y sigs.). Véase también el prefacio a Olivier Reboul, *Kant y el problema del mal*, o a Jean Nabert, *El deseo de Dios*. En este contexto, indiquemos asimismo una mirada recurrente de

---

<sup>19</sup> El origen etimológico de la palabra absoluto se encuentra en el vocablo latino *absolutus*; integrado por el prefijo *ab* que indica privación o separación, y por el verbo *solvere* que significa "soltar", "desatar", "desvincular". Por lo tanto, absoluto puede decirse que es aquello que no está sujeto a otra cosa, que se encuentra en estado libre, que no admite comparación o relación. Es lo contrario a lo relativo, que hace referencia a una cosa en relación con otra. Se indica con absoluto, que algo es incomparable e ilimitado; lo que es pleno y sin restricciones. De aquí proviene también la palabra *absolvere*, que significa "liberar a alguien de algo" o "declarar inocente o perdonado".

<sup>20</sup> Hay varias acepciones sobre el origen de la palabra religión, en clara oposición a la idea de absoluto. Según el mismo Cicerón provendría del prefijo *re*: "de nuevo" y *legere*: "leer", en alusión a la tradición de los cultos místicos de la época en donde se releían los textos sagrados. Otros proponen que viene también de *re* pero con el verbo *ligare* (de raíz indoeuropea *leig-* "unir" o "ligar") aludiendo al objetivo de las religiones de "unir o acercar a la persona con lo sagrado". Esta teoría era bastante popular entre los filósofos clásicos, especialmente los platónicos. Sin embargo, no se llega a entender por qué es "religio" y no "religatio", que conservaría mejor la forma original del verbo.

Paul Ricoeur hacia Kant, filósofo de los límites tanto como del "mal radical" y de cierta manera de inaugurar una filosofía de la cultura, la religión o el arte; filosofía deliberadamente práctica, filosofía de una tarea realizada bajo el signo de la esperanza bien entendida (*Ibid.*, p. 11).

Ciertamente Paul Ricoeur ya había señalado y reconocido la deuda que Jean Nabert tenía con el filósofo de Königsberg, Emmanuel Kant; aunque el mismo Ricoeur no esconde nunca la influencia que él mismo recibió del filósofo prusiano<sup>21</sup>, pero lo que aquí se quiere resaltar, además, es la recuperación *nabertiana* que Ricoeur hace sobre el tema del mal, ya que es justo en *El hombre falible*, donde señala el vínculo que su propio análisis guarda con las cuestiones de la libertad y el mal, la afirmación originaria y la confesión de la culpa (Ricoeur, 2011: 169-188), a partir de la influencia ejercida por Jean Nabert, señalando su deuda kantiana, lo mismo que sus límites. En este sentido, no se podrían entender las propias reflexiones que Paul Ricoeur llevó a cabo sobre el tema del mal, si él no hubiera leído atentamente a su maestro:

Pero la grandeza de esta visión ética [kantiana] no está completa sino cuando, como contrapartida, percibimos su beneficio para la inteligencia de la libertad misma; una libertad que se hace cargo del mal es una libertad que accede a una comprensión de sí misma especialmente cargada de sentido. Antes de dejar entrever las riquezas de esta meditación, recíproca de la anterior, quiero declarar mi deuda con la obra de Jean Nabert: en ella he encontrado el modelo de una reflexión que no se limita a aclarar el problema del mal a partir de la doctrina de la libertad, pero que, en contrapartida, no deja de ampliar y de profundizar en la doctrina de la libertad con el acicate de este mal que, no obstante retomó. Ya en los *Eléments pour une Éthique*, la reflexión sobre la culpa se incorporó a un proceso orientado hacia la toma de conciencia de «la afirmación originaria» que me constituye más allá de todas mis elecciones y de todos mis actos singulares. Ya se veía entonces que la confesión de la culpa es al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad (*Ibid.*, 15).

---

<sup>21</sup> *Cfr.*, "Esta visión [sobre la libertad y la confesión] alcanzó su primera madurez con Kant y su ensayo sobre el mal radical; al poner de manifiesto una única máxima de la voluntad buena, el formalismo moral pone también de manifiesto una única máxima de la voluntad mala; en virtud del formalismo, el mal tiende a reducirse a una máxima del libre albedrío; ésta es la esencia misma de la visión ética del mal" (Ricoeur, 2011: 15). Véase también Ricoeur, Paul (2016), "El destinatario de la religión: el hombre capaz", en *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*, Ciudad de México, Editorial Siglo XXI, pp. 314 y ss., especialmente: «a] El mal radical», pp. 322-327.

Pero Paul Ricoeur no sólo es influenciado por Nabert en la cuestión del mal, también lo es en el problema de Dios y del absoluto, así en *La hermenéutica del testimonio*, Ricoeur inquiriere sobre “¿qué tipo de filosofía hace del testimonio un problema?” Y contesta que debe tratarse de una filosofía para la cual la cuestión del absoluto sea un asunto sensato. Tal sensatez ha sido encontrada por Ricoeur en la filosofía nabertiana: “He encontrado esta filosofía —dice— en la obra de Jean Nabert, la única, hasta donde alcanza mi conocimiento, que ha desarrollado el tema de una hermenéutica de lo absoluto y del testimonio (*El Deseo de Dios*, Libro III: «Metafísica del testimonio y hermenéutica de lo absoluto»). Las páginas siguientes están inspiradas en esta obra a cuya lectura se suman inquietudes semánticas, epistemológicas y exegéticas de carácter más personal” (Ricoeur, 2008: 109).

Como ha quedado asentado líneas arriba, Paul Ricoeur adquirirá primero de Roland Dalbiez, y luego también de Jean Nabert, esa reflexión filosófica a la que nada le está vedado o prohibido, porque el filósofo, tal como lo entendieron ambos maestros de Ricoeur, no debe eludir ningún problema, mucho menos la cuestión de Dios, y menos aún el de la muerte humana, o incluso, el de la muerte de Dios<sup>22</sup>. Esto, ya que Dios puede ser pensado desde la filosofía y el mal ante Dios desde la teología, pasando —claro está— por la filosofía reflexiva, rompiendo la hegemonía de la lógica occidental: “Tampoco se tiene en cuenta que la tarea de *pensar* —sí, de pensar a *Dios* y de pensar el *mal* ante Dios— puede no agotarse con razonamientos que, como los nuestros, responden al principio de no-contradicción y a nuestra tendencia a la totalización sistemática” (Ricoeur, 2007: 22). Así como tampoco “El mal [como] un desafío a la filosofía y a la teología”, para citar uno de los libros del filósofo francés, consagrados a este tema *dual*. De este modo, entre 1933 y 1934, Ricoeur presenta su tesis de *maîtrise* dedicada al tema del *Problema de Dios en Lachelier y Lagneau*. (Ricoeur, 2017). Marc-Antoine Vallée, reconoce tres aspectos importantes que se deben destacar, tocantes a esta tesis de maestría:

Nous discernons trois principaux points d'intérêts: 1) le mémoire témoigne de l'enracinement de la pensée de Ricoeur dans la tradition de la philosophie réflexive française; 2) il s'agit de la première explication de Ricoeur avec l'idéalisme, plus précisément avec les philosophies de Kant et Hegel par l'intermédiaire de leur réception chez Lachelier et Lagneau; et 3) ce texte contient la première apparition de quelques idées, problèmes et thèmes qui connaîtront des prolongements importants dans l'œuvre publiée (Vallée, 2012: 145).

---

<sup>22</sup> Cfr., Bishop, Jourdain (1969), *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Editorial Herder.

Sobre el acercamiento que los filósofos franceses Jules Lachelier (1832-1918) y Jules Lagneau (1851-1894), hicieron sobre el tema de Dios, en la citada tesis Ricoeur menciona que aunque éstos no lo convencieron para llevar a cabo un amalgamamiento entre fe bíblica y filosofía, sí le sorprendió y le llamó profundamente la atención el lugar que le habían hecho más que a la idea de Dios, a Dios mismo, dentro de su filosofía tan pletórica de racionalidad y autonomía:

Que autores tan prendados de la racionalidad y celosos de la autonomía del pensamiento filosófico le hubieran hecho a la idea de Dios, a Dios mismo, un lugar en su filosofía, me satisfizo intelectualmente, sin que ni uno ni otro de estos maestros me invitara a amalgamar la filosofía y la fe bíblica. Es por ello que hablé de armisticio, más que de alianza. Por otra parte, estas incursiones precoces en el camino de Dios de los filósofos prácticamente no tuvieron continuación, a pesar de las imprudentes promesas que pueden leerse en el prefacio de *Filosofía de la voluntad...* (Ricoeur, 2007: 17).

Otro aspecto más que Ricoeur recupera de aquella tesis dirigida por Léon Brunschvicg (1869-1944) sobre los filósofos Jules Lachelier y Jules Lagneau, es que precisamente también ellos son padres de la filosofía *reflexiva* francesa, en la que no obstante fue introducido por Jean Nabert:

En realidad, —dice— el beneficio verdadero de este paso por Lachelier y Lagneau estaba en otra parte. Por ellos, me encontré iniciado y de hecho incorporado a la tradición de la filosofía reflexiva francesa, pariente del neokantismo alemán. Por una parte, esta tradición se remontaba, a través de Émile Boutroux y Félix Ravaisson, hasta Maine de Biran; por otra parte, se desviaba hacia Jean Nabert, quien había publicado en 1924 *L'expérience intérieure de la liberté*, obra que lo situaba en algún lugar entre Bergson y Léon Brunschvicg. Jean Nabert influiría en mí de manera más decisiva en los años cincuenta y sesenta (*Ibid.*, pp. 17-18).

En efecto, la influencia de Jean Nabert sobre Ricoeur se dio más profundamente entre 1950 y 1960 cuando están en gestación y son publicadas tanto *Filosofía de la voluntad I. Lo voluntario y lo involuntario*, como *Filosofía de la voluntad II. 1. El hombre falible y 2. La simbólica del mal* (Ambos recogidos en *Finitud y culpabilidad*). En la primera Ricoeur habla del tema de la falta, y el modo en que Nabert ha tratado el tema “magistralmente” en su *Éléments pour une Éthique*. Paul Ricoeur puede decir en su tesis doctoral que “acusarme de un acto es designarme como ‘causa’ de ese acto”:

Ante todo por retroacción, y en una situación de culpabilidad, la reflexión aparece a sí misma como la explicitación de una ligazón, más fundamental que toda reflexión, entre el agente y el acto. Soy yo quien ha hecho eso. Me acuso, y acusándome repaso los rasgos de mi firma al pie del acto; acusar: designar como causa. Dejemos aquí de lado la tonalidad menor de esta conciencia herida por sí misma; olvidemos la mordedura, la conciencia de caída y de deuda; una certidumbre brilla en el corazón de mi angustia: el yo está en sus actos. Como lo analizara magistralmente Nabert, la conciencia de falta “ilimita” mi acto y me muestra un yo malo en la raíz de un acto malo (Ricoeur, 1950: 47).

Quizá un aspecto más en que Nabert influyó sobre Ricoeur, es en la lectura de Biran: “Me parecía que la fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario ofrecía una mediación original entre las posiciones bien conocidas del dualismo y del monismo. Encontraba así la famosa fórmula de Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, dúplex in humanitate*; un poco más tarde, escribiendo *El Hombre falible*, me arriesgaría a hablar, en lenguaje tomado de Pascal, de una ontología de la desproporción” (Ricoeur, 2007: 26). Aquí se encuentra contenida la comprensión del ser humano y su incesante búsqueda de sentido en la filosofía de Ricoeur: “Una fórmula resumía esta antropología filosófica: *homo simplex in vitalitate, dúplex in humanitate*. De este modo, se encontraba explicitada la ontología de la desproporción subyacente en *Le volontaire et l'involontaire*. Monismo y dualismo eran rechazados por igual, al mismo tiempo que se reconciliaban el pensamiento reflexivo y el sentimiento que yo llamaba todavía con un tono pascaliano lo «patético de la miseria»” (Ricoeur, 1991: 30). En este sentido, Ricoeur añade que el método reflexivo no es una mera gnoseología: “Reclamándose de la descendencia de Maine de Biran más que de la de Kant, Nabert articula el problema que tenemos a la vista, y que vamos a elaborar a continuación, en términos precisos y limitados. En la línea de pensamiento de Maine de Biran, las operaciones de la conciencia actuante no pueden ser reducidas a operaciones que regulan el conocimiento y la ciencia, y el análisis reflexivo aplicado a la acción debe ser sustraído a la hegemonía de la crítica del conocimiento” (Ricoeur, 2008: 195).

Por lo demás, Paul Ricoeur echaría de menos el no haber podido trabar amistad con su maestro Nabert, tal como sí pudo hacerlo con Gabriel Marcel y luego con Mircea Eliade cuando ambos fueron profesores en Chicago: “Gabriel Marcel y Mircea Eliade [...] son dos ejemplos de amigos que han ejercido una enorme influencia sobre mí, pero sin que haya tenido que sufrir nunca las obligaciones intelectuales propias de un discípulo. Su amistad me dejaba absoluta libertad. Quizá podría haber tenido el mismo tipo de relación con Jean Nabert, pero éste no se caracterizaba por mantener amistades estrechas” (Ricoeur, 1995a: 41). En 1960,

cuando ambos se encuentran avecindados en la región francesa de Bretaña, cuya capital es Rennes, Ricoeur se anima a buscar al maestro en su casa, pero esa misma tarde Nabert moriría, sin que Ricoeur pudiera entrevistarse con él:

Un año en que los dos estábamos en Bretaña, decidí ir a visitarle y darle al mismo tiempo una sorpresa. Llegué a mitad de tarde y encontré la puerta del jardín abierta, y el buzón lleno de cartas. Esperé dos horas, y recogí unos pensamientos que luego replanté en mi jardín y que siguen estando allí. Después me enteré por el periódico de que había ido al hospital y que había fallecido. Nunca me había atrevido antes a visitarle, y precisamente lo hice el día de su muerte (*Ibid.*, pp. 41-42).

Finalmente, Peter Kemp, alumno de Paul Ricoeur, refiere que su maestro y asesor de tesis de doctorado [...] se acercó a Heidegger gracias a Jean Nabert, quien en 1943 publicó la obra: *Éléments pour une éthique*. En los años inmediatos posteriores, Ricoeur presentó a Nabert, en un artículo sobre el testimonio, como la persona que jugó un rol mediado entre Heidegger y Levinas” (Kemp, 2011: 56).

#### 4. Conclusiones

Luego de este brevísimo recorrido sobre el sentido hermenéutico de la muerte en Paul Ricoeur, es posible cerrar este ensayo con unas líneas de su pensamiento sobre el tema de la preocupación por su propia muerte, lo que constituye una cita ineludible:

La idea de que sin duda tendré que morir un día, no sé cuándo ni cómo, vehicula una certeza (*mors certa, hora incerta*) demasiado fluctuante para hincar los dientes en el deseo, en lo que más adelante llamaré (distinguiendo las dos expresiones): deseo de ser, esfuerzo por existir. Sé todo lo que se ha dicho y se ha escrito sobre la angustia de ya no ser algún día. Pero, si debe retomarse el camino de la finitud aceptada, será después de haber luchado con lo imaginario de la muerte del que aún no he dicho más que una figura, la anticipación interiorizada del muerto de mañana que seré para los sobrevivientes, mis sobrevivientes. (Ricoeur, 2008a: 36-37).

Paul Ricoeur no se niega a pensar su propia muerte, no como una posibilidad, sino como algo cierto. Su reflexión sobre la muerte es un acercamiento con un marcado talante ontológico, que lo lleva a afirmar, en clara oposición a Heidegger, que el ser es un ser contra la muerte. Sin duda, el acercamiento hermenéutico al tópico de la

muerte es elaborado no sólo desde la filosofía reflexiva de la que Ricoeur es heredero, sino también desde la hermenéutica fenomenológica; y sobre todo, desde su militancia cristiana. Militancia que no compromete, en ningún modo, la exigencia del discernimiento filosófico. Si, tal como propone Ricoeur, el ser es un ser contra la muerte, corresponde al ser humano que ha sido convocado por la vida, a través de ese involuntario absoluto que lo pone en referencia con el mundo, luchar contra todo aquello que hace menos digna la existencia. Aunque la muerte constituye el punto de inflexión sin retorno posible, es la oportunidad para que otros piensen sobre el sentido de la vida, esos a lo que Ricoeur llama “mis sobrevivientes”.

Por otra parte, la muerte abre un camino para que la memoria recuerde a los que se han ido. La única vía de acceso al mundo de los muertos no se encuentra en un “más allá” lejano y oscuro, sino que se encuentra *hic et nunc*, en el “más acá”, con lo que el único vínculo posible entre el mundo de los vivos y el espacio de los muertos es el puente de la memoria. Por tanto, nadie muere realmente mientras sea recordado por los que le han sobrevivido; más aún, seguirá presente a través de sus obras, como enunció Juan de Patmos: “Bienaventurados de aquí en adelante los muertos que mueren en el Señor. Sí, dice el Espíritu, descansarán de sus trabajos, porque sus obras con ellos siguen” (Apocalipsis 14:13b, RVR-60). Así que la reflexión sobre la muerte y los moribundos enuncia la importancia de una filosofía de la acción, que acicatea a cualquier ser humano a acompañar al moribundo no desde la expectativa de la muerte, sino desde la expectativa de la compasión y la esperanza.

## Bibliografía

- Biblia Reina-Valera 1960* (RVR60), Sociedades Bíblicas Unidas, Corea, 2001.
- Bishop, Jourdain (1969), *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona, Editorial Herder.
- Demetrio, José (1997), “Prefacio” a Nabert, J., *Ensayo sobre el mal*, (Col. Esprit 28), Madrid, Caparrós Editores.
- Domingo, Tomás (1998), “Parte B. De la fenomenología a la hermenéutica. Capítulo 2º. «La productividad reflexiva de la vía hermenéutica de la fenomenología»”, en Masiá, Juan, Domingo, Tomás y Ochaíta, J. Alberto, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Dosse, François (2013), *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida* (1913-2005), 1ª ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (1993), “Hermenéutica y liberación. De la «fenomenología hermenéutica» a una «filosofía de la liberación» (Diálogo con Ricoeur)”, en Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación (con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur)*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Ferrara, Ricardo (2006), “Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología” en *Revista Teología*, t. XLIII, No. 89, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Fiasse, Gaëlle [Coord.] (2009), *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Gilbert, Paul (1996), *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana (UIA).
- Gisel, Pierre (2007), “Prólogo” en Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Kemp, Peter (2011), *Sabiduría práctica de Paul Ricoeur*, Ciudad de México, Editorial Fontamara.
- Maceiras, Manuel (1991), “Paul Ricoeur: Una ontología militante”, en Tomás Calvo y Masiá, Juan, Domingo, Tomás y Ochaíta, J. Alberto (1998), *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Nabert, Jean (1997), *Ensayo sobre el mal*, Madrid, Caparrós Editores, S. L.
- Ricoeur, Paul (1981), *El discurso de la acción*, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A.
- Ricoeur, Paul (1991), “Autocomprensión e historia”, en Calvo, Tomás y Ávila, Remedios (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos.
- Ricoeur, Paul (1995), “El Ensayo sobre la experiencia de la muerte de P.-L. Landsberg” (Prólogo), en Landsberg, Paul-Luis, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Madrid, Caparrós Editores.

- Ricoeur, Paul (1995a), *Crítica y convicción*. (Entrevista con François Azouvi y Marc Launay), Madrid, Editorial Síntesis, S. A.
- Ricoeur, Paul (1997), *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Ricoeur, Paul (2007), *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Ricoeur, Paul (2008), *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, 3ª ed. revisada, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Ricoeur, Paul (2008a), *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2010), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, 2ª ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2011), *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed., Madrid, Editorial Trotta.
- Ricoeur, Paul (2015), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, 2ª ed., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Uslar-Pietri, Arturo (1969), “Prólogo” de León Tolstói, *La muerte de Iván Ilich. El Diablo. El padre Sergio*, (Biblioteca Básica Salvat), Navarra, Salvat Editores, S. A., 1969.
- Vallée, Marc-Antoine (2012), “Le premier écrit philosophique de Paul Ricoeur. Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau” en *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol. 3, No. 1. Disponible en: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/103/53> (Consultada el 17 de agosto de 2020).
- Vergara, Luis (2005), “Paul Ricoeur (1913-2005)”, en *Historia y Grafía* No. 24, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana. Disponible en: <http://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=58922830009> (Consultada: 12 de septiembre de 2020).



# Una reflexión sobre los efectos mortuorios en la gubernamentalidad neoliberal desde la obra de Michel Foucault

*Carlos Rodrigo Vázquez Valdés*

## Presentación

La vigencia de una reflexión en torno a la muerte no es, con mucho, algo que sea extemporáneo o fuera de lugar respecto a ciertas inquietudes o motivaciones propias de una época, de un saber, o bien, de un individuo. Aquello que se denomina muerte implica, bien o mal y bajo las condiciones en las que se le quiera considerar, una inquietud que surca la vida de cabo a rabo. Se está en un cierto estado de conciencia sobre la vida y los modos de existencia cuyo correlato es el reconocimiento de la muerte y, también, de los modos de morir. La pertinencia, por tanto, de una reflexión filosófica a propósito de la muerte supone hacer de tal reconocimiento un objeto de investigación y de pensamiento que pueda devolver una imagen más nítida y clara de los modos actuales de morir.

Así, pensar a la muerte, montar una reflexión sobre ella, tematizarla, objetivarla y presentar una serie de consideraciones a modo de conclusión, sean de orden antropológico, sociológico o filosófico —por mencionar algunos saberes—, implica, de antemano, elegir un marco de problematización que la vuelva inteligible de tal manera que, con mucho, la muerte, merced a tal elección, puede pensarse a partir de los modos de morir actuales; o bien, considerando ciertas prácticas sociales que configuran maneras específicas de morir, o de hacer morir.

En ese sentido, la obra de Michel Foucault será utilizada como marco de problematización para elaborar una reflexión filosófica en torno a la muerte, específicamente, a la luz de la gubernamentalidad neoliberal. Con mayor precisión, es menester considerar los efectos mortuorios como consecuencia de una serie de prácticas sociales cuyo sentido es configurado desde el neoliberalismo pensado como un espacio socio-político que marca pautas de comportamiento, esquemas perceptivos y relaciones de poder.

Quizás, la cuestión puede clarificarse si se considera desde las siguientes líneas interrogativas: ¿Cómo se aborda la cuestión de la muerte, de los modos de morir,

en la gubernamentalidad neoliberal? ¿En qué sentido se puede considerar la especificidad de ciertos modos de morir en un espacio socio-político configurado de modo neoliberal? Preguntas que marcan una dirección y dibujan el perímetro conceptual de lo que aquí, en este texto, desea pensarse: clarificar los modos de morir —efectos mortuorios— en la gubernamentalidad neoliberal tomando como clave de inteligibilidad —espacio, condición o elemento por el cual una cosa se vuelve objeto de pensamiento— ciertas prácticas sociales inscritas en dicho modo de concebir el gobierno de los seres humanos.

La cuestión por tematizar será dividida en dos partes: la primera expone y elabora el marco de problematización y el marco conceptual partiendo de las reflexiones que Michel Foucault concibió sobre la noción de gubernamentalidad y el gobierno a partir de 1978; en un segundo momento, se tomará como punto de focalización la gestión de la criminalidad en la gubernamentalidad neoliberal de modo que, por medio de un conjunto de inferencias, se puedan señalar los modos de morir, o los efectos mortuorios, en el neoliberalismo.

## 1. Actualidad y gubernamentalidad neoliberal

La inquietud y la noción de gubernamentalidad surgen en el pensamiento de Foucault dentro de un desplazamiento teórico que fue crucial para su devenir intelectual y para su obra. En un curso titulado *Defender la sociedad* impartido en 1976 en el *Collège de France*, el pensador francés declaró como insuficiente el análisis de las relaciones de poder que había utilizado para pensar ciertos objetos como la locura o la criminalidad (véase Foucault, 2000:30). El esquema guerra/represión, o dominación/represión, era el punto de partida para concebir el funcionamiento de ciertas relaciones de poder en determinadas prácticas sociales en tanto enfrentamiento belicoso y ríspido de fuerzas —como el fenómeno del encierro descrito en *Historia de la locura*, obra que Foucault publicó en 1961 como tesis de grado. Dicho esquema suponía, respecto al funcionamiento del poder, a la dominación y a la coerción como los principales efectos de las relaciones de fuerza—.

Ante tal escollo teórico y metodológico, en *Seguridad, territorio, población* y en el *Nacimiento de la biopolítica*, par de cursos dados entre 1978 y 1979, Foucault reelaboró su analítica de las relaciones de poder partiendo del concepto de gubernamentalidad y de arte de gobierno. Se puede decir, a tenor de lo señalado, que entre 1976 y 1979, la analítica de las relaciones de poder se reajustó al pasar de un esquema centrado en la guerra y la represión a uno focalizado en el gobierno y la conducción. De ese modo, el análisis de las relaciones de fuerza —o de poder— se abrió a un nuevo horizonte de pensamiento que concibió la problematización de la conducta y los modos de dirigir la conducta en los seres humanos como efectos de

poder cuya nota principal no es la dominación ni la coerción —como sí lo era en la modalidad de análisis de relaciones de poder que Foucault utilizó hasta 1976—.

En el marco de ese desplazamiento, surge la noción de gobierno y gubernamentalidad. Justo en 1978, Foucault afirma: "Lo que querría hacer ahora, si tuviera verdadero interés en hacerlo, es algo que llamaría una historia de la "gubernamentalidad"" (2014:136). Así, *Seguridad, territorio, población* podría ser el esbozo de una historia de la gubernamentalidad, esto es: una historia de las prácticas y los procesos mediante los cuales el Estado se gubernamentalizó (véase Foucault, 2014:137) de manera que la cuestión esencial, respecto al sentido y el funcionamiento de éste fue cómo gobernar a los hombres, de qué modo es posible gobernar a un conjunto de seres humanos, a una población o a ciertos individuos caracterizados como "criminales", "locos" o "desviados".

Concretamente, el concepto de gubernamentalidad sugiere tres registros de análisis (véase, Foucault, 2014:136) que conviene enumerar punto por punto para un mayor entendimiento:

- a. Concibe el conjunto de instituciones, de procedimientos, de análisis y reflexiones, también, de cálculos y tácticas que permiten ejercer esa forma específica de poder cuyo blanco es la población, a través de la economía política como saber y mediante dispositivos de seguridad como instrumentos técnicos de intervención (registro analítico).
- b. Señala la línea de fuerza que, en Occidente, dio preeminencia al tipo de poder que puede denominarse "gobierno" sobre otros como el poder soberano o el poder disciplinar y que a su vez desarrolló toda una serie de aparatos específicos de gobierno y todo un conjunto de saberes (registro genealógico).
- c. Comprende el proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos xv y xvi, se "gubernamentalizó" poco a poco (registro histórico).

Para lo que aquí se desea pensar, conviene recuperar los dos primeros registros del concepto. La gubernamentalidad, como nuevo marco de análisis para pensar ciertos mecanismos de poder en determinadas prácticas sociales, integra un objeto sobre el cual se ejerce la fuerza, esto es, la población; dicho modo de ejercer el poder tiene, cual cobertura epistémica, a la economía política como conjunto de conocimientos o saberes que dotan de sentido y toman cuerpo en ciertos dispositivos de seguridad. La población (objeto sobre el cual se ejerce el poder a modo de gobierno), la economía política (saber que se conjuga con mecanismos de poder), y los dispositivos de seguridad (tecnologías que materializan formas de saber y

despliegue de poder) son las tres notas analíticas —que posibilitan un análisis— del concepto de gubernamentalidad.

Así, gobernar a los hombres implicará elaborar un conjunto de tecnologías, de técnicas y tácticas que permitan instrumentalizar formas de saber y relaciones de poder cuyo punto de aplicación, por así decir, será una población.

En ese sentido, al analizar la gubernamentalidad neoliberal se requiere identificar qué tipo de tecnologías —o dispositivos— de gobierno pone en marcha el neoliberalismo para ejercer ciertas relaciones de fuerza sobre los hombres de tal modo que pueda dirigirse la conducta de éstos. Concretamente, Foucault se ocupó, de modo exhaustivo, de las tecnologías políticas de gobierno neoliberales en el *Nacimiento de la biopolítica* en 1979. Su análisis, *grosso modo*, se situó en tres expresiones del pensamiento neoliberal durante el siglo xx: a) Ordoliberalismo alemán, b) Neoliberalismo austriaco y c) Neoliberalismo norteamericano, todo ello en el constante diálogo, propuesto por este pensador francés, entre el concepto de gubernamentalidad y la tradición del pensamiento político liberal en Occidente.

Con el afán de sintetizar la cuestión, se requiere caracterizar de modo general las líneas de sentido que pueden articular las tres expresiones del pensamiento neoliberal antes referido. O sea, extraer ciertos principios, conceptos o esquemas que puedan expresar, bajo los términos expuestos, la gubernamentalidad neoliberal en sus ejes principales de efectuación.

Dos pueden ser los pilares que permitan comprender el funcionamiento de la gubernamentalidad neoliberal. El primero implica cierta concepción del motor de lo social, el elemento o el lugar desde el cual es posible pensar la cosa social, la cuestión o las relaciones sociales de tal o cual población. El segundo elemento consiste en la visión antropológica que el pensamiento neoliberal induce sobre la vida humana; esto es, cierta comprensión del hombre, o mejor, de los individuos y su comportamiento.

El mercado —cierta conceptualización de las relaciones sociales y del funcionamiento de la sociedad— y el *homo oeconomicus* —cierta concepción de los seres humanos—, respectivamente, son el par de enclaves analíticos que pueden utilizarse para trazar las principales características de la gubernamentalidad neoliberal en sus tres modalidades históricas de aparición durante el siglo xx.

Respecto al primer aspecto, cabe decir que, según el pensamiento neoliberal, el mercado debe ser pensado, y también instrumentado en términos empíricos, como el principio de racionalidad política y el principio de regulación de lo social (véase Foucault, 2009:157). El estatuto —reificado— dado por el pensamiento neoliberal a dicho elemento puede ser ilustrado con las siguientes palabras:

El mercado, la idea del mercado sería más correcto decir, es la pieza básica del programa neoliberal. En sus términos, el mercado es la condición indispensa-

ble de la libertad; el mercado es lo que hace posible la existencia de los órdenes complejos; el mercado, y sólo el mercado, permite que la economía funcione de manera eficiente y, a fin de cuentas, justa. El mercado es la alternativa (...) al Estado, a la burocracia, a la coerción (Escalante, 2015A:142).

Dado que la competencia, pensada también como principio de racionalidad política y social, es la esencia del mercado, aquello por lo cual éste es posible, él adquiere la configuración de lugar político y epistémico conforme al cual las relaciones sociales serán codificadas como más libres, económicamente factibles y sin amenaza de caer bajo el yugo del autoritarismo o el dirigismo estatal —varios teóricos del neoliberalismo identificaron, mediante ciertos recursos retóricos y propagandísticos, en el estalinismo y el nazismo el peligro de un Estado total que invade todas las esferas de la vida—.

En ese sentido, la práctica de la gubernamentalidad —la dirección de conducta de los seres humanos—, con su estructura prismática compuesta por población, economía política y tecnologías de seguridad, adquiere positividad, o lugar de implementación y ejercicio, desde el mercado, sobre todo, esa concepción del mercado. De ese modo, la economía política, en tanto forma de saber, es el espacio de configuración de ambos conceptos: mercado y competencia. Es ella, en tanto plataforma epistemológica, la punta de lanza de ambos principios.

Específicamente, se gobierna desde el mercado y para el mercado según lo concibe el pensamiento neoliberal. La díada competencia/mercado es el lugar —epistémico— que dotará de legitimidad y soberanía a cualquier práctica cuya nota principal será la de ejercer el gobierno sobre una población; esto es, cualquier decisión política, cualquier acto electoral político-partidista, o bien, cierta reforma política de carácter social —sea en términos de salud o de cultura—, debe responder y tener como correlato el funcionamiento del mercado.

La competencia, en ese sentido y en una escala diferente, será concebida por los liberales como un *eidos*, un principio formal que posee una estructura propia al tratarse de un juego formal, no natural, entre desigualdades (véase Foucault, 2009:132). No es ni una facultad, ni se aloja en su voluntad, la competencia es, por así decir, aquello que explica a la voluntad y la razón humana. Esta noción supe-dita tanto al deseo, a la voluntad y a los intereses al mercado y su funcionamiento. Lo que se pone en juego, o sea con ciertas reglas que no son ni determinantes ni coercitivas sino orientativas, es la capacidad de competir en cierto estado de desigualdad —sea social o individual— en una trama de relaciones mercantiles y no mercantiles —como en la familia o en la escuela, por ejemplo.

En suma, el espacio lúdico es el mercado; lo que se pone en juego es la capacidad de competir. De ese modo es posible explicar las relaciones sociales y su gé-

nesis. "El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado (...) proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado" (Foucault, 2009:137).

Sobre ese tren de reflexión, el segundo elemento y pilar del pensamiento neoliberal se entrecruza, de cabo a rabo, con el funcionamiento de una sociedad neoliberal, esto es, cierta antropología o modo de concebir a los seres humanos en tanto individuos y en su especificidad de ser. La denominación de tal concepción es evocada por Foucault como *homo oeconomicus*.

Esta visión de los seres humanos en tanto *homo oeconomicus* implica, en su seno mismo, la auto–empresarialidad (véase Foucault, 2009:228) como génesis y funcionamiento de sus acciones y decisiones. "El abordaje del sujeto como *homo oeconomicus* no implica una asimilación antropológica de cualquier comportamiento como comportamiento económico" (Foucault, 2009:252). No es, como pudiese pensarse, que este sujeto económico, o mejor, economicista, sea la expresión más frívola de la egolatría o el individualismo humano. Una explicación así, por no decir opinión, no comprendería el alcance de esta concepción. Al contrario, se requiere considerar, con mucho, cuál es el entrelazamiento entre el mercado, y la competencia, respecto al *homo oeconomicus* de tal manera que ello proporcione la clave de inteligibilidad, como dice Foucault, de un nuevo individuo. El nudo de tal relación es el gobierno, esto es: el sujeto de la auto–empresarialidad es gobernable mediante el mercado y la competencia, sobre todo mediante la creación de un medio —social— en el cual ese par de elementos sean factibles. "El *homo oeconomicus* pasa a ser el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente las variables" (Foucault, 2009:267).

La concepción del individuo, y de la vida humana, como auto–empresarialidad implica, según el pensamiento neoliberal, un hecho (¿incuestionable?): el individuo siempre parte de sí mismo para configurar un acto, una acción o un proceso. Así, no hay competencias ni intereses colectivos. La creación de un medio, de un ambiente, o juego formal de la competencia, implica, de primeras, la capacidad del individuo para partir desde sí, al margen de la conciencia de clase o ideología que, por ejemplo, Marx concibió como foco de constitución del individuo en sociedad. "Esa multiplicación de la forma 'empresa' dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política [neoliberal]" (Foucault, 2009:161).

La concepción de la vida humana no implica el ejercicio de un poder normalizador y disciplinar que determina, al producir dominación y coerción, la conducta del sujeto; al contrario, la creación de un ambiente, de un medio, pone en funcionamiento una serie de condiciones variables que multipliquen la capacidad de competencia y los mecanismos de mercado. Gobernar es, según lo dicho, crear un

contexto, un medio o unas condiciones mediante las cuales los individuos actúen, piensen y crean que competir es natural o común con relación a una economía regida por el mercado, o sea, la libre o moderada regulación del intercambio de bienes, de mercancías, de servicios, etc.

Dichos elementos de análisis —y formas de saber—, el mercado y el *homo oeconomicus*, encuentran cuerpo; es decir, se materializan en diversas tecnologías de dirección de conducta. Piénsese, para ilustrar la cuestión, en las nuevas modalidades de trabajo y contratación como *freelance* u *outsourcing* cuyas condiciones de posibilidad, probablemente, se encuentren en el mercado que produce un perfil de empleado como auto-emprendedor y competidor insertado en diversas actividades. *Grosso modo*, el pensamiento neoliberal concibe el trabajo como capital —humano— dado que es aquello que posibilita una renta futura (Foucault, 2009:226). Al ser el trabajo puro capital, éste es el modo del tenerse a sí como productor, sobre todo, como sujeto de competencia y auto-emprendedor. En ese sentido, el sujeto, al decidir o al trabajar, pone en empleo su capacidad de renta con base en su capacidad de competencia. Su condición de sujeto economicista —competidor y emprendedor— se conjuga con la configuración del mercado en tanto espacio y medio lúdico, o semillero, de actores socialmente competentes: en la ligazón de ambos aspectos se ejerce la gubernamentalidad neoliberal.

Las modalidades nuevas de trabajo, inconcebibles en otras épocas, como *freelance* y *outsourcing* ejemplifican la operación de tecnologías de gobierno que funcionan en un medio tolerante y cambiadizo cuya condición de posibilidad es el mercado y la competencia, tal y como han sido caracterizados.

Por todo lo dicho, la gubernamentalidad neoliberal, centrada y caracterizada con base en cierta concepción del mercado y el *homo oeconomicus*, será, por así decir, el marco de pensamiento para tematizar los modos actuales de morir, o bien, los efectos mortuorios de un régimen basado en el juego formal de la competencia y la autoempresarialidad como el par de ejes que ordenan y explican, según el pensamiento neoliberal, la dinámica socio-política de la vida humana.

En lo que viene, se abordarán los efectos mortuorios, o los modos de morir, derivados de dicho tipo de gubernamentalidad.

## 2. Neoliberalismo, criminalidad y muerte

Según Geoffroy de Lagasnerie, la revisión que Foucault efectuó del pensamiento neoliberal implicó un uso metodológico y experimental de sus tesis teóricas para saber hasta qué punto se podía pensar de otra manera (véase 2015B:23).

La caracterización y la gestión del fenómeno de la criminalidad en el pensamiento neoliberal fue uno de los ejes que más interesó al pensador francés. ¿No

es acaso la criminalidad, la manera de configurarla, de codificarla y enfrentarla, un foco que puede iluminar los efectos mortuorios de la gubernamentalidad neoliberal? ¿Al enfrentar cierto tipo de criminalidad, no se introduce con ello un régimen de violencia que puede revelar de qué modo se puede hacer morir o hacer castigar a cierto tipo de individuos? Con mucho, la cuestión demanda una inducción adecuada y un reconocimiento preciso de los posibles efectos mortuorios derivados de la gestión del fenómeno de la criminalidad tal y como, según se ha expuesto, el pensamiento neoliberal caracteriza el funcionamiento de las relaciones sociales junto con su concepción de la vida humana —elementos ya presentados en la primera parte de este trabajo—.

De ese modo, el correcto entendimiento de la cuestión pasa por identificar cuál es la política de criminalidad que el pensamiento neoliberal dispone y cómo es que dicha política puede llegar a ser violenta y mortuoria para los individuos supeditados a ella. En *La última lección de Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Geoffroy de Lagasnerie identificó la atracción anti-normalizadora y anti-psicologista respecto al crimen que Foucault sintió, en especial, por el pensamiento neoliberal de Gary Becker.

Dos son los argumentos clave a este respecto. El primero consiste en la borradura antropológica del criminal (véase De Lagasnerie, 2015B:110). Dicho razonamiento ataca el punto esencial de la práctica carcelaria y médica, a saber: la psicologización del crimen o la codificación en términos psicológicos del acto criminal y del criminal como si éste fuese un loco, un desviado, un anormal o un monstruo de tal suerte que, merced a tal estado mental, el acto criminal encuentra su lugar de explicación y de corrección. "Con el neoliberalismo queda potencialmente desestabilizada o se derrumba la totalidad del sistema penal, dado que este se apoya en la patologización del criminal y el poder psiquiátrico" (De Lagasnerie, 2015B:110).

El segundo argumento consiste en la negación del control y la normalización totales del cuerpo social. "Los neoliberales se proponen una reformulación del problema de la política penal. Ya no se trata de preguntarse, a semejanza de lo que se hace clásicamente, cómo luchar contra el crimen y cómo reprimirlo" (De Lagasnerie, 2015B:112). De primeras, dicho argumento pone en entredicho la pureza social de la población como algo asequible, si es que acaso una entidad política se lo propusiera como fin; también, cuestiona límites entre prácticas legales e ilegales. En contra parte, el pensamiento neoliberal asume cierto índice de ilegalidad y al mismo tiempo reconoce la incapacidad de gestionar la totalidad del fenómeno de la criminalidad en sus diversas expresiones.

El razonamiento opuesto, es decir, controlar y asumir en su totalidad la cobertura de seguridad, de legalidad y de sanción respecto a cualquier acto criminal,

implica, por así decir, una disposición autoritaria, por no decir totalitaria, cuya expresión, en términos de tecnologías de gobierno, son los proyectos de una policía total, o de un ejército total, que esté capacitado para eliminar, de cabo a rabo, a los criminales de turno. Es menester, según lo dicho, reconocer cierto margen de ilegalidad, de inadaptación y de prácticas criminales.

A tenor de lo expuesto, cabe preguntarse: ¿Qué tipo de muertes, de modos de hacer morir, acontecen en un régimen centrado en el mercado, la competencia y la concepción de un sujeto economicista cuya gestión de la criminalidad es tolerante respecto a ciertos actos delictivos? ¿Qué administración se hará de los actos criminales, violentos o mortuorios que no formen parte de los presupuestos del pensamiento neoliberal, como las luchas de clase o colectivas por ciertos derechos de grupo o comunitarios, por mencionar un caso?

Así, se pueden inferir, por lo menos, dos efectos mortuorios o dos modos, indirecto y directo respectivamente, de morir en un régimen neoliberal. El primero implica cierto componente de marginalidad; esto es, aquello que muera, o bien que sea asesinado o violentado, por fuera del ámbito o del medio creado por el mercado no tendrá los reflectores sobre sí. Piénsese, por ejemplo, en luchas colectivas o grupales de pueblos que aún conservan una visión integracionista y comunitaria de la vida humana en sus variados aspectos. Sus luchas o enfrentamientos ocurren por fuera, si cabe así decirlo, del juego formal de la competencia instrumentado por el mercado. La defensa de su territorio, o bien, de sus comunidades es, en términos neoliberales, irrelevante. El segundo consiste en la tolerancia respecto a la violencia y la muerte de todo aquello que no trastoque o desestabilice el funcionamiento del mercado y el despliegue del sujeto economicista o auto-emprendedor. A este respecto, considérese las muertes actuales de miles de mujeres, sean codificadas como feminicidios o no, que no altera, en términos de competencia y mercado, el juego formal de la competencia sea laboral o política. Debido al componente social y colectivo que implican los diversos modos de hacer morir y violentar a las mujeres, la gubernamentalidad neoliberal ignora, o al menos tolera mediante gestiones mínimas o apenas suficientes, un acontecimiento que, con mucho, pone en entredicho los presupuestos y principios de su configuración del mundo.

Los efectos mortuorios y las maneras de hacer morir derivadas e inscritas en la gubernamentalidad neoliberal son consecuencia del marco mediante el cual configura y delinea la dinámica del cuerpo social y a los sujetos que lo componen. Así, Foucault considera que "el criminal es cualquier hijo de vecino. Es una persona cualquiera o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida" (2009:252). El criminal es, desde la óptica del *homo economicus*, un sujeto que, de acuerdo con

cierto marco legal, no maximiza de modo adecuado su capital. Esta consideración del individuo por fuera de los lazos comunitarios o grupales resta importancia, en lo que a las consecuencias se refiere, a la comunidad misma, a sus relaciones, a su historicidad y a su constitución.

Se puede decir, por tanto, que la gubernamentalidad neoliberal acepta y tolera ciertos modos de morir, o acontecimientos que pueden desembocar en la muerte —sea de una o varias personas—, no capitalizables y extra-mercantiles; o bien, que no se expliquen desde el sujeto que capitaliza y se mueve en el ambiente del mercado. En suma, si se gobierna —se dirige la conducta del *homo œconomicus* desde y para el mercado— de modo neoliberal se tolerará la muerte de todos aquellos sujetos involucrados en luchas colectivas, o desindividualizadas, que no ponen en tela de juicio los presupuestos de esa gubernamentalidad y que no afectan los principios que la hacen efectiva.

### Consideraciones finales

En un texto de 1983 titulado *¿Qué es la ilustración?*, Foucault reconocía como tarea principal de la filosofía decir e indagar, con una conciencia crítica y reflexiva incorporada a modo de actitud —*ethos*—, qué somos hoy y cómo se configura esta actualidad en la que somos y creemos reconocer lo que somos (véase 2010: 980). Pensaba, bajo esa disposición, a la filosofía como una ontología histórica de nosotros mismos.

En esa tesitura, por su exigencia y sus alcances, cabe reconocer, respecto a la gubernamentalidad neoliberal, un modo de configurar lo que de actual tenga el presente. Situarse ante la muerte como un evento que se actualiza de un modo particular en el aquí y el ahora, por utilizar esa expresión, demanda, por tanto, reconocer esa criba, ese esquema perceptivo, que se instala a modo de sentido común y como marco de legibilidad de cualquier tipo de acontecimiento que involucre a la muerte en lo que, *grosso modo*, puede denominarse sociedad neoliberal.

Las reflexiones presentadas con anterioridad consideran la cuestión neoliberal con base en su registro teórico y analítico de manera que, posteriormente, se puedan inferir ciertas consecuencias a partir de lo que ese modo de pensar presupone junto con sus apuestas y alcances. Esta condición indica los límites de esta reflexión. Ciertamente, otro modo de abordar la cuestión puede comenzar por una indagación histórica; por ejemplo, de los experimentos neoliberales en América latina durante la segunda mitad del siglo xx. Uno de ellos es, por pensar un caso harto singular, la configuración política y económica de Chile posterior al golpe de estado contra el gobierno de Salvador Allende en 1973 (véase Escalante, 2015A:108).

La visión economicista del pensamiento neoliberal, focalizada en extender principios económicos a ámbitos no económicos de la vida humana para volverlos inteligibles, muestra sus límites e insuficiencias al pensar un fenómeno que suele inscribir a la muerte en sus diversas manifestaciones, a saber: la criminalidad y el modo de encararse con ella. En ese sentido, se puede afirmar que los efectos mortuorios de la gubernamentalidad neoliberal son, sobre todo, exteriores al mercado. Fenómenos sociales como las luchas de grupos minoritarios e históricamente excluidos cuyo componente esencial es fundar a la vida humana de manera integral y común acontecen por fuera de la actualidad neoliberal. La vida humana, concebida como capital en constante tendencia a autoemplearse y maximizarse según la capacidad de competencia de cada individuo, es repelente al fenómeno de una muerte vivida de modo grupal o comunitario, o bien, a fenómenos mortuorios de alcance colectivo —por ejemplo, masacres o genocidios acontecidos en la periferia del cuerpo social—.

Quizás, si se acepta la tesis de Lagasnerie, Foucault estudió a los teóricos neoliberales para darle un uso, en términos experimentales y metodológicos, político y teórico para mirar, críticamente, los planteamientos marxistas y maoístas cuya relevancia era evidente para el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo xx. En ese sentido, el interés de Foucault es periférico; además, su inesperada muerte en 1984 no le permitió percibir la consolidación ni el desenvolvimiento de las políticas neoliberales en el mundo durante las últimas dos décadas del siglo pasado hasta nuestros días. Su diagnóstico, como él lo denominaba, es limitado; empero, constituye un punto de partida apto y adecuado para pensar la cuestión.

## Bibliografía

- De Lagasnerie, Geoffroy (2015B), *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, FCE.
- Foucault, Michel (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975–1976)*, México, FCE.
- Foucault, Michel (2014), *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977–1978)*, México, FCE.
- Foucault, Michel (2009) *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978–1979)*, México, Ediciones Akal.
- Foucault, Michel (2010), “¿Qué es la Ilustración?”, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós.
- Escalante, Fernando (2015A), *Historia mínima del neoliberalismo*, México, El Colegio de México.

# Teoría general del suicidio, una aproximación a la visión de la muerte en Emil Cioran

*Alan Alexei Hernández Martínez*

“La naturaleza, buscando una fórmula que pudiera satisfacer a todo el mundo, escogió finalmente la muerte, la cual, como era de esperar no satisfizo a nadie”.  
Cioran, (*Ese maldito yo*)

Por principio, puede decirse que hay filosofías tan audaces que muchas veces parecen estar más allá de su tiempo. Consideramos que este es el caso de Emil Cioran, pues aun cuando su pensamiento se encuentra circunscrito en el marco de un lapso, su imagen lúdica se remonta más allá de su tiempo. Esto no lo exceptúa de estar en permanente diálogo con la tradición, pues vale la pena recordar que todo pensamiento, pese a todo, se encuentra circunscrito en medio de dos coordenadas; a saber, por un lado, una coordenada de corte espiritual (que tiene que ver con los antecedentes teóricos o simbólicos), y por otro, una coordenada de corte histórico. El pensamiento de Cioran, entonces, acaece en las circunstancias que le dan forma a sus directrices y lo que definió sus embates espectaculares.

Su reflexión, luego entonces, se enmarca en una época convulsa, azotada por las guerras más devastadoras que se tenga memoria, y por las consecuencias de éstas, una post-guerra poliédrica, en la cual cambió para siempre un paradigma; a saber, el futuro no es tan alentador como lo concibió la modernidad.

No es de extrañar que su postura —o, mejor dicho, su impostura— sea poco comprendida a la luz de una nueva realidad, a la luz de un nuevo escenario, impostura que deja entrever un tramado de reflexiones reaccionarias y contrarias a lo que su tiempo necesitaba.

Tal es el caso de su reflexión sobre la muerte, sumamente compleja, no por ser un pensamiento con tientes estrambóticos de raciocinio sino, por su simpleza, por su percepción de sentido común<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Recuérdense, el sentido común es uno de los pilares del conocimiento moderno, una de los mejores exponentes

Por ello se inicia esta reflexión con un breve contexto de las ideas con las que debatirá a lo largo de su obra y con las que de algún modo se siente más a fin, esto con el propósito de esclarecer y dilucidar con mayor claridad la postura que Cioran adopta frente a un tema tan antiguo como la filosofía misma: la muerte.

Se notará *ipso facto* que el calificativo que se utiliza de “afirmador de la vida”, se enfrenta de inmediato con los adjetivos antes usados para referirse a su pensamiento y persona, véase el caso del artículo aparecido en el *Combat*<sup>24</sup> “Helo aquí al que esperábamos, al profeta de los tiempos concentracionarios y del suicidio colectivo, cuya venida preparaban todos los filósofos de la nada y del absurdo, el auténtico portador de la mala noticia. Démosle la bienvenida y mirémoslo más de cerca: él será el testigo de nuestra época” (Liiceanu, 2014: 61).

No es que Emil Cioran no sea todo esto, evidentemente, sino que debajo de esas estructuras pesimistas hay de trasfondo una actitud inquietantemente positiva respecto a la vida. Eso fue obvio para el entrevistador alemán del diario *Die Zeit* Fritz J. Raddatz que le increpó diciendo “Pero señor Cioran, cuando me hablaba antes del resultado de sus tomografías estaba usted contento y aliviado”. “Sí, pero valdría más que yo muriera de mi propia muerte” (Cioran, 2001: 128) dijo Cioran.

Su pensamiento asistemático<sup>25</sup> puede comprenderse mejor si no se ancla a un solo pilar de pensamiento, por ello podemos decir que la filosofía cioranezca se situaría dentro de aquellas que afirman la vida<sup>26</sup>, no obstante esto escapa a una primera impresión de su obra, pues su pensamiento visto desde la superficie sería una clara invitación al desfallecimiento, lo importante en esta reflexión son los matices de tal invitación.

La reflexión sobre la muerte, es una constante en su obra, dice en sus *Cuadernos*: “Se puede pensar en la muerte todos los días y perseverar en el ser; no ocurre lo mismo si pensamos sin cesar en la hora de nuestra muerte; quien sólo tuviera presente ese instante, cometería un atentado contra todos sus demás instantes” (Cioran, 200: 109), es este matiz el que se abordará con minuciosidad; a saber, el pensar incesantemente en nuestra muerte. Cioran con su estilo sardónico, presenta la muerte como una invitación que nosotros mismos podemos ejecutar. La idea del suicidio es uno de sus temas más polémicos, la misma Simone Boué ya decía “¿Acaso no afirmó en varias ocasiones que sólo tomaba la pluma cuando tenía ganas de pegarse un tiro?” (Boué, 2000: 13).

---

de ello es Rene Descartes.

<sup>24</sup> El *Combat*, fue un periódico emitido en Francia durante la segunda guerra mundial, en un inicio de forma clandestina por la resistencia. En él participaron figuras como Albert Camus, Jean Paul Sartre, entre otros.

<sup>25</sup> Esta característica no es ajena a los contemporáneos de E. M. Cioran. Véase Sloterdijk, 2010: 127.

<sup>26</sup> La filosofía de Nietzsche sería otra que estaría en esta situación. Véase Nietzsche, 2007: 29.

Por todo esto, calificarlo como un afirmador de la vida parecería una inexactitud, no obstante, la obra de Emil Cioran matiza con precisión quirúrgica ante un asunto tan delicado, que lo que realmente propone es la idea del suicidio, es esta idea un eje central aquí, pues sus cavilaciones parten desde este punto. Así la idea de suicidio aparece como una salvaguarda precisamente respecto a la vida.

Es pertinente que se afirme que este es uno de los planteamientos filosóficos clave del pensamiento cioranezco con el cual su obra irradia una originalidad en el terreno del pensamiento contemporáneo.

El planteamiento del suicidio es una radical y rotunda afirmación hacia la vida, pero no por ello su filosofía deja de tener el tónico melancólico y pesimista; ahora bien, ¿cómo se puede sostener semejante afirmación si el mismo Cioran escribe así?: “Habiendo vivido día tras día en compañía del Suicidio, sería injusto e ingrato que lo denigrara ahora. ¿Existe algo más sano, más natural? Lo que no lo es, es el apetito rabioso de existir, tara grave, tara por excelencia, mi tara...” (Cioran, 2009: 65), para comprender mejor a uno de los filósofos más asistemáticos del pensamiento contemporáneo, y encontrar la congruencia en sus ideas, hay que comprender de donde proviene su escuela de pensamiento.

El siglo xx amanece con una exuberancia de hechos y de ideologías (de las cuales sólo se elucubrarán las que son sumamente importantes para comprender al autor y este trabajo). Este período es el hijo natural de las ideas de la distante modernidad, esa modernidad antigua que surge alrededor del siglo xv, y de la cual es heredero el siglo xx, este siglo es el ocaso de esa modernidad. Ese crepúsculo de ideas irrumpe en el escenario histórico con una fuerza indómita y catastrófica, sus ideales, sus estructuras y sus acciones formaran lo que nosotros conoceremos como el siglo de los más grandes cataclismos, que el hombre haya podido elucubrar.

Estos hechos históricos ahora son sólo la consecuencia de los ideales que se gestaron durante la modernidad. Toda esta vorágine de ideas emanadas de una serie de rupturas trascendentales, en un primer momento planteaban el amanecer del hombre<sup>27</sup>, un hombre hambriento de nuevas formas para enfrentar la vida, a nivel estético, intelectual, social, político y cultural.

En ese movimiento aparece de forma determinante el pensamiento de Nicolas Copérnico con su máxima obra *De revolutionibus orbium coelestium*, de esta obra beberán personajes tan prominentes como Galileo Galilei<sup>28</sup>, que demostrará de forma taxativa el gobierno de las leyes físicas; no obstante, no es sino Isaac Newton, con *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, que se establece, por así

---

<sup>27</sup> Véase Foucault, 2008: 39ss

<sup>28</sup> Si se quiere profundizar en el pensamiento de Galio Galilei, 2017.

decirlo, el cierre de esta idea fundamental; a saber, que la estructura del universo es matemático y definitivo.

En el terreno de la filosofía esta estructura matemática se afianzará con el pensamiento de René Descartes. El mundo se rige por leyes establecidas y matematizadas, el mundo, plantea René Descartes, en una de sus tesis más acuciantes, se desenvuelve en una estructura maquinicista<sup>29</sup>. Si se toma en cuenta esta forma de pensamiento, habrá que concluir que la visión de Descartes es esencialmente determinista. Esto se debe a que su pensamiento se funda principalmente en los modelos geométricos y matemáticos que desembocan en la deducción, deducción clara y distinta en la que no cabría la posibilidad del error.

Es contra este determinismo que aparecerán movimientos enteros<sup>30</sup> donde el raciocinio quedará expuesto y denunciado, contra esta forma de pensar el mundo, es que aparece uno de los pensamientos, más inquietantes del siglo xx.

El pensamiento cioranezco, esencialmente reaccionario, entablará batalla contra este determinismo reinante en las ciencias sociales, el filósofo rumano no acepta que nuestros actos y nuestra vida estén de alguna forma determinados y, por tanto, que nosotros obedecemos ciegamente a estas estructuras que acatan leyes ya instituidas, pues, si se admiten estas ideas de forma cabal, la toma de decisión carecería de toda decisión autónoma, y sólo obedeceríamos a la causalidad y la matemática que en el terreno causal se presentan. La batalla de Emil Cioran no sólo estriba en la absoluta libertad que tienen los individuos para ejercer el monopolio de la acción, sino —y más importante— en el absoluto absurdo que se presenta en la vida, ese absurdo y ese caos son uno de los pilares de su pensamiento.

Para comprender un poco más esto, hay que aseverar que la visión matemática y mecanicista conlleva un problema fundamental; a saber, que la realidad física sólo obedece leyes matemáticas, luego entonces, está condicionada a obedecer de forma ciega las leyes que la rigen. Así, por ejemplo, no hay ni habrá, en el terreno empírico, decisiones y lo que sí habrán serán sólo consecuencias, si aceptásemos esto, nos lleva a decir que las decisiones en el terreno empírico son inexistentes en la medida que todo está matematizado y estructurado por leyes físicas y causales.

Esta visión mecanicista y matematizada se traslapó al pensamiento social y filosófico, y esto sembró una semilla que calaría muy hondo los próximos siglos. La gravedad de tomar estructuras y formas de pensamiento científico y matemático y aplicarlo al ámbito social aquí se notan evidentes, pero lo que ahora nos parece evidente no lo fue por siglos.

---

<sup>29</sup> Véase Descartes, 1990b, 40ss.

<sup>30</sup> Véase el Romanticismo alemán, o filosofías como las Nietzsche o Schopenhauer.

Para salvaguardar la brecha que esto representa, hay un recurso tan antiguo como la misma filosofía, autores como Platón, Kant, o el mismo Schopenhauer, entre otros más, tienen en el seno de su pensamiento una misma estructura, una que propone siempre una doble naturaleza que habita en el mundo, por poner un ejemplo ilustrativo, la teoría platónica que plantea que en el terreno de realidad coexisten dos naturalezas: una que obedece al mundo y otra que escapa a las leyes que esta le impone, (véase el caso del alma)<sup>31</sup> una naturaleza suprasensible. Esto no es otra cuestión que una solución metafísica y teológica que autores modernos recuperan al plantear siempre la posibilidad de la libertad, la responsabilidad y el derecho.

En definitiva la aparición del “ego” como fundamento cognitivo<sup>32</sup> y tomando el lugar de Dios, con su visión maquinicista del mundo, daban cuenta de un cosmos que se desprendía de andamiaje medieval, el epicentro del conocimiento será de ahora en más el sujeto, que es el que comprende y detenta una realidad matematizante.

Las teorías newtonianas que acrecentaban la idea de un lugar establecido por reglas imperturbables, reglas que se gobiernan de forma autónoma con orden y estructura racional al final, coadyuvan en la visión de que los avances científicos y técnicos de la modernidad se plantean fuera de todo orden moral o ético. Es este sujeto que amanece y que persiste durante toda la modernidad al que tratará de combatir Emil Cioran; no obstante, este combate no se gestará bajo la estructura de la razón.

Otra idea, que más que idea es un periodo de pensamiento, la cual es fundamental para comprender el pensamiento cioranezco, es el periodo así denominado iluminismo que se resume arbitrariamente con una de sus más grandes expresiones, un famoso texto *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* Kant inicia con estas proverbiales palabras:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! (Kant, 1998: 61).

La razón idealista en su máxima expresión, y en ella va el germen que transformará al mundo, la razón ilustrada tiene de fondo el Romanticismo como pensamiento férreo; razón y libertad que encuentran su escaparate en la Revolución francesa de

---

<sup>31</sup> Para más información véase, Platón, 2006: *passim*.

<sup>32</sup> Para más información véase, Descartes, 1990a: 29.

1789, igualdad y fraternidad aunada a ellas, ideales que se pregonaron como fundamento del orden y conciencia social. Pero bajo esta fachada de humanismo se gestaba probablemente lo que ha sido la idea más perniciosa que ha concatenado al siglo xx, el concepto de nacionalismo que se afianzó aquí de manera definitiva.

Para comprender el alcance de tales valores basta ver el siglo xix, su crecimiento exponencial tiene detrás de sí una rapaz hegemonía económica, cultural y territorial, la expansión del colonialismo europeo, bajo los ideales ilustrados y con el predominio de la razón, demostraron de forma categórica que esa igualdad, fraternidad y libertad sólo se podían aplicar si eras blanco, europeo, macho, y poseedor de las formas de producción; es decir, no todos tenían acceso a esos valores.

El filósofo rumano francés nacido en los Cárpatos, será ante todo un combatiente de las estructuras deterministas, pero por sobre todo será un crítico férreo de los valores europeos, dice en *Silogismos de Amargura*: “Quien por distracción o incompetencia detenga, aunque sólo sea un momento, la marcha de la humanidad, será su salvador” (Cioran, 2002: 68), por ello le llaman el último de los grandes moralistas franceses, su reflexión se sustenta en que la vida no se sujeta a las leyes causales y matemáticas como la Ilustración había aceptado sin más, pues en la vida hay caos, azar; en suma, hay indeterminación e incertidumbre, el hombre no es un ser puramente racional, no está hecho a imagen y semejanza del creador, no tiene una posición privilegiada en la existencia.

Puede considerarse que para Cioran la vida misma es un absurdo. Tal conclusión no es ajena a los pensamientos de sus contemporáneos, Albert Camus<sup>33</sup> ya sostiene ese sin sentido, Jean Paul Sartre<sup>34</sup> es otro de los que llegan a la misma conclusión, todas estas filosofías son también herederas de los tiempos modernos, y son esta ralea de pensadores los que se oponen al determinismo.

Se objetará, no sin razón, que parecería que todas las formas de pensamiento emanadas de los siglos anteriores se pondrán en entredicho, pero eso no es del todo así. Una posición si se quiere científica a la cual el propio Cioran se sentiría cercano, no por su conclusión en sí, sino, y más importante, por lo que significara para la existencia, es la teoría darwiniana que establece que no es el fuerte o el inteligente, sino el que se adapta al cambio; es decir, el que acepta el azar<sup>35</sup>.

El pensamiento de Cioran, luego entonces, se pronuncia así hacia la siguiente inferencia, a saber, la vida no tiene ningún sentido definido, es un cúmulo de azares, su sustento si se quiere ver así es la arbitrariedad, la vida escapa a todo el

---

<sup>33</sup> Véase, el caso de Meursault, condenado por el tribunal al patíbulo, Camus, 2006: 44.

<sup>34</sup> Para más información, véase Sartre, 2011: 66.

<sup>35</sup> Para más información, véase Darwin, 1988.

andamiaje racional. Somos, para poner el dedo en la llaga, producto del azar y lo inesperado, esto quiere decir que Emil Cioran es un seguidor de las teorías darwinianas, y la respuesta es que de ningún modo se ciñe al determinismo. Como buen escéptico también las combatirá.

El pensamiento cioranezco va todavía más allá, propone la contradicción como forma vital y estructura de la existencia, el sin sentido y el absurdo, la anécdota como forma de acceder al mundo, la duda corpórea y no la duda metódica, todo ello desemboca en un pesimismo delirante, adopta como forma de estar en el mundo el espasmo que surge entre la perplejidad y el éxtasis.

Sabedor que carece de destino, promulga una contra buena nueva, no hay destino preestablecido, en un día de extrema angustia dijo a su madre: “No puedo más, no puedo más, a lo que me respondió con una frase que sigue impresionándome (no hay que olvidar que mi madre era esposa de un sacerdote) si lo hubiese sabido habría abortado” (Cioran, 2001: 18); esto es, no hay predestinación ni gran futuro, no hay razón de ser sino absurdo. ¿Pero estas propuestas de pensamiento son suficientes para resquebrajar cinco siglos de racionalismo?

Pues bien, para ello hay que adentrarnos en el siglo xx en sus avatares, en sus sinsabores. Por poner un dato, los cálculos más optimistas dan cuenta de la muerte de cien millones de humanos tan sólo en la primera mitad de ese siglo, cien millones de hombres, mujeres, niños, todos ellos hijos de alguien, padres o madres, hermanos, amigos, cien millones de muertos. La guerra automatizada e industrializada, la razón instrumental y el humanismo, gestaron el apocalipsis que decantó en la negación de la otredad incognoscible e imposible de pensar, un mundo que negó la humanidad a todos aquellos que no pertenecieran a sus valores ilustrados, los horrores hechos en la guerra, las fábricas de muerte judías, la creación de los Gulag y la caída de las bombas atómicas, un mundo plagado de horror y terror, un mundo donde la muerte sólo era el fin de una serie inmensa de catástrofes.

El pensamiento de Cioran crece y se desarrolla aquí, su posicionamiento, la reflexión, que se hace al propósito de la vida se gesta aquí, muerte, es el tema que aquí nos convoca, ¿tiene algo que decir una filosofía que sólo logra expresarse de forma fragmentaria?

Pues la respuesta es sí, para Cioran muerte y vida son dos reflexiones que están unidas, la vida en el pensamiento cioranezco no está determinada, no obedece a leyes causales, no está condicionada, Cioran es un afirmador de la vida, tanto así, que propone la muerte concebida como suicidio para salvaguardarla, es una tesis sumamente controvertida desarrollémosla con sumo cuidado.

El suicidio en Cioran, o para ser más precisos la idea de suicidio tendría, por decirlo así, y para hacerlo más comprensible, dos esferas de aprehensión: uno la toma de control, en una situación límite como las que ocurrían en las grandes

guerras, uno podía dar fin a cualquier sufrimiento siempre que uno quisiera, esta última acción nos da la pauta para hacer soportable casi cualquier desventura.

La segunda esfera estribaría en la libertad absoluta que se tiene para decidir si uno permanece en el mundo o no, esa decisión límite siempre es ante todo una acción que nos enajena del mundo, por ello lo que propone Cioran es la idea más que el acto, la idea nos libera de pesadumbres, cotidianas o extraordinarias. Esta posibilidad que a nuestros ojos parece irracional, se comprende mejor si se piensa que el pensamiento cioranezco es un pensamiento de entreguerras, (o si se prefiere de situaciones límite) si se tiene esto claro será mucho más fácil comprenderlo.

Él habita un periodo profundamente convulso para situarlo en su contexto, en su época hubo esclavismo, maltrato, violencia y la deshumanización a escala industrial, se ejercieron de forma tan inhumana (y al mismo tiempo con toda tristeza, profundamente humana), que la muerte sólo representaba el ocaso de todos esos terrores, aquí un fragmento de esa época que ahora se antoja inefable, Primo Levi describe como se preparaban para abordar un tren que los llevaría a una fábrica de cadáveres:

Y llegó la noche, y fue una noche tal que se sabía que los ojos humanos no habrían podido contemplarla y sobrevivir. Todos se dieron cuenta de ello, ninguno de los guardianes, ni italianos ni alemanes, tuvo el ánimo de venir a ver lo que hacen los hombres cuando saben que tienen que morir. Cada uno se despidió de la vida del modo que le era más propio. Unos rezaron, otros bebieron desmesuradamente, otros se embriagaron con su última pasión nefanda. Pero las madres velaron para preparar con amoroso cuidado la comida para el viaje, y lavaron a los niños, e hicieron el equipaje, y al amanecer las alambradas espinosas estaban llenas de ropa interior infantil puesta a secar; y no se olvidaron de los pañales, los juguetes, las almohadas, ni de ninguna de las cien pequeñas cosas que conocen tan bien y de las que los niños tienen siempre necesidad. ¿No harías igual ustedes? Si fuesen a matarlos mañana con tu hijo, ¿no le darías de comer hoy? (Levi, 2004: 57).

Tales terrores dan cuenta de una situación apocalíptica y, no obstante, la afirmación que toma Cioran hacia la vida es que incluso en esos estados de terror hay, por decirlo así, una última esperanza, una escapatoria, una libertad intransferible, esta idea sería, en esos instantes, un faro en el lado más oscuro y profundo, daría esperanza incluso al más desdichado, recuérdese que esta idea se encuentra en las cimas del desasosiego y la desesperación, la idea del suicidio daría control y libertad frente a lo determinado.

Tal idea combate obligadamente la necesidad de poner punto final, en la medida en que no importa la situación extrema en la que se encuentre el hombre, pues él siempre tiene a la mano una última herramienta, el punto final.

Por supuesto que esta idea es radicalmente vertiginosa y sólo da sentido en uno de los siglos más convulsos. Pasados ya setenta años y entrados en el siglo XXI con el embate de la pandemia, esta idea cobra de nuevo vigencia, tomar el control en las situaciones que rebasan la razón siempre se muestra necesario.

La idea de suicidio está en efecto situada fuera de toda estratosfera racional causal, es ante todo una posición límite, pero ¿qué es lo propio de esos estados? La desesperanza, la congoja, la angustia, la incertidumbre, el caos y por sobre todo el quiebre de toda lógica. En la medida que tales situaciones son perturbaciones del orden, del *statu quo* y por ello son difíciles de aprender con la lógica más severa, a saber, el lenguaje.

Es claro que siempre al tocar temas espinosos, confundamos con facilidad la idea fundamental, lo que pregona Cioran es la idea del suicidio y no el acto, la idea te daría control y libertad frente al determinismo, pero al ejercerla todo ello carecería de sentido. Queda así pues de manifiesto que lo que pregona Emil Cioran no es el suicidio en sí mismo sino su pensamiento, para el pensador rumano francés, tal idea afirmaría la vida en el caos, en el dolor, en la desesperanza.

Sería una idea reconciliadora pues no importaría el infortunio o la catástrofe. Uno tendría el control y la libertad de elegir. Esto estaría en directa oposición al determinismo absoluto del raciocinio. En una entrevista le preguntan a Emil Cioran al propósito de esta postura “¿Cómo he podido vivir con la visión de la vida que tengo? Todo el mundo se ha preguntado siempre por qué razón no he llegado a suicidarme y la pregunta no es del todo absurda” (Cioran, 2004; 107).

En el diálogo *La Apología de Sócrates*, justo antes de morir Sócrates intentaba aprender a tocar la flauta, esta anécdota, tan trivializada en los anales de la filosofía, no pierde su fuerza por el exceso de repetición, al contrario, todavía nos perturba la respuesta del último de los sofistas, decía: para saber antes de morir. Saber y muerte, unidos ya desde la antigüedad, no obstante que desde siempre el saber ha tenido más crédito en el mundo académico que la muerte.

Muchas veces esta última ha quedado en el monopolio de las religiones, la muerte, sin embargo, convoca a una muchedumbre de personas, basta ver un funeral, la personas se reúnen sin invitación muchas veces, el vértigo que evoca la muerte al confrontarnos con nuestra finitud, esa corrupción que inoportuna nuestra extraña sensación de orden.

El caos que deviene y que se planta ante el pensamiento. Quehacer extraño, la muerte se le enfrenta en una teodicea racional que siempre acaba en una metafísica de lo irreparable, sin embargo, para Cioran esta cavilación tiende a ser necesaria en la medida en que la muerte no da consuelo ni seguridad, enfrentar así la muerte sin las escapatorias teológicas de la reconciliación para comprender el sin sentido absoluto de la vida y con ello su liberación de cualquier proyecto

determinista, dice en *Breviario de los vencidos*, “Nunca quise vivir sin querer morir” (Cioran, 2001: 44).

En conclusión, para Emil Cioran la muerte como idea representa una salvaguarda a la integridad misma de la vida, el mundo es caos e indeterminación, pero se puede acceder a una toma de control desde la perspectiva misma de la muerte. La muerte en ese sentido, cobraría una relevancia trascendental para vivir, para sobrevivir en un mundo que nos acosa incesantemente, un mundo que nos muestra con una claridad absoluta que siempre estamos a un paso del caos, vivir significa sufrir las inclemencias de la existencia, morimos poco a poco, de pedazo en pedazo vamos muriendo, cada segundo, cada instante y no obstante nos aferramos a la vida, la examinamos, la dilucidamos con creciente fervor, la increpamos no tanto para combatirla sino, y más importante, para hacerla patente, para hacerla nuestra. Vida que en un suspiro pasa.

Cioran, a pesar de haber padecido los infortunios del siglo xx, no objetará que esta vida merece ser vivida, hay pasiones en ella por las cuales uno puede inmolarsé súbitamente: “Cuánto me gustaría morir por la música como castigo por haber dudado de la soberanía de sus hechizos” (Cioran, 2002: 119), pasión desenfundada que causa la vida, gusto por ella, sin que el absurdo quite nada sino y por sobre todo esa sea su condición mínima.

Así se comprende mejor la obra de Cioran, no como un pensamiento que defiende a capa y espada la vida, sino como una reflexión que hace más tolerable la existencia misma. Una vida que adquiere sentido una vez que escapa a toda causalidad, ese es el lugar de reflexión de la obra cioranezca.

Pues bien, se comprende ahora de mejor manera la posición que se toma frente al absurdo, pues es esta posición contraria a la lógica, contraria al determinismo, es un absurdo reaccionario en cierto sentido, pero escapa a la lógica de los contrarios, propone lo irascible, lo inefable en el terreno de la concordancia. No es poca cosa sostener una actitud así frente a la vida, por ello quizá sea conveniente ser un saltimbanqui, no casarse nunca con una sola posición, deformarla, rehacerla, mitigarla hasta el punto en que aceptemos otra teoría más.

Así Cioran se muestra poliédrico ante temas tan escabrosos, resuelve no quedarse atado a ninguna posición, acepta la condición del absurdo, siempre y cuando pueda retractarse cada vez que sea necesario y volver a la misma posición si lo dicta de nuevo la lucidez, y no la razón.

Quizá lo más importante es que Emil Cioran no hace un recorrido tan vertiginoso en sus obras de la filosofía misma, por el contrario, se muestra fragmentario, conciso. Deja que el lector intuya y desglose su escritura, no es en definitiva un autor que se preste a una lectura cálida y cándida; no obstante, tampoco es un autor que necesite ser leído con acérrimo raciocinio, Cioran en última instancia es

un estilista, le preocupa tanto el decir como el cómo se estructura ese decir, intuye que la lucidez está en el lenguaje más que en la realidad misma.

Su planteamiento del absurdo deja entrever que simpatiza con el azar que se establece desde la arbitrariedad de la lógica, una especie de libertad caótica evidentemente entendida desde otra perspectiva diferente a la Ilustración, tal perspectiva no está sustentada en la radicalidad vertiginosa de la existencia del absurdo sino, y más en concreto, en la sensación de absurdo que patenta en la vida misma

## Bibliografía

- Camus (2006) *El extranjero*, España, Alianza.
- Cioran (2000) *Cuadernos de 1957 a 1972*, España, Tusquets.
- Cioran (2001) *Conversaciones*, España, Tusquets.
- Cioran (2002) *Silogismos de amargura*, España, Tusquets.
- Cioran (2006) *Ese maldito yo*, España, Tusquets.
- Cioran (2007) *Breviario de los vencidos*, España, Tusquets.
- Cioran (2009) *En la cima de la desesperación*, México, Tusquets.
- Darwin (1978), *El origen del hombre*, México, Ed. Mexicanos.
- Descartes (1990a), *Meditaciones metafísicas*, México, Tusquets.
- Descartes (1990b) *Discurso del método*, México, Tusquets.
- Foucault (2008), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Galileo (2017) *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, España, Alianza.
- Galileo (2017), *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, Madrid, Alianza.
- Kant (1998) *Cuadernos de filosofía*, España, Ed. Del Orto.
- Nietzsche (2007) *El crepúsculo de los ídolos*. España, Ediciones Folio.
- Platón (2006) *Diálogos Fedón*, Madrid, Gredos.
- Sartre (2011), *La náusea*, México, Alianza.
- Sloterdijk (2010) *Temperamentos filosóficos*, España, Acuarela.

# Sacralidad y legalidad de la muerte. Reiteraciones platónicas sobre el juicio y condena de Sócrates

Gustavo Esparza

A la memoria de mi padre.

## Presentación

Dentro de la obra platónica, la muerte es un tema recurrente narrado en diversos diálogos. El primero de ellos, *La Apología*, narra el juicio en el que el maestro es juzgado y condenado a la pena capital, pero de igual manera aparecen el *Critón*, el *Eutifrón* y el *Fedón*, constituyendo una tetralogía dedicada a la reflexión sobre las condiciones contextuales del morir. Sin embargo, aunque gran parte de lo descrito se sustenta en los hechos históricos, la exposición narrativa es un auténtico esfuerzo filosófico y literario logrado por su autor. El que Platón hubiese asumido la muerte de su maestro como un asunto recurrente en sus obras, desvela la importancia por el tópico en los *Diálogos*. A través de la progresión histórica de estos textos se advierte la maduración de una reflexión filosófica; tomados como un ejercicio literario por parte de Platón, el juicio (*Eutifrón*), su desarrollo y condena (*La Apología*), la espera de la ejecución (*Critón*) y la enseñanza final del maestro a sus alumnos (*Fedón*) se revela la pausada pero continua comprensión filosófica de un enigma.

Para este capítulo, se han tenido presentes dos sugerencias importantes. Por un lado, el trabajo de Romano Guardini (2016) quien profundiza en el sentido antropológico sobre la muerte socrática. De acuerdo con su interpretación, la muerte del maestro de Platón no es reducible a una circunstancia biográfica, sino que sirve como referente paradigmático para la comprensión de la mortalidad en general. El otro aspecto considerado toma en cuenta el doble planteamiento de Werner Jaeger (2002: 389-488) acerca de que el pensamiento de Platón es tanto una teoría pedagógica como una teoría política. De acuerdo con su postura, la reflexión recurrente sobre los sucesos que vivió Sócrates invitaron a que Platón profundizara en las circunstancias de la muerte a uno de los hombres más "justos" de Atenas. Por ello, el autor de los *Diálogos* elucidará continuamente las condiciones en las que se condena a un ciudadano que se esforzaba por cumplir las normativas públicas propuestas por el Estado.

Thomas C. Brikhouse y Nicolas D. Smith (2018: 37-53) se muestran escépticos ante la docilidad socrática para el cumplimiento de las normativas. Ambos consideran que la postura del filósofo griego era poner en duda la viabilidad de las normas públicas, toda vez que cuestionaba el estado convencional de los sucesos. En parte ello justificaría las acciones de Meleto sobre el hecho de que Sócrates cuestionara las creencias imperantes. Ellos mismos concluyen que *La Apología* expone una ambivalencia entre conveniencia y ruptura de las prácticas públicas por parte del acusado; bajo el argumento de que nadie actúa sabiamente, Sócrates se ve impulsado a solicitar que otros ciudadanos actúen de una forma distinta a la que ya lo hacen por auspicio del Estado. Jaeger (2002: 389-457) coincide con esta idea y estipula que la filosofía platónica pone en duda lo dictado por el Estado como una vía suficiente para el gozo de una vida plena; la tensión central recae en la apariencia de que el entretreído de la justicia, en lugar de ser una cuestión política (πόλις), depende de la opinión pública (δόξα). De acuerdo con este autor:

Platón aspira a realizar la verdadera comunidad como el marco dentro del cual debe realizarse la suprema virtud del hombre. Su obra de reformador se halla animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien. Toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son la *República* y las *Leyes*, y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de hombres (Jaeger 2002: 465).

Lo crucial de esta interpretación es el cuestionamiento de la falta de fundamentos que habilitan al Estado para matar a Sócrates. Como ha mostrado Claudio C. Calabrese (2018: 39-52), en el matiz pedagógico de la obra platónica se encuentra una inclinación a buscar lo ideal en lugar de conservar sus condiciones sociales sin cuestionarlas. De este modo, entonces, el problema de la muerte en el marco de *La Apología*, aunque se presenta como el dictado de una decisión jurídica, en la literatura crítica es claro que se advierte como un problema filosófico, pues no es claro si el castigo impuesto al filósofo ateniense exalta los valores comunitarios o, simplemente, atenta contra ellos.

En el contexto de estas interpretaciones, se entiende por qué Romano Guardini (2016) considera necesario el desmonte interpretativo de los cuatro diálogos sobre la muerte socrática; frente a la débil fundamentación del Estado que decide a partir de opiniones, aunque democráticas, "matar a Sócrates", la sentencia falla en contra de quien vive justamente en Atenas. En consecuencia, para el teólogo alemán, era necesario reconsiderar la metodología de investigación con la cual indagar el valor y

esencia de la "vida" y la "muerte", para de ese modo cuestionar "hasta qué punto la posibilidad de la muerte afecta el ser del hombre... la existencia del hombre que aquí pregunta y afirma que no es alguien cualquiera" (Guardini 2016: 34).

Se entiende, entonces, que el problema de la muerte en la obra platónica no se reduce al acto de la separación entre el alma y el cuerpo, como se detalla en el *Fedón*, sino que se expande hacia los contextos socio culturales en los que este suceso ocurre, resaltándose el fomento y transmisión de los principios a través de los cuales se puede afrontar la muerte como un suceso natural y cultural. Podemos afirmar, con todo esto, dos aspectos de relevancia: primero, que, de acuerdo con la exigencia socrática, es necesario practicar (vivenciar) una serie de virtudes con las cuales se fortalece al alma previo a su separación del cuerpo; segundo, para Platón, la narración dialéctica es un método clave para inculcar aquellos valores con los cuales el ciudadano dotará de significado universal a cualquier suceso cultural que practique el individuo y en especial el relacionado con la muerte. Mostraré que a través de la práctica de las virtudes es posible atisbar un sentido genuino el cual se expresa como el horizonte de nuestras vidas. Con ambas aportaciones se evidenciará una mejor respuesta a las condiciones políticas del juicio en el que se condenó a muerte a Sócrates y se entenderá como un evento cuyo centro de valoración es si aquél vivió los valores centrales del estado ateniense. Es importante mencionar que no se discutirán los diálogos *Fedón* y *El Banquete*; pues lo tratado en ellos remite a la inmortalidad del alma por lo que ya no corresponde al tema que nos ocupa.

## 1. El *Eutifrón* y la sacralización de la muerte

Ordenados los diálogos en atención a una lógica narrativa, y no así a la cronología en la que fueron redactados, encontramos primero el *Eutifrón* en donde se detalla cómo Sócrates se encuentra en el Pórtico del rey para atender la demanda interpuesta por Meleto en su contra. *Eutifrón*, principal interlocutor del diálogo, se encuentra en el mismo lugar para presentar una demanda en contra de su padre quien ha dejado morir a uno de sus asalariados en circunstancias en las que, al parecer, se procedió de un modo injusto. Pronto los personajes indagan si la acción que está por emprender el hijo puede o no considerarse como causa profana (ἀνόσιος) careciéndose, en consecuencia, de santidad (ἕσιος). Para *Eutifrón*, vivir de acuerdo con la voluntad de los dioses constituye el máximo ideal de vida y, por ende, sólo la referencia a las acciones realizadas o deseables para la divinidad justifica la pertinencia (santidad) de un acto. El diálogo expone así el motivo que lleva al hijo a acusar a su padre:

Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo hogar que tú y coma en la misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándole en justicia (*Eut.*, 4b6-c3).

Sin embargo, para *Eutifrón* la historia de las divinidades justifica que, así como Zeus encadenó a Cronos para juzgarlo por sus crímenes, él, a su vez, se encuentra habilitado para hacer lo mismo con quien hubiese cometido un acto impío (ἀνόσιος). Como se aprecia, para *Eutifrón* la fundamentación de las acciones se justifica en virtud a la ‘santidad’ o ‘piedad’ (ἔσιος), lo que se traduce como el beneplácito o rechazo de los dioses hacia las acciones humanas.

Sócrates, por su parte, duda que la acusación que realizará *Eutifrón* se sustenta —a pesar del antecedente del actuar ‘divino’ de Zeus— de una concepción apropiada de la santidad, pues considera que la emulación de una actividad de una divinidad griega no fundamenta en todos los casos la santidad; Sócrates solicitará una exposición de los principios que validan las acciones de *Eutifrón* a actuar: “Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío (ἔσιον) y lo impío (ἀνόσιον)” (*Eut.*, 5d7-8)<sup>36</sup>. La presentación de una acción divina como criterio de actuación hace dudar a Sócrates, ya que no le es claro, en todo caso, a cuál grupo de dioses y por qué habría que remitir para justificar las causas como santas, para que, en concordancia, la acusación contra su padre se considere un acto que represente sacralidad: “¿Qué señal tienes tú de que todos los dioses consideran que ha muerto injustamente (ἀδίκως) un hombre[?]” (*Eut.*, 9a2-3.).

La circularidad de la argumentación subraya únicamente como principio lo deseable por algunos dioses aun cuando ello no implique un consenso generalizado entre las divinidades. Esta cuestión hace endurecer la inquisición socrática al sostener que lo amado (φιλεῖται) por los dioses no necesariamente es lo sacro (ἔσιον), pues en la voluntad de todos los dioses no existe necesariamente identidad y, por ende, es necesario reflexionar si la sacralidad es equivalente a lo que los textos narran como deseable por los dioses (*Eut.*, 10d12-15). Desde este punto, Sócrates expande la indagación conceptual al diferenciar entre lo agradable como

<sup>36</sup> La traducción consultada propone “piadoso” pero, en su lugar, en el texto se hablará de ‘sacralidad’ para remarcar que este carácter pío se refiere al culto a los dioses y no así al carácter social empático que hoy en ocasiones suele contener la palabra ‘piedad’. Dependiendo del contexto, se usa uno u otro término para resaltar la vinculación con las divinidades que Platón remarca en el original griego.

manifestación de la sacralidad (ὄσιον) o como un acto de amor (φιλεῖται) inherente a la acción. Ante ello, a *Eutifrón* no le queda más que replantear sus creencias acerca de que todo lo querido por los dioses necesariamente es sacro, puesto que es, en principio, querido por las divinidades (*Eut.*, 10e1-15c13). Debido a ello, Sócrates sugiere que no es deseable asumir como principio general de acción una concepción cuyas contrariedades evitan su propia identidad. Para él, una actividad sacra debe poder traducirse en una normativa (δικαίου) que se sostenga idéntica consigo misma sin importar las circunstancias, ya que esta ha de operar como criterio de regulación en cualquier contexto.

Posterior a esto, Sócrates concluye que así como otras profesiones regulan la actividad específica de las acciones sociales (la medicina las prácticas saludables; la cinegética el entrenamiento de los perros para cazar; la ganadería la conducción de los toros y vacas), del mismo modo debe entenderse que la concepción ideal de la piedad ha de establecer principios de regulación para ordenar las acciones públicas en relación a la práctica de la piedad. El diálogo, sin embargo, no alcanza una conclusión precisa porque *Eutifrón* se apresura en atender la demanda contra su padre quien, de acuerdo a su concepto de santidad y piedad, debe ser juzgado por la muerte de uno de sus asalariados.

De este modo, se posicionan tres resultados a tomar en cuenta. Primero, la muerte ocasionada por el descuido del padre de *Eutifrón*, en principio, merece un juicio que determine si las acciones que está por realizar son agradables a los dioses. Segundo, para Sócrates, en contraparte, la vida familiar constituye una situación relacional en la cual la vida de santidad se valora a partir de los deberes que el hijo mantiene para con su padre. Tercera, ello no implica que la muerte infligida o la acusación de un delito deban ser impunes entre familiares, sino que adquieren una dimensión social debido a la gravedad de acusar al padre, por lo que se requiere una comprensión integral que determine si, por las condiciones del acto, se cumple con la sacralidad de acusar de un delito a quien lo comete o, por el contrario, se comete profanación al cumplir un deber a quien no le corresponde. En todo caso, entra en tensión la cuestión de si el ejercicio humano de la normatividad es por sí mismo un acto sacro o si, en algunas circunstancias, implica una profanación al no cumplirse los criterios de piedad.

Con esto se aclara que, para Sócrates, la normatividad no justifica la santidad o profanación de la muerte como tampoco justifica que deba ser el hijo quien solicite juicio contra su padre. Aunque el diálogo platónico no argumenta en favor del encubrimiento entre familiares, sino en indagar hasta qué punto la solicitud de una ley, aquí se subraya la importancia de entender la muerte como un suceso cuya forma ideal es la sacralización, por lo que, para evitar su profanación, se deben delinear las normativas públicas que garanticen que la

muerte ha ocurrido en circunstancias que garantizan la sacralidad de quien la practica como de quien la recibe.

La reflexión carece de una conclusión más depurada debido a la premura de *Eutifrón* y, quizá, el carácter temprano del diálogo platónico. Ello evita aclarar hasta qué punto el Estado político puede o debe suprimir a las divinidades como fundamento, para garantizar una congruencia entre las normativas que estipulan que una muerte es sacra (o profana) y en qué medida deben regularse las condiciones para homogeneizar las prácticas en favor de la sacralización de un suceso tan natural como inminente.

## 2. *La Apología de Sócrates* consideraciones normativas sobre la muerte

El segundo diálogo, *La Apología* de Sócrates, expone el proceso de juicio y castigo con pena capital contra Sócrates por atentar contra los dioses y corromper a la juventud. De acuerdo con Romano Guardini, las acusaciones de Meleto sitúan al acusado como “un sofista que confunde lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso; un infame que revela lo oculto, que practica la crítica sacrílega contra lo santo y que de este modo daña los fundamentos de la existencia humana” (Guardini 2016: 94). La gravedad de estas acusaciones contra Sócrates es de importancia capital porque si, de acuerdo con Meleto, la estructura política se cuestiona con argumentos sofistas que, en lugar de promover la búsqueda de lo verdadero, encausan a lo argumentable como deseable, aun cuando ello resulte falso, entonces, los principios que sustentan el orden político se vuelven inestables y sujetos a opinión pública (Guthrie 1971: 27-54). Por ello el problema del juicio es de orden público ya que no sólo se trata de un dilema epistemológico, sino político y cultural; ante la posible falta de criterios de evaluación que garanticen la objetividad de las normativas públicas, se diluye la legalidad y perdurabilidad de un Estado que legitima, regula y forma las acciones de sus ciudadanos.

En el desarrollo de su defensa, Sócrates comienza por resaltar dos aspectos cruciales que luego aplicaremos a la reflexión sobre la muerte. Primero, que la verdad no se agota en la descripción de los eventos, sino que es necesaria la interpretación de lo acontecido a la luz de un principio general que les dote de sentido. Esto se aprecia en lo dicho por Sócrates sobre lo expuesto por Meleto. Al comparar el informe de acciones, podríamos decir que los sucesos coinciden, pero no así la interpretación y sentido de estos: “En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mi toda la verdad (οὔτοι μὲν οὖν, ὡςπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δὲ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)... no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar

con las palabras que me vengan a la boca” (*Ap.*, 17b1-c2). Segunda, que la verdad, de igual manera, no se reduce al ejercicio de una acción, sino a la aplicación de los principios que dan sustento a una actividad profesional dentro de un entorno social. Platón en *Ap.*, 21b10-23d10 narra la evaluación socrática a los políticos, a los poetas y a los artesanos de quienes concluye que actúan sin reflexionar sobre sus procesos creativos y fundamentos de acción. De este modo, un ciudadano ya no es únicamente un habitante del Estado, sino un agente que debe cumplir con una función pública que, por el sentido que esta denota, se torna un medio de sacralidad comunitaria. Werner Jaeger ha resaltado la importancia de estas ideas como una de las actividades centrales dentro de la filosofía socrática; de acuerdo con su lectura, el interés de Sócrates es impulsar la reflexión del individuo y el papel que este debe jugar dentro del entorno comunitario:

El concepto del "servicio de Dios" aparece muy pronto en la literatura griega, pero es Platón quien lo acuña. La palabra *υπηρεσία* es sinónima de *θεραπεία* y *θεραπειν θεός*... Tiene siempre un sentido relacionado con el culto. Sócrates considera su acción de educador como una especie de culto (Jaeger 2002: 416, nota 64).

El propio Jaeger (2002: 415) explica que este esfuerzo visible en el conjunto de todos los diálogos, responde a la concepción de filosofía, la cual se entiende como una actividad que además de ser reflexiva es educativa. Pero esta misma idea de la filosofía como un cuidado comunitario aparece también en otros estudios recientes los cuales sitúan la filosofía socrática como un proyecto de comunidad que puede ser impulsado sólo a través del individuo. En parte ello explicaría por qué el esfuerzo incesante de Sócrates por dialogar en los espacios públicos (Guthrie 1969: 141-142; Calabrese 2018: 112-134; Junco 2018: 37-41).

La importancia de esta enseñanza pública es crucial para la comprensión de la muerte, pues, de acuerdo con la filosofía socrática, el mal es equivalente a la ignorancia de los principios que deben sustentar una acción. En este sentido, el esfuerzo vital de Sócrates es fomentar la conciencia de los individuos en la vida pública con el afán de revertir aquello que se ignora; de este modo, la filosofía deja de operar como una reflexión especulativa para convertirse en una examinación de las situaciones vitales a través de lo cual se impulsa el bien público: “La filosofía es una práctica capaz de dirigir la existencia privada y pública... Poco a poco se define el prototipo del filósofo como el hombre sabio [hasta entenderse como] el que acrisola experiencia personal con reflexión universal y nuevamente llevada a la experiencia personal” (Junco 2019: 137). El ejercicio dialéctico en el espacio público, por ende, constituye un recurso de búsqueda de los fundamentos tanto del bien común como de la verdad universal.

De acuerdo con Junco, el valor de la racionalidad no sólo está en lo que modernamente entendemos por filosofía, sino en la acción genuina de búsqueda de sabiduría, la cual, en el contexto griego, proviene del valor que ofrece la *polis* al culto de las actividades normativas y especulativas. Resaltar el valor de la filosofía como “terapia” puede relacionarse con la exposición que Jaeger (2002: 416, nota 64) hace de este mismo concepto como “culto”, de tal modo que la racionalidad política no es sólo la comprensión de los mejores mecanismos de práctica gubernamental, sino de los requisitos a través de los cuales es posible alcanzar una estabilidad emotiva y racional, derivada de: (1) una auténtica búsqueda del bien, (2) por medio de recursos políticos que garantizan la confiabilidad de que lo alcanzado es verdadero. Sin embargo, a decir de ella, el culto a la verdad y, por ende, la filosofía como terapia, se ha visto cuestionada desde la segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días: (Junco 2019: 134-136). Ella sitúa el momento previo a la condena a muerte de Sócrates para resaltar el valor de la vida como proyecto reflexivo que se ha esforzado por evaluar sus propias acciones. Las referencias a la obra de Platón son las que siguen:

[Me] preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si prefería estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia... Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy (ἀπεκρινάμην οὖν ἑμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὡσπερ ἔχω ἔχειν).

[Por ello] digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objetivo vivirla para el hombre (ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ), me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así (*Ap.*, 22e1-6; 38a2-8.).

Se revela así, entonces, el valor último de la vida para Sócrates: la evaluación y sometimiento a un ideal comunitario que ofrezca una satisfacción por el cumplimiento de nuestras labores. Ahora bien, de acuerdo con esto, ¿es suficiente una examinación de la vida para derivar de ello un principio sobre la muerte? ¿Es la muerte sólo una espera y fin de nuestras acciones públicas? Frente a estas preguntas, Sócrates responde en los términos en los que se ha propuesto el epígrafe: “¿Qué dice realmente el dios y qué indica en enigma? Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios” (*Ap.*, 42a3-4).

Si la ignorancia es el mal generalizado ante el cual Sócrates se había pronunciado públicamente (Vigo 2002: 65-01; Matthews: 103-108), él mismo no

podía renunciar a la respuesta congruente sobre la sentencia dictada. Esto permite sostener que Sócrates con su discurso, genuinamente deseaba salvarse de las acusaciones de Meleto esperando con ello no ser condenado a morir, pero, al mismo tiempo, no estaba dispuesto a pronunciar algo que no fuese verdad. Al inicio de su defensa, Sócrates advierte lo siguiente:

En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mi toda la verdad (οὔτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐγὼ λέγω, ἢ τι ἢ οὐδὲν ἀληθὲς εἰρήκασιν, ὑμεῖς δὲ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)... no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca” (*Ap.*, 17b1-c2).

De este modo se aprecia que, frente a la pena capital, el filósofo ateniense no hace más que lamentarse por dos asuntos: el primero, por la irregularidad del proceso y, segundo, por el tipo de formación que habrán de recibir sus hijos. Segundo, Sócrates solicita la continuidad metodológica promovida por él para toda la comunidad, espera que sus familiares crezcan siendo increpados y sometidos a una reflexión permanente sobre su actuar e intenciones generales. En consistencia con su propio actuar público, él mismo espera que “Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros” (*Ap.*, 41e1-3). De este modo, él considera que sus únicas preocupaciones habrán de acabarse pues con ello deja recursos suficientes para que sus hijos puedan vivir plenamente.

Sobre el segundo asunto, la irregularidad del proceso, Sócrates denuncia, al menos en este diálogo, un mal cometido contra él:

Por no esperar un tiempo prudente, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriosos (φήσουσι γὰρ δὴ σοφὸν εἶναι, εἰ καὶ μὴ εἰμι, οἱ βουλόμενοι ὑμῶν ὀνειδίξειν) (*Ap.*, 38c1-5).

Lo crucial de esta denuncia contrasta con la rectitud de una vida pública ejercida por Sócrates. Dado que ninguna de sus acciones y prédicas es una actividad secreta, para él es necesario conocer el motivo real de sus acusadores, pues el cambio de juicio con respecto a lo que había realizado en la plaza adquiere una nueva dimensión; en este contexto, la interrogación de Sócrates a Meleto carece de la característica función formativa de los diálogos, sin por ello eliminarse la verdad como meta última. Aquí la finalidad es identificar la razón que lleva al acusador a sostener que “un tal

Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes (διαφθείρει τοὺς νέους)” (*Ap.*, 23d. El interrogatorio de Sócrates a Meleto ocurre en: *Ap.*, 24c1-28a6).

Es interesante que la finalidad formativa del diálogo se suspenda en esta sección, pero no así la finalidad veritativa. Ello implica, como lo ha hecho notar Hüge Benson, que la función pedagógica tiene sentido a la luz de la adquisición del saber auténtico (Benson 2006: 85-99). De este modo se puede sostener que únicamente el conocimiento verdadero puede ser considerado como un saber pedagógico, ya que únicamente a través de esta vía se alcanzan los ideales culturales. Presenciamos, por ende, una doble defensa: la vida individual y la comunitaria. Las acusaciones vertidas, al carecer de sustento, ponen en riesgo la integridad de la *polis* para operar de acuerdo a su función última que es la regulación de las conductas de sus ciudadanos a la luz de la verdad.

En contraparte con esta idea Brickhouse y Smith (2018: 51-52) argumentan que, de acuerdo a una estrategia vista de coherencia ampliada (*broad consistency view*) el acusado pretendió convencer a los jueces con el argumento de que él estaba preocupado por el bienestar de Atenas, pero en realidad pretendía ser absuelto del juicio para criticar a aquellos ciudadanos atenienses que se llamaban a sí mismos sabios, de tal modo que, aunque parece inconsistente su argumentación de que es inocente, existe una cierta perspectiva ampliada que acepta la compatibilidad socrática para actuar en contra de las costumbres convencionales y, al mismo tiempo, ser un ciudadano ejemplar que no atenta contra las costumbres culturales.

Finalmente, el resultado del juicio es la pena capital, la cual es aceptada por Sócrates con la calma de quien ha vivido una vida plena. Aun con ello, Platón narra el desconcierto que le provoca a su maestro el proceso jurídico que ha validado que sus “actividades corrompen a la juventud”, por ello, en un nuevo discurso, se esfuerza por encontrar la causa real de su sentencia deduciendo que el motivo central son los cuestionamientos públicos sobre el proceder de políticos, poetas y artesanos. Los cuestionamientos provienen de la investigación de un dictado del Oráculo de Delfos que sostiene que Sócrates es el hombre más sabio de todos (*Ap.*, 21c1-22e6):

Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es decir, ante que me hayáis condenado, contribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho (*Ap.*, 35e1-36a6).

Sócrates acepta la muerte impuesta por los jueces, pues considera que el fin de sus días próximamente le impedirían continuar con sus actividades: “tengo la eviden-

cia de que ya era mejor para mí morir (τεθνάναι) y librarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido (οὐδαμοῦ ἀπέτρεψεν τὸ σημεῖον) y, por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni con los acusadores” (*Ap.*, 41d4-5). Esta afirmación oculta una cuestión crucial para nuestro problema; de acuerdo con la traducción al castellano de Calongue, Lledó y García (2015) del verbo ἀποτρέπω como “detener”, parece sugerirse que nadie le ha impedido hacer algo, sin embargo, de acuerdo con la traducción de Liddel & Scott (1996) aquel significa “alejarse de algo, disuadir”, se puede advertir que, de fondo, se trata de un reproche de parte del filósofo hacia la sentencia, pues hasta ese momento no había recibido solicitud alguna de “retractarse” por sus acciones.

En este contexto, Sócrates sugiere que el resultado del juicio no se corresponde con una acción profana (ἀνόσιον) en el sentido en el que, cronológicamente, más tarde discutirá Platón en el *Eutifrón*, pues no concibe un atentado contra los designios divinos; él ha buscado que la profecía de Delfos se cumpla: “voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio” (*Ap.*, 23ba-8). Este resultado de la sentencia no se concibe como una condena injusta, sino sólo apresurada, lo cual ha evitado que quienes han dictaminado sobre la causa del acusado no indaguen con la debida profundidad el designio divino. Sin embargo, para Sócrates no existe una señal o designio divino que le demande apelar contra su sentencia de muerte. Como hasta entonces, él ignora si lo que sobreviene ha de juzgarse como algo bueno o malo, pues no tiene recurso alguno para determinar que el morir sea necesariamente algún mal. En este punto advierte una bifurcación:

Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno (*Ap.*, 40b8-c4).

La tranquilidad que le causa este evento futuro, se sostiene de la suposición sobre lo que le espera: o la muerte no es nada o la muerte es una transformación en donde el alma emigra del mundo de los vivos al Hades para ser juzgado verdaderamente. Ambos casos son una ganancia, pues si la muerte es un momento fugaz ya se han acabado sus días, pero si, por el contrario, es un encuentro con otros que han fallecido antes y en donde la justicia prevalece, podrá seguir indagando las causas de la sabiduría que otros, antes que él, fundamentaron sus acciones: “Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la

felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto” (*Ap.*, 41c3-6). Esta segunda posibilidad, causa felicidad en el acusado pues espera que en la otra vida sea examinado por jueces verdaderos (*ἀληθῶς δικαστάς*): “Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de éstos que dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Mínos, Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿eso ería acaso malo el viaje?” (*Ap.*, 41a1-5).

### 3. *Critón* y el juicio de las leyes ante el morir

En el contexto de esta sentencia, pasamos al tercer diálogo, el *Critón* cuyo tema central se resume en el interés de este por persuadir a Sócrates a huir de la celda para vivir en el exilio. La negativa desarrollada por Platón se centra en una doble argumentación, primero en la idea de que la huida únicamente traería desgracia para su maestro pues habría de vivir como un condenado a muerte que ha preferido escapar a su sentencia; la segunda tiene que ver con un diálogo reflexivo en el que el Estado le inquiera las razones para no aceptar esta su última petición cuando en todo momento la *polis* le ha prodigado los recursos necesarios para mantenerse. El texto concluye con el reconocimiento y validación de Critón sobre que la decisión socrática es justa de acuerdo a los posibles contextos que habría de enfrentar en caso de actuar de un modo contrario a lo estipulado en el juicio.

Si bien el diálogo se centra en la defensa de un deber autoimpuesto, en realidad, vuelve a resaltarse el principio del *δαίμων* como signo o divinidad que guía a la acción. Para George van Kooten (2018: 148-152), el carácter retroactivo (anatrético) mencionado hacia el final de su juicio como una carencia de “señal” (*σημείον*), constituye una auténtica unidad de vida; el que Sócrates no hubiese dado marcha atrás a sus diálogos públicos, implica una búsqueda genuina de una acción congruente con lo que el dios le aconsejaba como acción justa y deseable. Al manifestar su intención de continuar con su condena, además de manifestar la ausencia de un signo de marcha atrás, se remarca que la acción correcta es la entrega a la condena dictada contra él. En este contexto, Platón se esfuerza por resaltar que la misión socrática no sólo constituye una actividad teológica en la que pretende poner en contexto sus creencias con respecto a lo dictado por el oráculo de Delfos, sino que representa una manifestación vital de su misión personal.

Al aceptar la condena, resalta van Kooten (2018), más que subrayar la figura del Estado como institución incapaz de equivocarse, se advierte la capacidad del enjuiciado para afrontar el final de una vida como un ejercicio de integridad. En ese sentido, la injusticia de la condena a muerte de Sócrates puede contraponerse a la disposición absoluta por aceptar que ante la ausencia de una señal que lo incite

a huir, descolle el deber moral de continuar con la condena porque la ausencia de un designio del dios para retractarse (*ἀποτρέπω*) del morir constituye un sentido propio; el esfuerzo de Platón en el *Critón* se orienta hacia la exposición sistemática de esta idea. La habitual interacción dialógica entre dos figuras retóricas que en el intercambio de ideas avanzan hacia el conocimiento de la verdad, es sustituida por la figura dialógica del soliloquio. Sócrates es, para sí, Estado —la figura imaginaria que inquiere— y ciudadano —la contraparte que responde y a través de este medio se resuelve la tensión sobre la responsabilidad que debe afrontar.

Con este contexto, es comprensible que Platón desarrolle el diálogo como un soliloquio, pero caracterizándose en un doble papel: como "leyes" y como "ciudadano". El esfuerzo narrativo resalta con la máxima claridad la capacidad de una idea normativa para cuestionar la pertinencia de una huida de la cárcel desconociendo con ello una sentencia dictada en el marco de una vida en la cual el imputado se ha visto beneficiado de una esposa, hijos y amigos: "Quizá dijeran las leyes (*νόμοι*): '¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?... ¿No te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró?'" (*Critón*, 50c5-d3). Ante este embate dialógico, el propio interlocutor no puede más que asentir que las normas dictadas por la ciudad han sido justas con él, pues le han otorgado todo cuanto posee además de ofrecerle una identidad; así, el interrogado por conciencia en cada una de las inquisiciones termina por aceptar escuetamente: "Sí, disponían bien" (*Cri.*, 50e1).

Si en el diálogo con *Eutifrón*, Sócrates, no había convenido como respuesta satisfactoria a su problema que la esencia de la sacralidad es aquello que se deriva de la voluntad y agrado a los dioses, en la dramatización que hace Platón sobre si se queda o huye su maestro, se concluye que las leyes tienen un carácter que exige la responsabilidad del ciudadano para actuar justamente de acuerdo con unos principios que están por encima de lo dictado por el Estado. Si él se encuentra condenado por la incapacidad de sus jueces, ello no empaña las ventajas y favores que logró individualmente en su vida; en este punto, no le es permitida la fuga bajo el argumento de que la falta de pericia o un dejo de maldad en las acciones de los jueces son la causa de su condena. Esta señal se le revela en la soledad de su aislamiento, mientras espera que se cumpla el tiempo de gracia que dura el mismo que tarda el retorno del barco que todos los años se envía a Delos para conmemorar la victoria de Teseo sobre el minotauro, en algún punto de esta espera, a través de un diálogo con su conciencia, ha sido revelado al condenado que

Si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres (*τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων*). Pero si te marchas, tan tor-

pemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño (ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικακουργήσας), violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes (ἡμέτεροι ἀδελφοὶ νόμοι) no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos (ἀπολέσαι) (*Cri.*, 54c1-9).

En este punto la argumentación se posiciona como recurso retórico más que como prueba demostrativa. El que Sócrates decida quedarse en una situación que le es desventajosa y por medio de la cual eventualmente morirá representa un contrasentido. No hay una razón lógica que conecte el interés de librarse de la condena en el juicio con no aceptar esta oportunidad de huir; la aparente dualidad en la toma de decisiones, puede reflexionarse a partir de la propuesta de Mariko Kanayam (2018), quien explica que, si bien el interés genuino de Sócrates es evitar la muerte, pues él mismo considera que no es culpable de nada de lo que se le acusa, sabe también que ha de afrontar el dictado de una ley (νόμοι) plagada de injusticia pues no existe una señal del dios (δαίμων) que le impulse a actuar de un modo contrario. Para él, en este pasaje platónico se conectan *La Apología* con el *Critón* para resaltar el reconocimiento de esta injusticia y la paradoja de aceptar la sentencia que de ella se sigue:

Es verdad que la decisión de la muerte alcanzada por el jurado fue equivocada e injusta. Fue convenientemente reconocida como tal por *Critón* así como por Sócrates (*Ap.* 39b4-6), e, incluso, por las *Leyes* (*Cri.* 54b9-c2). Pero las *Leyes* declaran que la injusticia de la decisión no anula la justicia de evitar la decisión, y señalan que el contraargumento de Sócrates y *Critón* echa la culpa en la dirección equivocada (Kanayam 2018: 63)<sup>37</sup>.

Para este autor, el quid del presente diálogo es resaltar el deber que Sócrates otorga a cumplir lo dictado por las leyes como un veredicto que debe respetarse, sin importar el fundamento que llevó a dictar dicha sentencia. Kanayama (2018) contrasta que, aunque en *La Apología* no hay conocimiento pleno de qué le aguarda a

---

<sup>37</sup> “It is true that the decision of death reached in the court was wrong and unjust. It was certainly recognized as such by Crito as well as Socrates (*Ap.* 39b4-6), and actually even by the Laws (*Cri.* 54b9-c2). But the Laws declare that the injustice of the decision does not annul the justice of abiding by the decision, and point out that the counterargument of Socrates and Crito is laying the blame at the wrong door”. Todas las traducciones del inglés son mías.

un condenado una vez llega la muerte —o una simple inexistencia y el fin de una vida, o la compañía eterna de otros que, como él, buscaron desinteresadamente la verdad y sabiduría (*Ap.*, 40c5-41c8)—, en el *Critón*, se expresa un convencimiento de respetar la decisión de los jueces a pesar de que esta es un mal, no le está permitido responder mal con mal. De acuerdo con esto, la lectura que resta es reinterpretar la solicitud de las leyes (νόμοι) como lo designado por el dios (δαίμων), no como algo justo, sino como algo sagrado (ἕσιον):

[Sócrates] ha encontrado su solución en la fe en la justicia divina que gobierna más allá de los límites de la vida y la muerte humanas y en la convicción de que la redención de la justicia injustamente pisoteada sólo se puede lograr a través de su muerte, lo que le permite dejar este mundo en paz, confiando a sus amigos su tarea inconclusa (Kanayam 2018: 78)<sup>38</sup>.

La promesa encierra un atisbo de eternidad, pero ello implica que él como sentenciado a muerte afronte una situación que intencionalmente desea evitar. De todo esto aparece una paradoja: aunque solicitar para sí un mal es una acción inapropiada, Sócrates no hace el esfuerzo para escapar de un castigo injusto; el propio Crátilo considera que no le “parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte” (*Cri.*, 45c5-6).

Sócrates, sin embargo, considera que no le está permitido enjuiciar a quienes por obligación reglamentaria deben hacer cumplir leyes; la incursión en un contexto profesional que no le es dado dictaminar, constituiría una invasión de responsabilidades en los procesos públicos de acción. De acuerdo con Michel Foucault (2011: 169-185) este principio que invita a que cada uno se ocupe de sus responsabilidades es característica de la filosofía socrática; cada ciudadano habrá de ocuparse de su actividad diaria e impulsar a que los otros respondan por las tareas que les son propias con el fin de impulsar en conjunto el valor y vida de la comunidad.

Pareciera, por ende, que la argumentación de Sócrates estuviese dirigida por una contradicción interna: la de aceptar que su juicio y condena se presentan al margen de las Leyes, pero, a pesar de ello, cumplir cabalmente con lo estipulado por los jueces. Esto conlleva a suponer que no es posible esperar que Sócrates actúe bien cuando de origen se promueve un mal. De ello es consciente el propio imputado, pero a pesar de aprovechar la huida para gozar del bien que es el vivir,

---

<sup>38</sup> “[Socrates] have found his solution in the faith in the divine justice that rules beyond the boundary of human life and death and in the conviction that the redeeming of justice unjustly trampled is only achievable through his death, thus allowing him to leave this world peacefully, entrusting his friends with his unfinished task”.

decide evitar “cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal” (*Cri.*, 49d11-12). De este modo, se mantiene firme en una decisión que, en sentido estricto, representa su muerte.

El largo soliloquio tan característico de este diálogo busca apaciguar los ánimos de su alumno, pues aprovecha para exponer que, en un momento de inminencia, para quien ha buscado siempre la verdad, la belleza y la bondad de todas las cosas, le corresponde demostrar la unidad de vida haciendo valer aquellos principios fundamentales con los que se vivió. El maestro considera que la desacreditación de las normas que hasta entonces han defendido y han impulsado comunitariamente, si bien no son superiores a los ciudadanos que dirigen, deben ser resguardadas celosamente, porque sólo por medio de ellas es posible alcanzar una deseable forma comunitaria: “¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados (*ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται*)?” (*Cri.*, 50b4-7). Aunque la respuesta dada por *Critón* considera que este escenario es mejor que el que está por venir, desde un inicio es evidente cuál ha de ser el desenlace, pues para Sócrates no hay otra razón para actuar que la que agrada a los dioses: “Sea así, si así es agradable a los dioses (*θεοῖς φίλον*)” (*Cri.*, 43d7-8).

Se establece así la interrelación entre lo sagrado y la ley como fundamento de acción; si en el *Eutifrón* no se había atestiguado una conclusión bajo qué principios era sacros acusar el mal proceder del padre, en el *Critón* se ofrece una respuesta más depurada: lo que es agradable a los dioses debe estipularse en las leyes que regulan nuestras acciones dentro del Estado, de tal modo que actuar en contra de ellas conllevaría a un atentado contra un orden normativo imperante y contra un designio divino que habla a través de ellas.

Al respecto, Kanayama (2018) subraya que si bien el diálogo platónico resalta con toda claridad la injusticia de los jueces, ello no implica que a Sócrates se le habilite la opción de contrariar el signo divino. Sin embargo, lo paradójico de todo esto es que, ante la aceptación de lo injusto como justo, lo que el acusado espera no es subrayar la inviolabilidad de la ley, sino la posibilidad genuina de mantener su vida más allá de la muerte, pues, sólo en el cumplimiento cabal de lo dicho por sus dictados normativos, él podrá desprenderse de su cuerpo corrupto para ingresar al verdadero espacio en el que las leyes y jueces verdaderos lo habrán de examinar. Una interpretación de estas ideas es que la superación de lo aparente y somero de este mundo es un paso necesario para ingresar al mundo real, hacia el mundo de las formas ideales en donde aguarda la inmortalidad. “Ea pues, *Critón*, obremos en ese sentido, puesto que por ahí nos guía el dios (*θεὸς ὑφηγεῖται*)” (*Cri.*, 54e1-2).

## Conclusiones

En la progresión de los diálogos se aprecia cómo Platón remarca paulatinamente la inmortalidad del alma como un acto consecuente de vivir en coherencia con los principios que remiten a la sacralidad y a la legalidad de las normas propuestas por el Estado. Inicialmente parece contradictorio que Sócrates asuma la muerte que le ha sido impuesta a sabiendas de que la práctica de los ciudadanos carece de sabiduría y, por ende, de ese sentido de eternidad; sin embargo, la recurrente insistencia de remitir a los designios *daimónicos* como fundamentos suficientes para aceptar la sentencia dictada, pronto coloca el problema de la justicia fuera de las leyes humanas para ubicarlas en el terreno de la divinidad.

La importancia de la muerte socrática, por ende, no presenta a este hecho natural como un problema religioso, sino como una situación en la que el conjunto de nuestros ideales se compacta para formar una visión unitaria de nuestra vida. Al afrontar la ausencia de una señal que le permita a Sócrates huir para salvar la propia vida, da cuenta de la importancia de rastrear los principios que dan forma a nuestras creencias como un criterio que debe acompañar todos los momentos de nuestra vida. Si el motivo del juicio se derivó de las constantes inquisiciones del acusado para evaluar hasta qué punto alguien podía presentarse como un agente sabio y responsable de sus actividades públicas, ello denota la importancia capital de actuar de acuerdo a nuestros ideales si estos, a su vez, son consistentes con el bien de la comunidad. El trasfondo de estos diálogos, aunque remite a una diversidad temática, resalta con la máxima claridad la necesidad de indagar si nuestro hacer público es deseable para nuestro entorno social.

Lo anterior podría parecer un elemento inapropiado cuando se piensa en el bien del otro cuando se trata de afrontar la inminencia de la muerte; sin embargo, el conjunto de diálogos estudiados refleja con la máxima claridad la importancia de la *polis* como el contexto en el que se deben resguardar la legalidad y la sacralidad de un evento que, a pesar de ser único y personal, no debe traducirse en un abandono del individuo a su evento final. El desarrollo narrativo que ofrece Platón subraya reiteradamente la gran lección de su maestro en este sentido: la práctica de un bien, aun cuando se habla de la muerte, no pierde su relación y vinculación estrecha con los recursos sociales que se han dispuesto para favorecer el bien común. Aparece así una bifurcación: por un lado, se acentúa aún más la contradicción del Estado que condenó a muerte a Sócrates cuando el interés último de este era favorecer la sabiduría pública, poniendo en entredicho el verdadero papel de las leyes terrenales en el desarrollo de los ideales culturales; y por el otro, se advierte la importancia de la decisión socrática de afrontar la muerte como una actividad que debía aceptar la justicia de lo dictado como una cosmovisión de lo sacro en lugar de, como una manifestación de lo humano.

Al entronizar la legalidad en el contexto de la sacralidad, el problema de la muerte se traduce como un problema de eternidad. Ahora ya no es la muerte del ciudadano que ha vivido de acuerdo a sus ideales, sino la vida de quien ha actuado con coherencia el conjunto de sus virtudes. Es cierto que, como dicta el epígrafe, a nadie se le revela lo que está detrás del enigma, pero de igual modo se avizora un mejor porvenir afrontándose a esta situación con la unidad y convicción de que las acciones que se realizaron en vida nunca devolvieron mal por mal; de ese modo, en la posibilidad de vivir lo eterno, se puede afirmar que aquél que fallece podrá estar tranquilo a donde quiera que vaya, pues puede esperar lo que él o ella ofreció a lo largo de su vida: el bien comunitario.

## Bibliografía

- Atthews, Gareth (2006), “Socratic Ignorance”, en: Benson, Hoge ed., *A Companion to Plato*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell, pp. 103-108.
- Benson, Hoge (2006), “Plato’s Method of Dialectic”, en: Benson, Hoge ed., *A Companion to Plato*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell, pp. 85-100.
- Brikhouse, Thomas C.; Smith, Nicolas D. (2018), “Socrates on punishment and the law: *Apology* 25c5-26b2”, en: Marcelo D. Boeri; Yasuhira Y. Kanayama; Jorge Mittelman, eds., *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Cham: Springer, pp. 37-53. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9>
- Calabrese, Claudio C. (2018). *Pedagogía y comunidad. La filosofía platónica de la educación*. Zacatecas: Texere.
- Foucault, Michel (2011), *La hermenéutica del sujeto*, traducción al castellano de Horacio Pons. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guardini, Romano (2016), *La muerte de Sócrates. Una interpretación de los escritos platónicos Eutifrón, Apología, Critón y Fedón*, Edición Castellana de Nieves Gómez. Madrid: Ediciones Palabra.
- Guthrie, William, K. C. (1969), *A history of Greek Philosophy, vol. III. Socrates*. Londres: Cambridge University Press.
- Guthrie, William, K. C. (1971), *The sophist*. Londres: Cambridge University Press.
- Jaeger, Werner (2002), *Paidea. Los ideales de la cultura griega*. Edición castellana Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Junco, Ethel (2018), “La *Apología* de Sócrates como texto preliminar para la Ética de las profesiones”. En: Gustavo Esparza, *Pedagogía y Ética. Dilemas didácticos de la formación profesional*. Zacatecas: Texere, pp. 35-57.
- Junco, Ethel (2019), “Vida y Razón. El diálogo helenístico en lectura de Pierre Hadot”, en: Calabrese, Claudio C.; Gustavo Esparza; Ethel Junco, *Mito, conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales*. New York: Peter Lang.
- Kanayama, Mariko (2018), “Why didn’t Socrates Escape?”, en: Marcelo D. Boeri; Yasuhira Y. Kanayama; Jorge Mittelman, eds., *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. Cham: Springer, pp. 55-80. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9>
- Liddell, H. G. & Scott, R (2016), *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press.
- Plato, *Apology*, Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0169%3atext%3dApol>.
- Plato, *Crito*, Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0169%3atext%3DCrito>

- Plato, *Euthyphro*, Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DEuthyph.%3Asection%3D2c>
- Plato, *Phaedo*, Perseus Digital Library <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169%3Atext%3DPhaedo%3Asection%3D57a>
- Platón (2015), *Diálogos, Vol. I. Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármitides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*, Edición y traducción de J. Calongue; E. Lledó; C. García. Madrid, Gredos.
- Platón (2015), *Diálogos, Vol. III. Fedón, Banquete, Fedro*. Edición y traducción de C. García, M. Martínez, E. Lledó. Madrid, Gredos.
- Van Kooten, George (2018), “The sign of Socrates, the sign of Apollo, and the sign of Christ”, en: Patrice Brodeur, Alexander Cuffel; Assaad E. Kattan; George Tamer, eds., *Judaism, Christianity, and Islam. Tension, Transmission, Transformation*. Berlín, De Gruyter, pp. 145-170.
- Vigo, Alejandro (2002), “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática”, *Diadokhé*, vol. 5, No. 1-2, pp. 65-101.

# De camino a la inminencia de la muerte

*Josué Manzano Arzate*

## I

En la medida de lo posible, esta es una reflexión en la que se considera la experiencia de la muerte de los familiares, de los amigos, de los vecinos, de los que nos son ajenos; aparentemente distantes mientras no nos muestran una amenaza cercana. Por ejemplo, los infantes muertos por el incendio de la guardería ABC o los 43 normalistas desaparecidos o los miles de desaparecidos en nuestro país, o ahora todos los muertos por el SARS-CoV-2, solamente considerados cercanos porque los hemos visto y percibido como una amenaza de la vida.

Sujetos nacidos dentro de una cultura como esta, no puede pensarse ni experimentar la muerte del otro al margen de los códigos valorativos en torno, es decir, es impensable vivenciar la muerte al margen del horizonte de la moral, de la religión, de la política, de las ideas en general que pesan sobre nuestras espaldas, todas ellas marmóreas por su propia naturaleza, no por su belleza, sino por su peso cruel con el que nos obliga a reflexionar sobre la imagen de la muerte que nos muestran las plataformas mediáticas, por un lado, por otro, la interpretación en general del drama humano. Ambos polos siempre distantes y desmesurados.

Los conceptos de nuestra cultura en general; a saber, de educación, de solidaridad, de seguridad en un proyecto de progreso se vienen abajo porque todos estamos sobre el temblor de la pandemia, escuelas han cerrado, iglesias de todos los cuños están ante la amenaza del virus de moda, las noticias anuncian el deceso de miles que no creían en la existencia de él, por otro lado la desobediencia a los preceptos de cuidado son puestos en tela de juicio por varios comunicadores en el mejor de los casos o una especie de desafío al estado de cosas, como el que gusta de caminar al filo de la azotea.

Pero esta actitud no solo le corresponde al que practica cierta fe religiosa, sino también al que no la lleva a cabo, y consideramos que ésta es muy peligrosa para el ser humano. Podría decirse que existe una especie de beligerancia y de desafío en los que predomina una ceguera ante los hechos. Son infinidad de individuos en la calle que, a sabiendas de la forma tan rápida de contagio que existe en nuestros días, siguen apelando a ciertas creencias populares como que el virus no existe y

es cosa del gobierno y de las grandes empresas. Ya sea por una u otra cosa, el virus existe y, por el momento, eso es lo que importa.

¿Puede afirmarse que ya se ha dicho lo suficiente sobre la muerte? La muerte cuando toca inmisericorde a nuestra puerta se lleva algo que inauguró un horizonte de sentido, un refugio o una fuente —al parecer inagotable— de amor y comprensión, esto se da cuando arranca de nuestro lado a seres muy cercanos. Pero cuando se lleva a nuestros enemigos es un alivio total, porque el peligro desaparece, lo que nos acechaba pierde rigor y la vida se hace menos pesada. La muerte del otro nunca es recibida de la misma manera, puede ser aplaudida, como la muerte de alguien que ha padecido bastante por una enfermedad crónica y con esta se termina su suplicio, o porque un multihomicida ha perdido el ser y con ello llega la justicia.

También puede recibirse con respeto cuando se alcanza el grado de empatía con el género humano, que ésta seguiría siendo la labor constante, o puede ser recibida con estoica indiferencia. En nuestros días la muerte por COVID-19 se acepta con terror, espanto, pánico y desesperación, sobre todo porque, en lo general, podría decirse que nunca estamos preparados para la partida de nosotros o de alguien más.

Por otro lado, se dice que hay un círculo que debemos transitar; a saber, nacer, reproducirnos y morir, dicho nuevamente, vamos de la cuna a la mortaja, y después a dónde, pregunta espontánea que nos asalta en este momento. Me detengo un momento para confesar que sin ningún remordimiento hago esta pregunta, dejando de lado el prejuicio sociocultural y académico que dictamina que sobre la muerte no se puede decir nada.

## II

Heidegger dice: si el ser para la muerte es la posibilidad de posibilidades del hombre, entonces este debe de agotarla hasta el último suspiro<sup>39</sup>, en ese entonces, podría afirmarse que la agonía, preludio de la muerte, podía tener un goce estético para el que asiste y para el que parte; sin embargo, después de varios años, al observar la agonía de muchas personas nos percatamos que no hay tiempo para la vida estética, porque se sumergen en una especie de demencia provocada por la ansiedad, el enojo y la depresión profunda que experimentan los que están muriendo<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Cfr. MANZANO ARZATE, Josué. El sentido de la muerte en Ser y Tiempo de Heidegger. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, [S.l.], n. 02, jul. 2011. ISSN 1870-6304. Disponible en: <<https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/236>>.

<sup>40</sup> Más adelante ampliaremos esta idea a partir de las investigaciones de la Dra. Elisabeth Kübler-Ross, pionera en lo que ahora se conoce como Tanatología. A partir de ella se han identificado en este proceso humano, difícil por cierto, de estar de camino a la muerte varios momentos. Explicación que se acerca a la de Jankélévitch con el concepto del morir, una disertación sobre el instante a instante de perder la vida.

En el lenguaje, que pasa por ser la casa del ser, encontramos infinidad de conceptos, los que llaman la atención en este momento son los siguientes: registro civil, panteón, tumba, día de muertos, Día de Todos los Santos, muerte, nacimiento, cárcel, hospital, homicidio, espíritu, entre otros. Luego, llaman la atención dos momentos dentro de la existencia; a saber, la cuna y la mortaja. Los primeros conceptos se reúnen en torno a los segundos. El nacimiento y la muerte se encuentran rodeados por infinidad de celebraciones y procedimientos religiosos, civiles, económicos, políticos y judiciales, por decir algo.

Estos dos puntos demarcan la existencia, cuna y mortaja es una forma de decir, nacimiento y muerte, entre estos se ha levantado toda civilización. Puede afirmarse que la muerte tiene más peso que el nacimiento, de tal manera que todos los edificios de culto religioso, como las pirámides de Egipto, las ciudades de Petra, las grandes catedrales de todas las latitudes etc., se erigen a partir del triunfo de la vida sobre la muerte. No es posible ninguna civilización sin el fenómeno de la pérdida del ser.

La muerte a través de todos los tiempos nos confronta con nuestro confort, con nuestros planes, porque no tenemos planeado morir hoy, así como no deseamos que fenezcan nuestros familiares y amigos cercanos. Pensamos en comprar una casa o un seguro de vida, en terminar nuestros créditos semestrales, en la fiesta de fin de año, pero no en una pandemia que echa abajo nuestras intenciones de inversión de ganancias al cien por ciento y cero pérdidas, no queríamos hacer cuentas de la posibilidad de la muerte sobre nosotros.

Toda la historia del hombre, desde que sabe hacerse de un recuerdo o de una historia está trazada por la muerte, pues con ella se va el sentido de la existencia, o dicho de otra forma, se va la vida misma que en sí contiene toda la voluntad en el sentido de decir un siempre sí a la vida. El terror del hombre por morir se bifurca, porque se pierde la vida misma y después porque se pierde el sentido construido en torno a la existencia misma. De aquí se sigue que, lo que aterriza es que con la muerte se pierde el horizonte construido a partir de la propia consciencia del yo y los otros, en lenguaje heideggeriano se puede afirmar que nos duele perder el mundo, pues no podemos estar en otro lado. No nos duele la muerte del otro, nos duele a nosotros mismos, porque con la muerte del otro se nos revela que, cada día la muerte se fortalece dentro de nuestro cuerpo.

Se puede considerar que por el momento lo que importa mencionar es lo siguiente, que ante esta pandemia los estados afectivos se han hecho más visibles y esto se debe a que la amenaza es real y directa. Y es que a nivel global en meses nos hemos cimbrado por la certeza de la muerte como realidad. Como civilización hemos dilapidado días, meses y años pensando en el futuro y sus distintas representaciones, pensamos en nuestros negocios, pasamos el día haciendo cuentas,

tazamos la vida sin percatarnos de pérdidas y ahorros, tantos libros leídos equivalen a tantas evaluaciones que se transforman en *rewards* o premios. Nos hemos sumergido en la ficción de una idea idílica de ser todavía poseedores de un país benévolo, solidario, heroico, cosa que la misma pandemia ha puesto en entredicho. En suma, nos pasó lo mismo que a los habitantes de Orán en *La Peste*, de Camus;

Una manera cómoda de conocer una ciudad es la de investigar cómo se trabaja, cómo se ama y cómo se muere en ella. En nuestra pequeña ciudad, quizá por efecto del clima, todo se hace lo mismo, de una manera frenética y ausente. Quiero decir que la gente se aburre y se dedica a adquirir determinados hábitos. Nuestros conciudadanos trabajan mucho, pero siempre con miras a enriquecerse. Se interesan sobre todo por el comercio y se ocupan primordialmente según su expresión, en hacer negocios. Naturalmente les gustan también los placeres sencillos, les gustan las mujeres, el cine y los baños de mar. Pero, muy razonablemente reservan estos goces para para el sábado por la noche y el domingo, tratando durante el resto de la semana, de ganar mucho dinero. Por la tarde, cuando dejan los despachos, se reúnen a la hora fijada en los cafés, se pasean por el mismo paseo o bien salen a los balcones (Camus I, 1962: 188).

Mientras trazamos el futuro, nos ausentamos, llenamos las grandes tiendas comerciales, nos encerramos en las oficinas, para trazar todo, hasta la vida a partir de las monedas, nos volvimos fríos y aburridos, siempre pensamos en cómo ahorrar y cómo gastar, en eso se nos convirtió la vida. Los hábitos de vida, en la ciudad, ya sea cosmopolita o rural se invirtieron, por encima del concepto de vida o de existencia se puso el valor económico, claro determinado por el dólar y, muy por abajo el valor de la vida. Bajo esta forma de vida y sus hábitos nos olvidamos de obtener un sentido más claro de la vida, al menos las fuerzas se empeñaban en resguardar lo poco que quedaba del ideal anterior, cuidar la naturaleza o la acción como algo sagrado, empeño aplastado por el confort del consumismo. Así nos encontró la pandemia.

Todo puede ser evaluado desde la óptica del mejor comprador y del peor vendedor. Es como si después de una larga borrachera despertáramos, y nos encontráramos sobre nuestra silla preferida y el dueño del sindicato nos dijera que esa silla nos la renta de por vida. ¿Qué vale la vida ante una situación así?, ¿qué muerte esperar ante una situación en donde no hay infraestructura por nuestra situación histórica? ¿Cómo afrontar la muerte en un país que lucha por combatir años de corrupción?

Pero queremos concentrarnos en que, ahora, la posibilidad del hombre de perder el ser totalmente se muestra con otro ropaje. No hay duda que el hombre que aún no muere camina con paso firme hacia su tumba, porque es un destino

ineludible. Por otro lado, todo fenómeno natural que desbasta el hogar, es decir el proyecto de vida, deja a la intemperie el alma y el cuerpo vulnerables.

Si antes íbamos hacia el fin muriendo con paso marcial, es decir, bajo la idea de un posible progreso, hoy morimos con un grado de vulnerabilidad mayúsculo, porque al menos en todo el mundo morir en tiempos de pandemia implica ya no ver a los demás, dejarlos en la desazón total provocada por la desesperación. Y es que, el que muere siempre da un sentido a la existencia y al morir nos lo pone en crisis, ya sea que pierda el ser cualquiera de los padres o un hijo o un familiar o un amigo, y qué decir de esa sentencia que Nietzsche puso sobre nuestras espaldas; la del dios muerto.

### III

Uno de los primeros acercamientos que se tuvo a la reflexión en torno a la muerte fue el de Martin Heidegger, filósofo que se echó sobre las espaldas el descubrimiento de un nuevo horizonte sobre el cual tendría que plantearse el añejo problema del ser. En su obra de 1927, titulada *Ser y Tiempo*, definió al ser como ser del ente. Esto a sabiendas que existen sobre el ser los prejuicios que han cercado toda posible reflexión. Sin embargo, al otorgar esta definición preparatoria, abre un campo infinito que hasta nuestros días se observa en casi todas las reflexiones filosóficas. Ahora, el ente, que en todo caso es el hombre, el Dasein o el individuo, pues desarrollan las mismas funciones, no es otro mediante el cual se puede iniciar la búsqueda del ser, esta es una de las afirmaciones más complejas de Heidegger que derivó en lo siguiente; en su esencia le va su inmanencia.

Aunque Heidegger declara que el tiempo es un horizonte desde donde debe replantearse la pregunta por el ser, es necesario aclarar que, para poder comprender la estructura de la temporalidad, primero se debe de considerar la muerte del hombre para que desde allí pueda observarse si el hombre puede agotarse a sí mismo o no puede hacerlo. De tal manera que hemos derivado en esa arista del hombre, la muerte, para posteriormente deslizarnos hacia la dimensión del tiempo. Aunque por el momento este trabajo se delimita al tema de la muerte.

La muerte para Heidegger es un fenómeno de la existencia que esta matizada por la nada o por la ausencia de sentido, la muerte es como un vacío total en el cual ya no hay ningún vestigio de la herencia metafísica y teológica, no hay un más halla que consuele al que muere. Esta postura heideggeriana sume a la reflexión moderna en dos atmósferas una, la de agotar la existencia en cada instante y la segunda en una desesperación, no podemos omitir así, de buenas a primeras que somos herederos de casi ocho mil años de una forma de vida dirigida por la presencia de algo existente más allá de la muerte, a pesar de Nietzsche, y eso le ha otorgado un segundo chance al hombre.

Pensar la muerte es reconocer que alguien perdió la vida, y sólo considerando que un difunto tuvo vida podemos seguir adelante, cabe aclarar que no nos referimos a la concepción de vida de la biología, ni de la química, ambas asumiendo el fin de esta al terminar el movimiento de las células del cuerpo y la supresión del movimiento. Ante la mortaja, de pie o de rodillas siempre se ha venerado la vida que se hace presente por medio de sus obras, “El cadáver<sup>41</sup> no se comprende sino por la representación de la vida; no es, por consiguiente, idéntico a una cosa no viviente, como la mesa o la silla.” (De Waelhens, 1986: 122). En palabras de Heidegger lo dicho anteriormente queda así:

El “difunto” que, a diferencia del “muerto”, le ha sido arrebatado a sus “deudos”, es objeto de una [ particular ] “ocupación” en la forma de las honras fúnebres, de las exequias, del culto a las tumbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es “algo más” que un mero útil a la mano, objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos están con él en un modo de la solicitud reverenciante. Por eso, la relación de ser para con los muertos tampoco debe concebirse como un estar ocupado con entes a la mano. (Heidegger, 1997: 259)

Esa experiencia milenaria, la de estar frente a un cadáver, nunca a sido irrelevante, en ese momento se da algo así como una especie de comunión, en donde todos los corazones palpitan al unísono en comunión, dicho de alguna manera poética si se nos permite. Allí se nos revela de una o de otra forma nuestra naturaleza mortal, siempre presente, pero a la vez negada. Solo después de un momento tan crítico viene un poco de paz, en ese comprender<sup>42</sup> y es que en este sosiego momentáneo o

---

<sup>41</sup> Cabe aclarar que la palabra cadáver, dentro de nuestra cultura corresponde más a una interpretación forense si se quiere, y el concepto difunto nos muestra más la dimensión humana del que ha perdido el ser. El concepto cadáver como se ve se refiere a la traducción del texto de A. de Waelhens. En este sentido nosotros nos apoyamos en la acepción del concepto difunto.

<sup>42</sup> En el aparato crítico de la traducción de *Ser y Tiempo* que realizó Eduardo Rivera encontramos la siguiente explicación; “comprender” —*verstehen*, en alemán— (destacado en el texto original). Esta palabra, como lo explicará Heidegger largamente en el texto que sigue a continuación, no tiene el sentido que habitualmente le damos, sobre todo en castellano. No significa un acto intelectual por el que captamos una significación o el sentido de una cosa compleja. Ni siquiera significa el comprender en el sentido que le da Dilthey cuando lo contrapone al explicar, es decir, el comprender de una obra humana o de un contexto vital histórico. Comprender aquí es un acto que se identificó con el ser mismo del Dasein. Simplificando mucho las cosas, podríamos decir: el ser del Dasein es un saber de sí mismo, es un saber lo que pasa consigo mismo, es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial. Pues bien, precisamente ese saber, que el ser del Dasein lleva consigo, ese saber del propio ser como posible es lo que Heidegger llama comprender, *verstehen*. Cfr. Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 476.

esta sacudida nos muestra las raíces de nuestro ser que no son tan racionales como se considera, “Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el Dasein 've' posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí. (Heidegger, 1997: 171) Con Heidegger recurrimos al hecho real de la existencia en común que está determinada por un tiempo y un espacio cualitativo. El cadáver hace explotar ese tiempo y un espacio en común que vuelve a revelarnos nuestro estado afectivo comprendido como una especie de noticia fatal que nos dice: la vida se acaba.

El cadáver adquiere una relevancia por lo que significa ante los deudos. Los restos hacen más evidente que el sentido de la existencia se hace a partir del otro. Por eso no puede confundirse con la pérdida de un automóvil o un reloj cualquiera. El difunto cuando está presente ante los deudos revela la importancia del sentido que se ha conformado a partir de él. No importa que la existencia del fallecido haya sido auténtica o inauténtica. Ya que, el sentido de la vida que otorga el difunto es como un espacio cualitativo que delimita el alcance y el vínculo que otorga a los deudos; “Porque el muerto no ha desaparecido verdaderamente para sus prójimos, la existencia en común con él no se ha roto” (De Waelhens, 1986: 122).

Las consecuencias de este hecho son como las imágenes de un caleidoscopio que nunca son puras. Hay que agregar que este tiempo y espacio cualitativo está configurado por el mundo en el que se encuentra, de tal manera que, en Tailandia o en México, las formas son distintas, pero el fundamento es el mismo. El difunto, mantiene una relación estrecha con sus familiares, hoy se ve mediante las noticias, el terror a no volver a ver al familiar que ingresa al hospital por COVID-19 es porque hay una relación profunda que configura a la existencia, y que puede ser muy cercana cuando alguien puede decir adiós. Pero hoy, cuando alguien entra al hospital, deja en la calle a los familiares con la esperanza rota de un adiós.

Y es que decir adiós es una resolución de la existencia, los moribundos, que matizan el caso que se considera en mente, siempre en su agonía buscan la paz que tal vez no se pudo tener en la existencia, y es que preguntamos sin demora, quien puede vivir en paz en esta nación sembrada de violencia y engaños perpetuos. Así, los moribundos dicen adiós como una forma de afirmar que están dispuestos a partir, vaya revoltura de conceptos, la palabra adiós en la garganta del que muere es una forma de decir: "Quédense en paz, no cabe ningún problema en mi corazón, cada cosa está en su lugar". Sin embargo, esto no es posible en estos momentos y una de las aristas del terror social en este instante es el de ya no ver a los familiares después de que entren a un hospital, infectados.

La palabra, esta forma del ser que ha acompañado al hombre desde hace mucho adquiere un vasto significado ante la muerte, un adiós deja en claro que el moribundo está listo y da el mensaje de que los deudos deben prepararse para el final. Este momento, el del adiós, es trágico y por lo tanto insoportable, en otras palabras; “El último instante de un ser querido, por el contrario, no nos deja únicamente desconsolados, sino incluso desolados: pues la continuación irreversible de la ida sin vuelta se aguza en grado sumo en la afilada punta de la partida sin retorno.” (Jankélévitch, 2002: 303). Y es que se camina con certeza hacia ese momento, sin embargo, siempre se recuerda una especie de consolación, para no caer en el foso sin fondo de lo insoportable.

Tal vez podamos auxiliarnos de la imagen de los enamorados, tal como lo hace Jankelevitch en su texto titulado *La muerte*, cuando dos enamorados que se atreven a surcar los cielos de la libertad, rompiendo los cánones de todos los paradigmas, se despiden, padecen una tensión insoportable por decirse adiós, se inventan mil excusas para no decir la frase fatal, de igual manera, cuando el vínculo se hace más latente como en nuestros días, el decir adiós nos deja tras ese siniestro abismo dibujado por varias cosas, en primer lugar, por la muerte misma, cosa ya bastante difícil; segundo por el desencanto social ante el cual nos enfrentamos, causado por años de corrupción en México que nos dejan sin ganas de creer en las instituciones; tercero, por la imagen de prepotencia que se ha dibujado en torno al servicio médico, al menos paliado un poco por los comités de ética de las instituciones.

Por otro lado, para Heidegger, la muerte es un fenómeno irreferible, pero que singulariza al hombre, pues nadie puede dejar de morir, “Desde que un hombre vive, es bastante viejo para morir”, ni lo es nunca tanto que la muerte le sorprenda totalmente despojado de todo porvenir” (De Waelhens, 1986:125). El empeño de la ciencia médica y su brazo estético, más la idea del confort, es algo nauseabundo ante la conciencia humana, sólo puede desear esto alguien enajenado que ha encarnado la imagen de la eterna juventud con una salud plena<sup>43</sup>. Cuestión demencial que nos aleja del ideal honesto del estoicismo de Séneca al invitarnos a vivir sin omitir la reflexión ante la muerte. Para el estoico imperial la reflexión de la muerte debe ser constante para poder acostumbrarnos a ella:

"Es una gran cosa aprender a morir". Piensas, quizá que es superfluo aquello que nos ha de ser útil una sola vez: es ésta precisamente la razón que nos

---

<sup>43</sup> No se abona algo en contra del discurso sobre la ciencia médica que se esfuerza por salvar la vida con sus recursos, como los que se ven hoy ante la pandemia. Siempre aparece muy vacío el intento de la eterna juventud, que es el deseo enmascarado de no envejecer. La vejez es el preludio de la muerte. No puede ser de otra manera.

impulsa a meditar; hay que aprender continuamente aquella lección que no podemos saber si hemos aprendido o no. "Medita sobre la muerte." Quien esto dice, nos exhorta a que meditemos sobre la libertad. Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo, se sitúa por encima o, al menos, fuera de toda sujeción. ¿Qué le importan la cárcel, la guardia, los cerrojos? Tiene abierta la puerta. Una sola es la cadena que nos mantiene sujetos: el amor a la vida; este sentimiento, aunque no lo debemos rechazar, hay que reducirlo de tal manera que, si alguna vez las circunstancias lo exigieren, nada nos detenga ni nos impida que estemos preparados a realizar al instante lo que algún día es preciso que realicemos (Séneca, 2014: 358).

Claro, lejos se está del ejercicio estoico y de su cosmovisión, sin otra cosa que un modelo económico que devora sin cesar los cuerpos mediante las industrias, las tiendas departamentales y con una corrupción del orden del corazón de Caín, lejos estamos de reflexionar sobre la muerte para acostumbrarnos a ella. Más bien, se considera que los festejos sobre este fenómeno, no han hecho mella lo suficiente para llevarnos a un momento en el que podamos enfrentarnos a la muerte con una forma de ser más virtuosa si se quiere.

Al margen de esto se encuentra esta otra realidad, más cruel y real si se quiere, la de la muerte como posibilidad inmanente, como naturaleza profunda del ser humano que lo lleva a observar al que muere con una extrañeza delicada, tanto porque es una amenaza que se cumplirá y porque es de cierta manera una forma de percibir una agonía constante sobre al cual vivimos. Ciertamente no podemos morir por los demás:

Mas la muerte que decide del acabamiento y de la totalidad del Dasein, es, sin duda, una realidad fundamental. Nadie puede privar a otro de su muerte, nadie puede morir en lugar de otro. Ciertamente, me es posible en ciertos casos ofrecer mi vida a cambio de la de mi prójimo. Pero esto no significa que yo haya quitado al otro su muerte, aunque mi muerte —en una determinada eventualidad—, ha sustituido a la suya. La muerte es, por excelencia, una posibilidad propia de cada uno, en la cual todos ponemos en juego la totalidad de nuestro ser (De Waelhens, 1986:123).

La época está diseñada para el confort, para el sillón reclinable, para no desgastarse en la vida, de tal manera que pensar en la muerte es algo espantoso, es más fácil negar la existencia del SARS-CoV-2 y sus implicaciones que confrontar que se puede morir infectado y morir sin decir adiós finalmente. Regresando a la idea anterior, el hecho de morir le corresponde a cada uno de nosotros: "No puedo, por

tanto, experimentar la muerte de otro, ni en cuanto morir ni en cuanto tránsito del Dasein a la reificación<sup>44</sup>, ni aun siquiera en cuanto desaparición de la persona que muere” (De Waelhens, 1986:122).

Heidegger siempre obliga a una reflexión filosófica que nos confronta con dos cosas, una la imposibilidad de vivenciar la muerte a partir del otro, porque la muerte en todo caso es la posibilidad más radical de nuestra existencia. Si es cierto lo que dice Elizabeth Kübler-Ross, que los que mueren atraviesan por un enojo, una cruda depresión, desesperación y angustia por el cansancio de ir aceptando su muerte, entonces no se esta cerca de eso, de tal manera, observar la muerte de otro sólo equivale a la inauguración de un largo camino que nos lleve a reconocer en nosotros nuestra condición mortal<sup>45</sup>. Ejercicio bastante arduo, pues hay que ir quitando la hojarasca interpretativa en torno al final de la existencia: “La muerte es una posibilidad de existencia, que conduce a la no-existencia, una opción que el Dasein debe asumir solo y ante la cual se encuentra enteramente indefenso. La muerte es la posibilidad más personal que hay en nosotros, por ser la menos conmutable. (De Waelhens, 1986: 127) Al estar indefensos ante este hecho como mortales no quedó otra cosa que pensar a la muerte como parte de nuestra condición humana.

El empeño de pensar la muerte no es nuevo, como se ha mencionado, ya Séneca le dedico bastante tiempo, de igual manera, Epicuro parte de ella para inaugurar su reflexión filosófica, Platón rehusó hacerlo porque afirmaba que de ella no se conocía nada, y se considera que Heidegger de una u otra manera se hermana con Platón, pues la muestra como una especie de abismo del cual no podemos decir nada más. Sin embargo, al hacerlo da un giro respecto a él; primero Heidegger plantea que a partir de esta reflexión en torno a la muerte como prioridad ontológica del hombre se puede inaugurar una vida auténtica, por otro lado, para Platón, después de la muerte se llega al conocimiento real de las cosas, por la sencilla razón que pesa hasta estos días, el cuerpo y sus órganos sensoriales no nos aportan un grado más de verdad. Lo que busca Platón es la posesión de una verdad inmortal, lo que busca Heidegger es una revelación inmediata de una existencia propia o auténtica que muestre inmanentemente una existencia de cierta manera total.

Por otro lado, aceptarse como mortal es un hecho profundamente terrible, ya que es un camino solitario, al atravesarlo los ideales de la cultura en general se vienen abajo, ya no hay un más allá, los goces de la existencia se derrumban, las

---

<sup>44</sup> Cabe aclarar que el término deificación es utilizado por De Waelhens siguiendo a Heidegger en el paso de un hombre a una cosa, porque el hombre aún enajenado viviendo una forma de vida impropia o cosificado tiene un sentido de cierta manera dentro del mundo en general. Llegar a la muerte es no existir más, al menos así en Heidegger.

<sup>45</sup> Cfr. las referencias de las siguientes páginas en donde hacemos hincapié en esto que aquí se anuncia.

caminatas, las noches estrelladas ya no serán más. Esto sólo es soportable mediante la idea de habitar en un más allá o entre los vivos; sin embargo, la filosofía de Heidegger es dura en este sentido, pues antes ha pasado a revisión todas las ciencias y teologías que no han dilucidado el planteamiento del ser. Desnudos ante la muerte, regresamos a nuestra condición más básica, aquella que experimentan los animales y que seguramente atravesaron los hombres ante el peligro, un terror instintivo, algo que los conceptos sofisticados nos han enseñado a ocultar. No sabemos, al menos desde Heidegger, qué es lo que pasa en los últimos estertores del cuerpo; sin embargo, la tanatología se atreve con cierta despreocupación ante el academicismo positivista a pronunciarse por ciertas experiencias que rayan en una experiencia casi religiosa o mística en la muerte. No podemos dejar de hablar de la muerte. De allí nuestro respeto por esta incipiente ciencia que desde sus comienzos se inició belicosamente con la Dra. Kübler-Ross, quien descubrió ciertos conocimientos al margen de una ciencia apoyada sobre los paradigmas de lo cuantificable<sup>46</sup>.

#### IV

Líneas arriba se ha considerado un planteamiento común bifronte que no deja de ser real; que hay una forma de eludir la reflexión sobre la muerte o de aceptarla como un fenómeno que a todos nos atañe, esta forma es algo así como observar los toros desde la barrera, nos referimos a aquella forma de enfrentar la muerte bajo el siguiente método imaginario; el otro muere, pero yo aún no. O más aún, los otros que mueran, pero no los míos. De una u otra forma, esto se ha dicho por otros más o menos de la siguiente manera:

La muerte, todo el mundo lo sabe, es algo que sólo les sucede a los demás. (...) gracias a Dios es otro quien ha muerto; (...) como si esta muerte fuera la mala suerte personal (...) como si el fallecimiento fuera una desgracia reservada a otro, como si, por último, fuera la muerte de alguien que no le concerniera en absoluto. Ya me llegará a mí el turno. De momento todavía es el turno de Pierre, de Elvira, o de la bella Melinda que tanto he amado. La ley de la mortalidad, que concierne a los hombres en general, no me concierne especialmente a mí (...) (Jankélévitch, 2002: 21).

---

<sup>46</sup> Remitimos a las citas de las siguientes páginas en donde se hace referencia a la importancia de las palabras que uno escucha por parte del moribundo. *Él tiene algo que decir* dice la tanatología, este ya no se salva dice el vulgo.

Y es que el hombre ya está muy hecho al confort, condición que nos aleja de la natural condición humana, los esbirros de la modernidad enajenan al hombre de sí mismo, y uno de los medios a los que se hace referencia en este momento es por supuesto a la idea de la longevidad. Descartes vivió el espanto de un siglo que tenía un promedio de vida de 35 años, en unos años podremos llegar a los 85 años subiendo la pesada roca. La pregunta es ¿cómo llegar a la cima de la montaña con infinidad de enfermedades a nuestras espaldas y con la dignidad por los suelos, porque esta civilización consumista está dedicada a robarle la dimensión ética y moral al hombre de ganarse a sí mismo de una forma digna?

Cabe agregar que la cultura moderna en la cual se vive ya no se hace a la idea de soportar el dolor, mucho menos el martirio, la civilización se derrumba por un lado ante el acecho del dolor y por otro lado ante las investidas de los artificios médicos para sobrevivir, la causa de esto es que el dolor retira del individuo poco a poco la dignidad. Claro, no podemos omitir mencionar otra aseveración harto conocida, un viejo ya es inservible, pues ya no produce o ya no está en la época dorada de la producción. Su ánimo ya no es combustible para la quijada febril. Y como el tiempo es el de la producción, pues hay que olvidarlo un poco para que podamos encender las calderas de la producción, pongamos el nombre que sea a esta caldera.

Práctica antihumana la del sistema que se empeña en poner al nivel de la vida la edad productiva del hombre; es decir, lo errático de nuestra época es equiparar la dignidad de la vida al nivel del sistema económico o institucional educativo que imponga un estatuto social por medio de un saber acumulativo o de la producción. Por ontología, el hombre se mueve en la dimensión del ser que es digno por el simple hecho de tener una existencia, cosa circunstancial o histórica es la de ingresar a un espacio educativo u obtener un patrimonio mediante el esfuerzo de su empeño fabril, o la de volverse criminal.

Lo importante es regresar no a un mundo originario o a una posible experiencia más distante de la banalidad de la muerte como un fenómeno demográfico, o a la muerte como núcleo de la noticia dentro de una guerra estúpida, o más aún, como un hecho dentro del sistema de salud en donde la muerte, capturada por el ámbito periodístico, desate y destape el morbo, dando paso a un gran negocio. Basta con hacer referencia a las plataformas *on demand* que todos conocemos que en la última década se han encargado de utilizar las guerras de los distintos carteles de drogas para tener un público cautivo en torno al negocio de la intriga, del terror que desembocan en la muerte de cualquiera de los bandos.

Dicho sea de paso, el héroe o el villano no puede aquí, en estas series divididas en temporadas y capítulos morir inmediatamente, la muerte de ellos tiene que ser maquillada o elaborada de tal manera que se fije en la cúpula del pueblo para que la muerte del vecino se vuelva insípida. Cosa más estulta, pues, la muerte siempre

adquiere un sentido en el ámbito particular, porque es muy diferente a que muera la Reina del Sur a que pierda el ser un familiar, la primera nos revela la muerte de una ficción, de un comercio y la segunda nos muestra la tragedia personal, incomparable e intransferible. Por lo anterior surge la siguiente cuestión: ¿porqué puede doler la muerte de la Reina del Sur y no la de un familiar o un vecino? Planteado en términos filosóficos, considero que la respuesta está en lo siguiente:

Un muerto es rápidamente reemplazado. La vida tapa los agujeros poco a poco. Todo el mundo es reemplazable. Alguien desaparece y otro ocupa su lugar. Es la muerte en tercera persona, la muerte de no importa quien, un transeúnte alcanzado por una embolia... Es la muerte sin misterio. (...) Las tragedias individuales no perjudican de ninguna manera al género humano (Jankélévitch, 2006: 14).

Dicho de otra manera, la herencia que nos corresponde y, a la que deseamos renunciar es la de un sistema conceptual que nos ha orillado a suplantar la muerte individual por la de las imágenes mediatizadas. Después de esto no muere una madre, muere mil veces la heroína de la serie televisiva. Pero, a veces muere una madre homicida, muere una madre prostituta o una madre perversa, esta es una imagen real, no la mediatizada. Sin embargo, la abstracción hecha en el acta de defunción no nos da datos sobre esto. Hay que volvernos hacia las muertes particulares para descubrir esto.

De igual manera, cuando muere alguien por el SARS-CoV-2, lo hace dentro de su tragedia familiar, no importa que sea miembro de la comunidad negra de Nueva York o sea vendedor en el barrio bravo de Tepito. Lo que se nos muestra hasta aquí, en esta reflexión, es lo siguiente: la muerte nos vuelve a nuestra singularidad, la tragedia de los miles de muertos por la pandemia puede ser pensada a partir de la singularidad, que es común a todos, y este es un momento de la vida que rompe con las posibles pérdidas o ganancias de un sistema que utiliza las estadísticas para ahorrar o gastar más. Esto lo debemos cifrar de la siguiente manera: “En una palabra, el hombre al que ha alcanzado la desgracia se toma en lo sucesivo la muerte en serio”. (Jankélévitch, 2002: 27) Pensar esto es difícil, porque no podemos aislar el fenómeno de la muerte de la cultura dentro de la cual se vive o como dice Heidegger, de su estar-en el mundo.

Sin embargo, se recuerdan algunas de tantas narraciones que se han escuchado hoy en día respecto a la pandemia que cayó sobre las espaldas del mundo, de camino al hospital en un taxi cualquiera en cualquier lugar, la desesperación y el terror se apodera de los familiares y del que está infectado del virus de supuesta cuna oriental, la esposa se despidió de su esposo, si es posible llamar a esto una

despedida, la esperanza se incuba en el corazón de la mujer, a sabiendas que el vulgo dicta que, ya sólo entregan cenizas, y es que ese instante, aún no es el de la muerte total, mientras no se mire el cuerpo sin vida, aún hay esperanzas; “Todas las enfermedades son curables, todas las vidas se pueden prolongar, salvo la enfermedad de las enfermedades que es la muerte, una enfermedad que no es como las otras” (Jankélévitch, 2002: 23).

La ciencia de farmacia y su técnica de escalpelo se han empeñado en prolongar la vida, su ideal es la inmortalidad, problemática que encuentra un buen nicho en las series *on line* en donde en un ciclo constante de ir y venir hacia el pasado y el futuro no se puede morir. No morir es el objetivo, y con esto se persigue arrancar al hombre de su naturaleza que es morir, empeño bastante imaginativo, pero que solo puede echarse a andar mientras se muevan grandes cantidades de dinero. Ahora sale a la luz cómo los insumos y medicamentos de los hospitales de nuestro país se han vendido en el mercado negro, si hay compradores es porque existe en ellos el ideal de no enfermarse, porque ello significa detener un poco el camino hacia la muerte.

Pero ya sea una u otra la vertiente, la de la idea de la inmortalidad o la de no llegar a enfermarse van acompañados de su rémora, siempre se niega la realidad, que nuestra muerte ya siempre crece dentro de nosotros, de manera más plácida o de manera más brutal, pero siempre va delante de nosotros. Ante esto, la idea de una vida con un promedio de 85 años nos suena aterradora, porque el cuerpo a esas alturas sufre las consecuencias del desgaste. Si la mujer se despide de su esposo que va a ingresar al hospital lo hace bajo la consigna de que, se pudiera lograr encontrar un tratamiento o el desarrollo de una vacuna, la mujer vive por la esperanza, y esta encubre la realidad: “Es la esperanza en que el presente tendrá un futuro, que habrá un mañana. Y la desesperación es la ausencia de futuro” (Jankélévitch, 2006: 25).

Entonces, en la medida en que la muerte es la ausencia de futuro, la destrucción de todo futuro, de todo porvenir cualquiera sea, por poco probable que sea, la muerte es desesperante” (Jankélévitch, 2002: 25). Junto con esto viene a la mente la experiencia de la asfixia, síntoma recurrente de la COVID-19; ya desde la experiencia del nacimiento, la respiración es uno de los primeros indicios de vida, por lo tanto, ir de camino al hospital con asfixia, con la tráquea obturada por la inflamación, nos lleva a observar la experiencia del moribundo, lo llamamos así porque es un concepto que más nos definiría si asumimos que ya tenemos la muerte tatuada en la planta de los pies.

Cabe agregar que la soledad sería un estadio de este momento, el que se asfixia es otro, el que se muere es otro, pero yo también, porque soy humano y esto me identifica con los demás. La diferencia entre uno y otro es por la gravedad de la circunstancia que hace crecer el dramatismo o la tragedia. En estos momentos, morir y ver morir debería llevar a cualquiera a repensar la muerte al margen de lo

que digan las plataformas mediáticas que hacen de la muerte del otro una estela que guía la mirada de los televidentes.

Hasta aquí esta reflexión que marca una distancia de los medios informativos que toman y que han tomado la muerte como producto estrella de su negocio; desde los 43 desaparecidos de Ayotzinapa hasta los miles de desaparecidos, pasando por el caso Paulette, sin olvidar los miles de muertos por las injusticias de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, y que han creado una muerte global cercando la posibilidad de conocer a la muerte del otro, la tragedia del otro. Esto ha provocado que sean héroes desconocidos. De allí que la muerte de los familiares o de los amigos o vecinos sea un momento verdaderamente humano, o muy alejado del negocio de las televisoras que les sube o les baja el *rating*. La muerte lleva al hombre a una vivencia humana, más allá de que sea trágica por naturaleza, es humana, su singularidad rompe los cánones establecidos por los medios a los que hemos aludido.

## V

Por otro lado, la tanatología<sup>47</sup>, se caracteriza por la comprensión de ciertos mo-

---

<sup>47</sup> El término tanatología, "la ciencia de la muerte", fue acuñado en 1901 por el médico ruso Elías Metchnikoff, quien en 1908 recibió el Premio Nobel de Medicina por sus trabajos que culminaron con la teoría de la fagocitosis. En ese momento, la tanatología fue considerada una rama de la medicina forense que trataba de la muerte y de todo lo relativo a los cadáveres desde el punto de vista médico-legal. En 1930, como resultado de grandes avances en la medicina, empezó un período que confinaba la muerte a los hospitales, y en la década de 1950 esto se generalizó cada vez más. Así, el cuidado de los enfermos en fase terminal fue trasladado de la casa a las instituciones hospitalarias, de modo que la sociedad de la época "escondió" la muerte en un afán de hacerla menos visible, para no recordar los horrores de la guerra que acababa de terminar.

Después, en la década de 1960, se realizaron estudios serios (sobre todo en Inglaterra) que muestran que la presencia de los familiares durante la muerte de un ser querido se vio disminuida a sólo 25%. Durante esa época se hizo creer a todos que la muerte era algo sin importancia, ya que al ocultarla se le despojaba de su sentido trágico y llegaba a ser un hecho ordinario, tecnificado y programado, de tal manera que fue relegada y se le consideró insignificante. Sin embargo, a mediados del siglo pasado los psiquiatras Eissler (en su obra *El psiquiatra y el paciente moribundo*, y Elizabeth Kübler-Ross (en su libro *Sobre la muerte y los moribundos*) dieron a la tanatología otro enfoque que ha prevalecto en la actualidad y que veremos después de analizar la etimología del término tanatología. El vocablo tanatos deriva del griego *Tanatos*, nombre que en la mitología griega se daba a la diosa de la muerte, hija de la noche, denominada Eufone o Eubolia, que quiere decir "madre del buen consejo". La noche tuvo a su hija (la muerte o Tanatos) sin la participación de un varón, por lo cual muchos la consideran diosa; no obstante, algunas veces, también la diosa de la muerte es representada por un genio alado. La muerte es hermana del sueño, al cual se daba el nombre de Hipnos o Somnus, que también era hijo de la noche o Eufone, pero él sí tenía padre, Erebo o el infierno quien, además de esposo, era hermano de la noche y tanto él como ella eran hijos del Caos. De ahí que la Muerte o Tanatos sea sobrina de Erebo o el infierno y nieta del Caos.

Tanatos (la muerte) es representada con una guadaña, una ánfora y una mariposa: la guadaña indica que los hombres son cegados en masa como las flores y las yerbas efímeras, el ánfora sirve para guardar las cenizas, y la mariposa que vuela es emblema de la esperanza en otra vida. A la muerte se le ubicaba geográficamente en una región comprendida entre dos territorios de la antigua Hélade: a la derecha el territorio de la noche (su madre) y a la izquierda el territorio del sueño (su hermano).

mentos de tránsito tanto del que está muriendo como del que sobrevive, la Dra. María del Carmen Castro González afirma lo siguiente:

[...] estudiar tanatología no significa quitar el dolor a las personas que se nos acerquen, que vamos a acompañarlos durante este duro camino, a valorar y validar sus sentimientos, no diciéndoles algunas frases estereotipadas como "te acompaño en tu dolor", "es mejor que ya haya descansado", etc., sino enseñándoles a conocer las etapas por las que atraviesa, así como las sensaciones, sentimientos, cogniciones y conductas que puedan presentarse; los ayudaremos y acompañaremos en su proceso de duelo (Castro, 2007: 11).

Bajo esta perspectiva se recuerda a la Dra. Elizabeth Kübler-Ross, quien puso los fundamentos al dedicar más de veinte años de su carrera profesional a acompañar a los moribundos, sin duda que dialogaba con ellos sobre su experiencia inmediata, la de estar camino al final<sup>48</sup>. Ella comprendió que muchos pueblos originarios mantenían a los moribundos en casa y después los hospitales o los asilos para ancianos suplantaban esa dinámica social, de igual manera percibió la necesidad que tienen los que mueren, la de ser acompañados por alguien<sup>49</sup>. No es descabe-

---

La muerte o Tanatos es una deidad capaz de sanar todos los males, pero como es la única entre todos los dioses que no acepta dádivas, nunca cura a nadie. A su vez, logos deriva del griego *logos*, que tiene varios significados: palabra, razón, estudio, tratado, discurso, sentido, etcétera. La gran mayoría de filósofos griegos le daba la acepción de sentido, pero el que haya prevalecido como estudio, tratado u otro se debe a errores interpretativos con el transcurso del tiempo, uno de los cuales fue tomar la acepción correspondiente al vocablo *logos*. Para efectos de esta obra, retomaremos para el vocablo logos el significado de sentido. Cfr. *Un buen morir: encontrando sentido al proceso de la muerte* de Behar, Daniel, México, Edit Pax, 2003, pp. 2-3.

<sup>48</sup> Le hemos dado mucha importancia al diálogo con los vivos, le prestamos más oído a los de gran trayectoria que han logrado hacerse de un nombre. Y a un moribundo no se le prestan más que 20 o 30 minutos. No sólo tendríamos que olfatear su fétido aliento, o el aroma de sus medicamentos mezclados con el aire, también tendríamos que dialogar con su enojo, con su tristeza, con su necesidad de recibir el perdón. Tendríamos que observar el abismo detrás de sus ojos y así tratar de definir el fondo insondable de la muerte. En este diálogo no importa tanto lo que el escucha puede decir, la presencia del que oye se hace más importante porque da paso a la libre expresión del moribundo. Preguntamos qué requiere el moribundo en ese momento, algún bocado succulento o una bocanada de existencia.

<sup>49</sup> Hasta no hace mucho las familias vivían en las mismas comunidades durante generaciones. Todo el mundo conocía al sacerdote o al rabino, al médico, a los maestros o al tendero, quienes los llamaban por su nombre. Las mujeres tejían y cosían para confeccionar las primeras ropas de un niño, quien se daría perfecta cuenta de que pertenecía a aquella comunidad. Hoy en día en Estados Unidos la mayoría de ciudadanos no se entera de cuando nace un niño en el vecindario, ni si su mujer que se ausentó unos días tuvo un aborto o ha alumbrado a un niño muerto. En la actualidad todo es muy distinto de aquellos tiempos en que las tías y la abuela venían para ayudar a la joven madre cuando tenía un hijo. Entonces los hermanos mayores podían contemplar asombrados lo diminutos que eran los delitos del recién nacido, escuchar su primer llanto, la señal de vida del recién nacido y ver al bebé tomar su primer alimento en el pecho de la madre, escenas que se graban en la mente de los niños, y no las olvidan nunca. Son momentos para compartir, aprender, crecer y admirar. Ahora las parejas anteponen en no

llado pensar que no sólo los jóvenes, adultos y amigos, sino hasta los infantes se despedían de los moribundos. Práctica hoy descabellada y hasta traumática si se quiere, la de que un infante vea un deceso, pero, ¿para quién no es impactante una vivencia así? Solo que esta práctica social llevaba a la comprensión más cercana del fenómeno de la muerte.

Y este es uno de los hechos que se desea mencionar; el de morir solo en un hospital como paciente, en este caso como los portadores del SARS-CoV-2 y el de los familiares que no terminan de asimilar el hecho real, que la muerte está ante la puerta. La muerte que se observa en estos días ya no da para más, al menos para los que ingresan a un hospital, y mucho menos para los familiares, pues en ellos se revela la importancia que tienen los infectados para dar sentido a su existencia. Porque un familiar, un amigo, un vecino siempre le otorgan un sentido a la existencia de cada uno. Que el tiempo, ya desde hace unos veinte años, al menos en México, sea de mucha violencia deja entrever la ira social que nos atraviesa, porque se han llevado miles de vidas con gran injusticia, al menos, las cifras de la guerra contra el narco son escalofriantes, más las de la pandemia actual, esto nos lleva a lo siguiente: la muerte por sí misma provoca enojo, pero, una muerte sin un adiós es más dolorosa, y es que uno, al margen de los ideales de la longevidad, quiere salvar al enfermo, cualquiera que sea. El enfado social provocado por la inminencia de la muerte nos lleva a proponer que:

Es posible que uno también esté enfadado consigo mismo por no haberlo podido evitar. No es que tuviera poder para hacerlo, pero sí tenía voluntad. Queremos salvar una vida no es poder impedir una muerte. Pero, sobre todo, uno puede estar enfadado por encontrarse en una situación que no esperaba, merecía ni deseaba. Una persona dijo en una ocasión: "Siento ira por tener que seguir viviendo en un mundo donde no puedo encontrarla, llamarla ni verla. No puedo encontrar a la persona que amaba o necesitaba por ninguna parte. Ella no está realmente donde descansa su cuerpo. Los cuerpos celestiales me eluden. La totalidad o unicidad de su existencia espiritual me rehúye. Estoy perdido y saturado de furia" (Kübler-Ross, 2016: 27).

La Dra. Kübler-Ross, pionera de la tanatología descubrió ante los miles de pacientes con los que platicó, niños, adolescentes y adultos, además de los familiares

---

pocas ocasiones una buena situación laboral y una seguridad a la posibilidad de tener un hijo. Prefieren ahorrar para una casa antes de "atarse" por un niño. Cfr. *Los niños y la muerte* de Elizabeth Kübler-Ross, Barcelona, 2016, Editorial Luciérnaga, p. 7

que “Las cinco etapas —negación, ira, negociación, depresión y aceptación— forman parte del marco en el que aprendemos a aceptar la pérdida de un ser querido. Son instrumentos para ayudarnos a enmarcar e identificar lo que podemos estar sintiendo. Pero no son paradas en ningún proceso de duelo lineal. No todo el mundo atraviesa todas ni lo hace en un orden prescrito” (Kübler-Ross, 2016: 23). Posteriormente, la Dra. es más específica en lo siguiente:

Si uno se toma el tiempo de sentarse junto a la cabecera de la cama de los moribundos, ellos son los que nos informan sobre las etapas del morir. Nos muestran de qué modo pasan por los estados de cólera, de desesperación, del “¿por qué justamente yo?” y también la forma en que acusan a Dios, rechazándolo incluso durante un tiempo. Luego comercian con Él y caen seguidamente en las peores depresiones. Pero si a lo largo de estas fases están acompañados por un ser que les ama, pueden llegar al estado de aceptación (Kübler-Ross, 1989: 41-42).

Por otro lado, creo que la Dra. Elizabeth observó de cerca la muerte como Heidegger proponía, la diferencia es que ella descubrió el amor incondicional y Heidegger era un pensador del abismo. Es curioso que la revelación para ella, a partir de muchas muertes, fue la del amor incondicional; es decir, las personas pueden morir, como se dice coloquialmente “en paz”, cuando deshacen el nudo gordiano de la existencia, es decir, al comprender que la vida se trata de amar desinteresadamente, los niños con cáncer pueden corroborar eso y no chistan en aceptar su destino:

Cuando ocurre que se ha pasado largo tiempo, durante muchos años, sentada junto a la cama de niños y ancianos que mueren, cuando se les escucha de verdad, uno percibe que ellos saben que la muerte está próxima. Súbitamente alguno se despide, dice adiós, mientras que en ese momento uno está lejos de pensar que la muerte podría intervenir tan pronto. Si se aceptan esas declaraciones, si se permanece junto al moribundo, se comprobará que la comunicación continúa y el enfermo expresa lo que desea hacer saber. Después de su muerte, se experimenta el emocionado sentimiento de ser quizá la única persona que ha atendido con la debida seriedad sus palabras (Kübler-Ross, 1989: 1-2).

Con estas últimas palabras corroboramos la idea del diálogo al que nos referíamos anteriormente; o más bien, deberíamos decir, el ejercicio de la escucha. Esto nos pone ante la situación existencial de la que se ha hablado bastante en el ámbito meramente humano; ponerse en paz con el mundo.

## Conclusiones

En suma, a veces, cuando llueve se observa que cada uno corre para cubrirse del cierzo, cada cual pone atención en los nubarrones, en la temperatura y en el lugar más cercano o seguro. La lluvia gobierna todo en este momento. Los ojos cansados voltean hacia el cielo para otear; es decir, se observa con atención para descubrir que todo está oscuro y que no se ve para cuando el cielo aclare. Pero también aparece la conciencia de ese momento teñida por la desesperanza, la preocupación, la añoranza, la melancolía, la alegría etc. La memoria idílica pinta ese momento. Afuera llueve y adentro también.

El concepto de lluvia y la misma imagen que se considera es insuficiente para describir lo que acontece ahora; sin embargo, puede el hombre aventurarse a utilizar la de cataclismo porque un fenómeno así rompe con toda normalidad estructurada. Las imágenes desoladoras e inquietantes del mercado de Wuhan en China aún carcomen nuestras sienes con el recuerdo de principios del 2020. Este desastre natural provocado por la pandemia ha destronado todas las estructuras de nuestro tiempo, se ha fracturado todo esquema ya sea político, médico, cultural, educativo. Y podríamos seguir enumerando más aristas de las que conforman nuestra cultura, pero todas ellas quedan debajo de esta tempestad global, perdón de este cataclismo humano que deviene de la micro vida.

Si deviene de la vida toda Baruch Spinoza seguramente apoyará esto, pero si fue inventado o manipulado, tal vez la *Divina Comedia* de Dante Alighieri hará presente su vértigo descendiente para llegar hasta el duro corazón de Lucifer que se encuentra en el último agujero pestilente de la humanidad y así justificar la turbia explicación de la creación de tal bicho. Ya sea una u otra la justificación, tal virus esta aquí y ha desatado ciertos fenómenos, como por ejemplo que se han acabado los tiempos de esparcimiento en espacios públicos, pero este aspecto se acrecentó ya el crimen organizado ya había robado las calles al menos desde hace quince años. Por ello, ahora se pregunta qué tipo de tiempo manejamos ahora.

En esta época, pulida como mineral o metal por la avaricia inconmensurable y la lujuria de los oscuros sótanos o picaderos de cualquier frontera, se zurcen los retazos de vida de los habitantes de este planeta que hasta hoy se llama tierra, pero se le puede llamar tumba o morgue. Tierra-tumba se puede poner como nuevo domicilio de la especie humana. Se afirma esto porque la tierra se ha convertido en un cementerio por la infinidad de muertos que habitan las entrañas por causas conocidos por todos: las guerras mundiales, las cruzadas, las conquistas, las hambrunas de África, Latinoamérica, y qué decir de los miles de muertos de México provocados por el crimen organizado. México, en los últimos veinticinco años, se ha convertido en un páramo donde las fosas clandestinas de los desaparecidos cubren de norte a sur y de izquierda a derecha el país.

A partir de todo esto se puede terminar afirmando que, ciertamente, el hombre esta de camino a la muerte, esto es evidente, lo que llama la atención es lo intempestivo del momento y sus implicaciones. Al vivir sobre ciertos conceptos como muerte, existencia, vida, salud, etc., no se puede más que observar el drama provocado por la amenaza del SARS-CoV-2 y el daño que hacen sobre las estructuras que se levantan sobre la vida misma del hombre. Ante esta situación es casi imposible pensar en hacer la maleta para ir al hospital o imaginar gastar un poco de más en un seguro médico, el tiempo de todos aún dentro de la pandemia está ocupado en aquello que a los habitantes de Oran ocupaba; sin embargo, esto es muy fácil de gestionar.

Lo más complicado es observar que los demás mueren y más terrible aún que mueren sin decir adiós. A pesar de 2600 años aproximadamente de filosofía, seguimos empeñados en apostar por ampliar el promedio de vida a costa de horas y horas de diálogos, investigaciones e inversiones; sin embargo, poco hemos logrado con dialogar con los moribundos como se ha mencionado, a lo sumo, lo único que se podía hacer por ellos era acercarlos los santos óleos y escuchar los deseos sobre una posible herencia, esto era lo mejor que se podía hacer.

Escuchar al moribundo, esa labor que poco se ha hecho pero que no ha sido reconocida nos abre la posibilidad de una tarea enorme, para esto se tendría que romper con los horarios e ir a los lugares en donde se encuentren y como buenos filósofos reflexionar en pos de esa experiencia, esto solo para que, más allá de leer un soneto, o una pieza musical sobre la voz del moribundo, podamos hacerlo de manera directa. Claro, esto no es otra cosa más que una propuesta para tratar de abrir esa dimensión del adiós como prelude de la muerte.

## Bibliografía

- Camus, A. (1962), *Obras completas Vol. I, II*, México, Aguilar.
- Castro González, María del Carmen (2007), *Tanatología: la inteligencia emocional y el proceso del duelo*, México, Trillas.
- De Waelhens, A. (1986), *La filosofía de Martín Heidegger*, México, Universidad Autónoma de Puebla.
- Heidegger, M. (1997), *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Jankelevitch, V. (2002), *La muerte*, Valencia, Pre-textos.
- Jankelevitch, V. (2006), *Pensar la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kübler-Ross, E. (2016), *Sobre el duelo y el dolor*, Barcelona, Luciérnaga.
- Kübler-Ross, E. (2016), *Los niños y la muerte*, Barcelona Luciérnaga-Océano.
- Séneca (2013), *Consolaciones, Diálogos, Apocolocintosis, Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos.
- Séneca (2013), *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos.



# Morir antes de morir: *ethos* ante la muerte

Mariano Rodríguez González

*El único angustiado por la muerte es el ego.  
No quiere terminar su ansiosa actividad ilusoria.*  
(Buda)

## 1. Humildad ontológica

Ante la muerte el hombre se encuentra siempre en una condición ambivalente: sabe que es una verdad inexorable su llegada, pero hace todo lo posible y hasta lo imposible para negarla. Toda su trayectoria existencial no es otra cosa que un incesante afán irreprimible de ponerse a distancia de ella, de mantenerla al margen, de negarla. Gran parte de sus grandes obras, y quizá sea esta razón que palpita en la raíz de creación y producción cultural misma, están motivadas en buena medida por este desesperado intento de exorcizarla, de expulsarla, de suprimirla o en su defecto de convertirla en el trampolín trágico y paradójico de aceptarla en el convite de la vida, como el cazador seduce a su presa para hacerla entrar a la jaula con el ardid de una buena carnada de anzuelo, para superarla, para sacrificarla, transfigurarla y trascenderla.

Su tan anhelado afán de dejar huella desde su despertar como conciencia en las primeras cavernas, sus titánicos esfuerzos por marcar su fuerza y poderío en sus magnánimos templos, pirámides, logros tecnológicos científicos, filosóficos, pretenden no solo neutralizar al tiempo, al devorador insaciable Cronos, sino inmortalizar, eternizar, e inmovilizar en obra incorruptible lo que a su juicio considera como intocado por el usura, por el desgaste, por la disolución hacia la insignificancia y hacia el "*nunca jamás*" de una nada o un no ser igualmente indescifrable. Se afana como un náufrago en el vaivén universal de las olas del Tiempo, que en sus delirios visualiza una roca firme, segura, sólida e incommovible que le restituye tal agonía y horror del vértigo inevitable del existir en este Tierra. Con mucha suspicacia, Freud nos muestra ese secreto inconfesado guardado en el inconsciente producto de esta relación ambivalente:

Esta relación (con la muerte) no fue sincera. Si alguien nos escuchara conscientemente, estaríamos dispuestos a declarar que la muerte es el fin necesario de la

vida, que todos debemos nuestra muerte a la naturaleza y que tenemos que estar dispuestos a pagar esa deuda, en pocas palabras que la muerte natural, innegable e inevitable. Sin embargo, en la realidad nos comportamos como si fuera diferente. Mostramos una tendencia evidente a apartar a la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos tratado de mantener un silencio mortal sobre la muerte... después de todo, nuestra muerte se encuentra más allá de nuestra imaginación. En el fondo nadie cree en su muerte. O, esto es lo mismo: en el inconsciente, cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad [...]" (Freud, 2000:291).

Cuando se habla de la muerte se hace de manera abstracta. Aunque intentemos imaginar nuestra propia muerte inmediatamente observamos que sobrevivimos a ese pensamiento. En este sentido la realidad de la propia muerte no es algo imaginable para el individuo, nada puede saberse salvo que según la fórmula de Heidegger. Es un "ser para la muerte". Suele decirse "lo único que sabemos desde que nacemos es que vamos a morir"; sin embargo saber que es algo que inevitablemente va a ocurrir en el futuro no significa que se tenga representación sobre la muerte.

Por tanto, y siguiendo a Freud, sostener que "la muerte es un desenlace necesario de la vida" no es una actitud sincera. Por el contrario, cuando la muerte alcanza a nuestro padre, un hijo, o un amigo, "sepultamos con él nuestras esperanzas, nuestras demandas, [...] no nos dejamos consolar y nos negamos sustituir al que perdimos" (Freud: 2000,292). Lejos de la muerte de la persona amada algo del orden natural o necesario del proceso de la vida, resaltamos la contingencia: una enfermedad, un accidente, la vejez, etc.

Justamente Freud, que durante muchos años de su vida padeció una enfermedad incurable pensaba; no obstante, que el hombre no solo no tiene una representación de la muerte, sino que además necesitó imponerse el mandamiento "no matarás", porque afirmó: "La historia primordial de la humanidad está llena de asesinatos (...) nuestros niños aprenden en la escuela como historia universal una seguidilla de matanzas de pueblos" (Freud, 2000: 293).

Se abordará en estas líneas el tema de la muerte a partir del concepto de humildad para delinear la configuración de un *ethos* ante la muerte en un sentido eminentemente ontológico más que ético. Porque ésta, la humildad ontológica, es previa y más originaria que la humildad moral como condición de posibilidad de un *ethos* ante la muerte, no solo en el sentido heideggeriano de ser-para-la muerte, sino en el sentido heracliteano de carácter como destino: el *ethos* es el *daimon* del *ánthropos*: el carácter es el destino del hombre, es decir como un modo de ser que determina el acto destinal del morar en la Tierra: la muerte.

Originariamente la humildad se entiende como virtud moral, como una actitud de toma de conciencia y reconocimiento de las propias limitaciones. Aquí se

tratará de lo que es objeto de reconocimiento: las limitaciones, que a su vez son religaciones y que son parte del ser mismo del hombre, porque forman parte de su condición esencial que llamamos "ontológica".

Estas limitaciones se toman en un sentido afirmativo o positivo; es decir, no son solo fronteras del ser, oquedades y huecos ontológicos, finitudes del ser consciente de su finitud, o en su defecto la misma conciencia del ser finito, sino que también son ataduras, religaciones, conjunciones: la humildad ontológica no solo reconoce el no ser, sino que constituye la única posibilidad de ser, especialmente ante la única posibilidad certera: la muerte. Tales límites, y conciencia de los mismos, en tanto religaciones, constituyen la condición de posibilidad de la virtud moral llamada humildad.

"Hombre" viene del latín *homo*. Este término latino se deriva de otro indoeuropeo *humus*, cuyo significado es "tierra", o el olor natural que emerge de la tierra mojada y fértil. "Hombre", en el sentido genérico de "ser humano", significa "hijo de la tierra", "hecho de tierra" (barro) o "terrestre". En este sentido, se opone a los dioses, que son "hijos del cielo" o celestes. Esta afiliación terrestre conlleva la nota de la mortalidad: el hombre es un ser mortal por naturaleza, y en ello constituye su ser, en oposición a los inmortales. Tanto en la epopeya de Gilgamesh como la tragedia griega o la tradición cristiana se resalta este dogma fundamental, este distintivo del ser humano, pues lo contrario, la soberbia sería el origen de una trasgresión sagrada, causa de una culpa, pecado o condena. Directamente relacionado con el término *homo* está el también término *humus*. Este significa "tierra", como se indicó, o "parte baja" o "suelo" por ejemplo: inhumar es enterrar. De ahí se deriva *humilis*, en latín, "humilde" o el que permanece en la tierra y sabe su condición limitada que le corresponde, el que se inclina hacia el suelo. Según esto la humildad es un rasgo esencial de la humanidad, un rasgo ontológico. El hombre es ontológicamente humilde en cuanto esta esencialmente religado a la Tierra y, a través de ella, a toda la materia. Tan hijo es de la tierra que fuera de ella no puede vivir a no ser que lleve consigo los elementos más básicos para sobrevivir. Es más, no parece posible que pueda algún día habitar fuera del sistema solar. Está condenado a observar el universo desde esta pequeña burbuja, que es la Tierra. Ella forma parte inalienable de su punto de vista.

Podría decirse que se está ante una humildad que es anterior a toda actitud moral del hombre. Es una forma innata de ser, algo que pertenece a la constitución humana antes de toda creación cultural y de toda decisión libre de su parte. El hombre si sale de esta condición, de humildad ontológica, está en riesgo total su habitar, su *ethos*, su casa espiritual y obvio con ello su existencia misma, como nos lo hace patente la sociedad actual, producto de la trasgresión de éste rasgo ontológico. Como hijo de la tierra mantiene una conexión permanente con ella

para poder existir como hombre. Esa conexión es un cordón umbilical que no se rompe a lo largo de su existencia. Su ruptura significa la muerte. El cuerpo humano está abierto al resto del mundo material a través de la tierra de la que nace. Esta apertura no está vacía. Está cargada de muchos tipos de religaciones y ataduras. No sólo se trata de ataduras de orden metafísico, sino también de otras muchas de orden más empírico, cuya observación se puede hacer tan solo con tomar conciencia de lo que cotidianamente sucede a nuestro alrededor. Nacemos y morimos atados o incubados a circunstancias muy concretas que nos definen y constituyen. La humildad forma parte de este habitar y en todo caso sobrevivir.

Sobrevivimos en un permanente equilibrio de intercambio y adaptación con el medio material que nos rodea. No podemos existir sin estar pendientes de satisfacer nuestras necesidades básicas en este medio material. Queramos o no somos humildes, dependientes de ese "otro" que ordinariamente no consideramos que forma parte de nuestro ser. Es ésta una humildad que no admite "soberbia". La soberbia podría ser mortal si se rompe totalmente esta ligadura.

Si el hombre es "espíritu-en-el-mundo" (*Geisth-in-Welt*), si es "existir en el mundo" (*In-der-Welt-Sein*), como dice Heidegger, o si es "él y sus circunstancias" como dice Ortega y Gasset, en ese "en-el-mundo" y entre esas circunstancias están todas las religaciones materiales, morales, espirituales y culturales posibles.

Esta humildad material determina en gran medida nuestras creaciones culturales. Entre esas creaciones están nuestras interpretaciones de la vida y de la muerte, están las religaciones de las distintas visiones del mundo. En cada una de ellas se sitúa el hombre a sí mismo en la Tierra y en el universo de forma diferente. Interpreta y valora de distinta manera cuál es su situación en el resto de las cosas. Esta situación no es igual para un maya, un esquimal, un pigmeo, para un pastor de alta montaña y para un marinero. La humildad terrestre de cada población determina en gran medida su visión del mundo, de la vida y de la muerte. No es lo mismo sentir la vida y la muerte en los hielos del norte y en las ardientes arenas del desierto africano.

Esta humildad ontológica y terrestre no es más que la dimensión más inmediata de nuestra humildad material. Poderosas tradiciones como las que están puestas en entredicho desde que el geocentrismo y el heliocentrismo han sido descartadas por los nuevos descubrimientos cosmológicos. El gran mito bíblico de la dominación de la naturaleza por parte del hombre hoy tiene grandes dificultades para seguir manteniendo su fuerza. Este mito atribuye al hombre el poder de poner nombre a todas las cosas y cada una de las creaturas. Poner nombre equivale a tener precisamente conocimiento del ser de las cosas y tener poder sobre ellas. Este mito tiene por supuesto el que la Tierra es el centro del universo y que el hombre es el ser central de la Tierra, llamado a ser dueño y señor. La naturaleza

solo es para él un medio, un instrumento de su existencia, un objeto de dominio y manipulación. Todas las creaturas existen en función del hombre. Este tiene la misión de dominarlas y ponerlas a su servicio. Él es la creatura que ha sido hecha a "imagen y semejanza" del Creador.

La tradición griega reforzará este mito al enseñar que el hombre es el único animal racional. Los demás animales, solo son eso: "animales", algo esencialmente inferior y que no tiene por sí mismo razón de ser. El hombre se sirve de ellos a su antojo, no sólo para sobrevivir, comiéndolos, sino también para divertirse cazándolos sin importarle su sufrimiento. La racionalidad tecno-científica de la modernidad, aunada a su sistema socioeconómico que deviene capitalismo, también asuma a la naturaleza como materia a disposición, como materia prima para explotación, un antropocentrismo de la racionalidad moderna que degenera en canibalismo o antropofagia brutal en pleno carácter de esplendor civilizatorio. Hemos llegado a la comprensión de que incluso la Vía Láctea es sólo una gota más del inmenso universo de racimos de galaxias, y que el hombre es algo fortuito, accidental e inmensamente pequeño frente esta infinitud e insondable grandeza de cosmos.

No sabemos aún si en ese infinito universo existen otros seres con inteligencia similar a la nuestra. Pero afirmar que todo él existe en función de nosotros parece una megalomanía. El esquema global tal como hoy se conoce, hace que las vanaglorias y soberbias que el hombre ha edificado de sí mismo, máxime con el erosionado terremoto de desencanto ante la barbarie de autodestrucción masiva que el hombre ha hecho de sí mismo, hace que se descubra el hombre bastante insignificante y nada excepcional, así como el desmantelamiento ante sí de sus miserias y graves limitaciones que le implican adoptar un *ethos* diferente frente a la vida y frente a la muerte misma.

¿No sería más razonable pensar que sólo somos una posibilidad realizada de ser inteligente entre las infinitas posibilidades que puede tener este universo y de las que muchas también pueden estar realizadas? Si fuéramos una entre tantas, el sentido de nuestro nacer, sentir, nuestro existir y morir cambia radicalmente. Si no somos los únicos, aunque seamos únicos en nuestra manera de ser y existir, el sentido y el valor de nuestras religiones también quedan bajo sospecha. El pretendido valor universal que algunas se pretendían atribuir se aproxima al ridículo.

Desde la gran Tierra y su estrella somos hijos de este universo que conocemos. Este "desde" expresa nuestra humildad material en diversos niveles: nuestra religación y atadura y a la vez la red de venas de venas que nos da alimento y vida. Somos materiales porque somos hijos de la materia. La palabra "materia" conserva en su raíz ese significado "maternal". Mater y materia tiene algo importante en común, se corresponden.

## 2. El *ethos* ante la muerte

Para dilucidar el *ethos* ante la muerte se harán algunas breves remembranzas, pues en ello nos recuerdan con la llaga en la herida nuestra condición finita por excelencia: Platón, en su obra *Fedón o del alma*, insiste en que: “los verdaderos partidarios del conocimiento son quienes practican sólo la forma de morir o de enfrentar la muerte”, y por su parte Masao Abe explica: “Para Platón... filosofar no es sino practicar el morir mientras se vive. Es vivir a través del morir, ensayar y prepararse a modo de gimnasia el morir mientras se vive. Éste es el camino del filósofo para Platón: la manera de conquistar la muerte”. Buda fue categórico acerca del valor de tal meditación: “De todas las huellas, la del elefante es inigualable. De igual manera, de todas las meditaciones, la de la muerte es inigualable”. También Marco Aurelio (11-180 d.c.), emperador romano y filósofo estoico, escribió: “la evocación constante de la muerte es la prueba de la condición humana” (Kapleau, 1990:99).

¿Se puede realmente enseñar a morir? ¿pueden maestros de la muerte? Nadie puede morir la muerte de otro ni nadie puede morir y revivir a su antojo para mostrar al otro como se debe hacer. La muerte no admite ensayos. Sin embargo, se puede enseñar a morir y así se suele hacer. El hecho de la muerte como hecho fundamental de la vida nunca es indiferente para el compromiso educativo de las distintas tradiciones y culturas.

A la muerte siempre se le da una interpretación y una valoración. Incluso quienes la consideran como un final radical de la persona, solo hacen interpretarla y valorarla. Peter Kingsley, en su magnífica obra *En los oscuros lugares del saber*, en la que hace un estudio iniciático que Parménides experimenta en su poema, tan caro a la tradición, nos hace patente los motivos de raíz de este morir antes de morir como condición de la espiritualidad misma:

Podría decirse que en este proceso de despertar es profundamente sanador si no fuera porque hemos llegado a una idea de salud tremendamente superficial. Para la mayoría de nosotros la curación es lo que hace que nos sintamos cómodos y que alivia nuestro dolor. Es lo que mitiga, lo que protege. Y, sin embargo, con frecuencia aquello de lo que queremos ser sanados es lo mismo que nos curará si podemos soportar la incomodidad y el dolor.

Queremos curarnos de la enfermedad, pero precisamente a través de la enfermedad crecemos y nos sanamos de nuestra apatía autocomplaciente. Tenemos la pérdida y, sin embargo, precisamente a través de lo que perdemos somos capaces de averiguar que no pueden quitarnos nada. Huimos corriendo de la tristeza y la depresión, pero, si dejamos de ignorar la tristeza, veremos que ha-

bla con la voz de nuestro más anhelo más profundo; y si seguimos prestándole atención un poco más, encontraremos que nos enseña la manera de alcanzar lo que deseamos (Kingsley, 2017: 14).

Y así, es inevitable hacer patente que la experiencia de la enfermedad y de la muerte como condición vital del despertar espiritual conlleva enfrentar al hombre en esa relación ambigua con la que siempre está ante la muerte, y desde la cual vive como vive o muere como muere:

O para decirlo de otra manera: si tienes suerte, llegarás a una encrucijada y verás que el camino de la izquierda lleva al infierno, que el camino de la derecha lleva al infierno, que la carretera que tienes delante lleva al infierno y que, si intentas dar la vuelta, terminarás en un completo infierno.

Todos los caminos te llevan al infierno y no hay escapatoria, no tienes alternativa. Nada puede ya satisfacerte. En este momento si estas preparado, empezaras a descubrir dentro de ti lo que siempre has deseado, pero nunca has podido encontrar. ¿Y qué pasará si no tienes suerte? Si no tienes suerte, solo alcanzarás este punto cuando mueras. Y no será un buen panorama, porque seguirás deseando lo que ya no podrás tener jamás. Somos seres humanos, dotados de una increíble dignidad; pero no hay nada menos digno que olvidar nuestra grandeza y aferrarnos a un clavo ardiendo.

Esta vida de los sentidos jamás podrá satisfacernos, aunque el mundo entero nos diga lo contrario. Su propósito nunca fue satisfacernos. La verdad es sencilla, de una hermosa sencillez: si queremos crecer, convertirnos en verdaderos hombre y mujeres, tenemos que enfrentarnos a la muerte antes de morir. Tenemos que enfrentar lo que es, para podernos escabullirnos entre bastidores y desaparecer. Nuestra cultura occidental nos lo impide cuidadosamente. Medra y prospera, convenciéndonos de que valoremos aquello que carece de importancia. Por este motivo, en los últimos cien años, tanta gente se ha alejado de ella, ha pasado a interesarse por Oriente, por cualquier otro lugar: en búsqueda de algún tipo de alimento espiritual, para probar otra cosa. Primero fueron las grandes religiones del Este; ahora se trata de pequeñas tribus y de cultura ocultas (Kingsley, 2017: 15).

Tenemos miedo a la muerte. Sin embargo, deseamos morir. El ser del hombre se mueve hacia la muerte por un impulso mucho más profundo que el meramente biológico. La causa última de la muerte no es tanto de orden físico como de

orden espiritual. Sólo nos espanta la muerte en la superficie de nuestras conciencias. En lo profundo de nuestro ser apetece el fin de lo imperfecto para que pueda realizarse la perfección (Eros Platónico); es más, nos consideramos como condenados ante nosotros mismos, si se nos dijese que todo iba a seguir como ha sido hasta ahora.

En lo más profundo del ser se tiende a la perfección plena, a lo absoluto. Se quiere superar todo lo finito e imperfecto. El deseo de bien solo parece saciarse con el Bien Absoluto. Lo absoluto, bajo mil formas, constituye el último punto de referencia de las distintas visiones del mundo que el hombre crea. Un valor Absoluto ocupa siempre el vértice superior de la pirámide de sus valores. La pregunta por el Absoluto es la pregunta fundamental que subyace en todas sus preguntas fundamentales de la vida. Y es que somos apertura ilimitada hacia lo ilimitado. Ese deseo de lo absoluto esconde un secreto deseo de la muerte. Y este profundo se manifiesta en el amor a sí mismo, y el amor propio que coincide, lo mismo que en las culturas antiguas con el amor incondicional a lo eterno, gracias al cual el sacrificio, el ritual, y la muerte simbólica del chamán hacen posible la emergencia de valores trascendentes por encima de nuestra animalidad y actualizando valores propios de lo sagrado, así como filosofías de la magnanimidad del ánimo y liberalidad como el cinismo, los estoicos, y en cierta manera el amor cristiano.

El amor propio es vivir en plena autosuficiencia. No depender de nada para ser feliz. Crear tu propia felicidad. Y aprender a matarse a sí mismo en aquello que no deja ser absoluta e incondicionalmente libre. Es decir, morir totalmente de cualquier atadura (yoga hindú, por ejemplo) aprender a decir adiós al mundo que lo creías tuyo. Saber quedarte absolutamente vacío para dejar emerger el ser auténtico que se es. Y en todo ello el peor enemigo es uno mismo pues siempre se encuentra anclado y enredado en ruidos de pasiones y dependencias. Amarse a sí mismo es saberse matar simbólicamente y saber morir mil veces antes de morir para vivir trascendido. Por el contrario, el amor propio de hoy en la sociedad de consumo, producto del individualismo moderno, el amor propio es resultado de un ego autocomplaciente, en indiferencia y apatía por el Otro de manera profundamente indolente, es un *ethos* de placer y de no dolor, y esto es lo que ha degenerado en una muerte espiritual crónica. Y así, la nota esencial del *ethos* ante la muerte es soltarse místicamente para fundirse con el todo, preparándose para ello en el trayecto hacia la muerte, y en el caso más óptimo lograr el salto en el momento de su llegada. Porque en el fondo místico más profundo de las sabidurías antiguas hacen constancia de la siguiente inexorable verdad que da horror verla de cara, especialmente cuando se hace patente la proximidad de la muerte o su cercanía: la más patética y cierta muerte es un creer que se vive, y junto a esta quimera, otra: un tratar de vivir que jamás se logra.

### 3. Cavilaciones sobre la Pasión y la Muerte

El hombre se abate con el mundo y su destino, enmarañado en un tejido de pasiones indómitas. Es el juego de las pasiones, el juego de la vida y las que en última instancia tejen y configuran el sentido y el ser del hombre en su inhóspito andar en la Tierra. Porque la vida misma es en su raíz más íntima el delirio mismo de la pasión, esa fuerza de desafuero y desorbitación que hace que la vida se expanda y afirme, o incluso llegue a afirmar su propia negación. La pasión hace del alma humana un ámbito de realidad espiritual que por naturaleza se caracteriza por ser excéntrica, no monolítica, nunca cerrada en sí misma, siempre abierta y llena de posibilidades.

La pasión hace que el alma esté siempre "fuera de sí", que se derrama en la exterioridad para construir su interioridad. La pasión hace del alma un fuego siempre vivo, un constante fluir de un río de aguas varias, fugaces y profundas. La pasión es lo que es permanente inquietud, es lo que hace que el alma sea una quietud inquieta, que permanece en el movimiento; por la pasión el alma es vuelo, es travesía, es trayecto porvenir de la impetuosidad corre el peligro de desgarrarse en los remolinos de su propia fogosidad, porque su fuerza sensible, receptiva, suele acarrearle penas destructivas, viviendo la pasión en sollozo acongojado y constante riesgo de naufragio en muerte.

Porque es la pasión una potencia, una fuerza ígnea activa que no depende ningún objeto exterior para existir, es la fuente misma de la espontaneidad creadora del alma, pues aun cuando sea receptiva ante las afecciones exteriores, es también activa, e incluso reactiva, para entretejer los universos imaginarios que hacen del corazón humano un cierto reino de posibilidades inagotables. Así como los elementos primeros de la naturaleza son la materia prima para construir el gran drama del universo, así las pasiones son la materia prima para el drama del alma, para escenificar el gran teatro de lo humano.

La pasión por la vida es también en su contracara esencial una pasión por la muerte precisamente porque la muerte es un medio que tiene la vida para renovarse y multiplicarse. No hay renovación sin la muerte. Se renueva y multiplica a través de sus raíces, sus semillas, sus huevos y de la procreación, pero siempre con la muerte en respiro. La oleada de cadáveres de plantas, animales, y del hombre se convierten en el humus vital en el que proliferan nuevos gérmenes que revisten inéditas formas de vida, siempre en un ciclo inexorable donde lo que cae da cabida a lo que se eleva, y el arriba y el abajo en su fuero interno de dicho ciclo llegan a ser una unidad indisoluble entre vida-muerte.

Por esta razón la muerte como momento final tiene un valor especial para interpretar todo el proceso en el que la vida se ha desfogado como pasión. La muerte es el único punto de la existencia desde la cual se puede tener una visión de la totalidad.

La pasión que instala la actualización de nuestra muerte, morir antes de morir y por ende vivir nuestra propia muerte en cuanto tal, nos hace tener una visión espiritual sobre las demás pasiones, las cuales solo aportan visiones particulares.

Por el fruto se reconoce el verdadero sentido de la planta. Hasta que no se reconoce el fruto en el que la planta madura no se puede identificar su sentido interno y es la muerte del fruto la que sintetiza más plenamente el sentido orientador por el cual fue la actualización plena del fruto en su totalidad, la muerte es la razón profunda del ser todo de la vida. Es el fruto maduro y su culminación, donde se puede observar con más claridad la humildad ontológica que la muerte y la pasión que nos provoca se hace patente su esencial religación y conexión a la vida y la fecundidad. En el fruto maduro y su culminación muere una forma de vida y queda abierto el camino para iniciarse otra nueva en la que la vieja tiene su continuidad.

Si la muerte marca el sentido de la vida, la vida también marca el sentido de la muerte, pues se muere como se vive, y la mediación que las entrelaza y une es la pasión en cuanto tal. La pasión se arranca a sí misma por su propia intensidad, lo cual nos insinúa que su esencia misma es lo que constituye el sacrificio, en el que el ser se afirma consumiéndose, la vida se afirma agonizando, la gloria y la gracia se afirman con la inmolación del propio cuerpo, la eternidad en el instante que se devora a sí mismo. La pasión nos indica la unidad indisoluble de los contrarios en el ser mismo.

Por esta razón la pasión es paradójica y es por excelencia tensión y contradicción interior, que mantiene siempre la unidad de la conciencia en incesante vilo de encuentro y perdición, porque el desborde del límite que la pasión misma acarrea, y que actualiza la unidad ontológica entre muerte y vida, es por definición una forma contradictoria y tensional de ampliar y enriquecer la identidad del ser por vía de extravíarla en la inhóspita indeterminación. La ambigüedad de la pasión es de por sí el juego del límite de la condición humana en el que se apuesta continuamente nuestra dignidad, y nuestros más profundos móviles.

Y es la lógica del límite la que tensa entre el no ser y el ser, entre lo temporal y lo atemporal, entre el cerco de lo abierto y lo críptico, lo interior y exterior, lo finito y lo infinito, lo que hace que haya un hilo de fondo por el que se teje el enmarañado escenario de nuestra existencia, donde las múltiples máscaras del yo adquieren configuración de personajes y actores en la misma obra. El Yo es el director y el actor de su propia obra teatral en la que se narra el drama de la existencia y que se concreta en el juego de las máscaras que cifran lo incógnito del misterio de la individualidad. Y quien anima este drama es la pasión misma como límite que inserta las trayectorias vitales de lo diverso en que se expresa lo Uno. Lo cual quiere decir que instalándonos desde una perspectiva que englobe a todas las perspectivas en las que el yo se objetiva podemos de alguna manera

no extraviarnos en las laberínticas trayectorias erráticas de la pasión y al mismo tiempo recuperarla como verdad de nuestro espíritu haciendo de ella el centro gravitacional de la espiritualización de nuestro cuerpo y la corporeidad de nuestro espíritu, realizando con ello el anhelo de coincidir el multivalente pero complejo oficio de ser hombre con dignidad.

Esta perspectiva que abarca todas las perspectivas, este punto que envuelve todos los puntos, Morir la propia Muerte y Morir antes de Morir, horizonte desde el cual se contemplan todos los horizontes, es aquella que abre la existencia hacia la conciencia plena de su condición finita, humildad ontológica, y ésta solo se hace patente cuando nos hacemos conscientes de la unidad más profunda de la co-implicación Vida-Muerte.

El hombre es un ser que habita el mundo desde la visión de su propia muerte: la más soberana verdad que encierra la pasión es la implicación de vida y muerte. Ya está incluida en el programa vital de nuestros genes desde el momento de nacimiento. Nuestro cuerpo mismo es un proceso continuo de vida y muerte. En él mueren a diario millones de células y son sustituidas por la regeneración, cual danza creadora de muerte-vida. La muerte es la ley de la vida. Para que unas plantas y animales vivan otros tiene que morir. ¿Qué pasaría en la Tierra si padres, abuelos, tatarabuelos no muriesen nunca? Los hijos llegarían pidiendo sitio, y los hijos de los hijos devorando el sitio de los otros hasta romper contra el orden natural de las cosas.

De ahí que la muerte es la verdad interna a la totalidad de la vida. La pasión que nos engendra la muerte, ambivalente claro, es precisamente la que nos revela esta verdad intrínseca y la que nos hace descubrir el punto en el que convergen todos los indefinidos puntos en que se entrecruzan las pasiones humanas. Vivimos muriendo hacia la muerte como momento final de un proceso mortal que dura toda la vida en cuyo torrente todas las pasiones circulan como animadas por una: la pasión por la muerte.

La actividad de la pasión es el anhelo de la posesión por los Otros, el acceder y el compenetrarse en los Otros, cuya forma más inmediata de manifestarse se encuentra en la apropiación del otro cuerpo. Y este intento de acceder a lo Otro es lo que movió originariamente al espíritu hacia la verdad. De ahí que la actividad de la pasión sea por antonomasia una intención cognoscitiva. Si el impulso busca poseer la mera corporeidad de los otros, la pasión no puede satisfacerse con la mera compenetración de los cuerpos, pues ello solamente nos reduce a puras presencias objetivas, sin discernir el misterio de nuestra identidad, el hálito del misterio que nuestro ser envuelve. La pasión siempre está en volátil inquietud porque no agota nunca la incógnita que somos, y todavía aún, el reservado misterio de lo Otro. La pasión sigue viva siempre que la pasión insondable de nuestro ser que

nos provoca se muestra renovada y reinstalada en su primer encanto. La sorpresa de lo nuevo en lo "mismo", es el acicate de la pasión siempre viva, que entre más sentido descubre en el juego del conocimiento del Otro, más tiende a romper con las tinieblas de la apariencia en iluminar todo enigma; entre más siente la textura, los contornos, las formas del sutil perfume de lo ignoto, las resonancias inacabadas de la expresión, más mantiene en subyugada tensión hacia la altura para ahondar el sentido oculto del ser que nos ha despertado la pasión. Esa es la raíz mística de la pasión: fundirse con el ser de lo Otro. Morir es precisamente una faceta de este acto supremo de la pasión, como una forma de soltarse de sí mismo, extraviarse en lo Otro, y fundirse en lo indeterminado o absoluto no ser, o absoluto incondicional, o simplemente la Nada tal cual, como acto místico por excelencia donde la gota de lo individual deja de ser gota en cuanto separada y se funde en el océano sin fin de la totalidad dejando el disfraz de la separatividad y pasar a ser, sin dejar de ser agua en cuanto tal, océano sin fin de lo sondable e indeterminable.

La pasión nos exige siempre romper un límite, abrirnos desde las formas y texturas más concretas hacia intangibles horizontes, desbordando, cual copa derramada en la etérea e intocable luz la pura corporeidad dentro del ámbito de lo profundo y la inmensidad, en el modo de la espiritualidad. Sin la pasión no podríamos crear el mundo de la valoración, y mucho menos podríamos abrirnos al reino de posibilidades en que constituye la misma libertad. Porque la pasión hace que el hombre salga de sus límites espaciales y temporales y deje de ser un organismo atado a los condicionamientos puramente naturales para lanzarse a la indeterminación y espontaneidad de la libertad. La pasión es la fuerza que anima la libertad. Por la pasión superamos nuestra burda animalidad y nos abrimos a la trascendencia, pues es ella la que instala al instinto en una dimensión de profundidad tal por la conciencia que hace posible el crisol de los más altos ideales del espíritu. Lo que diferencia la pasión de la simple pulsión o impulso es que ésta última es necesidad inmediata que exige satisfacción sin salir de sí y sin sacrificio, la pasión en cambio se libera de la urgencia apremiante del cuerpo trascendiéndolo para abrir a la conciencia un haz de posibilidades; en este sentido, la pasión implica conciencia y no es exclusiva de la animalidad sino que es parte de definir el hombre como hombre. Y esto porque mientras que las pulsiones nacen de un centro orgánico preciso, la pasión no tiene localización, es el cuerpo el que siente en totalidad y reflejándose en la misma conciencia que la preside. Por la pasión constatamos que no hay un límite preciso que deslinde el cuerpo del alma, sino que mantiene en una íntima cohesión y consonancia tales, que hacen del individuo un todo indisoluble orientado hacia un sentido.

Si la muerte marca el sentido de la vida, la vida también marca el sentido de la muerte, y la mediación que las entrelaza y une es la pasión en cuanto tal. La

muerte es sólo el Omega de un proceso que inicia en el Alfa que es el nacer. Alfa y Omega se interpretan mutuamente. El sentido que vemos a uno decide el sentido que hemos de dar al otro. Por eso nuestra muerte está ligada a nuestro nacimiento y a todas las circunstancias de nuestra existencia.

### **A modo de cierre**

Todas las formas de hablar o "desocultarse" conllevan otras formas de ocultarse o guardar silencio. Cada forma de muerte es el momento de silencio y del ocultamiento de una forma de vida. Nacer es hablar. Morir es guardar silencio para que otros hablen. La muerte forma parte del diálogo de la vida. Somos palabra, ontológicamente, aunque las bocas guarden silencio. El ser habla por sí mismo. Cuando uno muere una palabra se retira al silencio, y con ello la pasión calla apagando su ensordecedor bullicio. Así, la pasión por la muerte acaba como muerte de la pasión. El momento de nuestra muerte es seguramente el que más profundamente nos hace sentir nuestra humildad ontológica tanto física, moral y cultural.

## Bibliografía

- Freud, Sigmund (2000), *De guerra y muerte, temas de actualidad*, Obras completas, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editorial.
- Kapleau, Philip (1990), *El renacer budista, la rueda de la vida y la muerte*, Ciudad de México, Árbol Editorial.
- Kingsley, Peter (2017), *En los oscuros lugares del saber*, España, Atalanta.
- Diez de Velasco, Francisco (2002), *Miedo y Religión*, Madrid, Ediciones del Oro.

# La muerte: algunas consideraciones del ayer a la luz del presente

*Herminio Núñez Villavicencio*

## 1. Punto de partida

Escribir sobre la muerte, comunicar lo que se considera es ella, se presenta como un propósito casi imposible desde su inicio si se pretende que el concepto sea comprendido de manera clara por el interlocutor o lector. El intento es todavía de mayor dificultad si se quiere formular una acepción que tenga visos de general. Se ha dicho que la comunicación siempre es inexacta y que con frecuencia da lugar al equívoco. La aprehensión de lo que queremos decir con esta palabra no sólo conlleva considerable carga de subjetividad, sino que también está relacionada con lo social, con la cosmovisión, con la religión, con el grado de conocimiento en sus múltiples investigaciones, deriva en manera considerable de lo que ha sido la concepción del hombre y su entorno en la historia.

Se sabe que en la evolución de las ideas se registran muchas formas de presentar lo que se ha considerado como la “esencia” de lo humano, Aristóteles, por ejemplo, consideraba al hombre como “animal racional”, Hegel y Marx subrayan el trabajo como su “esencia probatoria” y Heidegger, por mencionar un caso más, dice que “la esencia del ser-ahí se funda en su existencia”. La primera de estas nociones fue puesta en crisis de manera contundente en el siglo pasado; la segunda, sobre todo en los últimos siglos, ha sido motivo de grandes discusiones que probablemente continúen a lo largo del devenir humano; la tercera ha sido central en el sentir y en el pensamiento principalmente de la última centuria. Lo que es claro en estos tres casos, que buscan distinguir lo propio del ser humano, es que este propósito lo han perseguido en diferentes circunstancias espacio-temporales, señalan sólo uno de sus múltiples aspectos y; sin embargo, no llegan a contradecirse. En este sentido no está de más señalar que cuando se habla de muerte de manera simbólica la concreción del término se disgrega todavía más porque el símbolo, en tanto convención, se abre a múltiples posibilidades: “muerto en vida”, la “santa muerte”, “muerte política” “el muerto vivo en la muerte, tres veces fuerte” etc. El discurso es la negación de la cosa concreta. La ambigüedad semántica, la anfibología, el chiste,

el piropo, en tanto juegos de palabras son contrarios a lo cabal y determinado. “El malentendido entre los seres hablantes (...) no es accidental ni contingente, sino estructural”, afirma en alguna parte Jacques-Allain Miller. Al respecto, Augusto Roa Bastos en *Yo el supremo* dice lo siguiente:

Las formas desaparecen, las palabras quedan, para significar lo imposible [...], mas el verdadero lenguaje no nació todavía. Los animales se comunican entre ellos, sin palabras, mejor que nosotros, ufanos de haberlas inventado con la materia prima de lo quimérico. Sin fundamento. Ninguna relación con la vida. ¿Sabes tú, Patiño, lo que es la vida, lo que es la muerte? No, no lo sabes. Nadie lo sabe. No se ha sabido nunca si la vida es lo que se vive o lo que se muere. No se sabrá jamás. Además, sería inútil saberlo, admitido que es inútil lo imposible. Tendría que ver en nuestro lenguaje palabras que tengan voz. Espacio libre. Su propia memoria. Palabras que subsistan solas, que lleven el lugar consigo. Un lugar. Su lugar. Su propia materia. Un espacio donde esa palabra suceda igual que un hecho (Roa Bastos, 2018:112).

Esta voluntad de sobreponerse a la muerte la encontramos en la novela de Roa Bastos y en muchas más, pero también se ha tenido en la historia y la tenemos los humanos día tras día, aunque no con la misma intensidad. En el diálogo epistolar entre Séneca y Lucilio, por ejemplo, emerge la desesperada soledad del intelectual en el periodo final de la vida entre el miedo a la muerte y la preparación a la muerte como juicio. En una de las últimas cartas, recordaba: “Di a ti mismo que todas estas cosas que aparecen como terribles pueden ser dominadas. Existieron muchos hombres que las vencieron”.

En la mayor parte de casos y en el día a día en realidad se suele usar la palabra muerte como contrapuesta a la vida las pocas veces que se la toma en cuenta mientras nuestras condiciones de salud permiten relegarla, porque agrada jugar a ser inmortales, pero cuando la salud emprende el declive, entonces inicia la experiencia de la condición mortal. En su acepción común y con mayor carga semántica que proviene del campo de la salud, se dice que un organismo o ser viviente muere cuando deja de tener signos vitales. Se habla de muerte cuando constatamos que un cuerpo que a partir de su nacimiento siempre se le vio con vida, ahora ya no la tiene. Pero este modo de considerar la muerte, al parecer tan sencillo, no lo es tanto, y tampoco hay seguridad de que la conclusión de esta vida terrestre sea por todos temida, porque mientras para unos consiste en el fin de la existencia y no hay nada más, para otros es el comienzo de otra vida que, por el contrario, se ansía, dado que en la propia religión se sostiene que existe otra vida mejor y que se puede obtener con lo que hagamos en esta vida terrena. Agustín de Hipona decía que la

muerte no es un mal sino por lo que la sigue (San Agustín, 2001). En otra parte de *Yo el supremo* se leen estas palabras del protagonista: “Muy cierto, compadre. Menos cruel es estar ya muerto de una buena vez, que hallarse esperando el fin de la vida. Sobre todo, cuando yo mismo he dictado mi sentencia y la muerte escogida por mí es mi propia creatura” (p. 667). En otro contexto tal vez más cercano a la experiencia que procura evitar el tema de la muerte porque todo “parece suceder de maravilla”, cuando el excesivo goce debilita no sólo la imaginación sino también el juicio, como sucedía cuando adolescentes que con la primera amante se perdía la incipiente inquietud metafísica o, como sucede con ciertos matrimonios que, por el contrario, la tienen tan cerca, siendo su unión conyugal el resultado de acuerdos burocráticos que se convierten en los monótonos funerales de la intrepidez y la inventiva. En fin, la muerte es un tema polifacético y, sin poder evitarlo del todo, la conciencia de su inevitabilidad nos llega de vez en cuando; la muerte de un ser cercano nos aflige y puede recordarnos que a ella algún día llegaremos; ciertamente puede aterrarnos, o dejarnos casi indiferentes, pero también nos hace tomar conciencia de que vivimos con otros, porque como dice el poeta “La muerte de cualquier hombre me disminuye porque estoy ligado a la humanidad, por eso no preguntes por quién doblan las campanas, doblan por ti”<sup>50</sup>. “Solo no eres nadie, es preciso que otro te nombre”, decía Bertolt Brecht.

En el ámbito religioso, por cierto, decisivo casi en todos los tiempos y culturas, la acepción de este término también es múltiple. Para el cristianismo, por ejemplo, morir significa la separación del cuerpo y el alma. Pero en este morir del cuerpo la vida no se acaba por el hecho de que su cuerpo deja de funcionar, su alma continúa existiendo de mejor o peor forma, dependiendo de que supere o no —como se explica el juicio del difunto en la antigua religión egipcia— el examen de la balanza de los buenos y malos actos realizados en este mundo. Para los cristianos la inevitable muerte es el umbral hacia dos posibilidades: la salvación o la condenación eterna. Visión que hace pensar en la función que cumple la religión en nuestras vidas. Tópico de suma importancia, pero no abordado en estas líneas. Los musulmanes tienen una creencia muy semejante a la nuestra en torno a la muerte, pero con una diferencia: la de eliminar el miedo que nos causa, no sin el reclamo de mayor abandono a la fe, ellos no sienten que les espera el infierno porque el profeta Mahoma intercederá por sus fieles y siéndolo lo evitarán.

Entre los hinduistas, en cambio, la muerte no significa el fin de la vida en este mundo, ni el comienzo de la vida eterna en el paraíso o en el infierno, porque

---

<sup>50</sup> Poema de John Donne, en el cual se inspira Ernest Hemingway para el título de su célebre novela sobre la guerra civil española, posteriormente llevada al cine.

quien muere no pasa a otro lugar. Una persona con su muerte inicia un nuevo ciclo de vida en el que su alma reencarnada continúa en este mundo, pero con el cuerpo de otro ser, posibilidad no limitada a la conformación física humana, sino que puede extenderse a la de cualquier animal o a la de cualquier otra forma de ser. En esta concepción religiosa de la muerte lo que determina la reencarnación es el karma, el resultado de las propias acciones en la vida concluida, porque toda acción tiene una fuerza dinámica que influye y se expresa en las sucesivas existencias del individuo.

Estos tres ejemplos de visión religiosa del inevitable momento que todos sin excepción tenemos que encarar, indican claramente que cada uno de ellos tiene su propia visión de lo que comúnmente llamamos muerte. La amplitud de sentido de este término es mayor, aquí el límite es considerarlo en el ámbito religioso, porque el propósito de este escrito es exponer en grandes líneas otra visión de la muerte, que se tenía y en alguna medida se sigue teniendo en nuestro país.

## 2. La muerte y la religión

Para entender el tópico muerte es necesario tomar en cuenta el importante lugar que ha tenido y tiene la religión en el ámbito de las diferentes sociedades, en las que ha sido una vivencia del universo que impregna y dirige el sentido de la vida en su totalidad. En este punto se presenta como necesario un planteamiento previo que permita pensar cómo el hombre llegó a la actitud religiosa, cómo pasó de la vida puramente extractiva al desarrollo de la capacidad productiva que culmina con la capacidad de crear conceptos, competencia que viene asociada con la idea religiosa. Aunque esto ha sucedido de diferentes maneras a lo largo de la historia en la que se han señalado dos sobresalientes modalidades, ambas de ellas indican que ni sus formas más antiguas o primitivas son un conjunto de prácticas meramente irracionales para obtener beneficios de los poderes divinos, no son una serie de usos para aplacar la ira de la divinidad o para obtener de ella su complacencia y el derrame de abundancia en sus afanosas actividades. La religión no es una práctica mágica o una forma de abandono a lo desconocido, al inexplicable más allá. La visión religiosa, como se ha manifestado, ciertamente no está basada en la razón, pero tampoco es simplemente su opuesto. Es una forma de comunicación con lo divino, porque ésta da sentido y consistencia a la comunidad interhumana. Sus prácticas rituales no son mero espectáculo vacío, estético o de diversión, son un denodado esfuerzo de comprensión, están basadas en un *pensamiento*, en una elaborada *concepción estructurada* del universo que ha requerido mucho en su construcción, que se manifiesta en los mitos, en las fórmulas religiosas y en los ritos. La actitud religiosa ha tenido importancia desde tiempos que hoy consideramos como remotos. Se ha ejercido como

instrumento de la inteligencia para descubrir verdades que son fundamentales para el ser humano y su sociedad, aunque el curso posterior de los hechos ha transferido esa aptitud a otras posiciones culturales desprovistas, por sí mismas, de todo compromiso con la presencia de un ser divino.

Para el occidental desprovisto de información sobre el tema, la religión es simplemente la creencia en uno o varios dioses. Y si le interesa conocer lo necesario sobre la misma, puede encontrar alguna ayuda en los textos de la religión que le interese, para conocer las maneras de concebirla en el mundo de la academia, pueden serle de utilidad autores como Émile Durkheim<sup>51</sup>, Bronislaw Malinowski<sup>52</sup>, o James George Frazer<sup>53</sup>, entre otros. El primero de estos autores sostiene algo que a primera vista parece contradictorio, dice que en el continente australiano el budismo es una religión sin dios, y que la religión de los pueblos de ese continente es “en gran parte, extraña a toda idea de divinidad” (Durkheim, 1979:9) Malinowski, por otra parte, afirma que no se ha encontrado pueblo primitivo sin religión ni magia, y agrega algo que parecería contradecir lo que ampliamente se ha sostenido, que tampoco se ha hallado aldea originaria sin actitud científica. Pone de relieve esta última porque había entre sus colegas investigadores algunos que tenían la arraigada idea de que el hombre primitivo sólo se servía de la magia porque era incapaz de razonar científicamente. Frazer opina que la edad de la religión estuvo precedida por una edad de la magia y que en algún momento el hombre la abandonó para reemplazarla por la religión. Estos y otros investigadores nos ofrecen resultados de investigaciones sobre el origen de la religión, enfatizando que ésta es en gran medida propiciada por el hombre en su indagación sobre el origen del cosmos y del mismo hombre. En el prólogo a su obra citada, Durkheim pone sobre aviso de que la conclusión general de su libro es que “la religión es una cosa eminentemente social” (Durkheim, 1979: 13).

En nuestros días de continuos y sorprendentes cambios en que nos vemos arrojados a situaciones en las que fácilmente perdemos el horizonte<sup>54</sup>, se puede tal vez con mayor facilidad reconocer y admitir la existencia de un ente ajeno a

---

<sup>51</sup> Principalmente en (1979) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systè totémique en Australie*, París, Presses Universitaires de France, 1ª. ed., 1912.

<sup>52</sup> Al menos se puede encontrar en “Magic, science and religion”, en (1948) *Magic, science and religion, and other essays*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1ª. ed. 1925.

<sup>53</sup> Sobre todo en *The Golden bough. A study in magic and religion*, Nueva York, Macmillan, 1ª. ed, abreviada 1922.

<sup>54</sup> La diseminación de desviada o prejuiciada información no es algo nuevo, tampoco es nuevo que tendencias políticamente motivadas manipulen la desinformación pública, pero en la era de internet, la intensidad y la cantidad del fluir global de mensajes manejados con retórica proponen nuevos retos con implicaciones reales. En el campo del conocimiento científico brotan implicaciones planetarias que conllevan el futuro de la humanidad. En el campo del conocimiento social o cultural está en juego la cohesión de las sociedades y de su gente.

nuestra realidad humana inmediata, que determina en todo o en parte nuestro propio destino y con el cual nos encontramos inevitablemente relacionados. Este sentimiento lo vivimos de manera marcada cuando tomamos conciencia de nuestras limitaciones o nos enfrentamos a decisiones y momentos terminantes. A esta actitud que desde algún tiempo ha existido y existe en alto grado en las sociedades, por acuerdo implícito o explícito se le ha llamado religión. Cuando una sociedad y los humanos que la componen toma en cuenta esta relación con la divinidad-necesidad, en esa comunión intenta obtener explicación de los hechos inmediatos que le atañen y afectan, sucesos que le condicionan y a menudo perturban su existencia. En nuestro tiempo, en la etapa de evolución que tenemos, lo específico de la actitud religiosa consiste, las más de las veces, en la convicción de que el principio fundamental de la lógica y el de la justicia residen fuera de la órbita del ser humano, mismo que, por su imperfección, no puede llegar hasta esos principios. Entonces, se profieren frases como ¡se las verá con Dios! u otras semejantes, Dios es lo que el hombre no puede ser: la lógica y la justicia en sus estados puros. El camino recorrido en esta búsqueda ha sido largo y no sin obstáculos, como lo señala la historia de las ideas. A esta concepción religiosa de la realidad se pudo llegar sólo con un considerable grado de abstracción, después de haber superado tantos problemas y de haber intentado la construcción de tantas cadenas explicativas que se acercaban tanto a la tarea propiamente filosófica, como también en algunos aspectos a la ciencia. En esta labor de conceptualización se puede mencionar a la filosofía entendiéndola como intento de descubrir, mediante el razonamiento, una lógica integral en el universo de los fenómenos que envuelven al ser humano. En este sentido, la actitud religiosa en su nivel superior de desarrollo es también una filosofía. Pero al tratar de reconstruir cadenas causales y plantear normas de convivencia, esta filosofía-religión, en su escala superior, se vincula también con la ciencia que es un modo de creación cultural muy lentamente desarrollado en las sociedades humanas, procedimiento orientado a construir, aplicando pautas metodológicas rigurosas, estructuras lógicas para explicar fenómenos y descubrir dinámicas progresivas unificadas que permitan comprender satisfactoriamente procesos de muy distinto orden.

En este orden de ideas, Sergio Bagú, en quien se busca apoyo reiteradamente en este apartado, señala que la vivencia religiosa tiene todavía ahora vigencia similar a la que tuvo en sus orígenes o tal vez mayor, tanto en el Neolítico superior como posteriormente con la figura de Jesucristo. En el Neolítico superior, —dice Bagú— podemos ya considerarnos frente a un universo cultural que descansa sobre una estructura de construcciones abstractas logradas a partir de observaciones empíricas del más alto grado de originalidad. El mundo

que contemplaba y escrutaba el hombre de entonces era el de la naturaleza, del cosmos. En ese periodo se inician las matemáticas en las que por cierto destacaron nuestros antepasados, quienes realizaron adelantadas observaciones astronómicas y lograron un cálculo calendárico, en esa época apareció la reflexión filosófica, la lógica dialéctica, la proto-ciencia, la poesía filosófica, la arquitectura monumental y la construcción de ciudades (Bagú, 1989:57).

El Neolítico superior es un punto clave en el pasado, porque desde éste puede hablarse del momento de partida de la historia de las sociedades humanas, de sus modos organizativos y de sus aptitudes de razonamiento y, según Bagú, debemos suponer que la agricultura —ciclo de vida vegetal inducido por el hombre— fue el primer paso de ese universo cultural y organizativo tan excepcionalmente original que inicia con la observación del ciclo vital y que da una respuesta al misterio del ordenamiento cósmico y a las preguntas sobre la existencia humana. El principal deseo, entonces acuciante, lo constituía la búsqueda de una explicación causal de la realidad toda, ambición que lleva al humano a imaginar un principio extrahumano de la existencia (Eliade, 1949: 223-228). Se trataba de descubrir algunos de los mecanismos fundamentales de la reproducción de la vida y de comprender varias etapas de su ciclo repetitivo, al cabo de todo lo cual, según M. Eliade, ese hallazgo permite diversificar y regular la alimentación de la comunidad, hacerla sedentaria y crear, en la capacidad productiva global de la población, un excedente de energía que pudiera aplicarse a todas las otras actividades no directamente productivas<sup>55</sup>. En ese periodo se pudo generar un conjunto de observaciones que se traducen en una escala lógica muy amplia. Hombre, tierra y vegetal se funden en un dinamismo único: “el destino de la tierra es engendrar sin cesar”. Y, en la sucesión de etapas que la mentalidad del Neolítico superior concibe en ciclos perfectamente cerrados, la tierra se transforma en vegetal, el vegetal en ser humano, el ser humano en tierra, la tierra otra vez en vegetal y así hasta el infinito de los tiempos. Se comprende entonces que el hombre llegue a considerarse, a sí mismo y en definitiva, como “la apariencia efímera del vegetal” (Eliade, 1949: 262-267). El primer asomo a la idea de la divinidad se produjo cuando el hombre empezó a

---

<sup>55</sup> Se ha señalado con insistencia que el humano tiende primero a satisfacer sus necesidades primarias (alimento, vestido, vivienda...), es comprensible que no pudo haber ingresado a la edad de los metales sin la capacidad previa de reproducir el ciclo de vida del vegetal (la agricultura) y la del animal (la ganadería). Porque, como señala Bagú, el metal otorga una base tecnológica solamente aprovechable cuando la comunidad humana ha logrado antes diversificar su alimentación y producir un excedente alimentario, lo cual le ha permitido iniciar la especialización productiva y crear el mundo urbano (Bagú, *La idea de Dios...* op. cit. p. 37). En esas condiciones se origina el arte dadas las circunstancias que lo hacen posible, pero con ello el sentido de propiedad propiciado o necesitado por la existencia de excedente de producción.

relacionar su propio destino inmediato con las fuerzas naturales que le llenaban de asombro y por ello las consideraba de naturaleza superior. El relámpago, la lluvia, el viento, lo subyugaban. Los llamó divinidades y buscó relacionarse con esas fuerzas superiores divinizadas. Por estos motivos se puede decir que fue un periodo panteísta en que los dioses son los elementos de la naturaleza. Y también fue politeísta, porque consistía en la convivencia de considerable número de dioses, cada uno de los cuales ya no es únicamente fuerza natural, sino la generalización de un poder extrahumano que, sin embargo, tiene limitaciones y debe convivir con otros poderes similares. El agricultor del Neolítico busca el principio único de todo. Era también —diríamos— una visión vitalista en sus primeros gérmenes.

¿Cuál era el estatus ontológico del hombre de este periodo? El hombre de entonces tenía de sí una visión que ahora nos parece rara y poco asequible, se consideraba hijo y al mismo tiempo hermano de todas las fuerzas naturales con las que convivía y dialogaba. Se consideraba una fuerza natural porque se veía incluido en el ciclo de renovación de la vida (hombre, tierra, vegetal). Más allá de su rasgo poético, esta era una de las convicciones esenciales que determinaban su identidad. El hombre era la imagen de la vida, pero también de la muerte, imagen derivada del ciclo de reproducción de las especies vegetales y animales. Esta concepción cósmico-religiosa se basaba en una doble convicción: por una parte, el hombre presentía que la divinidad podía desfallecer, podía morir; por la otra, el humano se daba cuenta de que la voluntad humana podía ser el agente capaz de asegurar su supervivencia. En esta visión hombre y divinidad eran interdependientes, se necesitaban mutuamente. La primera creencia se apoyaba en la observación del entorno natural en que veían, entre otros, el caso del astro rey, el sol que a diario surgía de las tinieblas, pero también al final del día se anegaba en ellas. En este movimiento de nacimiento y de muerte, de creación y de aniquilamiento, nadie podía estar seguro de que la fuente celeste de luz y vida volviera a resplandecer al día siguiente. Esta era, como lo veremos más adelante, la acuciante preocupación del hombre mesoamericano. Esta incertidumbre constituía la principal angustia del humano en esta etapa de su devenir. Pero ese desasosiego le permitió entrever su lugar y función en el cosmos: el sol nace y desaparece de manera cotidiana, pero puede morir; el humano, por su parte, observa y vive el día y la noche, pero los excede, porque su vida continúa a través de ellos; entonces le es viable creer que puede impedir la muerte del astro rey alimentándolo. El hombre llega así a considerarse un elemento necesario en el mantenimiento de la vida, su participación es indispensable y logra que después de la noche se produzca un nuevo amanecer. Esta concepción cosmogónico-religiosa se ha registrado en varios continentes y tuvo extrema importancia en las culturas superiores del Neolítico americano.

### 3. La muerte en la cosmovisión mesoamericana

Antes de pasar al desarrollo de esta parte y complementando una idea de la condición ontológica del hombre de ese periodo, ocurre preguntarse si éste sentía algo semejante a lo que siente el hombre contemporáneo, quien, apoyado en la ciencia y los adelantos tecnológicos, considera que es casi un dios y puede alcanzar lo que quiera, ¿inclusive el evitar la muerte? Algo llegaron a entrever en este punto. La respuesta está directamente ligada a la concepción que tenían de la divinidad, la cual para ellos era panteísta y politeísta, limitada, mortal y todavía muy alejada de la que se imaginaría más tarde en el monoteísmo de Abraham. En nuestro tiempo reviste gran importancia el considerar que en una cultura superior del Neolítico se registra un gran cambio, porque aparece un inca-dios y esto es algo de incalculable trascendencia, se da un sesgo o un agregado tanto en el concepto “religión” como en el de humano, que otorga a la voluntad humana una tremenda fuerza creadora porque no sólo logra mantener en movimiento el ciclo de vida, auxiliando a la divinidad, considerada débil en relación a la que imaginará el monoteísmo. La concepción del ser humano de entonces estaba dotada de una función creadora más vigorosa que la que le otorgará el monoteísmo. Aserción que inquieta, porque cabe preguntarse ¿esta visión del ser humano es, en alguna medida, el inicio de su concepción moderna? Porque en el caso de los incas y también de los aztecas ya no se trata tanto del producto de una visión cósmico-religiosa, sino que pende más bien por ser considerada como una necesidad inmediata, la búsqueda de solución a una situación ya no religiosa sino política, porque, como en el caso del Imperio romano en el que ciertamente fue fundamental el establecimiento de leyes de convivencia, tiende a asegurar la unidad y la expansión de un imperio que agrupa estructuras sociales disímiles en su organización y finalidades.

Las comunidades mesoamericanas del Neolítico son ya un producto histórico como lo son nuestras actuales sociedades, aunque concebidas como parte de una creación universal que, como tal, se ordena en el espacio y en el tiempo. Pero en Mesoamérica esta concepción cosmogónico-religiosa no contiene un código de conducta para sus miembros, ni predica una visión de la muerte como ahora la explican varias religiones en nuestras comunidades, de modo que este código sea o se pretende que sea un condicionante de nuestro cotidiano vivir, es más bien un plan de distribución de funciones esenciales para la comunidad y para el mantenimiento de la vida en general. Todo ello entendido como condición indispensable para que la divinidad, la comunidad y todo sobreviva por un acto voluntario.

Por lo expuesto de manera resumida se puede colegir que en la era en que el hombre vivía en estrecha relación con la naturaleza y con el cosmos, la concepción de la muerte correspondía a esa cosmovisión en la que el hombre ocupaba un lugar

central, era un elemento clave y el humano podía pasar a otra vida sin el dramatismo y angustia causada por la posibilidad de que ésta fuese de castigo. En algunos casos se la esperaba y hasta se procuraba.

Ahora bien, se acepta, de manera explícita o no, que en toda creación cultural se hace presente el modo de ser de su creador, no sólo en su manera de situarse en el mundo, sino también en la concepción que tiene, tanto del universo como de sí mismo, que es donde radica el sentido de lo que hace, como bien lo explica Eduardo Nicol en su libro *La idea del hombre*. En el pensamiento prehispánico de Mesoamérica los orígenes del hombre se explican porque éste es una necesidad de los dioses. Sin él los dioses no podrían existir, se pensaba que las divinidades necesitan el cuidado y servicio de los humanos, dedicación que culmina con el ofrecimiento de su propia energía vital. Esto explica la central importancia de los sacrificios de seres con vida y principalmente de los mismos humanos. La sangre era el alimento de los dioses; hecho que juzgado en nuestra manera de pensar actual se considera sin duda como horrendo crimen. Pero de forma paralela, el hombre de aquellos tiempos no podía vivir sin los dioses que también tenían sus decisiones. En este orden de ideas el Tonalli era de importancia central, regía la tierra, los pisos celestes y los inferiores, los cuatro rumbos del mundo y todo escenario en que se desarrollaba el trato inevitable entre el hombre y las divinidades, donde se lograba la armonía dinámica que les daba suficiencia.

Tanto en el ámbito maya como en el nahua, en los pueblos mesoamericanos, el hombre no se concebía como mera criatura cuya finalidad era la de obedecer, su objetivo de vida no consistía sólo en cumplir lo establecido, se consideró centro de lo existente<sup>56</sup> y llegó a pensarse a sí mismo como una especie de motor en la

---

<sup>56</sup> En relatos del origen del cosmos y del hombre mesoamericano se lee que el hombre es en el mundo y el mundo es para el hombre. Esta afirmación podría tomarse como una explicación antropocéntrica del cosmos. Pero en relación al tema de la muerte no se puede dejar de lado el considerar que en esos tiempos el hombre se movía en lo que ahora podemos llamar la ley dialéctica de lucha de contrarios, de muerte y de renacimiento, norma que regía hasta a los mismos dioses (Quetzalcóatl/Tescatlipoca). Aunque en el pensamiento del mundo prehispánico mesoamericano hay una diferenciación entre hombre y mundo, no obstante, el uno se explica por el otro y no de manera independiente; ambos como terrenales se explican por lo divino, conformando así una concepción unitaria de la realidad, unidad vivencial en la que la diversidad constituye una unidad dinámica, regida por la divinidad triunfante en la lucha que conocemos en el *Quinto Sol* y en otros textos. En esta forma de concebir la creación, ésta no se ha dado de una vez y para siempre, y no ha habido sólo un diluvio, el mundo ha pasado por varias edades o soles que fueron cuatro y terminaron con catástrofes ocasionadas por cada uno de los cuatro elementos. Nosotros nos encontramos en el *Quinto Sol* que también puede terminar. La visión mesoamericana de la realidad es una concepción dinámica, es la noción de un proceso generador determinado por un principio vital cósmico encarnado en el sol, que deviene produciendo sucesivamente los cuatro grandes elementos (tierra, viento, fuego y agua), los cuales, a su vez, actúan como medios de la aparición de nuevas plantas que determinan la mutación de los seres humanos y de nuevos animales que surgen de la metamorfosis de los hombres. El relato mesoamericano de la creación habla del mundo como de la progresiva aparición de sus componentes, incluida la

palpitación del universo, en el que el mundo, los astros, los dioses y el hombre mismo continuaban viviendo gracias a la interacción entre todos sus componentes, sobre todo entre los seres humanos y los divinos, estos últimos alimentados por el hombre. De esa manera la muerte no podía ser concebida como desaparición total, porque en el gran ciclo de la vida la energía cósmica se difunde y se reconcentra una y otra vez y según el ritmo y la medida de un tiempo sacralizado al que los sabios (*tlamatinime*) se esfuerzan por computar y comprender. Según la concepción mesoamericana el mundo se desarrolló apegado a medidas precisas del tiempo. De las edades cósmicas varios textos nos dan su tiempo, su duración, con fechas de sentido mítico-religioso, computación que es muestra de los reconocidos adelantos matemáticos de estas culturas.

El hombre mesoamericano sentía vivir y lograr su felicidad en la tierra en tanto que vivía de acuerdo con lo que consideraba, en última instancia, la razón de su origen en el universo. A tono con este motivo o causa, más allá de la muerte, su propio ser se mantendría en vinculación permanentemente dinámica con los dioses, en otras palabras, continuaría su participación activa en el mantenimiento del ciclo vital. Esa era su manera de situarse en el mundo, esa convicción le permitía comprender la muerte sagrada de los que perdían su vida en combate, de las mujeres que morían en el parto, es decir, la de los escogidos por Tlaloc o la de los niños que dejaban este mundo a muy corta edad. El mesoamericano no esperaba la muerte con pavor, ni así la esperaban aquellos que eran destinados al Mictlán o a “la región de los muertos”, porque al entregar estos su propio yólotl, su corazón, su núcleo dinámico a Mictlantecutli, su ser mismo quedaba allí, en los pisos inferiores, pero como reserva para formar hombres en edades o tiempos futuros.

Esta visión prehispánica en nuestro territorio tiene coincidencias con el concepto universalmente aceptado de muerte y renacimiento característico de todo rito iniciático: sólo con la muerte de la vida profana se puede lograr vinculación con lo divino. De esta manera se puede interpretar la sucesión de soles como la muerte necesaria para la regeneración del hombre, sacralizado por la sangre de los dioses que se sacrifican. Entonces, este hombre es y no es nuevo, pues al ser formado con los huesos de sus antepasados, es el mismo de los soles anteriores, es el descendiente de Oxomoco y Cipactónal, mismo que al final del cuarto Sol contaba ya con las prerrogativas para el salto cualitativo que lo uniría con los dioses.

En nuestro tiempo y en territorios que fueran los de Mesoamérica viene espontáneamente la tendencia a comparar este relato de la creación con el que nos ofrece la narración bíblica. En esta última, no obstante su visión monoteísta pro-

---

transformación del hombre. ¿Visión evolucionista?

gresivamente depurada hasta concebir a la divinidad como única causa eficiente y primera de todo lo creado, todopoderosa y perfecta; sin embargo, también la menciona —se dirá que por necesidad antropomórfica— como arrepentida de su creación, al grado de que ordena el diluvio en el que perece la humanidad, exceptuando a Noé y los suyos quienes, en una discriminación de buenos y malos, fueron los señalados para continuar la existencia de la creatura humana. En el mito cosmogónico de los Soles, según Mercedes de la Garza, se trata de una generación determinada por un principio vital cósmico, encarnado en el sol, el dios central —al que algunos llegan a avizorar como único—, que deviene sucesivamente en los cuatro elementos que determinan la mutación de los seres humanos y de nuevos seres que surgen de la metamorfosis de los hombres. Este mito nos presenta la génesis del mundo considerada como la aparición progresiva de sus elementos y la progresión del hombre. Son etapas de un mismo proceso generador en el que aparecen nuevas formas de vida, proceso que se nos presenta como visión evolutiva que parecería impensable para esos tiempos (León Portilla, 1968: 16). Esta evolución comprende a los mismos dioses, porque el dios que muere purificado por el fuego en el *Quinto Sol* renace convertido en sol y retoma su movimiento por la muerte de los otros dioses. Los mismos dioses mueren para ascender a un nivel superior de sacralidad. De esta manera, tanto dioses como hombres y todo lo que hay sobre la tierra han llegado, por evolución, al momento de un salto cualitativo en el que crean la armonía del cosmos, concepción de muerte en la que se daba el paso a otra forma de vida, sí, pero en la que se seguía siendo parte activa en el mantenimiento de la vida.

Con la sedentarización del hombre tiene lugar un profundo cambio, en territorio mesoamericano nahuas y mayas descubren el maíz, emprenden su cultivo y el de otros vegetales, inicia así la permanencia prolongada de grupos humanos que se habían mantenido en movimiento continuo tras la merma de pastizales y otros bienes de las estaciones del año. Emprenden cultivos que con sus excedentes dan origen a la propiedad y, con ello, a otra faceta de la relación interhumana. La vida puramente extractiva ha fenecido y con ella también una forma de considerar la muerte.

No se puede dejar de señalar que para nahuas y mayas la vida era compleja, y querer gozarla requería preparación, se lograba mediante la educación de la que se encargaban los *tlamatinime*, quienes formaban “rostros sabios y corazones firmes” de los rostros borrosos y los corazones débiles, como nos lo refiere Miguel León Portilla (León Portilla, 1968: 16). Los mayas tenían una concepción de hombre semejante a la que tenían los nahuas, la expresaban diciendo que si una persona era

hipócrita tenía “dos rostros”<sup>57</sup>. Ambas eran sociedades que exigían a sus miembros cierto grado de esfuerzo y preparación si deseaban tener un lugar en ellas. La vida tenía sus rigores y penalidades y era hasta incomprensible y absurda —como la consideraban algunos poetas al decirnos también que sólo por breves momentos se es feliz—. Eran sociedades que, en busca de la propia superación, no siempre la lograban o se encontraban con lo opuesto, dependían de los designios divinos que les eran desconocidos. Esta visión con cierto desencanto la menciona Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, y también se la puede encontrar en los Libros del *Chilam Balam* y en algún otro texto.

Sin embargo, las asperezas de esta vida pueden tener un sentido si son las que conducen y justifican los momentos de gozo que hacen de nuestros días no ya algo gris y rutinario sino una especie de armonía de dolor y alegría y, si retomando el sentir del poeta nahua, no se tiene seguridad de otra vida después de la que de una manera u otra vivimos, *esta vida es lo más valioso que tenemos, el vivir vale por él mismo*. La finalidad de la vida humana es la vida misma. Vivir esta vida de la mejor manera, desde un plano natural, era lo que permitía al hombre sustentar a los dioses generadores de toda vida. Consideraban bueno todo lo que propicia, fortalece y prolonga la vida. En este orden de ideas queda claro que el mal es la muerte, pero el mal no era para ellos carencia de bien a la manera socrático-agustiniana, sino un eslabón en el ciclo de la existencia, en el que, así como hay una energía vital o de bien proveniente de los dioses, también hay una energía de muerte o de mal que proviene de las mismas divinidades. Como ya lo hemos señalado, en estas sociedades el hombre se comportaba moralmente no con la finalidad de recibir un premio o un castigo después de la muerte, sino para poder realizar sus “rostros sabios y corazones firmes”, que era la voluntad de sus divinidades, cumpliendo así el mesoamericano con su misión de sustentar a sus dioses. La finalidad perseguida era la vida. Profunda visión vitalista, pero de responsabilidad y obligación ritual que generaba la propia existencia y la del cosmos.

Junto con todo esto, se sabe también que en la antigüedad las diferentes agrupaciones humanas lamentaban su frágil y accidentada existencia temporal, limitada y contingente, buscaron trascender su breve paso por el mundo, se negaron a aceptar que la muerte fuera el fin absoluto y buscaron la continuidad después de la muerte, no sólo en la generación de sus hijos y en sus obras, como lo demuestra su creación artística y de toda otra índole, sino también en la idea religiosa de la inmortalidad de su propio ser individual, concibiendo una dualidad esencial en el hombre. Las ideas sobre la muerte, en el mundo mesoamericano, forman parte de este marco

---

<sup>57</sup> Como se puede constatar, principalmente, en el *Rabinal Achí*.

general de creencias, concebían la dualidad del hombre y la inmortalidad de una de sus partes constitutivas, tenían la idea de lugares donde iría esta parte inmortal, pero, a decir de Mercedes de la Garza (de la Garza, 1990:89), no se ha encontrado la existencia de una idea de premio o castigo en el “más allá” que dependa del comportamiento moral en esta vida, sino un pensamiento original o una idea *sui generis* respecto de la pervivencia del hombre después de la muerte. La misma autora nos hace pensar que lo que en las culturas nahua y maya pensaba el hombre de su muerte explica el sentido de su vida y también aclara lo que pensaba de su origen. Porque, si ha sido creado para sustentar a sus creadores, si su existencia en este mundo tenía como finalidad el procurar y fortalecer su vida y la de todo el cosmos, entonces parecería que su misión terminaba con su muerte. Pero creyeron en la sobrevivencia de una de sus partes. Sobre este punto, menciona la misma autora (de la Garza, 1990: 90) que los nicaraos —grupo nahua que se asentó en el territorio que hoy conocemos como Nicaragua— dejaron información sobre aquello que de la parte corporal del hombre sobrevivía después de la muerte, pero no ofrece datos de ello. En los textos nahuas y mayas hay alguna descripción de los rituales funerarios y se señala que ponían a los muertos una piedra preciosa en la boca, un *chalchíuitl* que simbolizaba el corazón, que era el receptáculo de la energía vital o el *yóllotl*, que designaba no el corazón material, sino un “corazón formal”, que es la individualidad o persona de cada hombre. Al respecto, Torquemada señala lo siguiente: “Poníanle en la boca una piedra fina de esmeralda, que los indios llaman Chalchíuitl, y decían que se la ponían por corazón” (Torquemada, 1969:521). Era una manera de indicar que como la piedra queda intacta entre las cenizas después de incinerado el cadáver, así el aliento o la energía vital de la persona sobrevive a la destrucción del cuerpo. La idea de que el aliento reside en el corazón, la parte inmortal del hombre, se encuentra en los *Anales de Cuautitlán*, que nos refieren la muerte de Quetzalcóatl: “Luego, de sus cenizas, hacia arriba salió su corazón... y como se sabía, penetró en el interior del cielo”. ¿Visión ya mezclada?

De manera semejante a como se narra el trayecto del difunto en narraciones medio orientales y europeas, para los nahuas, el común de los muertos, después de cruzar el río Chiconauhpan llegaba al recinto de Mictlantecutli, lugar oscuro y sin aberturas. Llegados ante la personificación divina de la muerte, dicen otros textos, el difunto desaparece definitivamente. “Y ahí en el Chicunauhmiclan, se destruían totalmente” (Austin, 1960). Entonces, ¿al terminar su recorrido hacia el reino de Mictlantecutli el corazón o energía vital muere y se pierde totalmente? El Mictlán era también llamado “nuestra común región de perdernos”, significación que es igual a la de Xibalbá: “Lugar de los desvanecidos”.

Pero, entonces, ¿los muertos seguían existiendo después de “desintegrarse totalmente”? No hay que olvidar que en algunos casos se trata de versiones que

refieren puntos de vista diferentes en espacio y tiempo de vigencia, que han sido recuperados de la memoria, que han sido traducidos y hasta reorientados por una visión impuesta. La opinión dominante en este caso es que entre nahuas y mayas no significó aniquilación, no fue concebida como la nada, concepto que ahora usamos de manera casi sin problemas, pero que para ellos era, si es que llegaron a pensar en algo semejante, muy difícil de comprender por su acentuada abstracción y, sobre todo, porque no les era necesaria en su apuro de entender su realidad. Lo que a ellos llamaba la atención era precisamente su contrario, la energía actuante en el cosmos, la palpitación de la vida. La muerte era vista como un modo existencial encarnado en una deidad, ocupando un sitio y una función particulares en el devenir cíclico del universo en el que se conjugan la vida y la muerte. De esta manera, los muertos siguen siendo, la muerte es la transformación de la energía vital que ha trascendido la muerte del cuerpo y recorre un camino como energía de muerte para cumplir con su función de sustentadora de Mictlantecutli y, al mismo tiempo, funge de fundamento para la existencia de nuevos seres. Los hombres del Quinto Sol surgieron de los antepasados que estaban en el Mictlán. En esta visión, el Tlalocan es el sitio de la energía de vida que en su desenvolvimiento no existe sin el Mictlán que es el sitio de la energía de muerte. Para nahuas y mayas esto no significaba que el primero fuese lugar de premio y el segundo fuese un lugar de castigo. Eran las etapas en el devenir del astro Sol alimentado por los humanos y acompañado en su trayecto en el que las mujeres fallecidas en el parto eran consideradas “valientes” y las igualaban a los guerreros y compartían la misma función en el ciclo: homenajearan al sol, acompañándolo desde el cenit hasta el ocaso en el que salían a recibirlo los que moraban en el Mictlán, al respecto, Sahagún dice:

[...] iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno (Sahagún, 1969: 181)

Esta mención de la actividad de los muertos que se encontraban en el Mictlán indica que estaban dedicados al servicio del dios de la muerte, al Sol en su fase oscura y de muerte, el cual, en el inframundo se convertía en el dios de la muerte. He aquí su manera de comprender la sucesión de día y noche, ambas con sus propias connotaciones que, como hemos dicho, preocupaba sobremanera a estos humanos que donaban su propia fuente vital para asegurarse que el Sol vigoroso y reluciente apareciera cada vez después de la noche.

Una interrogante no se puede esquivar en este punto: ¿por qué algunos van al Tlalocan mientras la mayoría va al Mictlán o Xibalbá lugar de la muerte? Pareciera que se trata de una conclusión de vida que se premia y de otra que se castiga, como

comúnmente se entendería ahora. Hay que tomar en cuenta que se trata de tiempos en que se inició la agricultura y Tlaloc era el dios más venerado, dado que el agua es el elemento básico para estos menesteres, entonces, más que la idea de un premio o castigo por el buen o mal comportamiento de normas morales, tenían prevalentemente presente la imagen del ciclo de la naturaleza y otras ideas, incluidas las ligadas con la magia. Se trata de la fertilidad producida por el agua, fuente de vida que, si se recibe en exceso, puede causar la muerte, como ocurre con la energía de vida que ejemplifican las mujeres muertas de parto. El poder sagrado del agua es ambivalente: da la vida y da la muerte, pero todo esto para permitir un nuevo vivir.

## Parte final

¿Esta visión prehispánica en nuestras tierras no es sino algo sin importancia en el mundo moderno y científico? Así parece y así lo mantienen tanto los seguidores del cientifismo como también los fieles de una nueva religiosidad cristiana en occidente —mayormente protestante— aliada con las fuerzas políticas conservadoras en oposición a nuevos movimientos en pro de la igualdad, de la preservación de la naturaleza, de la justicia y otras necesidades que no se deben postergar. En nuestro continente, de manera particular, la nueva religiosidad es el frente ideológico-religioso que evita el resurgimiento de aspectos —en su diversidad y riqueza simbólico-religiosa— de la visión que sostenía a los pueblos originarios, vistos estos elementos como obstáculos a sus intenciones. América sigue siendo un campo de batalla, ahora entre seguidores del culto al capital a cualquier costo y los que se defienden del despojo, no solamente de sus bienes materiales sino de su libertad y autodeterminación. Hoy en día, parte del continente, la América Latina sigue siendo el territorio de la interminable conquista. Enrique Dussel ha sido contundente en señalar que el pensamiento de la colonialidad, nacido desde hace más de quinientos años, perdura hasta nuestros días. Y no sólo se ha intentado borrar todo elemento prehispánico, sino que quienes entendieron esas culturas y valoraron sus aportaciones han sido desde entonces marginados y ninguneados. Un Bartolomé de Las Casas y otros, por ejemplo, reviven ahora como peligrosos, subversivos y defensores de “indios violentos” que se lanzan contra el poder constituido; Hoy esto sucede de manera semejante a como ocurría con los conquistadores de hace cinco siglos. En el primer debate filosófico que se tuvo en el siglo XVI sobre la conquista española y la subordinación de las poblaciones aborígenes, Juan Ginés de Sepúlveda consideraba como justo y conforme al derecho natural que las personas encontradas en estas tierras fueran sometidas al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, y que fueran integradas a la religión verdadera (la católica), incluso por medio de las armas. Se entiende, en esa forma

de ver las cosas, era necesario rebajar a quien señalara como injusto y tiránico todo lo que se cometía en contra de los conquistados.

Hoy todo gira en torno a la divinidad dinero, la vigente es la religión del capital y en ella encuadran muy bien metáforas como las de “capital natural” y “capital humano”. La naturaleza y el hombre mismo tienen un sentido en cuanto eslabones en la cadena de la producción del capital. Desde 1955 hasta los últimos años setenta, se ha discutido con mayor intensidad la primera metáfora de las señaladas y no ha terminado bien para los depredadores de la naturaleza. Para terminar, hay que decir —aunque no parece necesario— que la concepción de naturaleza que se manifiesta en esta visión es diametralmente opuesta a la que se tenía en el mundo prehispánico y —esto sí hay que señalarlo— que ha sido una metáfora desafortunada, porque sus seguidores no llegan a comprender todo lo que ella implica. Colegas economistas opinan que sus técnicas de valuación de la naturaleza no llegan a medir con precisión económica lo que pretenden, los componentes de la naturaleza y, por ejemplo, en el problema que nos conturba, no conduce a una mayor precisión en la medición del deterioro ambiental. Y es que los verdaderos motores económicos de la destrucción del ambiente están en otra parte. Quedó grabada esta frase que sintetiza bien la complejidad del asunto: los que proponen poner precio a la naturaleza son como el cínico descrito por O. Wilde: éste es uno que conoce el precio de todo, pero el valor de nada.

La segunda metáfora bien vale la pena afrontarla, pero se perfila con mayor complejidad e interés y merita trato aparte. Por ahora hay que decir, según esta especie de religión, y porque así lo estamos viviendo en estos días, la muerte humana consiste, antes de la extinción física, en una desaparición pragmática, en la exclusión de la cadena productiva. No considero que así haya sucedido, pero cabe preguntarse si la COVID-19 fue provocada o no, dado que la mayor parte de sus víctimas son individuos improductivos sea por la edad o por otros motivos. Me llama la atención el no haber escuchado que algún plutócrata en estas condiciones haya fallecido por la actual pandemia, en cambio, sí se comenta que hay inquietud entre ellos por saber cómo serán las habitaciones en el planeta Marte. Ajustándose a la experiencia, un filósofo decía, en la primera mitad del siglo pasado, que nacemos para la muerte; pocos años después otro decía que el infierno son los otros. ¿Será posible que ya se esté pensando en dejar la tierra a los improductivos “*walking dead*” porque los poderosos cuentan con la posibilidad de poder vivir en otra parte sin este fardo? Tal vez también ilusionadamente han llegado a pensar que sin la muerte. Pero aplicando su punto de vista cabe considerar qué cuesta menos, reorganizar la vida con menos egoísmo y prepotencia y necesariamente conviviendo con los otros, o llegar a Marte y construir las condiciones de vida allí, con todo lo que ello implica y, casi seguramente, sin evitar la muerte.

## Bibliografía

- Anales de Cuautitlán*, folio 7, trad. verbal de Miguel León Portilla.
- Anónimo (1995), *Teatro indígena prehispánico, Rabinal Achí*, México, UNAM, (Biblioteca del Estudiante Universitario).
- Augusto Roa Bastos (2018), *Yo el supremo*, edición de Milagros Esquerro, Madrid, Cátedra, 11 ed.
- Bronislaw Malinowski (1925), *Magic, science and religion, and other essays*, Nueva York, Garden City, Doubleday, 1ª. ed.
- Eduardo Nicol (1946), *La idea del hombre*, México, Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, Editorial Stylo.
- Émile Durkheim (1912), *Informes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1ª. ed.
- Fray Bernardino de Sahagún (1969), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., Editorial Porrúa, México.
- George Frazer (1922), *The Golden bough. A study in magic and religion*, Nueva York, Macmillan, 1ª. ed.
- López Austin (1960), “Los caminos de los muertos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. II, (Instituto de Investigaciones Históricas).
- Mercedes de la Garza (1990), *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, UNAM, Centro de Estudios Mayas, cuaderno 14.
- Miguel León Portilla (1968), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Miguel León Portilla (1959), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Historia: Seminario de Cultura Náhuatl (Biblioteca del Estudiante Universitario).
- Mircea Eliade (1949), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- S. Agustín (2001), *De Civitate Dei*, Madrid, Gredos.
- Sergio Bagú (1989), *La idea de Dios en la sociedad de los hombres*, México, Siglo XXI Editores.
- Torquemada, Fray Juan de (1969), *Monarquía Indiana*, México, Editorial Porrúa, 3 vols. (Biblioteca Porrúa, 41-43), vol. II.

# La muerte, una aproximación filosófica

Óscar Juárez Zaragoza

*Para Iraís, mi esposa, con amor infinito.*

El presente escrito está dedicado a realizar una aproximación filosófica al acontecimiento de la muerte. Se conforma de tres apartados, cuyos objetivos consisten en mostrar, la muerte como límite insuperable de nuestra temporalidad y los recursos a los que acudimos para crearnos la *ilusión* de superarla; la posibilidad de una "*muerte espiritual*" y, por último; en el tercero, las peripecias y dificultades que de ambas se siguen.

## 1. Morir a la temporalidad, nacer a la "eternidad"

A los seres humanos el *derecho a la inocencia* sólo se da por breves *instantes* y bajo ciertas *ilusiones*. Sin esos períodos, por cortos que sean, la vida no pocas veces se revela insoportable, absurda e, incluso, invivible, tal como sucede cuando se es arrancado de forma brutal del período de gracia que algún tipo de inocencia hace posible. Tal vez por eso la primera experiencia en la vida consiste en el disfrute de la inocencia al por mayor; los primeros meses de vida de un ser humano, en la mayoría de los casos, son, sin duda, su disfrute más pleno; ajenos al *conocimiento*, *el dolor*, *la conciencia*, *el sufrimiento*, *la temporalidad* y otras peripecias más que en el transcurso de la existencia aparecerán, arropados además por el cariño de los familiares este lapso se muestra como una verdadera fuente de *ilusión* que poco a poco se irá desgastando con los duros embates de la violencia que conlleva la existencia; o quizá como el cebo que utiliza para *embaucarlos* en ella sin el menor reparo, y una vez *encantados* por esta *temporal felicidad* no tener otra alternativa más que soportarla bajo la convicción de que en algún momento regresará. Es posible que eso explique el reiterado anhelo de un retorno a la primera época de la vida como período de inocencia que frecuentemente asalta a cualquier ser humano: "¡Cuando era niño!", se suele decir con marcada nostalgia de esa época irrecuperable.

Transcurrido ese período de *inocencia plena*, cuya duración se determina en función de cada existencia singular y sus condiciones, la *inocencia* sólo se dará en forma *sospechosa*; a partir de ese momento cierto grado de lucidez mental impide

que campe sobre la totalidad de cualquier ser humano como solía hacerlo al inicio, de ahí en adelante se tratará siempre de una *inocencia lúcida* que inevitablemente desemboca en el terreno de la *sospecha*. Si alguna vez se ha exaltado en grado superlativo la supuesta genialidad de Paul Ricoeur<sup>58</sup> (1970) o Michel Foucault<sup>59</sup> (1967) cuando denominaban a Nietzsche, Freud y Marx como los *maestros de la sospecha* es porque se olvida que la *sospecha* siempre está presente en la vida de cualquier ser humano a partir de que experimenta una decepción, descubre un engaño o desmiente una "*verdad*" en cualquier ámbito de la existencia.

Cuando niños el tiempo nunca aparece tematizado, la infancia suele efectuarse siempre en presente; ese presente pleno que llena la totalidad del existir, en donde el pasado y el futuro juegan un papel casi nulo, y si lo juegan sólo es en función del cumplimiento del instante absoluto que cumple con todos los anhelos del presente. Ajenos a la preocupación por el futuro o el pasado sólo se ocupan del instante en que viven y de aquellos con quienes lo viven —los seres queridos—.

Mientras no se tiene experiencia de la muerte de un ser cercano, de un ser querido, como dijera Jankélévitch, "*la muerte nos parece ajena, abstracta*" (2009; 29); imposible de que ocurra la nuestra y la de las personas amadas que forman parte del entorno de protección y resguardo. Pero basta sufrir la pérdida de un ser muy significativo para que el *horizonte del tiempo* se haga patente con toda contundencia: *no somos eternos*. Los seres humanos tenemos un período de existencia: nacemos y, por supuesto, habremos de morir. La *ilusión* o la inocencia de la "*vida eterna*" se disipa a partir de la impresión de ver al ser querido muerto, falto de movimiento; al sentir la ausencia de su voz, de las caricias que dispensaba, la alegría de su mirada, la seguridad que daba con su sola presencia, entre otras tantas cosas significativas. Ese ser que creíamos sería el compañero constante, que generaba la ilusión de una vida ajena a la muerte ya no está vivo, ya no da lo que se suponía siempre daría; momento en el cual la muerte en abstracto, por lo tanto indiferente, se concretiza en la ausencia del ser amado y apreciado, momento en el cual la *temporalidad* de la existencia, no pocas veces, causa el temor de la posibilidad de nuestra muerte.

La traumática experiencia de la muerte del ser querido, de alguien cercano o muy significativo incitó a algunos representantes de la especie humana a dar rien-

---

<sup>58</sup> Se reconoce en este filósofo a uno de los creadores del concepto: *Los maestros de la sospecha*, que aparece en su libro *Freud: Una interpretación de la cultura* (1970) México, Siglo XXI Editores, quien además de a Freud adjudica el epíteto a Marx y Nietzsche en 1965 año en el que se publica en francés.

<sup>59</sup> Es el otro creador del concepto *Los maestros de la sospecha*, en este caso a partir de la conferencia que impartió en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche, en París en 1964. Esta aparece como libro por Editions de Minuit en 1965. Remitimos a la edición en español *Nietzsche, Freud y Marx*, Barcelona, Anagrama de 1981.

da suelta a una de las aspiraciones más cuestionables, no obstante, reiterada una y otra vez: *la aspiración a la superación de la muerte y, por ende, de la temporalidad*. Acudiendo a la diversidad de facultades de que disponemos (razón, fantasía, fe, imaginación, sensibilidad, entre otras) se elaboraron todo tipo de discursos que, una vez aceptados, dan la "garantía" de que la muerte como aniquilación es sólo un *tránsito* hacia algo más. Esfuerzo que si se analiza tanto por la cantidad de sus reiteraciones como por la diversidad de sus efectuaciones bien da para pensar si el *anhelo de "eternidad"* no es una de las *demencias* más propias del ser humano; claro que cuando se revisa la voluminosa enciclopedia de la locura humana no pocos temas le disputan la primacía; la demencia humana parece no tener límites.

Una de las primeras facultades que el humano ejerció a fin de resguardarse de la intemperie de su *insignificancia* y su *temporalidad* fue la *imaginación*. Gracias a ella fue capaz de crear la *imagen* de un universo organizado (cosmos) que le resultaba menos inhóspito, más acogedor o, como en algunos casos, piénsese en los mitos griegos o mesoamericanos, demasiado bueno en la medida en que los dioses, también imaginados, habían creado este mundo para su disfrute. Gracias a esta facultad convirtió la *insignificancia* en *significancia*, la *temporalidad* en "eternidad"; de ser un elemento más entre la miríada de elementos que conforman la naturaleza, una especie demasiado tardía desprovista de los más elementales medios de sobrevivencia pasó a ser la predilecta de la creación, en un acto digno de los mejores prestidigitadores ocupó el papel protagonista de la naturaleza. Al mirar alrededor recibía el gesto amable y aprobatorio de cada uno de los dioses para hacer uso de sus ámbitos de influencia: ríos, mares, bosques, tierra, etcétera; ciertamente la relación no siempre era cordial, pero bastaba con unos cuantos rituales para volver a ponerlos a su favor. El enojo de los dioses no alcanzaba para desbancarla del papel protagónico, tan sólo para hacerle sentir su cólera y su dependencia, por siempre sería la creatura consentida de sus imaginarias invenciones. *Creó a los dioses para que le dieran la garantía de ser su creación predilecta*.

Con la *invención* del espíritu ya sea como psique, alma, aliento vital, neuma, o cualquier otra denominación que reciba, y de los "lugares" en donde se resguardarán después de que el cuerpo es aniquilado se encuentra la "garantía" de que el *tiempo* no lo puede todo sobre el humano, de que es posible sustraerse a su imperio.

El primer paso consiste en argumentar la naturaleza *dual* de la humanidad: *cuerpo-alma*. El cuerpo sometido por completo a la *temporalidad*, el alma vinculada con la "eternidad", con la *divinidad*. El segundo paso en asegurarle un "lugar" en donde esta parte "eterno-divina" se resguardará cuando el cuerpo sea aniquilado. Ya sea el Mictlán en Mesoamérica, la Duat egipcia, el Hades griego, la Irkalla babilónica, entre otros tantos, cuestionan la evidencia de que el ser querido ha sido aniquilado de una vez y para siempre, asegurando la *creencia* de que hay algo del hombre que

es "eterno": la *psique*, el *alma* o *aliento vital*. "Lugar" que presentan, en la mayoría de los casos, como edénico, ajeno a las peripecias de la existencia terrenal, en donde los seres queridos esperan con una paciencia infinita; exentos de envejecimiento su "temporalidad" es una "temporalidad" que no transcurre por lo tanto los mantiene en esa edad en la cual fueron arrancados de la existencia.

Enganchada a la *eternidad* la *aniquilación temporal* pierde toda su condición terrorífica. Deja de significar la aniquilación total para convertirse en posibilidad de *tránsito* hacia algo mejor. Desde esta perspectiva el Mictlán se convierte en un "lugar" del todo deseable. "Lugar sin lugar" en donde todos los contratiempos terrenales quedan suspendidos. "Ese lugar sin lugar" se convierte en la garantía de la "superación de la muerte" y de una existencia ajena al *sufrimiento*; la imaginación mítica logra su cometido de "tranquilizarnos" respecto a ambos aspectos.

En algún momento determinado de la historia de la humanidad la facultad de la razón cuestionó los derechos que la imaginación mítica había ejercido de forma despótica para mitificar la permanencia del humano más allá de la muerte. Esta facultad encontró en el filósofo el único capacitado para ejercerla. Dándose párvulo en este dominio los pensadores se asignaron la insigne tarea de explicar la totalidad de la naturaleza y su funcionamiento exclusivamente por la razón. El resultado fueron esas monumentales construcciones teóricas que hoy en día aún son motivo tanto de *asombro* como de *vergüenza* por su majestuosidad; ningún aspecto de las relaciones del ser humano con la naturaleza (*physis*) quedaba exento de explicación. *La razón lo comprende y lo puede todo*.

El tema de la *temporalidad humana* no podía quedar sin ser tematizado, y en este sentido, por diferente que pueda presentarse la filosofía respecto al mito, retoma y refuerza la aspiración de salvar la *temporalidad humana* terrenal en una "eternidad" "racionalmente" elaborada. Ya no son los dioses los que en un gesto de complicidad con el hombre le aseguran un "lugar sin lugar" en donde se sustrae a los efectos del tiempo, ahora son argumentos elaborados con una lógica "casi" incuestionable los que permiten determinar los conceptos que garantizan esa permanencia. Difícilmente un filósofo se sustrae a esta aspiración. Consideramos suficiente revisar a dos para mostrar esta tendencia en la filosofía y lo que la razón hizo en su intento de alejar el temor a la muerte.

Una de las posibles lecturas que el famoso poema de Parménides (1975)<sup>60</sup> hace posible, y en la cual muchos pensadores y estudiosos han insistido<sup>61</sup>, con-

---

<sup>60</sup> Utilizamos la versión de García Bacca, Juan David (1982) *Los presocráticos*, (México, Fondo de Cultura Económica, pág. 33-53), la cual sin duda alguna acentúa la interpretación de la perspectiva del ente y el ser.

<sup>61</sup> En esta interpretación destaca especialmente Escototado, Antonio (2006) *De physis a polis. La evolución del pensamiento griego de Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama.

siste en la famosa separación entre el ámbito del *ser* y el *ente*. La separación *cuero-alma* es sustituida por la de *ser-ente* como producto de la razón en plena confrontación con la imagen mítica pues no requiere de dioses o fuerzas extrañas para explicarnos la posibilidad de la "eternidad". Una vez establecida se procede a hacer un análisis minucioso y preciso de cada *ámbito* para asegurar, por una parte, la estricta distinción entre el "*ámbito*" del *ser* y el del *ente* y, por otro al *pensador* del *sentido común*.

Según esto en el *ámbito* del *ente* todo sufre el proceso de desgaste que el tiempo efectúa, es decir tienen una cierta duración temporal; los seres vivos, por ejemplo, están condenados a nacer, crecer, reproducirse y morir; el ser humano en tanto ser vivo no puede sustraerse a esa determinación, la *muerte* es el último de sus procesos.

El contraste entre los dos "*ámbitos*" es claro. Cada *cosa* o *ente* puede ser observada desde dos perspectivas, la primera de ellas, la más común, es aquella que la mayoría de los seres humanos consideramos única y que tiene lugar en el ámbito de la temporalidad en donde todo está sometido a su dominio, los entes hoy están y mañana no, el tiempo efectúa siempre un desgaste que lleva a la aniquilación, en donde la muerte del ser humano ocurre junto con otras peripecias que su existencia conlleva; la segunda perspectiva, la del filósofo, apunta hacia el "*ámbito del ser*" y en él todo permanece idéntico, no hay ni más ni menos, ni cambio o devenir, diferencias entitativas, nacimiento y, por ende, muerte.

Con esta argumentación lógica la muerte deja de tener significado para el filósofo; reducida al "*ámbito*" de lo entitativo y, por ende, al de la *apariencia* no es más que una errónea percepción neófito; gracias al esfuerzo del pensador alfabetizado en el "*ámbito del ser*" los humanos se saben partícipes de lo "eterno", "*perfecto*" e "*inmóvil*", pues no debemos olvidar que otro momento del filosofar consiste en transmitir esa verdad al vulgo inculto para poder sacarlo de sus preocupaciones del "*ámbito del ente*".

El argumento es distinto, pero la intención persiste intacta en la obra de Platón. Ejerce su derecho como pensador, a fin de "*garantizar*" la "*eternidad*", retomando la distinción entre *cuero-material* y *alma-inteligencia-formal*, que tanto el mito como otras escuelas filosóficas ya habían elaborado, ciertamente ahora exclusivamente por la razón.

El proceder de la argumentación en el diálogo *Fedón* (2010) es el siguiente: asevera, en primera instancia, la dualidad de la constitución humana; por una parte, somos *cuero (materia)*, por otra somos *alma-inteligencia (forma)* (69e-84b). El siguiente paso consiste en remarcar con toda contundencia la diferencia *cualitativa-cuantitativa* que separa a ambos elementos.

En el aspecto *cuantitativo* el cuerpo, en cuanto material, es la *suma* de diversos componentes que en algún momento determinado confluyen para dar lugar a la

existencia corporal, dichos elementos están sometidos a los efectos del tiempo, sufren los procesos de degradación que toda materia, por resistente que sea, experimenta, por ello nuestra corporalidad nace, crece y muere. Los elementos al degradarse desintegran la suma que daba lugar a la corporalidad que conformaban; la *muerte-desintegración* del cuerpo sucede.

*Cualitativamente* esta suma de materiales da lugar al apego a las afecciones y apetencias que tienen que ver con la corporalidad (80e-84b). La necesidad de alimento, descanso, entre otras, se dan porque la materialidad del cuerpo requiere la materialidad de los alimentos. Por su parte las afecciones se vinculan con partes específicas del cuerpo, el valor o la cobardía con el corazón, la gula con el estómago, etc. Desde esta óptica la corporalidad humana juega, casi siempre, un papel de obstáculo para el *alma* al alejarla de la "*verdad*".

Como ya se mencionó el *alma-forma* es el otro componente del ser humano, sin él no hay humanidad, la materialidad del cuerpo es insuficiente, para alcanzarla se requiere, necesariamente, la presencia de lo formal que ella aporta. Este elemento posee una naturaleza tanto *cuantitativa* como *cualitativa* totalmente distinta a la de la corporalidad. Por la parte *cuantitativa* es un elemento *simple* (102a-107b), lo cual le sustrae de cualquier proceso de degradación; lo simple no experimenta la desintegración pues no hay nada integrado, tampoco experimenta descomposición por no estar constituido de componentes. Esta simpleza del alma la vincula con la simpleza formal de las Ideas y de la Idea de Bien (78b-80d), las cuales como bien sabemos por diálogos como *República* (2010), *Parménides* (2010), son "*eternas*", idénticas consigo mismas, prototípicas, verdaderas, etc. Así, el alma resulta un "*elemento*" totalmente distinto a los elementos materiales que dan lugar al cuerpo, destacándose como algo "*eterno*" y "*perfecto*", pues no experimenta ningún proceso de degradación, de ahí que tanto la Idea de Bien como las Ideas y, por supuesto, el alma, estén exentas del nacimiento y la muerte (91c-95a).

Cualitativamente hablando el alma viene a significar la presencia de lo *formal-eterno* en lo humano. Es lo que *salva* a la *materialidad-corporal* del hombre. Salvamento que se despliega en varios sentidos. El primero de ellos evitando que la materialidad de la corporalidad sea algo informe, que no alcance el grado de humanidad; *sin la idea de hombre no hay hombre concreto*. El segundo, en cuanto que siendo un *elemento puramente racional* posibilita no quedar atrapados en la corporalidad material, auxiliando, en el caso de que se haga el esfuerzo necesario, para sustraerse de los mandatos del cuerpo y poder dirigirse a contracorriente de la falsedad de lo material, es decir, dirigirse hacia el ámbito de lo verdadero; liberados de las cadenas que sujetan a los sentidos se puede encontrar la vía de acceso hacia la senda de lo racional que hace posible el alejamiento de las verdades momentáneas, de una vida desordenada, viéndose, por el contrario, orientada por la luz de

la verdad permanente que posibilita la vida ordenada; el tercero, por el momento el que más nos interesa aquí, *salva* la condición humana de su *mortalidad corporal*, dando la posibilidad de la "*inmortalidad-eternidad*". En la medida en que el alma es *simple* queda exenta de cualquier proceso de degradación, descomposición o aniquilamiento, en virtud de lo anterior tiene asegurada la permanencia *eterna*, de ahí que al venir a darle *forma* a la corporalidad *agrega* esa cualidad a la constitución humana, con lo cual, en lo esencial lo humano es inmortal; "*el alma de cada uno de nosotros permanece independientemente de que el cuerpo se destruya*" (91c, d.).

Con argumentos eminentemente racionales, lo cual, por supuesto debe hacernos *dudar* respecto a los verdaderos poderes de la razón, se vuelve a garantizar el *derecho a la "eternidad"*.

Por si acaso la forma parmenídea analizada líneas arriba no resulta satisfactoria Platón nos ofrece otra posibilidad. La *carta* de acceso a la "*inmortalidad*" efectuada por los filósofos oferta una gama enriquecida por el esfuerzo constante de muchos pensadores, hasta la fecha cuenta con sus representantes.

No poco tiempo después la religión cuestionó los *poderes* que los filósofos le adjudicaban a la *razón*, tanto por su fracaso para seguir dándole sentido a la existencia de la humanidad, ya sea en su condición individual o colectiva, como por las pugnas que entre los sistemas filosóficos se daban en forma de debates interminables e indecibles. Si bien los portadores de la buena nueva reconocen que la razón sirve para algunas cosas señalan que lo fundamental de la existencia humana se juega a nivel de la fe. Es esta facultad humana la que permite afirmar *apasionadamente* la vida y no la desinteresada razón filosófica. De ahí que la afirmación paulina de que "*la fe es locura*" (*Carta a Corintios B: 17*) se convierta en la divisa fundamental del cristianismo naciente y su subsecuente desarrollo. Señalar que para afirmar la existencia humana la única facultad que sirve es la fe y no la razón, significa afirmar la irracionalidad de la misma; *vivimos no como sabemos sino como podemos*, pues todo intento de colocar el *saber* por delante de la *existencia* resulta imposible. Y para vivir como podamos la fe es el mejor aliado, pues en cada momento permite afianzarse en ella sin importar que sea absurda e irracional. Lo importante es afirmar la existencia individual a despecho de que no se sepa por qué se hace.

En la apuesta del cristianismo por la fe no deja de hacerse presente la pretensión de superar la *temporalidad humana*, es decir, la muerte. Asumiendo la fe en un Dios *omnipotente* se da el *crédito* de que está en su poder garantizarnos la "*vida eterna*", pues para Él nada es imposible. Ciertamente, como en el mito y la filosofía platónica, eso sólo puede aseverarse si se mantiene la distinción del *cuerpo-material* y el *alma-espiritual*, ahora ya no como el producto de un esfuerzo racional, sino de un apego irrestricto a la condición misteriosa de la divinidad, (pues nunca podremos hacernos concepto o imagen de Él sin atentar contra su omnipotencia), quien

en un gesto de extremo amor por los hombres les regaló su *aliento vital-espiritual*. En este caso no caben las preguntas *por qué lo puede* o *cómo lo puede*, sino la firme convicción de *que lo puede*. Dios, en cuanto omnipotente, puede darnos la "*vida eterna*", tener fe es suficiente para que suceda: "*la fe mueve montañas*" (Mt: 17-20).

La "*vida eterna*" sólo le ocurre al alma en tanto regalo que Dios le hace al hombre para alcanzar su humanidad, en virtud de esa donación es la parte *divina* que lo acompaña en la existencia terrenal, y en cuanto tal, es la parte más significativa para cualquiera. "*El cuerpo, hecho de polvo al polvo regresa*" (Eclesiástes 12:7); producto de una composición material inevitablemente debe sufrir su descomposición. Ciertamente es que la materia es una creación de Dios, no obstante, no posee el estatuto de aquello que posee la *calidad* propia de la divinidad que es su *hálito vital*. La afirmación de que "*el hombre está hecho a imagen y semejanza de la divinidad*" (Génesis 1:26) se entiende en cuanto que posee alma, en el sentido de capacidad espiritual, rasgo propiamente divino.

Es claro que la corporalidad depende absolutamente del alma para poder alcanzar el estatuto humano. El alma tiene la primacía, primacía divina; el texto "*sagrado*" afirma que "*Dios crea todo de la nada*" (Macabeos 7: 28), anterior a Dios no podemos afirmar nada, por ende, gracias a su vínculo con la divinidad, el alma es anterior a la corporalidad; ese rasgo divino es lo que viene a darle estatuto humano a nuestra condición, a la par que exige, inevitablemente, enfocarse hacia Él.

El *cuidado* del alma *debe* convertirse en el motivo principal de la existencia, mediante éste se gana la posibilidad una existencia terrenal moralmente aceptable que, a su vez, se convierte en el medio para la posibilidad de la "*vida eterna*" cuando, una vez efectuado el juicio final, Dios otorgue la *gracia*. Si la fe encamina correctamente hacia la posibilidad de la *gracia divina* la muerte es el *tránsito* de una vida plagada de calamidades a una vida edénica, por todos lados deseable; saca al ser humano de las peripecias de la vida en este mundo y lo catapulta hacia uno infinitamente mejor, pierde su condición terrorífica y se convierte en algo totalmente apetecible. En el caso de que no se encamine moralmente la existencia hacia la posibilidad de la *gracia divina*, y se reciba por el contrario su *cólera* se convierte en la puerta de entrada hacia el infierno, el cual Dante<sup>62</sup> (2018) imaginó y nos legó con sus círculos y posibilidades de castigo exquisitas de un Dios sumamente vengativo.

Quizá el retorno más poderoso de la apuesta por la razón en estos tiempos lo esté efectuando la ciencia. Ciertamente ya no es la razón filosófica, que suele ocuparse

---

<sup>62</sup> Sobra decir que la imaginación dantesca es rica en recursos para describirnos los horrores de los condenados al infierno en sus diversos círculos, así como las delicias de los agraciados al paraíso. Remitimos a Alighieri, Dante (2018) *La divina comedia*, Madrid, Alianza editorial.

de lo ideal, la totalidad, lo perfecto y bello, sino la razón aplicada a la explicación de lo terrenal, con todas sus imperfecciones y defectos. Prueba de ello es la pasión que coloca en "corregir" lo que, desde su perspectiva, necesita de la intervención humana para lograr su mejor condición. De este afán "correctivo" que los seres humanos se adjudicaron en los últimos tiempos no escapa nada de lo terreno; los miembros de su especie suelen ser uno de sus objetos favoritos, y dentro de las infinitas posibilidades que proporciona a los "correctores científicos", pues la totalidad de su corporalidad ha sido intervenida, la muerte no es algo despreciable, ya que según estos maniáticos de la "corrección" y el "perfeccionamiento" representa, quizá, su mayor defecto.

¿Por qué no habremos de corregir este defecto de la especie humana? Se pregunta la razón científica. Bien es cierto que su modo de proceder es totalmente distinto al del mito, la filosofía y la religión; no propone un "lugar sin lugar" en donde se resguarde de la muerte física, mucho menos una visión de la totalidad en donde la muerte deja de tener significado o, más aún, la seguridad de que la fe en Dios le sustrae de la aniquilación que el cuerpo sufre como aniquilación total de lo que es, lo suyo no es el trabajo *conceptual-ideal*, por el contrario, como ya se dijo líneas arriba, propone un trabajo *empírico* sobre la corporalidad que pueda, en la medida de lo posible, evitar que los seres humanos padezcan la muerte en la "indefensión" de las épocas anteriores; medicamentos, intervenciones quirúrgicas, tratamientos de prevención, reanimaciones cardiopulmonares, etcétera, etcétera, son algunos de los recursos que constituyen el amplio catálogo desarrollado por la también variada gama de ciencias cuyo propósito consiste en limitar o aniquilar el poder de la muerte, aun cuando se trate de breve tiempo. No obstante, no se pueden perder de vista las últimas apuestas científicas de construir un súper-humano ajeno a la enfermedad, el envejecimiento, y, en el caso más extremo, a la muerte<sup>63</sup>. De un tiempo acá son cada vez más aquellos individuos que apuestan por conservar su cuerpo en espera de la cura de la enfermedad que los mató y, por ende, en su momento se les retorne a la vida.

Los éxitos de la ciencia empírica parecen magros comparados con la conquista de la "eternidad" que propusieron el mito, la filosofía y la religión: incremento de la esperanza de vida, (de 35-40 años durante millones de años de existencia de la especie a 68-70 años en los últimos 100 años de ciencia), disminución del índice

---

<sup>63</sup> Uno de los trabajos más significativos en el seguimiento de esta pretensión es la del historiador Yuval Noah Harari quien en *De animales a dioses* (2015), México, Penguin Random House y en *Homo Deus* (2020), México, Penguin Random House, muestra con toda claridad el empeño que la ciencia moderna coloca en la consecución en el objetivo de lograr un humano ajeno a la enfermedad, el envejecimiento y la muerte. Basta leer en *Homo Deus*, el apartado quinto del capítulo 1: *La nueva agenda humana*, cuyo significativo título reza: *los últimos días de la muerte*, para tener una idea de las aspiraciones que tiene la ciencia actual.

de mortalidad, (al grado de que la población mundial paso de menos de 1000 millones de habitantes en el año 1800 a 7, 625 millones de personas a mediados de 2020). Pero con esos dos simples logros las conquistas científicas han logrado convertir a la especie humana en la peor plaga que el planeta haya sufrido. Jamás ninguna especie representó un riesgo tan significativo para la salud planetaria y para sí misma, parece que el afán de superar la muerte del ser humano se convirtió en sinónimo de muerte para las otras especies. Si en algún momento la ciencia lograra el objetivo de crear un ser humano inmune a todas las enfermedades y al paso del tiempo no sólo el planeta estaría amenazado sino el mismo sistema solar, si es que antes no se autodestruye como especie.

Bien podemos ver que tanto en la vía *idealista-conceptual* que busca la superación de la muerte en el plano ideal o en la *científico-empirista*, que en los últimos tiempos se ha impuesto, la humanidad no abandona el anhelo de superarla como límite último. Ambas posibilidades causaron y causan graves problemas a los miembros de esta misérrima especie y de todas las demás, los cuales no han podido despertarla de la *locura* de lograr semejante cometido. Ya se nota que como especie se trata de un animal demasiado *neccio*, pues las decepciones que cada una de ellas ha causado no son suficientes para permitir llevar la *sospecha* de su engaño a un nivel de escepticismo mayor; todavía la belleza de sus entonaciones son demasiado seductoras, como en su momento las sirenas hicieron con los navegantes que las escuchaban, y todavía, como en aquellos tiempos, la impulsan a precipicios sumamente riesgosos que, en no pocas ocasiones, suelen llenar de orgullo a sus creadores, sobre todo cuando el éxito acompaña a sus desvaríos y las multitudes suelen aclamarlos como representantes de la buena nueva, como la versión que, ahora sí, nos permitirá superar la muerte de forma verdadera y, a través de eso, efectuar el tránsito de la animalidad a la divinidad.

## 2. "Morir" antes de morir

A partir de los breves análisis que se han efectuado en el apartado anterior puede vislumbrarse ya *otro componente* fundamental de estos intentos de superar la condición *temporal* propia de los seres humanos. Componente que quedó soslayado en función de que el objetivo de dicho apartado consistía en mostrar, por una parte, la *pretensión quimérica* de querer sustraerse a la temporalidad y, por otra, la variedad de actividades tanto teóricas como prácticas que lo han buscado y, a su vez, de los recursos que cada una de ellas crea, con los cuales intenta dar la certeza de que dicha "*eternidad*" es posible.

En el apartado anterior se habló siempre de la muerte corporal como acontecimiento último que le ocurre a todo ser humano, (más allá de la discusión que puede

sostenerse sobre sí "cuando la muerte no, nosotros sí, y cuando la muerte sí, nosotros no" (Lucrecio, 2003; 870-907) como en su momento lo sostuvieran los así llamados atomistas). Las funciones vitales de la corporalidad dejan de funcionar y el cuerpo queda falto de vida. En la mayoría de las culturas este cuerpo sin vida es objeto de una serie de rituales que lo reintegran a la naturaleza, ya sea incinerado, sepultado, entre otras posibilidades. Se cumple así su ciclo y se desintegra, no hay más corporalidad, no hay más sujeto corporalmente hablando. Este acontecimiento último, desde la perspectiva del mito, la filosofía y la religión, se *convierte* en la posibilidad de acceder a una vida puramente espiritual ajena a las peripecias de la corporalidad, por ende, "eterna".

Se piensa este último acontecimiento como una especie de punto en el cual el *alma, psique, neuma o aliento vital* se apoya o libera para catapultarse o reintegrarse nuevamente a la "vida eterna". El esquema funciona, independientemente de las diferencias de cada mito, filosofía o religión, de la siguiente manera: 1) se procede de lo *espiritual-eterno*; 2) se pasa, gracias a la acción o donación de lo *espiritual-eterno*, a lo *material-temporal*; 3) se retorna a lo *espiritual-eterno*, en la medida en que se libera del estorbo de la corporalidad. La *temporalidad* se piensa siempre sostenida por la *eternidad*. Según esto cuando el humano se ocupa y preocupa única y exclusivamente por la muerte a nivel *temporal-material*, se encuentra extraviado en el error, en la apariencia, en la vía o senda equivocada. De ahí la importancia de los representantes de cada una de estas actividades para evitar el error y llevarlo por la senda correcta, por la verdad, pues una vez corregida la perspectiva, y por consecuencia el camino, la muerte *temporal-material* deja de tener importancia, en no pocos casos hasta se llega a desear que ocurra lo más pronto posible, piénsese en la filosofía para la muerte platónica que afirma: "lo mejor que le puede pasar al filósofo es estar muerto" (Fedón, 61b-69e).

El anhelo de liberarse lo más pronto posible de forma definitiva del estorbo de la *corporalidad* para que la parte espiritual pueda volar libremente hacia la "eternidad-edénica" se sustenta en una "muerte" anterior no definitiva. ¿Cómo puede ocurrir ésta? ¿Cómo la sustentan los diversos discursos que se han revisado?

Para poder aseverar la posibilidad de la "muerte" antes de la muerte definitiva deben montarse, inevitablemente, en un esquema dicotómico-moral: verdadero-falso, bueno-malo, correcto-incorrecto, legal-ilegal, pío-impío, entre otras posibilidades.

Una vez establecido y aceptado, para lo cual los representantes de dichas actividades recurren a una amplia gama de posibilidades de convencimiento que van desde la persuasión hasta el castigo, este esquema moral-dicotómico el siguiente paso consiste en *convencer-obligar* a los adeptos a la discursividad a apegarse a la senda que se considera correcta.

El mito asume el esquema moral-dicotómico como pío e impío. Tomando como referencia una de las enunciaciones de Eutifrón en el diálogo homónimo de Platón que sirve ejemplarmente a nuestro objetivo diremos que lo "pío es lo que

*agrada a los dioses, mientras que impío es lo que desagrada a los mismos*" (7a). No cuesta mucho deducir que todos aquellos que hicieron lo que desagrada a los dioses se ganaron una "eternidad" castigada; la ejemplaridad de esos personajes, piénsese en un Ixión, Prometeo, Hércules sirven como recursos para invitar a los humanos, adeptos al mito, a *morir a su vida impía* para poder acceder a una *vida pía* que les daría como producto una "eternidad" edénica o premiada.

En el mito la "eternidad espiritual" nunca está en duda, independientemente de que se actúe pía o impiamente en la *temporalidad*, en la medida en que el componente espiritual es "eterno" se tiene garantizado el tránsito de lo temporal a lo "eterno". Pero en virtud de que esa "eternidad" puede ser una "eternidad" castigada o edénica es necesario tomar partido por una u otra alternativa. Si se asume como objetivo obtener una "eternidad edénica" es necesario *morir a la forma de vida impía*, lo cual requiere esfuerzo, compromiso y determinación para no dejarse arrastrar por las seducciones que proponen al por mayor o cometer las acciones erróneas que alejan de la benevolencia de los dioses.

"Morir" antes de morir exige un cambio radical de modo de vida; liberarse de la esclavitud de la existencia extraviada para entrar en un estado de *cuidado de sí*, con todas las exigencias que esto conlleva. *Cuidado de sí* que se ampara en las determinaciones moralmente buenas del mito que lo auspicia. Hay que observar que no todos los mitos exigen lo mismo, el caso de la contraposición del mito de Dioniso y el de Apolo son ilustrativos de que lo pío no necesariamente concuerda, se puede ser dionisiacamente piadoso al tiempo que impío apolíneo, y a la inversa. Mas, independientemente de que lo pío signifique una cosa en uno u otro mito, lo que interesa resaltar es la *exigencia* que ambos presentan a sus adeptos de efectuar un *cambio de vida*; se debe *morir* en un estilo de vida para *nacer* en otro, cuya ventaja consiste en hacer vivir de forma distinta a como se venía viviendo. El caso paradigmático de Hércules ilustra el radical cambio de modo de vida que un hombre puede efectuar: de ser el asesino de sus propios hijos a convertirse en uno de los más grandes benefactores de Grecia.

Quien "muere" antes de morir apegándose a los dictámenes o mandatos moralmente "correctos" sustentados en el mito realiza, por esta simple acción, un doble aseguramiento. En primera instancia asegura una existencia terrenal "menos" impía (independientemente de lo que se establezca como pío e impío) y, como consecuencia, una "eternidad" premiada. En lo que respecta a la primera, el "muerto" encuentra un sentido *distinto* a su existencia, dicho sentido se presenta como exigencia de una nueva o distinta espiritualidad- corporalidad. Bajo ninguna circunstancia el adepto sale indemne de dicha transformación, más bien sólo en ella se da la posibilidad de ambos cambios, y si bien el cuerpo no es lo más importante, no por ello puede seguir cumpliendo el papel de obstáculo para la conquista del

objetivo final, que es la "*eternidad*" premiada, no se debe seguir viviendo en la corporalidad que impide el cambio de una vida impía a una vida pía. Una vez que el individuo "*muere*" a la vida impía nace a una vida pía, que bien llevada desemboca en una "*vida eterna premiada*"; ambos supuestos se implican de forma total.

"*Morir*" antes de morir es, quizá, el gran motivo de toda la tradición filosófica, debemos a Pierre Hadot con su recuperación de la *Filosofía como forma de vida* (2009) y Michel Foucault con sus investigaciones sobre la *Hermenéutica del sujeto* (2002) profundos estudios al respecto. Independientemente de la construcción teórica que el filósofo elabore, los conceptos en los que se sostiene, las conexiones que se establecen entre ellos, las exigencias que esta construcción conlleva para el pensador, se trata siempre de la exigencia de un *cambio de vida*. Ya sea que se haga un llamamiento a "*morir*" a las fantasías del mito, como en su momento lo efectuaron los llamados filósofos presocráticos; a las posturas idealistas como lo hicieron los materialistas; a las posturas materialistas como lo hicieron los idealistas; a los placeres innecesarios como lo señalaba Epicuro; a la estupidez de la cultura como lo hicieran los cínicos; al sometimiento a la corporalidad como lo hiciera Platón; a dejarse determinar por la sensibilidad como lo exigiera Kant; a superar la larga tradición moralista como lo hiciera Nietzsche; entre otras tantas que se pueden enumerar, la filosofía toma como motivo principal la posibilidad de esta "*muerte*" antes de la muerte. La forma de presentarla cambia pero la exigencia se mantiene firme como motivo principal de toda nueva filosofía.

Ciertamente no todas ellas conllevan necesariamente el salto de la *temporalidad* a la "*eternidad*" como lo hemos planteado con anterioridad, pero no dejan de mantener la exigencia del *cambio de vida*, es decir, del "*morir*" antes de morir. La posibilidad de la exigencia del "*morir*" antes de morir sin recurrir a la "*eternidad*" como recompensa merecerá, en el tercer apartado de este escrito, un análisis detallado, pues representa un rasgo especial en esta convicción.

La religión católico-cristiana, que se tomó como modelo de la búsqueda de la "*eternidad*" a través de la fe líneas arriba, señala como un requerimiento fundamental la "*muerte*" antes de la muerte. La vida pecaminosa, que la mayoría de los seres humanos efectúa, condena a una eternidad castigada que hace pasar sufrimientos indescriptibles en los diversos círculos del infierno elaborado por Juan de Patmos (*Apocalipsis*) y Dante (2018) siguiendo sus pasos. Fe en Dios, cambio de vida, arrepentimiento, penitencia, confesión, oración, entre otros, son los recursos que ayudan a los creyentes a encontrar la posibilidad de la gracia divina, de la "*vida eterna*" edénica. San Agustín con sus *Confesiones* (2011) y su "*llamado divino*" es uno de los grandes prototipos del catolicismo de la "*muerte*" antes de la muerte, del cambio que implica convertirse de un sujeto sometido a las pasiones corporales en un sujeto con fe en Dios, nacido a la espiritualidad divina.

Como ya se mencionó con anterioridad, la ciencia moderna parte del descrédito de las construcciones idealistas del mito, la filosofía y la religión, por ende, de la renuncia a la vida "*eterna*" ideal. A cambio de ello propone el logro de unos cuantos años de vida más, como esperanza de vida, y una disminución de la mortandad como especie, al menos por el momento. Para lograr ambas cosas es, también, indispensable "*morir*" antes de morir en diversos planos. Entre los más significativos podemos mencionar: 1) "*morir*" antes de morir al apego a las "*verdades*" del mito, la filosofía, la religión, entre otras, para nacer como adepto exclusivo a la "*verdad*" científica; 2) "*morir*" a una vida antihigiénica, para nacer como un sujeto higiénico de acuerdo a los cánones de la higiene científica, el caso de la pandemia de la COVID-19 lo tenemos a flor de piel; 3) "*morir*" antes de morir a la "*mala*" alimentación para renacer como un sujeto alimentado de acuerdo al *plato del buen comer* que la ciencia determina, y así la lista puede continuar. Estas exigencias corresponden a la posibilidad de un alargamiento de la vida que alcanza para unos cuantos años más con un cierto grado de salud, pero en las cuales, al estar comprometidos la mayoría de los miembros de la especie humana, producen más efectos que cualquier otra apuesta anterior.

### 3. Muerte y temporalidad

"*Morir*" a la *temporalidad* para alcanzar la "*eternidad*" y "*morir*" a la vida temporal "*errónea*", "*extraviada*" para alcanzar la "*eternidad premiada*" son dos elementos que se implican. "*Morir*" antes de morir es la condición de posibilidad de recibir el premio de la "*vida eterna edénica*", pero, a su vez, para aceptar la invitación o exigencia a "*morir*" antes de morir es necesario dar por sentada la posibilidad de la "*eternidad*" edénica o castigada. Imagen circular que hace posible el "*pensamiento*" sobre la "*eternidad*" y sobre la "*eternidad*" premiada.

"*Morir*" antes de morir tiene un significado distinto en la ciencia moderna. No se muere para alcanzar la "*eternidad*", sino para alcanzar apenas unos cuantos años más de vida con, se dice, "*buena calidad*". Hoy en día pululan en los mercados teorías que incitan a la "*muerte*" antes de la muerte, lo que antes era dominio exclusivo del mito, la filosofía y la religión se convirtió en moneda corriente para todas las actividades que se vinculan con el ser humano; lo mismo en la corporalidad que en la espiritualidad, la democratización llegó a ambas esferas, no hay ámbito de su actividad en donde no existan las ofertas al por mayor para efectuar esta "*muerte*" que permita transformar la espiritualidad y la corporalidad a fin de alcanzar una vida longeva.

En lo que respecta a la primera debemos *sospechar* de la categoría de lo "*eterno*" que sirve como sustento de toda apuesta por la "*eternidad*", independientemente de cómo se piense o imagine lo "*eterno*" en el mito, la filosofía o la religión.

¿Cómo ha sido posible "*imaginar*", "*razonar*" o hacer objeto de "*fe*" la categoría de "*eternidad*"? ¿Cómo se ha efectuado el tránsito de esta categoría eminentemente producto de la imaginación, la razón o la fe, a una "*certeza*" sobre su "*posibilidad efectiva*"?

Nos interesa insistir en la *pretensión* de establecer "*conocimiento*", "*fe*" o "*imaginación*" sobre algo que a todas luces nos está vedado. Como bien lo señaló Kant (2010)<sup>64</sup> en su momento, nuestra condición temporal es insuperable, estamos condenados, irremediablemente, a los límites de lo *espacio-temporal*. Cualquier intento de romper con estos límites es quimérico, o como bien decía el filósofo alemán, se trata de la construcción de simples castillos en el aire<sup>65</sup>. Si nuestro límite es lo temporal no hay posibilidad alguna de acceder a la "*eternidad*"; si nuestro límite es lo espacial no podemos construir la idea de un "*lugar*" sin lugar, es decir de un "*espacio*" que no tiene espacio en el "*ámbito*" espacial. Tanto el concepto de "*eternidad*" como el de "*lugar que no ocupa lugar*" queda fuera de la capacidad de "*conocimiento*" que los seres humanos poseemos.

Postular que "*conocemos*" la "*eternidad*", y aún más, que la vida espiritual es posible en ella y cómo sería es una pretensión desmesurada. Se afianza, primeramente, en la "*ficción*" del "*conocimiento*"; una vez "*afianzada*" en ella avanza un paso más en su extravío, hacia el supuesto "*conocimiento*" de una "*dimensión*", la "*eterna*", que no está al alcance mientras vivimos temporalmente, y por tanto nos está vedada absolutamente. Visto así lo único que hace es generar la *ilusión* de un "*conocimiento por negación*", es decir, se "*piensa*" que lo que aquí sucede allá no; con esa simple suposición, se da impulso para aplicarlo en algunos aspectos que a los seres humanos causan especial aprehensión, uno de ellos, sin lugar a dudas es la muerte, si en el ámbito de lo *temporal* todo lo vivo experimenta la muerte, puedo pensar por negación que en el "*ámbito*" de lo "eterno-espiritual" no; si en el ámbito de lo temporal los seres vivos experimentan el sufrimiento puedo "*pensar*" por negación que allá no; si en el ámbito de lo temporal los seres vivos experimentan dolor, hambre, frío "*pienso*" que en el "*ámbito*" de lo "*eterno espiritual*" **no**, y así se puede seguir incrementado la lista hasta hacer una "*imagen*" completa de un "*mundo*" totalmente distinto al temporal.

Bajo ninguna circunstancia esta lista puede hacerse pasar por "*conocimiento*" del "*ámbito*" de lo "*eterno*", pues sólo se trata de un ejercicio negativo respecto a lo que sucede en la existencia temporal; ante la cobardía de soportar esta vida, tal como se

<sup>64</sup> Cualquier lector de Kant conoce estos desarrollos de la *Crítica de la razón pura*, especialmente en la Estética trascendental, específicamente en la exposición metafísica y trascendental del espacio y el tiempo, pág. 65-90.

<sup>65</sup> Duro es el ataque dirigido por Kant contra la metafísica clásica en los dos prólogos de la *Crítica de la razón pura*, en donde afirma de forma contundente que no consiste en otra cosa que en la construcción de castillos en el aire. Pág. 7-38.

da, se efectúa un ejercicio de tamización de los aspectos más difíciles de soportar y se postula como "*conocimiento*" de ese "*ámbito*" anhelado.

Similar proceso sucede en la "*imagen*" de ese "*ámbito eterno*" que nos ofrece el mito. Siempre se trata de una imagen de lo temporal depurada o retocada de sus impurezas. Los mismos seres vivos, pero sin hambre, dolor, envejecimiento, muerte, etcétera. Los recursos para justificarla son lo de menos, nos sobra capacidad creativa.

En lo que respecta a la fe, ¿basta la entrega apasionada a ella para asegurarnos la existencia de un "*ámbito eterno*"? Si esto fuera así hace tiempo que nos habríamos dado la posibilidad de mundos mejores, y hasta Leibniz (2014), que destaca por su afirmación de infinitos mundos posibles, reconoce que este es el mejor por el simple hecho de que se da, mientras que los otros no. Claro que en éste que se da no se exceptúa la muerte, el sufrimiento, el dolor, entre otras peripecias de la vida temporal. De ahí que su invitación apunte a concientizarse de que el *mal* forma parte del mejor de los mundos posibles, aceptarlo y aprender a vivir con él.

Quizá debemos hacer un poco de caso a Kierkegaard (2014) respecto a la incommensurable distancia que separa lo *eterno* de lo *temporal*, y a que todo intento de *salto* de la temporalidad hacia la "*eternidad*" sólo sirve para señalar el rechazo absoluto que lo "*eterno*" efectúa respecto a lo temporal, de ahí que no se debe albergar ninguna *ilusión* de poder alcanzar la "*vida eterna*". Lo "*eterno*", no es susceptible de imaginarse, saberse o afirmarse pues nos está vedado de forma absoluta.

La postulación de un "*ámbito eterno*" exento de la "*muerte*", que los seres humanos han venido planteando desde hace miles de años de forma reiterada, hace patente la necesidad propia de la especie humana, quienes, como dijera Nietzsche: "*prefieren querer la nada a no querer*" (2011; 58); prefieren invertir la mayor parte de su existencia temporal en la consecución de la *quimera* de la "*eternidad*" que afirmar esta temporalidad con la muerte definitiva, como aniquilación total de nuestra condición espacio-temporal.

Líneas arriba señalábamos la posibilidad de una "*muerte*" antes de la muerte que se presenta ajena a cualquier referencia a la "*eternidad*", desarrollada por pensadores brillantemente lúcidos<sup>66</sup>, para quienes la conciencia de que somos seres para la muerte nos puede incitar a un "*vivir auténtico*" de cada uno de los momentos que tenemos antes de que llegue el momento fatal.

En estas filosofías el esquema cambia de forma significativa respecto a las que aspiran a la búsqueda de la "*eternidad*". El "*morir*" antes de morir no se encuentra

---

<sup>66</sup> Sin duda alguna destaca de sobre manera el filósofo alemán Heidegger, Martín (2012) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.

determinado por una "eternidad" más allá de la temporalidad, la pregunta inevitable es: ¿en qué se motiva el cambio o transformación? Una de las posibles respuestas consiste en afirmar que el cambio tiene que encontrar el motivo en el propio sujeto que recibe el llamado a transformarse. Dos son las posibilidades más aceptadas en esta apuesta: 1) que la *razón* exija estar a la altura de la racionalidad propia del ser humano; 2) que la *vocación* le *incite* hacia la búsqueda y logro de su yo más propio.

El primero, fue desarrollado brillantemente por Kant (2013) en su filosofía práctica. Según el filósofo alemán la ley de la razón obliga a comportarse en función de esta legalidad, por ende, cualquier determinación de la voluntad cuyo origen no sea racional es una conducta errónea que debe combatirse de forma categórica. El esfuerzo que colocó en determinar el marco legal de la razón con toda certeza para, a su vez, distinguirlo de lo no racional tiene como cometido lograr que esa transformación tenga un horizonte claro respecto a lo que debemos hacer con la existencia para alcanzar un verdadero grado de moralidad. En este caso el llamado a transformarse viene de la propia naturaleza racional ser humano; en cuanto seres racionales están obligados a estar a la altura de la misma. Kant no tiene necesidad de acudir a lo "eterno" para incitarnos a "*morir*" antes de morir a la esclavitud que los sentidos imponen mientras no asumimos el compromiso de convertirnos en seres eminentemente morales. Ciertamente no pudo desembarazarse de las nociones de *alma* y de *inmortalidad*, pero ya no tienen la función que en la tradición filosófica anterior habían cumplido.

Ya se experimentaron, por una parte, las consecuencias que semejante apuesta por la razón generó cuando se intentó llevar a la práctica. No mucho tiempo después la humanidad constató que el sueño de la razón también produce monstruos, como pintara Goya, y tiene sed de sangre, como novelara Anatole France en *Los dioses tienen sed* (2010). Por otra parte, casi al mismo tiempo se pudo demostrar que el ser humano no se puede reducir a la racionalidad consciente, pues la corporalidad reclamó sus derechos (Nietzsche) y el inconsciente no se quedó atrás en esta pugna por su reconocimiento (Freud).

El desarrollo de las filosofías de la vocación es una constante en la historia de esta disciplina. En este caso se parte, también, de la idea de una interioridad del sujeto, pero no se trata de la interioridad general de la racionalidad kantiana, sino de una interioridad singular que cada ser humano posee; según esto cada uno debe esforzarse para dejar de ser seducido por las voces externas que impiden el logro de la escucha de la voz interior, por ende, el encuentro de su vocación. Mientras vive bajo el mandato de las voces externas, en realidad no "*vive*" sino que lo viven, como títere que es obligado, por los mandatos de esas voces, a ejecutar las ordenes que vienen de todos lados menos de sí mismo; "*morir*" antes de morir conlleva el compromiso de aprender a cerrar los oídos a esas voces, como en su momento lo

hiciera Ulises con el canto de las sirenas, sólo atándose al mástil de la "*voz interna*" pueden sustraerse a sus seductoras melodías. Aprender a dirigir la escucha de lo exterior hacia el interior requiere de una formación y conformación total tanto de la espiritualidad como de la corporalidad, sólo gracias a la construcción de la nueva espiritualidad es posible la construcción de la corporalidad menos concupiscente, menos extraviada.

El planteamiento, sin duda, es interesante, pero reitera la primacía de la voz respecto a la corporalidad, por lo tanto, la de la razón respecto a la sensibilidad. La voz es la encargada de señalar el camino que la corporalidad debe seguir, ciertamente se trata de la apuesta por una voz singular; sin embargo, no deja de ser la apuesta por un "*saber*" que nos diría cómo debemos vivir, cosa que hasta la fecha no se ha podido efectuar, ni por medio de las voces generales, ni menos aún por la "supuesta" voz singular.

Quizá lo que nos queda por entender es que el ser humano vive como puede, nunca como, supuestamente, "*sabe*" o "*debe*"; sin duda el "*morir*" antes de morir es posible, pero bajo ninguna circunstancia faculta para hacerse la *ilusión irreflexiva* de que garantiza la "*vida eterna*", "*sabia*" o "*verdadera*", a lo más, si bien va, permite un cambio de vida que no necesariamente resulta "*mejor*" al anterior; nunca podrán los seres humanos quitarse la *incertidumbre* respecto a su modo de vida, trátese del que se trate. De la misma manera *aceptar* que muere de forma definitiva cuando le toca, sin afanes de trascendencia en el más allá, sin ilusiones de hacer el tránsito hacia la "*eternidad*" o de quedar exentos de ella como lo pretende la ciencia actual. Quizá es tiempo de abandonar una de las *quimeras* más reiteradas de nuestra especie.

## Bibliografía

- Agustín, de Hipona (2011), *Confesiones*, Madrid, Alianza.
- Alighieri, Dante (2018), *La divina comedia*, Madrid, Alianza.
- Biblia Latinoamericana* (1979), México, Ed. Verbo Divino.
- Escohotado, Antonio (2006), *De physis a polis, La evolución del pensamiento filosófico griego de Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama.
- France, Anatole (2010), *Los dioses también tienen sed*, Madrid, Seix Barral.
- Foucault, Michel (2002), *Hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège de France*, México, FCE.
- Foucault, Michel (1978), *Nietzsche, Freud y Marx*, Barcelona, Anagrama.
- Hadot, Pierre (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay.
- Harari, Yuval Noah (2015), *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, México, Penguin Random House.
- Harari, Yuval Noah (2020), *Homo Deus. Breve Historia del mañana*, México, Penguin Random House.
- Heidegger, Martín (2012), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- Jankélévitch, Vladimir (2002), *La muerte*, Valencia, Pre-Textos.
- Kant, Immanuel (2010), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.
- Kant, Immanuel (2013), *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza editorial.
- Kierkegaard, Sören (2014), *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Madrid, Trotta.
- Lucrecio, Tito Caro (2003), *La naturaleza de las cosas*, Madrid, Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2011,) *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza editorial.
- Parménides (1979), *Poema*, México, FCE.
- Platón (2010), *Eutifrón*, Madrid, Gredos.
- Platón (2010), *Fedón*, Madrid, Gredos.
- Platón (2010), *Parménides*, Madrid, Gredos.
- Platón (2010), *República*, Madrid, Gredos.
- Ricoeur, Paul (1970), *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Ed. S. XXI.



# La concepción de la muerte en el pensamiento Náhuatl

Juan Monroy García

## Presentación

El presente texto tiene como objetivo analizar la concepción de la muerte en el pensamiento náhuatl. La cosmovisión de los pueblos originarios, sobre la vida y la muerte, así como otras temáticas que abordaron los tlamatinime, *los que saben algo o los que saben cosas*, fueron muy importantes, tratando de explicar el origen del mundo, el principio del hombre, los valores éticos, el sentido de la educación. En el presente ensayo nos ocuparemos, precisamente, de la concepción náhuatl de la muerte.

En el ensayo abordamos inicialmente la idea que tenían los tlamatinime sobre el origen del universo, a partir de un dios principal Ometéotl, principio dual de todo lo que existe. Origen de cuatro dioses fundamentales, que regían los cuatro puntos cardinales, representados además por colores: Tezcatlipoca rojo, Xipetótec, el tlahuiztlampa, en el Poniente; Tezcatlipoca negro, Tezcatlipoca, mictlampa, en el Norte; Tezcatlipoca blanco, Quetzalcóatl, cihuatlampa en el Oriente; y Tezcatlipoca azul, Huitzilopochtli, huitztlampa en el Sur. Fueron los encargados de poner en marcha la historia, crearon además una primera pareja, de donde provienen los macehuales, el género humano.

Quetzalcóatl representa la sabiduría, en su afán por descubrir el origen del universo, emprendió un viaje hacia el oriente, a la región del saber, para buscar una explicación a lo que existe en el interior del cielo. Fue en el Omeyacán (lugar de la dualidad), donde Quetzalcóatl descubrió a Ometeotl (dios dual), principio generador de la vida y de la muerte, de todo lo que existe, sostén de la tierra, vestido de negro y rojo, identificado con la noche y el día, masculino y femenino, madre y padre de los dioses y origen de las fuerzas naturales.

Enseguida, analizamos los conceptos de vida y muerte, explicando el destino que tenían los muertos, dependiendo el tipo de muerte, habiendo por lo menos tres lugares, el más común era el Mictlán, o región de los muertos, ubicado hacia el interior de la tierra, en el noveno cielo, también se le identificaba con el Norte. Estaba también el Tlalocan, el hogar de Tláloc, cuyo destino eran los muertos por efectos

del agua. Un tercer sitio era el paraíso del sol, donde descansaban los guerreros, las mujeres muertas en el parto, y los niños que morían antes de tener uso de razón.

Dentro de la identidad cultural de los pueblos originarios, persiste una concepción del mundo y de la vida que se remonta al pasado prehispánico, y que emerge con gran fuerza como cosmovisión de estos pueblos, dentro del presente ensayo también nos ocuparemos de los valores éticos y la educación dentro de la cultura náhuatl.

La idea de cooperación y ayuda mutua, así como trabajo colectivo en beneficio de la colectividad y como consecuencia del bien común, proviene en los pueblos originarios desde el pasado prehispánico. Por otra parte, la concepción del trabajo en los pueblos originarios es de solidaridad y no de explotación.

## 1. La concepción del universo en el pensamiento náhuatl

Sobre el origen de la vida, la cosmovisión náhuatl concebía un dios principal Ometéotl, creador del universo y de todo lo existente. El dios de la creación, señor y señora de la dualidad, padre y madre de cuatro dioses principales. “La pregunta de los tlamatinime acerca del sitio físico y del más allá metafísico (el Omeyocan), donde mora el dador de la vida, es ya conveniente pasar a ocuparnos de la idea filosófica náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo” (León Portilla, 1980: 150).

La concepción náhuatl del universo expresa la existencia de un dios principal: Ometéotl, del que se despliegan cuatro dioses fundamentales, encargados de crear todo lo que existe.

Uno de esos dioses es Quetzalcóatl, quien simboliza la sabiduría, que preocupado por hallar el origen del universo y de todo lo que existe, emprendió su marcha hacia el oriente, a la región de la sabiduría, escudriñando una respuesta a lo que preexiste en el interior de los cielos. Fue en el Omeyacán (lugar de la dualidad), donde Quetzalcóatl halló a Ometeotl (dios dual), principio creador universal de la vida y de todo cuanto existe, basamento de la tierra, vestido de negro y rojo, identificado con la noche y el día, masculino y femenino a la vez, madre y padre de los dioses y origen de las cuatro fuerzas naturales, aire, agua, tierra y fuego, que eran divinizadas por el pensamiento náhuatl.

Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,  
tendido en el ombligo de la tierra,  
metido en un encierro de turquesas.

El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en nubes, el dios viejo, el que habita en las sombras de la religión de los muertos, el señor del fuego y del año (Sahagún, 1992: 123).

Ometéotl es el origen, así como sustento del universo, principio fundamental de la vida y de todo lo que existe, comienzo también de los dioses. Este dios principal vive en el centro del mundo, entre los cuatro puntos cardinales, en el ombligo de la tierra. En ocasiones, también, se ubica su morada, en el treceavo o noveno cielo, como la última capa, que se eleva sobre la superficie de la tierra. Desde su refugio sostiene el mundo, permitiéndole actuar libremente a los cuatro dioses, fuerzas cósmicas que él mismo ha generado. Estos cuatro dioses creadores, que son un desdoblamiento de Ometéotl, regían los cuatro puntos cardinales, representados además por colores: Tezcatlipoca rojo, Xipetótec, el tlahuiztlampa, en el Poniente; Tezcatlipoca negro, Tezcatlipoca, mictlampa, en el Norte; Tezcatlipoca blanco, Quetzalcóatl, cihuatlampa en el Oriente: y Tezcatlipoca azul, Huitzilopochtli, Huitztlampa en el Sur.

Los cuatro dioses, fuerzas cósmicas que ponen en marcha la historia del mundo, son segmentaciones del mismo Ometéotl, conciben primeramente el fuego y el sol, a continuación, se ocuparon de crear a la humanidad, a partir de una primera pareja:

Luego hicieron a un hombre y una mujer: el hombre, dijeron Uxumuco y a ella Cipastonal (Cipactónal), y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejiese y que dellos nacerían los macehuales (*la gente, el género humano*) y que no holgasen sino que siempre trabajasen (García Icazbalceta, 1991: 230).

## 2. La concepción de la muerte en el pensamiento náhuatl

Para la concepción náhuatl, el comportamiento humano no era determinante para el destino después de la muerte, el lugar que ocuparían los muertos dependía de la forma en que había acontecido la muerte. Si era por causa natural o enfermedad su destino era el Chiconauhmictlán o simplemente Mictlán, así fueran señores o macehuallin,<sup>67</sup> sin distinción de rango social, ni riquezas; cuando la muerte era por enfermedades, que no tenían carácter sagrado, el muerto atravesaba las nueve regiones, para llegar precisamente al Mictlán, al inframundo de la mitología náhuatl, a los siete o nueve cielos, regiones que se localizan al interior de la superficie de la tierra, como capas superpuestas. “Conviene notar que en su pensamiento religioso el destino final está determinado, no precisamente por la conducta moral

---

<sup>67</sup> Macehualli, entre los mexicas, era un grupo social, intermedio entre los esclavos y los nobles, tenían que pagar impuestos, además de trabajar en obras de beneficio a la comunidad. A cambio, tenían derecho a poseer una parcela de tierra, siempre y cuando la trabajaran, sin embargo, no podían enajenarla, porque la parcela era de la colectividad. Hay otra acepción del término, que se refiere al género humano o humanidad.

desarrollada en la vida, sino por el género de muerte con el que se abandona este mundo” (León Portilla, 1980: 209).

Como ya lo mencionamos, el comportamiento humano no determinaba el destino final después de la muerte, sin embargo, dentro de la cultura náhuatl existían valores éticos bien fundamentados, que eran inculcados desde temprana edad, a través de una educación muy estricta: “La religión náhuatl no implica una doctrina de salvación, sino, más bien, la exigencia de una forma de vida, que de acuerdo con sus cánones éticos, tendría por resultado garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. Porque, acerca del destino después de la muerte tocaba decidir a los dioses” (León Portilla, 1980: 210).

Los muertos tenían que sortear diversos obstáculos, niveles de putrefacción y tormentos tanatomórficos que tenían que padecer los muertos, en una regresión orgánica después de cuatro años, cuando los muertos lograban sortear dichos obstáculos, por fin lograban liberar su alma, su tonalli, consiguiendo así el descanso tan anhelado, llegando a su destino final, ante la presencia de Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, el señor y la señora de la muerte, gobernantes del inframundo.

Para los filósofos náhuatl la vida era un sueño y la muerte era el despertar, como consecuencia hubo profundas reflexiones en torno al tema de la muerte, así como a la relación entre ambas. “El tema de la muerte como una especie de despertar del ensueño presente para penetrar al fin en el mundo de lo que nos sobrepasa, en la región de los muertos” (León Portilla, 1980: 204).

Hay que tomar en cuenta que las crónicas sobre el Mictlán, por parte de los conquistadores, como Bernardino de Sahagún, son a partir de sus informantes indígenas, asimismo desde la cosmovisión judío-cristiana de los españoles. “La primera de las moradas de los muertos que menciona Sahagún es el *Mictlán* (lugar de los muertos), que existía en nueve planos extendidos bajo tierra, así como también hacia el rumbo del norte”. (León Portilla, 1980: 204).

Dentro de la concepción náhuatl del universo, existe una región de los muertos conocida como Mictlán, ubicada en el punto cardinal Norte, identificada además con el color negro, caracterizada como una región oscura y fría.

Hay que señalar que para el pensamiento náhuatl vida y muerte son parte de una misma identidad y de la existencia misma. Se encuentran unidas en una relación dialéctica, la vida implica necesariamente la muerte, no pueden separarse.

“Rasgo fundamental del *tlamatini* (sabio): conoce lo [que está] sobre nosotros, *topan*, lo que nos sobrepasa, y *mictlán*, la región de los muertos, es decir, el más allá” (León Portilla, 1980: 70).

Es también una región metafísica, donde descansan los muertos, cuya causa de muerte es alguna enfermedad o por muerte natural.

“Lo permanente, lo metafísico, lo trascendente, que en la mentalidad náhuatl aparece como *topan, mictlán* [lo que está sobre nosotros, lo que se refiere al más allá, a la región de los muertos]” (León Portilla, 1980: 70). El Mictlán es un lugar con características muy peculiares, donde se origina el tiempo.

“La misma *Historia de los Mexicanos* nos ilustra acerca de sus primeras actividades como creadores del fuego, del Sol, de la región de los muertos, del lugar de las aguas, allende los cielos, de la tierra y los hombres, de los días y los meses y, en una palabra, del tiempo” (León Portilla, 1980: 95). Al morir los náhuatl pensaban que tenían que seguir una larga travesía, hasta llegar a la región de los muertos. “Por otra parte, creían también que los muertos en su viaje al infierno tenían que cruzar un amplio mar, que se decía *chicunauh-apan*, el extendido nueve veces, o agua que difunde en todas las direcciones” (León Portilla, 1980: 96).

Como ya se mencionó, la región de los muertos se ubica en el norte: “A la derecha de la ruta del sol se extiende al cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos” (León Portilla, 1980: 124).

La concepción del universo náhuatl, se conformó a través del tiempo, asimilando cosmovisiones de otras culturas como la olmeca, tolteca o maya.

Desde el tiempo de los toltecas, pensadores profundos que se afanaron por hacer frente a la temida destrucción en el marco espacio-temporal del universo, forjando una concepción estrictamente metafísica acerca de la divinidad y de una cierta supervivencia más allá de este mundo, sobre lo cual se encuentran especulaciones e hipótesis en numerosos poemas nahuas (León Portilla, 1980: 126-127).

Dentro del mundo intelectual de las culturas prehispánicas, existían los tlamatimines, que trataban de explicar cuál era el origen del mundo, el origen del hombre, la relación entre vida y muerte, además indicaban el modelo de ser humano, se debía formarse a través de la educación, tomando en cuenta las necesidades de la comunidad, asimismo qué valores éticos eran necesarios. “El sabio conoce acerca de lo que nos sobrepasa, acerca de la región de los muertos [el más allá]” (León Portilla, 1980: 138).

En particular, el tema de la muerte ocupaba gran parte de la reflexión de los tlamatimines: “¿Cómo podrá decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el Dador de vida? Porque, hay indudablemente el peligro de que siendo esta vida un mero ensueño, todas nuestras palabras sean de la tierra, sin posibilidad alguna de ser referidas a lo que nos sobrepasa, al más allá” (León Portilla, 1980: 140).

Para la cultura náhuatl, vida y muerte eran unidad y contradicción a la vez, estaban unidas a la existencia misma, eran parte esencial del ser humano: “Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir” (León Portilla, 1980: 141).

La flor y el canto, la poesía era muy apreciada por los *tlamatinime*, consideraban que a través de la poesía, los seres humanos se podían comunicar con los dioses y podían conocer lo que existía en el más allá, en la región de los muertos: “No creen los *tlamatinime* poder decir por vía de educación lo que está más allá: lo que nos sobrepasa. Pero afirma que yendo metafóricamente —por la poesía: flor y canto— sí podrían alcanzar lo verdadero. Y confirman esto, señalando que la poesía tiene precisamente un origen divino: viene de arriba” (León Portilla, 1980: 142).

En la cosmovisión náhuatl la vida y la muerte están unidas, por ello había la creencia de que los muertos podían retornar a la vida y existían evocaciones muy especiales, como la ceremonia del día de muertos, donde estos podían convivir con sus seres queridos, por esta razón era muy importante ofrecerles alimentos, flores y cantos, para que su retorno a este mundo fuera agradable, así como su regreso a la región de los muertos. “Valiéndose de las mejores galas del rico y precioso idioma náhuatl, para hablar de lo que está por encima de nosotros, de la región de los muertos (*topan mictlán*), los *tlamatinime*, como el pájaro cascabel, ofrecen flores y cantos: se valen de la metáfora y la poesía para decir algo verdadero acerca de la divinidad” (León Portilla, 1980: 147).

Por otra parte, si la muerte era provocada por efectos del agua, como inundación o ahogamiento, por hidropesía o lepra, por efectos precisamente del agua, su destino era el Tlalocan, el lugar del néctar de la tierra, la morada del dios Tláloc, dios del rayo, de la lluvia y de los terremotos. De acuerdo con la mitología náhuatl, estaba situado en el punto cardinal, oriente del universo. Se menciona también, que, de dicho lugar, procedía el agua benéfica y necesaria para la vida en la tierra. “El segundo lugar al que iban algunos de los muertos era el Tlalocan (lugar de Tláloc), descrito por Sahagún como el paraíso terrenal” (León Portilla, 1980:206).

Por las crónicas que existían en ese momento, el Tlalocan era un lugar con abundancia de alimentos y pleno confort; por estas razones, Sahagún pensó que era el paraíso cristiano.

Pero también había la creencia en el pensamiento náhuatl de que los muertos llegaban a su destino final, después de una larga travesía de cuatro años: “En cuatro años, en el más allá hay resurgimiento, ya no se fija la gente, ya perdió la cuenta, en el lugar de los descarnados, en la casa de plumas de *Quetzal*, hay transformación de lo que pertenece al que resucita a las gentes” (León Portilla, 1980: 207).

Por otra parte, los niños recién nacidos, las mujeres que morían al concebir a un nuevo ser, así como los caballeros águila o caballeros tiguere que morían en el campo de batalla, tenían un destino especial después de la muerte, “acompañaban al sol en su diario recorrido”, de la aurora al senil. Este tercer sitio donde reposan los muertos, Bernardino de Sahagún, también, lo describe con las características del paraíso cristiano: “El tercer lugar adonde se iban las almas de los difuntos —dice Sahagún— es el cielo, donde vive el Sol” (León Portilla, 1980:208).

Una reseña que se hace de este lugar señala: “Según el comentario del padre Ríos, que acompaña a la ilustración del Códice, iban a este lugar los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. Allí eran alimentados por ese árbol, de cuyas ramas goteaba leche” (León Portilla, 1980: 208-209).

Ante las grandes dudas e interrogantes que ofrecen la vida y la muerte, el filósofo náhuatl, intenta dar respuesta acorde con su cosmovisión, a través de una explicación mítico-religiosa: “Ante el hecho desnudo de la muerte que no puede suprimirse, surge la duda, que prescinde por completo de toda la fe religiosa” (León Portilla, 1980: 210).

Ante la incertidumbre de la muerte, surgen más dudas que respuestas, es precisamente la reflexión de los tlamatinime, que intenta dar alguna esperanza al hombre: “Dicen los tlamatinime, ni sabemos a dónde vamos, ni si estamos allá muertos o vivimos aún, y en caso de que esto último fuera verdad, ignoramos todavía si en más allá hay sufrimiento o goce del Dador de la vida” (León Portilla, 1980: 211).

Los tlamatinime intentan también algunas reflexiones más racionales, prescindiendo de la explicación mítico-religiosa.

Los tlamatinime, los que saben algo o los que saben cosas, el filósofo náhuatl describe con puntualidad al dios principal, aquel principio dual: *Totecuio in ilhuicahua in tlaltipacque in micllane* (Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos)” (León Portilla, 1980: 164).

La ilustración sobre Ometéotl, sus características, así como la descripción del lugar donde habita, es muy amplia, su morada es ubicada en el treceavo cielo, lo más alejado de la superficie de la tierra: “Existiendo en lo más elevado de los cielos, en el Omeyocan, en el ombligo de la tierra, y en la región de los muertos, abarca con su influencia al universo, que se muestra a los ojos de los hombres como un sueño maravilloso y que es en realidad el fruto de la concepción de Omecíhuatl, gracias a la acción generadora de Ometecuhtli” (León Portilla, 1980: 168-169).

Del dios principal, fueron desplegados cuatro dioses que ocasionaron la marcha de historia del mundo y como consecuencia de la humanidad. “En la región popular se tuvieron por dioses, en número siempre creciente, a los muchos principios o señores de la lluvia, del viento, del fuego, de la región de los muertos” (León Portilla, 1980: 176).

El tema de la muerte era también una preocupación muy importante para los tlamatinime, tratando de comprender el destino del hombre, después de la muerte: “*In topan in Mictlán* lo que nos sobrepasa, la región de los muertos (el más allá metafísico)” (León Portilla, 1980: 178).

Asimismo, había la preocupación por el destino de los muertos, cómo era el espacio y las características de la región de los muertos, el Mictlán, existían además dudas sobre cómo eran los dioses de dicho lugar: “Mictlantecuhtli, Mictlancíhuatl (Señor y Señora de la región de los muertos)” (León Portilla, 1980: 184).

Las reflexiones de los *tlamatinime* tenían profundidad, intentando dar respuesta a las grandes preguntas existenciales, a través de diversos mitos fundamentados en la religión, que intentaban explicar y dar respuesta racional, a cuál era el fundamento de la existencia del hombre en el mundo, cuál era el fin de la vida y la relación con la muerte. Cuál era la razón de estar en el *Tlaltícpac*, en la superficie horizontal del universo, el plano en que se vive sobre la tierra, la región donde los dioses "hacer" y "deshacer", dándole sentido a la historia y ser del hombre, en pocas palabras son: tierras, aguas, montañas, llanuras, árboles, flores y animales, así como el propio hombre, donde la humanidad nace, crece y muere. Lugar donde nada es eterno, todo es fugaz y frágil, desde esta cosmovisión todo es temporal y fenece, es la tierra que nos mantiene en pie, donde el hombre trabaja y se mantiene, pero también finalmente muere.

El pensamiento de los *tlamatinime* que no deja de ser nunca poesía, flor y canto, esté más cerca de la verdad de lo que pudiera suponerse. Porque, si es cierto que parece imposible que el hombre, desde *tlaltícpac*, logre vislumbrar el secreto motivo de la creación, es también justo añadir que atribuirlo a un deseo divino de tener un espectáculo, en el que seres distintos actúen en un mundo de ensueño, si no es acaso la explicación suprema, es al menos una hermosa flor y canto con que se apunta hacia uno de los muchos misterios de topan, Mictlán (lo que nos sobrepasa, al más allá) (León Portilla, 1980: 200-201).

La explicación de los *tlamatinime*, además, señala que: "Ni es aquí donde se hacen se hacen las cosas, ni tampoco es en la tierra donde está lo verdadero" (León Portilla, 1980: 203).

### 3. Educación y etnicidad en la cultura náhuatl

Sin embargo, existía una educación, que permitía formar a las nuevas generaciones e incorporarlas a la sociedad productiva. Dicha educación comprendía además una educación basada en valores y el respeto de la persona. Dentro de esta formación integral de las nuevas generaciones, era muy importante dotar de una personalidad, un rostro y un corazón. Educación intelectual, con profundo sentido ético y la suficiente sensibilidad para comprender a sus semejantes.

El Calmécac<sup>68</sup> y el Telpochcalli<sup>69</sup> se encargaban de inculcar los valores éticos a las nuevas generaciones, integrarlas a la sociedad productiva; los valores morales eran parte fundamental de este bagaje cultural, la enseñanza era activa y directa. Era una educación basada en costumbres, hábitos y habilidades para la vida.

Dentro de la cultura Náhuatl, existieron valores fundamentales, como: la perseverancia, la austeridad y la ocupación permanente en cosas de provecho o acciones convenientes. Había un modelo ideal de ser humano, que era concebido a través de la educación, hombres con un *corazón robusto y firme como la piedra*. Había dos aspectos importantes para forjar la personalidad: el autocontrol y la autodisciplina. La educación se iniciaba a temprana edad y muy de mañana. Uno de los ideales educativos era formar seres humanos útiles para su comunidad.

Comenzaban a enseñarles:  
cómo han de vivir,  
cómo han de respetar a las personas,  
cómo se han de entregar a lo conveniente y recto,  
han de evitar lo malo,  
huyendo con fuerza de la maldad,  
la perversión y la avidez (Díaz, 1995: 66).

Parte fundamental de esta educación moral, era la manera de preparar a las nuevas generaciones para la vida, partía de normas muy estrictas para la convivencia en sociedad. El respeto a los seres humanos era lo principal, en específico a los ancianos, por personificar la sabiduría de la comunidad. Una forma importante de este respeto se da en las discusiones de los tlamatine, donde las normas de cordura y respeto son fundamentales.

El código moral era conocido como el *conjunto de cosas que deben permanecer* o normas que rigen los *usos o costumbres del pueblo*, u *ordenanzas que se debían guardar*.

Existió una aplicación práctica, pero a la vez una concepción ética abstracta, sobre el bien y el mal. Desde esta concepción abstracta, lo bueno era lo conveniente, lo recto, lo que podía ser asimilado por el propio yo, lo comible. Lo bueno era lo conveniente al ser humano, lo que era apetecible o asimilable para el hombre.

---

<sup>68</sup> Calmécac era la escuela para los hijos de los nobles mexicas. En esta institución se preparaba a los futuros sacerdotes, a los guerreros, jueces y gobernantes. Los conocimientos que se impartían, eran en diversas disciplinas, como historia, astronomía y demás ciencias. También se les enseñaba, a medir del tiempo, filosofía, religión y música. Era una institución formativa, les inculcaban hábitos, como la limpieza, pero sobre todo, disciplina y valores éticos.

<sup>69</sup> Telpochcalli, era la escuela para los hijos de los plebeyos, de los macehualtin, se educaba a los jóvenes a partir de los 15 años, con el fin de servir a su comunidad, también se les preparaba para la guerra. Estas escuelas se localizaban en cada barrio o calpulli.

La diferencia entre el bien y el mal, la determinaba la reflexión y la acción de los propios hombres, en el sentido de entender si una acción era conveniente, asimilable y enriquecía su ser como hombre, lo dignificaba como ser humano.

El hombre también discernía si tal o cual acción, en sí misma, era resultante de algo recto o algo torcido. Si actuando enriquecía al hombre y le permitía tomar un rostro, una personalidad, de igual manera que desarrollar su corazón, entonces los actos eran buenos. Si, por el contrario, la acción hacía perder el rostro y el corazón, el hecho era considerado malo. Sobre todo, si tal acción envilecía el ser del hombre, corrompiendo su dignidad como ser humano.

Había dos formas de encaminarse hacia el mal: la perversión y la aidez, que eran engendradas por la falta de disciplina y autocontrol. La bondad humana era entonces producto de las acciones convenientes y rectas, libres de excesos y desviaciones.

El trabajo era parte fundamental en esta concepción ética, pues dignifica al hombre y permite que el ser humano alcance el bien y, como consecuencia, logre la dignidad como ser humano.

Es conveniente es recto:

ten cuidado de las cosas de la tierra:

haz algo, corta leña, labra la tierra,

planta nopales, planta magueyes:

tendrás qué beber, qué comer, qué vestir.

Con esto estarás en pie (serás verdadero)

con eso andarás.

Con eso se hablará de ti, se te alabará.

Con eso te darás a conocer a tus padres y Parientes (Garibay, 2001: 434).

El trabajo dignifica y justifica al ser humano, estar en la tierra, *estar de pie en la tierra*. Es la autorrealización humana, permite al hombre o la mujer desarrollar sus capacidades físicas e intelectuales.

Otro punto importante de esta ética es la disciplina y el control de sí mismo, ante la tendencia humana de engréirse y querer adueñarse de la mayor cantidad posible de bienes, abusando de la naturaleza.

Recibe, escucha:

ojalá un poquito sigas a nuestro señor (el dueño del cerca y del junto), vive en la tierra,

ojalá dures un poco.

¿Tú qué sabes?

Con cordura, determinadamente mira las cosas.

Dicen que es éste un lugar de dificultades,  
de mucha suciedad, de turbación,  
lugar sin placer, temible, que trae desolación.  
Nada hay verdadero...

Aquí está lo que has de obrar y hacer:  
en reserva, en encierro y caja.  
al irse nos lo dejaron los viejos,  
los de cabello blanco, los de cara arrugada  
nuestros antepasados...

No vinieron a ser soberbios,  
no vinieron a andar buscando con ansia,  
no vinieron a tener voracidad (Sahagún, 1992: 237).

De lo anterior se desprende evitar la soberbia; asimismo, no buscar con ansia las cosas, se recomienda moderación y dominio de sí mismo, estos preceptos tenían especial importancia en la juventud, para formar éticamente a las nuevas generaciones.

No te arrojes a la mujer  
como el perro se arroja a lo que le dan de comer;  
no te hagas a manera de perro  
en comer y tragar lo que te dan,  
dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer  
resístete, resiste a tu corazón  
hasta que ya seas hombre perfecto y recio;  
mira que el maguey, si lo abren de pequeño  
para quitarle la miel,  
ni tiene substancia,  
ni da miel, sino piérdese.

De esta manera debes hacer tú,  
que antes que te llegues a mujer  
crezcas y embarnezcas  
y entonces estarás hábil para el casamiento  
y engendrarás hijos de buena estatura,  
recios, ligeros y hermosos (Sahagún, 1992: 238).

Al lado del perfeccionamiento personal, aparece también la necesidad de una sana convivencia y aprobación social, el reconocimiento de la comunidad es muy importante, al respecto se afirma:

No con envidia,  
ni con tu corazón torcido,  
vendrás engreído, vendrás hablando.  
Sino que harás bueno  
tu encanto y tu palabra.  
Con lo cual serás bien estimado,  
y podrás convivir con la gente (Sahagún, 1992: 242).

#### 4. Comentarios finales

Dentro de la cosmovisión náhuatl, la conducta humana no determinaba su destino después de la muerte, el lugar de reposo de los muertos dependía de la forma en que habían muerto. Cuando la muerte era causada por alguna enfermedad, su destino era el Mictlán, no importando su posición social, si eran señores o macehuales, si eran ricos o pobres. El muerto cruzaba por los nueve cielos, hacia el interior de la tierra, para llegar precisamente al Mictlán, al inframundo. Sin embargo, para que los muertos llegaran a este destino final, tenían que sortear diferentes acertijos, durante cuatro años.

Para la cultura náhuatl, existía un segundo destino para los muertos, cuya muerte había sido causada por efectos del agua, como inundaciones, ahogamiento, también hidropesía o lepra, su lugar de descanso era en aquel momento, el Tlalocan, el lugar del néctar de la tierra, la morada del dios Tláloc, dios del rayo, la lluvia y los terremotos. Estaba ubicado al Oriente del Universo. De este lugar provenía el agua benéfica y necesaria para la vida en la tierra.

Por otra parte, había un tercer sitio donde reposaban los muertos, como los niños que morían poco después de nacer, las mujeres que fallecían al concebir a un nuevo ser, así como los caballeros que caían en el campo de batalla, ellos gozaban de un destino especial después de la muerte, eran los que acompañaban al sol en su diario recorrido, por el horizonte.

Como parte de la cosmovisión náhuatl, el trabajo es concebido como actividad humana de autorrealización, la productividad es auto-creación, actividad que da sentido a la vida del hombre; a través del trabajo el ser humano desarrolla sus capacidades físicas y mentales. Justifica el existir del hombre en la tierra. Pero por otra parte, el trabajo tiene un profundo sentido ético, en el pensamiento náhuatl, contrario a la concepción judío-cristiana, que lo considera como un castigo divino.

Los dioses, de acuerdo con la cultura náhuatl, exhortaban trabajar y no holgar, en esta concepción ética, la holganza originaba del mal.

El Calmécac y el Telpochcalli se encargaban de inculcar los valores en las nuevas generaciones, integrarlas a la sociedad; los valores morales eran parte fundamental de la educación, la enseñanza era activa y directa.

Existieron como valores supremos la necesidad del rigor, la austeridad y ocupación continua en cosas provechosas. El ideal era formar hombres con un “corazón robusto y firme como la piedra”. Puntos significativos de la personalidad eran el autocontrol y la autodisciplina. La educación se iniciaba a temprana edad y muy de mañana.

Parte esencial de esta educación moral preparaba a las nuevas generaciones para la vida, acatando un código moral, de cómo vivir. El respeto a las personas era fundamental, en especial a los ancianos, por representar la sabiduría de la comunidad. Una forma importante de este respeto se daba en las discusiones con los Tlammatine, donde prevalecían las normas de cordura y respeto. El código de ética era conocido como el *conjunto de cosas que deben permanecer* o normas que regían el *uso o costumbre del pueblo*, era también definido como ordenanzas que se debían guardar. Existía una aplicación práctica, pero a la vez, un pensamiento ético abstracto, sobre el origen del bien y del mal. Desde esta concepción abstracta, lo bueno era lo conveniente, lo recto, lo que podía asimilarse por el propio yo, lo comible. Lo bueno era lo conveniente al ser humano, lo que era apetecible o asimilable para el hombre. La diferencia entre el bien y el mal la determinaba la reflexión del propio hombre, en el sentido de entender si una acción era conveniente, asimilable y enriquecía su ser como hombre.

El hombre también discernía si tal o cual acción, en sí misma, era consecuencia de algo recto o algo torcido. Si su actuación enriquecía al hombre, permitiéndole tomar rostro, personalidad y de igual manera desarrollar su corazón, entonces sus actos eran buenos. Si, por el contrario, la acción hacía perder el rostro y el corazón, el hecho era considerado malo.

Había dos formas de encaminarse hacia el mal: la perversión y la avidez, que son engendradas por la falta de autocontrol. Para la bondad entonces era necesario acciones convenientes y rectas, libres de excesos y desviaciones. El trabajo era parte fundamental en esta concepción ética, dignifica al hombre, permitiendo al ser humano alcanzar el bien. El trabajo dignifica y justifica estar en la tierra.

Otro punto significativo de esta ética es el control de sí mismo, ante la tendencia humana de engréirse y querer adueñarse de la mayor cantidad posible de bienes. El código moral náhuatl exhorta a evitar la soberbia y no buscar con ansia las cosas, recomienda moderación y dominio de sí mismo, dicho precepto adquiere especial importancia en la juventud.

Al lado del perfeccionamiento personal, aparece también la necesidad de convivencia y aprobación social, es muy importante la comunidad.

## Bibliografía

- Clavijero, Francisco Javier (1978), *Historia antigua de México*, México, Editorial Valle de México.
- Díaz Cántora, Salvador (Editor) (1995), *Huehuetlatolli*. Libro sexto del Códice Florentino, México, UNAM.
- García Icazbalceta, Joaquín (1991), *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, México, SEP.
- Garibay Kintana, Ángel María (2001), *Llave del Náhuatl*, México, Porrúa.
- Garibay Kintana, Ángel María (2000), *Historia de la literatura náhuatl*, Tomos I y II, México, Porrúa.
- León Portilla, Miguel (1980), *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- León Portilla, Miguel (1992), *La visión de los vencidos*, México, UNAM.
- León Portilla, Miguel (1983), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE.
- Sahagún, Fr. Bernardino (1992), *Historia general de las cosas de Nueva España, Códice Florentino*, México, Porrúa.



## Acerca de los autores

**Roberto Andrés González Hinojosa.** Es Doctor en Filosofía por la UNAM, profesor-investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Desarrolla las líneas de investigación en Antropología Filosófica, y Metafísica. Ha publicado 13 libros; entre los cuales pueden mencionarse: *Escorzos de ontología*, México, 2011; *El hombre como símbolo del hombre*, México, 2012. *Renovación del humanismo y emancipación antropológica*, México, 2013; *Variaciones de antropología filosófica*, México, 2014; *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser*, México, 2015. Asimismo, ha sido colaborador (coautor) en diversos libros, y ha publicado más de ochenta artículos en revistas nacionales e internacionales.

**Emmanuel Flores-Rojas.** Licenciado en Filosofía y Maestro en Humanidades: Ética, por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). Tiene estudios de Psicología por la misma Universidad, además de estudios en Teología por el Seminario Teológico Presbiteriano de México (STPM). Sus áreas de investigación son la filosofía de la religión, la hermenéutica, la filosofía prehispánica, la psicología de la religión, y la teología. Es especialista en el estudio de la filosofía hermenéutica del autor francés Paul Ricoeur, cuya tesis de maestría llevó por título: “Ecos de la hermenéutica bíblica en la propuesta ética de Paul Ricoeur”. Actualmente es candidato a Doctor en Humanidades: Ética, por la institución arriba mencionada. Ha escrito diversos artículos en sus áreas de interés y especialización.

**Carlos Rodrigo Vázquez Valdés.** Es Licenciado en Filosofía y Licenciado en Comunicación por la Universidad Autónoma del Estado de México. Posee el grado de Maestro en Filosofía Contemporánea por la universidad mencionada. En 2018 recibió la Presea “Ignacio Manuel Altamirano Basilio”. Ha publicado en diferentes medios, entre los cuales cabe mencionar la Revista Kaya, Revista tlamatini mosaico humanístico y Editorial Académica Española cuyos títulos son *Estulticia, terror y muerte descorporalizada. Una reflexión desde la obra de José Blanco Regueira*, *Máquinas semióticas y conjuración del miedo* y *¿Qué es el dinero? Una reflexión teológica desde la obra de Agustín García Calvo*, respectivamente.

**Alan Alexei Hernández Martínez.** Posee la Maestría en Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México, en esa misma institución cursó la licenciatura en Filosofía. Desde sus estudios de licenciatura su fue especializando en la obra de Emil Michel Cioran, ha tomado diplomados en filosofía del arte, en fenomenología y en filosofía clásica. Ha dictado clases, y es conferencista asiduo. Su línea de trabajo se centra actualmente en el pensamiento del siglo xx. Es profesor e investigador a tiempo completo, actualmente es becado por el CONACYT. Entre sus escritos se encuentra: *Del insomnio a la lucidez en E.M. Cioran*. Férreo crítico de la posmodernidad, su pensamiento se sitúa en las periferias.

**Gustavo Esparza.** Es Licenciado y Maestro en Pedagogía por la Universidad Panamericana, Aguascalientes. Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Es miembro activo del grupo de investigación Mito, conocimiento y acción, adscrito a la Universidad Panamericana, Aguascalientes. Sus últimos libros, en coedición, son: Calabrese, Claudio; Esparza, Gustavo; Junco, Ethel, *Mito, conocimiento y acción. Continuidad y cambio en los procesos culturales* (New York: Peter Lang, 2019) y Esparza, Gustavo, Bravo, Nassim, *The Bounds of Myth. The logical Path from Action to Knowledge* (Liedien: Brill, 2021). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I.

**Josué Manzano Arzate.** Cursó la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, de igual manera, realizó la Maestría y el Doctorado en Humanidades: Filosofía Contemporánea en la misma institución. Fue coordinador de la licenciatura en Filosofía del 2010 al 2012. También tuvo a su cargo la dirección de la revista, *Pensamiento*, papeles de filosofía; órgano de difusión de la academia de filosofía de la Facultad de Humanidades. Actualmente es profesor de tiempo completo de la misma Facultad desde el 2012. Su labor docente dentro de la licenciatura en Filosofía se remonta al año 2004. Desde entonces ha colaborado en diversos libros con capítulos y en revistas nacionales e internacionales con artículos. Su participación en eventos académicos también es basta, desde congresos internacionales hasta eventos locales de la misma institución. Es asesor del programa Delfín. Imparte las materias de: Historia de la Filosofía del S. xvi; racionalismo, empirismo e ilustración, Curso Monográfico de Autor; Edad Contemporánea, Antropología Filosófica, estas delimitan sus áreas de investigación.

**Mariano Rodríguez González.** Realizó estudios de Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, maestría en Filosofía Contemporánea en esta misma institución, y doctorado en Filosofía por parte de la UNAM. Ha publicado diferentes libros, entre los que pueden

enumerarse los siguientes, *Ética y Ontología, en el Filósofo del Fuego (Hacia una lectura de Heráclito de Éfeso)*, 2003, UAEM; *Eliade y su Filosofía del Mito*, 2011, UAEM. Su último libro publicado se titula "*La herida sagrada, una concepción del homo religiosus*", por Milian Editores, 2020. Es autor de diferentes artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Ha sido catedrático de Historia de la Filosofía Griega Antigua y Clásica en la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

**Herminio Núñez Villavicencio.** Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Sto. Tomás de Aquino, Roma, (1971). Licenciado en Lenguas y Literaturas Modernas por la Universidad de Estudios de Roma "La Sapienza", (1976). Especialización en Informática para las Humanidades, "La Sapienza" (1987). Maestría en Estudios Literarios, Universidad Autónoma del Estado de México, (1990). Doctorado en Filología, Universidad Complutense de Madrid, (1998). Autor de 4 libros sobre teoría literaria, humanismo y educación; co-autor de 14 libros colectivos; autor de 43 artículos nacionales e internacionales indexados; director y asesor de tesis de licenciatura y de posgrado. evaluador CONACYT, PROMEP y COAPEHUM.

**Oscar Juárez Zaragoza.** Es doctor en Humanidades: Filosofía Contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México. Desde 2012 a la fecha se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la misma Universidad, en donde imparte diversas unidades de aprendizaje como: *Lógica matemática, Historia de la filosofía de Kant a Hegel, Ética contemporánea, Análisis de textos filosóficos, Filosofía de la historia*, entre otras. Es autor de diversos artículos filosóficos publicados en revistas tanto nacionales como internacionales, así como de los libros: *Filosofía y filosofar en Platón* (UAEM 2014), y *Gilles Deleuze: la nueva imagen del pensamiento* (Editorial Académica Española 2016), de igual manera participa como coautor en diversos libros colectivos. Actualmente es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

**Juan Monroy García.** Cursó la licenciatura en filosofía en la Facultad de Humanidades de la UAEM, obtuvo los grados de maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es profesor de tiempo completo en la Facultad de Humanidades desde 1987. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En los últimos años, sus investigaciones se han concentrado en el estudio de la transición y consolidación de la democracia en Centroamérica y México, así como en el análisis de la incorporación de los

movimientos insurreccionales a las democracias de dicha región. Producto de este interés, han aparecido sus artículos y ensayos en diversas publicaciones periódicas como Diálogos, (Costa Rica), Contribuciones desde Coatepec (UAEM), Dialéctica (BUAP), y Political Vector-Pro, Scientific Journal, de la Universidad Estatal de Montes Urales del Sur.



*Pensar en la muerte. Consideraciones en torno  
a la finitud del hombre y el ocaso de los tiempos*

Se terminó de imprimir en marzo de 2021.



La muerte, sin duda, puede entenderse como un acto de la vida, en virtud de que es un acaecimiento de un ser que existe situado en el mundo y arrojado hacia el porvenir. Justamente por esto sólo el ser humano puede morir, toda vez que es el único ser bajo el sol que sabe (y construye) su vida en el marco de sus contornos espaciales y temporales. El mortal está llamado a desplegar sus capacidades hasta la enésima potencia, siendo precisamente la muerte el límite irrebalsable de todas sus posibilidades. En este sentido, la muerte nunca es neutra, no es una especie de estructura formal; por el contrario, siempre es de alguien que se esfuerza por erguirse en la vida en un aquí y en un ahora.

Así también, la muerte del caído, cobra sentido a partir de la interpretación de quien ha quedado vivo. Podría decirse que el vivo se hace custodio de la muerte de quien ha fenecido, pues sólo el otro, el caído, es quien tiene la posibilidad para hablar precisamente sobre la muerte, habida cuenta de que cuando se versa acerca de ésta se habla justamente a partir de la muerte del otro. En suma, la muerte no es la realización de las posibilidades del hombre, llega desde afuera y es vano intentar estar listo para ella, llega sin avisar y sin que se le espere. Es un hecho de naturaleza contingente. En el presente trabajo se desarrollan diez perspectivas filosóficas en torno a la muerte, cada punto de vista enarbola sólo una faceta de la misma. Mediante este empeño queda patente, una vez más, el abundante abanico temático que puede desprenderse alrededor precisamente de la muerte.