

ESTE LIBRO  
NO SALE DE  
LA BIBLIOTECA

TESIS QUE PRESENTA GRETA RIVARA KAMAJI  
PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN FILOSOFÍA  
POR LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

ASESORA: DOCTORA MERCEDES GARZÓN BATES.



MÉXICO, ABRIL DE 1997.



FILOSOFIA  
Y LETRAS



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

---

---

EL SER PARA LA MUERTE: UNA ONTOLOGÍA DE LA FINITUD  
*(Fragmentos para una reflexión sobre la muerte)*

---

---

Uno de los fenómenos que más vivamente me habían interesado era la composición de la estructura humana y la de todos los animales vivos. Me preguntaba al respecto de dónde procedería el origen de la vida; delicada cuestión que había sido considerada como un misterio insondable...

Para hallarme en condiciones de penetrar en los secretos de la vida tube que comenzar por introducirme en el estudio de la muerte; me familiaricé con la anatomía, pero aquello no era suficiente. Tube también que investigar en la descomposición natural y los procesos de corrupción del cuerpo humano tras el fallecimiento...

Para poder examinar las causas y las etapas de la descomposición me vi forzado a permanecer, días y noches enteros, en los panteones y las tumbas concentrando así, mis pensamientos en las cosas que más repugnan a la delicadeza de los sentimientos humanos. Contemplé cómo la belleza corporal del hombre iba perdiéndose poco a poco aproximándose a la nada. Vi cómo la corrupción de la muerte reemplazaba al estallido de la vida. Descubrí cómo los gusanos se nutrían de órganos tan maravillosos como los ojos y el cerebro.

Me apliqué a estudiar e investigar con todo detalle el proceso de transformación que tiene lugar en el tránsito de la vida a la nada o de la nada a la vida. Hasta que un día, en el interior de mis tinieblas, una luz iluminó de pronto mi espíritu, una luz tan viva, maravillosa y, sin embargo, de tan sencilla explicación, que me sentí atrapado en el vértigo de las perspectivas que se presentaban ante mí; me admiró el hecho de que fuese yo, un recién llegado, quien encontrara la clave de tan extraordinario secreto en cuya búsqueda tantos hombres de gran inteligencia habían fracasado.

Mary W. Shelley, Frankenstein.

## ÍNDICE.

<b>Introducción.</b>	5
<b>1. La muerte... ese desastre.</b>	
1.1. Y al principio fue la muerte... la divina muerte.	13
1.1. Notas y referencias bibliográficas.	20
1.2. ...y de entre la muerte... la conciencia nos convidó del ser.	23
1.2. Notas y referencias bibliográficas.	29
<b>2. Eros y Thánatos: uno y lo mismo (o las bodas de Eros y Thánatos).</b>	
2.1. Para una comunión ontológica (Bataille, o sobre la muerte y el erotismo).	35
2.1. Notas y referencias bibliográficas.	49
2.2. De la vida a través de la muerte (Freud y Thánatos).	54
2.2. Notas y referencias bibliográficas.	70
<b>3. Al encuentro de soma (...y somos un cuerpo).</b>	
3.1. De frente a la gorgona (fragmento para un reencuentro con el cuerpo).	82
3.1. Notas y referencias bibliográficas.	87
3.2. "Abrid algunos cadáveres".	89
3.2. Notas y referencias bibliográficas.	96
3.3. La finitud o la angustia de "ser" cadáver.	110
3.3. Notas y referencias bibliográficas.	128
3.4. La carne, nuestra carne... se pudre.	135
3.4. Notas y referencias bibliográficas.	140
<b>4. Como apéndice: de la muerte y la libertad.</b>	
4.1. Un sileno posmoderno y nihilista.	143
4.1. Notas y referencias bibliográficas.	151
4.2. La muerte... un alarido.	157
4.2. Notas y referencias bibliográficas.	163
<b>Conclusiones.</b>	167
<b>Bibliografía</b>	172

## INTRODUCCIÓN

## INTRODUCCIÓN

Abismarse en la aventura del pensar constituye el acto más significativo de la filosofía. Digo abismarse porque filosofar comprende siempre la conciencia de que una vez que hemos sido bautizados con el sello de la reflexión, no lo abandonamos nunca o, mejor dicho, el pensar no nos permite ya nunca escapar a su seducción. No hay posibilidad de evadir, de huir; los pensamientos nos asaltan, se apoderan y penetran en lo más hondo de nuestra vida para fundirse ahí con ella.

Sabemos que un genuino filosofar escapa a toda pretensión de encontrar soluciones definitivas. Por el contrario, en su camino se encuentra con la ausencia, reencontrándose así con aquel signo bajo el cual la filosofía misma lanzó su primera palabra: la pregunta. Hemos de asir la filosofía preguntando, y si preguntamos viene a nuestro encuentro el filosofar, nos arroja y arrulla, nos despierta y nos pone en camino, en camino hacia... el pensar.

Si la filosofía se anida en lo profundo de la humana vida y no se distancia de ella, hemos de pensar con la filosofía lo profundo de la vida. Es por ello que, en este trabajo, nos hemos arriesgado a pensar el fenómeno más radical de la vida: la muerte. Hemos deseado reflexionar sobre la vida no sin advertir que a su sendero confluye la reflexión sobre la muerte.

La filosofía, además, si no traiciona la condición humana, ha de ser como ésta, susceptible de cambio, de lucha, de avances y retrocesos, de transformaciones y proyectos, de esperanzas y abismos. Si la filosofía es en nosotros, ha de arriesgar siempre, transformándose a sí misma cada vez que da un paso, apostando por hacerse más plena, más rica, más honesta.

Con esta convicción, ensayamos un modo de reflexionar que no comienza ni termina, sino que, como afirma Heidegger, se pone en camino. No hemos querido presentar un bloque de ideas concatenadas escolarmente, sino que hemos querido plasmar nuestras reflexiones, aquello con lo que la filosofía nos ha penetrado en lo profundo, por ello el

subtítulo *Fragmentos para una reflexión sobre la muerte*, porque creemos que el pensamiento que quiere pensar y no imponer respuestas y soluciones ha de sacrificar su unidad para asumir su dolorosa –y no menos rica por eso– fragmentación, su angustiante estar en camino sin encontrar nunca el punto de llegada. Creemos que no hay estación que acoja de una vez por todas los pensamientos; lo que hay es sí, navíos para embarcarse, navíos en cuyo frente se incube el proyecto de la filosofía misma: partir a la aventura, sabiendo que no hay puerto seguro de llegada. Pero tampoco hay posibilidad de retorno, el camino andado no se desanda, el andar es justo el asidero de la reflexión; es sumergirse con los pensamientos y dialogar con ellos.

Pero es también regocijo del *pathos* mismo de nuestra “razón” arremeter nuestras ansias todas contra lo ya pensado y pensarlo de nuevo como si fuese la primera vez. Por lo tanto, pretendemos acercarnos –amable, apaciblemente, con agradecimiento– a algunos pensadores con los que por empatías insoslayables podemos entablar un diálogo sobre un tema que nos pertenece profundamente: la finitud.

Este trabajo es resultado del estudio continuo de un autor que –paradójicamente– no aparece en nuestras líneas, sino entre líneas. Es el fantasma que recorre nuestra reflexión: Martin Heidegger, cuya presencia la encontraremos, como ya hemos dicho, entre líneas –o a pie de página. No es gratuito que el título de esta tesis pretenda ser simbólico, representativo homenaje al filósofo alemán que dedicó sus reflexiones al tema de la finitud. Pero, ¿por qué si es el filósofo del que partimos aparece así, fantasmalmente? En primer lugar, porque pensamos que las filosofías no son meros aparatos técnico-teóricos que estudien ciertas problemáticas. Los filósofos y sus pensamientos, si han de arraigarse en quienes los estudiamos, han de acompañarnos siempre integrados a nuestro pensar, a nuestra reflexión, a nuestro lenguaje.

¿Por qué sacrificar esta íntima comunión –integración tan costosa, tan ardua– a la exposición objetiva y distante? Pretendemos, pues, pensar con Heidegger y a partir de él. Proponemos, en todo caso, una lectura paralela, otra lectura que pueda abrir posibilidades de interpretación. Aquella que, a partir de lo fragmentario, pueda sugerir la

visión de la unidad. Una lectura a partir de la cual se reconozca en el fragmento la propia incompletud.

Ensayamos aquí la posibilidad de que se lea no lo continuo y unitario, sino la ruptura y lo discontinuo. De ahí la insistencia en el “pie de página”, en la “nota”, metáforas donde aparece lo que en las líneas atraviesa en forma casi etérea, fugaz. Intentamos una lectura que nos lleve de “arriba a abajo”, de lo manifiesto a lo latente; una lectura móvil, viva.

Como arriba sugerimos, no hemos querido presentar bloques de ideas nítidamente concatenadas. Siendo este un trabajo que subraya la condición finita, carente y frágil de la existencia, apostamos por una estructura que la refleje.

De acuerdo con esta idea, el trabajo que aquí elaboramos se presenta como un camino, nunca lineal, no previamente trazado ni delimitado, sino andado y descubierto en el andar. Mostramos así nuestra idea de la filosofía, de la cual, con Heidegger, compartimos lo fundamental.

Múltiples y variadas son las ocasiones en las que el filósofo alemán utiliza a lo largo de su obra la palabra camino: *Weg*. Dicho término habrá de caracterizar su perspectiva acerca de la filosofía. Son de sobra conocidas las palabras que en *Introducción a la metafísica* utiliza para describirla.

En primera instancia, lo que hay que saber preferentemente es aquello que —a los ojos de Heidegger— la filosofía no puede dar. En el reino de la técnica, en una comprensión del mundo que reduce todo a la utilidad y a los saberes a un carácter meramente instrumental, la filosofía se presenta entonces como soberanamente inútil, como inactual y, ciertamente, como instrumento ineficaz, incapaz de nada. Pensar en términos instrumentales pretendiendo que la filosofía sirve “para” algo, representa el hecho de estar inscritos en un pensamiento dominado por la racionalidad técnica y científica que venera la idea de que todo tiene una “razón” de ser.

Suponer que la filosofía puede resolver y responder preguntas, cualesquiera que éstas sean, significa suponer, a su vez, que ésta posee metodologías de análisis análogas a las

de otros saberes, ordinariamente llamados científicos. Pero la filosofía no puede, y probablemente tampoco debe, imitar modelos cuyos objetos son radicalmente distintos a los de su reflexión. Es en este sentido que Heidegger comprenderá la filosofía más como un arte que como una ciencia.

Si algunos de los poetas románticos comprendieron al arte como la glorificación de lo inútil, Heidegger, casi parafraseándolos, comprenderá –entre otras versiones– a la filosofía como el extraordinario preguntar por lo extraordinario.

Frente al afán moderno y tardomoderno de medir, de cuantificar, de calcular, de matematizar, de instrumentalizar, Heidegger anota justo la inutilidad de la filosofía, y añade que si el pensar ha de servir de algo será no para producir, medir, cuantificar, controlar, sino para agravar la existencia histórica, para ponerla en cuestión, para abrir posibilidades, para pensar lo pensado. Filosofar es pensar, y pensar es, en todo caso, preguntar.

En este sentido, desde los primeros filósofos griegos el pensar está marcado por el asombro radical de ser, por la conmovedora experiencia de advertir ser en vez de nada y poder preguntar por ello en el extraordinario preguntar por lo extraordinario. Filosofar significa vernos conducidos en un camino, en el trayecto del preguntar. Así, la filosofía significa poner la pregunta en un camino, en un sendero. Con la palabra *Weg*, camino, senda, Heidegger intenta un acceso a la experiencia originaria de la filosofía en tanto pensar que interroga. Pensar que viene del asombro, de la perplejidad de ser. Por eso, Heidegger acerca la filosofía al arte y la poesía.

Es, entonces, en la relación entre poesía y verdad donde podemos verificar su comprensión de la filosofía como pensar, como pensamiento del ser y, en última instancia, como pensar poetizante. Poesía como la palabra que nombra, poesía como lenguaje privilegiado porque en él se abre el evento del ser. Filosofía y poesía están en la misma senda: lenguaje sagrado y silencio.

Es curioso que la idea de sistema haya separado tan rápidamente la filosofía y la poesía, desde el poema de Parménides hasta el sistema aristotélico. Bien pronto se veneró la

posibilidad de encontrar la verdad, la vía de descubrir principios últimos y categóricos, como si el pensamiento poético hubiera nacido del delirio y, por tanto, lejos de la límpida y cristalina razón, quien se ha adjudicado con su prestigio excluyente el papel de juez que no admite como filosofía al pensamiento que corre por otros cauces.

El sistema ha sido la forma pura de la filosofía, y ésta ha abandonado su origen y su nacimiento poético. La íntima comunión entre el pensar filosófico y el pensar poético –representada por Heidegger– como tantas otras tradiciones del saber oscurecidas por el sistema y el método reinantes, no se llegó a extinguir del todo, y es desde estos saberes inextinguibles que brota un día la inspiración que parece infiltrarse o revivir dentro de las formas más ortodoxas del saber triunfante, quizá para ayudarlo a no morir en la estrechez de sus dictados. Aún así, Heidegger pareció advertir que poesía y filosofía, miradas incluso en sus más puros ejemplos, se unen destacándose de las demás creaciones de la palabra. Hay entre ellas una íntima, esencial y viva unidad, unidad que es identidad, una especial identidad entre la persona viviente y su creación. Y si la filosofía nació de un anhelo de transparencia, no puede eludirlo para sí misma, y habrá de indagar más allá de lo que ha sido para convertirse en la experiencia del pensar que puede repetir hoy su pregunta primera frente a las cosas: quiere verse a sí misma reconociendo su unidad originaria con la poesía como experiencia del pensar, como palabra que acude al pensamiento del ser e interroga por él.

Y si la filosofía sigue su curso a la manera de la vida, no en mera continuidad hecha de agregados, sino en renacimientos sucesivos, habrá de reconocer que si el filósofo exige al pensamiento que comience con él su historia, y el poeta sueña con pronunciar la palabra primera, buscan ambos, en todo caso, la palabra que crea al ser.

El *logos* de la filosofía ha trazado sus límites dentro de la luz, el *logos* poético ha cobrado fuerza en los límites donde la luz se oscurece, aunque nació como ímpetu de claridad, por eso precede a la filosofía, y sin esto la razón no hubiera podido articular su cristalino refugio. Mas con Heidegger aprendemos que oscuridad y develamiento, luz y ocultamiento significan *aletheia* en sentido originario y, por tanto, de la experiencia del

pensar filosófico. Y si es en el lenguaje donde el ser acontece, el ímpetu del pensar poético es justo eso, pensamiento del ser. Senda, camino, experiencia.

Heidegger orienta su mirada hacia el pensar poético vía una reflexión sobre el lenguaje y la verdad, dialogando con Sófocles, con Hölderlin, con Rilke, entre otros poetas. Puesta en cuestión nos ofrece Heidegger, con su comprensión de la filosofía, del mandamiento bajo el cual ésta ha aparecido: el de presentarse sola prescindiendo de todo aquello cuanto ha necesitado para ser; eso lo ha consumido o dejado tras su claridad.

Por todo lo anterior, este trabajo ha nacido del deseo de entablar una conversación sobre la muerte con algunos autores con quienes compartimos no sólo su idea del pensar, sino sus reflexiones al respecto del tema que aquí nos ocupa.

La relación entre lo sagrado –como espacio fundamental de la existencia– y la muerte abarca la temática de nuestro primer capítulo. Con María Zambrano nos encargaremos de abrir, a partir de la relación arriba mencionada, los temas y problemas que navegan a lo largo de todo nuestro trabajo. En todo caso, partimos de la aseveración zambranianiana que ha de convertirse en nuestra tesis básica: la muerte es un fenómeno de la vida.

Tal afirmación conlleva la necesidad de explicarla en todas sus dimensiones. Para tales efectos, nos hemos servido de algunos aspectos del pensamiento de Georges Bataille y Sigmund Freud. En el segundo capítulo trataremos de mostrar cómo estos autores radicalizan nuestro presupuesto. Esto porque Bataille y Freud se encargaron de interpretar la íntima comunión: Eros y Thánatos.

Partiendo de lo anterior, ineludible ha resultado una aproximación a la relación muerte-cuerpo, de modo que, en el tercer capítulo, nos ocupamos del tema. Con Foucault, encontramos el hilo de la reflexión e intentamos establecer, desde una posición crítica, cómo otras disciplinas, puntualmente la antropología, han abordado la temática. Por supuesto, otro de los fantasmas que aparecen en nuestro trabajo es Nietzsche, ya que resulta imprescindible mencionar la importancia tanto de su crítica, como de su propuesta, a partir de la cual la finitud y el cuerpo adquieren un lugar central. Ocuparnos de Nietzsche forma parte del proyecto que sigue a este trabajo, sin embargo lo

encontraremos constantemente en lo que sigue de modo implícito. Con el fin de ampliar nuestras perspectivas de interpretación echamos mano, también, de algunas obras de carácter literario y artístico en las cuales podemos encontrar la posibilidad de nutrir nuestro análisis.

Finalmente, en el capítulo cuarto y último ensayamos, con Cioran, la posibilidad no sólo de recoger de modo propositivo lo expuesto en los apartados anteriores, sino de ampliar y concretar la comprensión de la vida y la muerte que en este trabajo intentamos elaborar.

**\*Queremos mencionar que muchos de los textos que en este trabajo aparecen fueron consultados en el original –francés o alemán–. Sin embargo, cuando se cita textualmente, se utilizan las traducciones en español. En la bibliografía señalamos las ediciones revisadas en ambos casos.**

**CAPÍTULO 1**  
**LA MUERTE... ESE DESASTRE**

## 1.1. Y AL PRINCIPIO FUE LA MUERTE... LA DIVINA MUERTE.

*Nieva sobre las horas últimas  
y todo es un milagro;  
y amorosa es la urgencia de seguir siendo  
hombre,  
de rescatar lo hundido;  
de equilibrar los juicios, los valores,  
y hasta la muerte misma, antes de irnos.*

Enriqueta Ochoa

Con María Zambrano podemos partir de la siguiente afirmación: la muerte es, paradójicamente de las obsesiones más inmortales del ser humano. Certeza única que ha agujoneado a todos los hombres para la construcción de inmortalidad.

Pensemos por un momento en nuestros ensueños que en un instante lleno nos transportan a paraísos que apenas el lenguaje balbucea por inenunciables. Pensemos en nuestros sueños, sumerjémonos en el lenguaje obscuro, pletórico de símbolos y presagios del inconsciente. Traigamos a la memoria hombres y mujeres del arte y sus obras luminosas. La Venus de Milo, por mencionar alguna.

Qué paradoja nos envuelve, nos arroba: seres para la muerte luchando por eternizarnos. El ser pensó su muerte y se volvió humano. Porque toda construcción humana trae consigo gérmenes de eternidad. De hecho, digamos que del deseo de eternizarse ha surgido toda la cultura. Tan antigua como el hombre, la muerte le ha sido fiel compañera.

La filosofía no es nunca un cuerpo acabado, refleja el propio inacabamiento del hombre; multiplicidad de espejos buscando dar respuesta al mismo misterio. Inacabamiento que nos suspende ávidos y deseosos en la vida. Seres incompletos clamando por su condición. Lo único que sabemos certeramente es nuestra muerte ineluctable.(1)

Por ello, pensar la muerte es sabernos libres, humanos, constructores.(2) Desde que la muerte anda rondándonos, cercándonos, nos estampa nuestra condición en el rostro. Seres finitos deseando el infinito, seres para la muerte creando eternidades, haciendo el arte, la cultura y el amor –eternidad del instante, muerte pequeña y éxtasis, según Bataille. El alma fragua su sino, se entrelaza amante con la divinidad, ve con el ojo de la conciencia su destino: la tumba –y no obstante crea amando y amando se crea a sí misma.

Seres paradójicos con el misterio auestas. Mortales, creadores de poemas y canciones, cuadros y esculturas: creadores de eternidades. Por el horror a nuestra muerte hemos construido páramos que se pretenden infinitos y tranquilizan nuestra angustia.(3)

Mas yo pregunto qué nació primero en el comienzo de los tiempos: el horror de nuestra finitud o la adoración de divinidades, la conciencia de nuestra propia muerte o el reclamo a las divinidades. Si tenemos conocimiento de los primeros hombres por sus ritos funerarios se estaría apuntando al entrelazamiento de estos dos ámbitos: el de la muerte y el de la religión. Ámbitos ambos oscuros e íntimos. Originarios, fundantes y fundamentales.

La muerte del otro amado puede hacer a cualquier ser humano, de cualquier lugar, de cualquier tiempo gritar, arrodillarse, clamar y reclamar a un principio superior o a Dios desde la rabia y el desamparo por la siempre injusta herida que abre la muerte y nos despeña en el abismo presentido del no-ser más.

El hecho de la imposibilidad última abre en el seno de nuestra vida una multiplicidad de posibilidades posibles.(4) Es por ello que la muerte representa el más brutal enfrentamiento con el sentido o sinsentido de nuestra vida y la más cruel maestra de la libertad. Justo porque está ahí con la paciencia impávida del escultor que cuenta, es que el ser humano opta todos los días, concreta una posibilidad en el plexo de la vida. Para Bataille, “El hombre es el único animal que de su muerte ha sabido hacer exactamente,

pesadamente, lo imposible”.(5) Es decir, ha abierto en el mundo una brecha de tiempo que es lo mismo que el ser, porque sin individuos –sin reparto de los posibles– no podría haber tiempo. El ser humano ha abierto la vida consciente a la libertad, ha tejido su existencia de posibles concretados, ha hecho del tiempo el ámbito finito de lo infinito. Su existencia es posibilidad hurtada a lo imposible, libertad hurtada a la muerte.

“Desatadme, llevadme/ allá donde la misma muerte muere,/ donde todo es presencia,/ más allá del olvido y la memoria;/ en el seno del tiempo,/ en donde permanezca/ eternamente vivo y renaciendo.” Este clamor de Octavio Paz nos devuelve la imagen de la plegaria de todos los hombres. Si hemos hecho de la muerte lo imposible, la posibilidad se dilata en nuestras manos en forma de obras y creaciones. Pero, ¿qué creación más grande que la de los dioses? Recordemos los mitos de creación de las culturas prehistóricas donde los hombres son castigados por la osadía de compararse, alcanzar, luchar con los dioses. Pregunta Bataille: “¿Qué hacer en la prisión de un cuerpo humano, sino evocar la extensión que comienza más allá de sus muros?”.(6) Es justo la posibilidad más radicalmente opuesta a la muerte. Posibilidad de infinitud y permanencia, luminosidad y eternidad, in-mortalidad. Fundamentalmente deseamos no morir, derruir el tiempo, asesinar la angustia, romper las cadenas de lo percedero y sufriente, en todo caso, volvernos dioses.(7)

El hombre necesitó de dioses para crearse un interlocutor, para dirigir sus ansias de construcción, para reclamar y acompañarse. En un mundo hostil, donde todo parecía ocupar su justo espacio, el ser humano era un desposeído, sin función precisa, sin sentido alguno. La realidad le desborda, le sobrepasa, le aterra; se siente perseguido sin ver. Su necesidad es ver aquello que le persigue y quizá comience a ver cuando imagina dioses. A este respecto señala María Zambrano en *El hombre y lo divino*: “cuando no los hay todavía ¿a qué crearlos? Si se les ha creado debe ser por algo ineludible. Es, sin duda, el aspecto primario, original de la tragedia que es vivir humanamente”.(8)

Los dioses les impelen al hacer, les piden cuentas, les persiguen, les premian, les reconfortan, les juran, les enferman, les enseñan a sembrar y a cosechar; en pocas palabras les impelen a la construcción del mundo humano. Desde la soledad, el miedo, el terror a lo desconocido, el horror a su propia muerte, el hombre clama por su condición, pide cuentas al hacedor del mundo.

María Zambrano apunta que la primera relación del hombre es con los dioses y no desde la razón, sino en el delirio, el delirio visionario del caos, de la ciega noche, de lo desconocido amenazador, como el misterio de la muerte que se cierne irremediable. Esa hostilidad oscura hará que los hombres clamen y pregunten. Este tiempo delirante y caótico es clasificado por Bataille como inmanencia en la primera condición animal donde se está en el mundo como agua dentro del agua. El hombre trasciende esa animalidad sólo en tanto traspasa esa condición, cuando emerge su conciencia tras percatarse de su propia muerte, tras preguntar, reclamar por su extraña condición a los dioses. Definiendo claramente el sentimiento religioso se tiene la nostalgia de la totalidad, de venir del todo, irremediablemente fundido con el cosmos en una completa embriaguez, en un estado de continuidad, continuidad que se rompe trágicamente en el momento climático cuando nos percatamos que esa continuidad –llamada individuo– muere. La religión sería la búsqueda íntima de la totalidad perdida.(9)

Nuestra condición responde a la tensión entre dos condiciones: el animal visionario y el dios caído. La conciencia clara ansía la totalidad; la obscura intimidad, la animalidad en tanto pérdida de sí y fusión con el todo; pero el regreso le costaría la vida. He ahí la paradoja de nuestra condición. Mas al mismo tiempo reconforta el hecho que la vuelta, que el retorno, el conjuro contra la individuación, que lo perdido al fin y al cabo no está fuera de nosotros mismos, es parte de nuestra condición y posibilidad. Somos el híbrido alquímico entre los dioses y la muerte.

El cumplimiento cabal de nuestra discontinuidad o individuación es la continuidad o muerte misma, por ello nuestro ser está clavado en la paradoja, en la posibilidad hurtada a

la imposibilidad. Quizá por ello la muerte misma es amorosa, retornamos amorosamente a la totalidad.(10) Pero el ser está a cada momento, en cada intento por sobrepasarnos, libertarnos y sabernos divinos. La incompletud misma, la certeza oscura de nuestro inacabamiento nos otorga posibilidades insospechadas, inimaginables e inenarrables como un Goethe, un Mozart, un Da Vinci. La guerra humana contra la muerte conduce a la libertad y, por supuesto, al amor. El amor nace, así como la religiosidad, de la búsqueda de la completud, de la totalidad y el ser; concreta en su ansiedad algo mejor, algo más bello, algo que no necesita ni de la totalidad ni de la divinidad y que, sin embargo, es pleno gracias a su carencia. Es decir, el amor se nos aparece como una obra de arte: hurta a lo imposible lo posible, y a lo posible lo lanza al imposible. “A menos que Dios –el ser acabado– no haya sido mordido por el deseo de lo inacabado...”.(11) El erotismo, como la religiosidad, es condición ontológica, condición para ser. La tendencia a la totalidad, la perdición en el todo, la inserción en el espacio sagrado devienen de una actitud amorosa hacia la completud. El erotismo es energía constitutiva que nos hace tender hacia la totalidad. El ansia de completud es por demás amorosa.

Por tanto, si de muerte no morimos, si la vida nos lleva a la muerte, si de la muerte venimos; totalidad infinita, continuidad de los seres, si “los ángeles nos miden al nacer el sudario/ y no fallan las cuentas”, ¿a qué oponernos? Cada vez que el ser humano se acerca a la totalidad en momentos extáticos donde la barrera del placer y del dolor queda trastocada, nuestra individualidad queda peligrosamente amenazada, rebasamos los límites de contención de lo individual y accedemos a la discontinuidad. Podría decir que la muerte se asoma, pero no es así porque ahí está presente. Dice Paz: “Más no hay después ni hay antes y la muerte/ no nos espera al fin: está con nosotros/ y va muriendo a sorbos con nosotros”.

Esa manía cristiana que denuncia Nietzsche de condenar la existencia toda del hombre en pos de un más allá hipotético encarcela la vida en un corsé de buenas costumbres y

doble moral, desprecia esta vida empeñada en creer en la nada, la sustanciosa nada paradisiaca.

El problema, en este sentido, ha sido la transvaloración de todos los valores, el progreso ha devenido en la reducción y casi desaparición del espacio vivencial, de la experiencia misma. La metafísica tradicional y, a su vez, el cristianismo con la duplicación del mundo en mundo verdadero y mundo de las apariencias, con la postulación de la verdad como algo incuestionable e inestimable tal como se da en la ciencia, con el desprecio del cuerpo, el devenir y los sentidos, con el descrédito de todos los sentimientos de placer intenso, con el bautizo con los nombres más sagrados a los sentimientos de debilidad intensa ha entendido como “progreso” el empequeñecimiento y domesticación del hombre. Queriendo extirpar todo aquello que se ha valorado como malvado, Occidente también ha extirpado de nosotros las posibilidades de rebasarnos y divinizarlos. Si el ámbito oscuro, instintual, afectivo es condenado, de un modo u otro es condenado el crecimiento, el fortalecimiento, la creatividad, etc.

De acuerdo con Jung, “Occidente se ha empobrecido hasta tal punto espiritualmente que debe negar aquello que en forma más cabal representa ese poder psíquico que el hombre no ha dominado ni ha de dominar: debe negar a la divinidad misma, mientras que lo oscuro, que debía ser representado por el diablo se ha localizado en el hombre”.(12)

Este debilitamiento de la vida que opone muerte y vida, verdad y mentira, alma y cuerpo, espíritu y materia, poseedores y desposeídos, enfermos y sanos, normales y anormales, tierra y paraíso; este debilitamiento atroz que obviamente conviene a los que juzgan cercana la multiplicidad, la creatividad, el fortalecimiento, atrincherada sin duda la libertad. El conocimiento, ante todo, tiene que ser libertario, propositivo antes que destructor. La espiritualidad en nuestros días está peligrosamente exiliada, no es gratuita tanta catástrofe, empequeñecimiento y pobreza. La humanidad en el transcurso de la historia y la cultura ha dado respuesta a las dudas eternas que hoy, en nuestra carrera loca científico-tecnológica hacia el progreso, parece que hemos olvidado.

Las contradicciones no sólo coexisten, sino que se implican y generan el movimiento de todas las cosas. En nuestra condición paradójica somos divinos y terrenos, luminosos y oscuros, dios caído y animal visionario, libres y finitos, etc. La muerte y la libertad son elementos indisolublemente engarzados del misterio abismal de la existencia.

## 1.1. Notas y referencias bibliográficas.

1) Cuando decimos que lo único que sabemos con absoluta seguridad es que vamos a morir no nos referimos a un saber de carácter teórico o temático, tampoco nos referimos a un saber de carácter experiencial. Nos apegamos a la interpretación de Heidegger según la cual la experiencia de la finitud recae directamente en el ámbito de lo afectivo a través del fenómeno de la angustia. Del ser, dice Heidegger, antes que tener cualquier experiencia teórica lo comprendemos previamente por el simple hecho de que afectivamente somos. Nosotros, entre todos los entes, por ser apertura al ser tenemos una previa comprensión de él, esta pre-comprensión no es temática sino ontológica. De este modo, Heidegger puntualiza que la experiencia del ser y de la nada (finitud-temporalidad) son simultáneas, es decir, con la experiencia de la angustia lo que se devela es que hay ser, pero que puede dejar de ser o que pudo no haber sido nunca.

Es entonces que dada esta apertura originaria del *ser-ahí* puede éste, o mejor dicho, ontológicamente le es posible preguntar por su propio ser. Y es la propia pregunta la que acusa la finitud de quien la formula, de modo que la “conciencia” de la finitud no es una conquista epistémico-científica, sino una posibilidad ontológica.

Mas preguntamos por el ser pero el preguntar mismo es un modo del ser o un modo de ser del ser del hombre de modo que al preguntar, como mencionamos, le va el modo de ser finito que le es propio. Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, especialmente los párrafos 46, 47, 48 y 49, e *Introducción a la metafísica*, especialmente el primer capítulo: “La pregunta fundamental”.

2) Pensar la muerte es, en todo caso, lo que intentamos hacer en este trabajo. Partimos de la tesis siguiente: en la medida en que se excluya a la muerte como un fenómeno de la vida, se le despoja —a la vida— de su carácter fundamentalmente temporal, y en la medida en que se piensa la vida sin pensar la muerte consideramos que se la percibe metafísicamente, es decir, excluyendo del ser al devenir. Nosotros, con Heidegger, suponemos que la temporalidad

considerada ontológicamente constituye el horizonte a partir del cual es posible toda comprensión del ser. Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, § 45.

3) Desde el punto de vista de Heidegger la ocultación de la finitud corresponde a la cotidiana facticidad de nuestro mundo previamente ya significado. La estructura denominada *das Man* (el “uno”) constituye para Heidegger el mundo de lo público donde se ha diseñado ya una cierta idea de la vida y de la muerte, cierta idea que Heidegger califica de inauténtica y en la cual la muerte se oculta, se ve como “aquello que por lo pronto a mí no me toca”, como aquel accidente que les sucede a los otros solamente, como aquella instancia externa a nuestro ser que de vez en vez viene a horrorizarnos. Pero en todo caso, diría Heidegger, es el mundo del “uno” el proyecto mismo de crear paliativos a partir de los cuales no comprendemos ni al mundo ni a nosotros mismos en los términos de la finitud. Tales construcciones, diría Heidegger, si bien tranquilizan nuestra angustia frente a la muerte, nos desvían de la posibilidad de elegir un proyecto propio de vida en el que se asuma el carácter contingente de tal proyecto.

4) “La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad”; cfr. parágrafo 53 de *El ser y el tiempo*. Con esta frase, Heidegger quiere decir que la muerte es la posibilidad más propia del *ser-ahí*, y es la más propia no por el hecho de constatar empíricamente que “los otros” se mueren, sino en la medida en que le atañe en su propio ser, ya que éste es apertura a posibilidades, es siempre proyecto y nunca es una cosa dada, acabada y cerrada.

Ahora bien, la muerte como tal es posibilidad porque en sentido estricto nunca puede ser experimentada, siempre se mantiene en el nivel de la posibilidad, no se realiza en el *ser-ahí* porque cuando se realiza el *ser-ahí* ya no es tal, y de este modo es la imposibilidad de que siga habiendo posibilidades. Pero es justo por este carácter que la muerte hace al *ser-ahí* un ser con posibilidades o, dicho de otro modo, sólo un ente cuyo ser lleva la muerte en su ontológica expresión como finitud es apertura a posibilidades.

5) Bataille, G., *El erotismo*, pg. 3.

6) *Ibid.*, pg. 3.

7) ¿Pero acaso no podemos volvernos dioses rompiendo las cadenas no de lo percedero, sino las cadenas que en lo percedero hemos puesto? Recordemos que precisamente esta parece ser una de las propuestas fundamentales de Nietzsche. La posibilidad de reencontrarnos con sentido de la tierra y de reconciliarnos con la vida como devenir, conlleva la posibilidad de que no se proyecte un sólo Dios absoluto, sino muchos, es decir, que cada hombre sea un dios para sí mismo. Al respecto, cfr. Nietzsche, F., sobre todo *Así habló Zaratustra*.

8) Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, pg. 4.

9) Aunque desde la perspectiva de Zambrano habría una radical diferencia entre buscar esa "totalidad perdida" fuera de la existencia, en el reino primitivo o en nuestras propias posibilidades a partir de una cierta comprensión de la existencia. La diferencia radica en que se niegue la finitud en pro de un más allá eterno pensando que ese más allá restituye nuestra falta originaria.

10) En el caso de Freud, tanto las fantasías de muerte como la pulsión misma de la muerte evocan el reencuentro con el objeto que es, en última instancia, el objeto amoroso, la totalidad amorosa y homeostática del atarácico seno materno. Cfr. Freud, S., *Más allá del principio del placer*.

11) Bataille, G., *La experiencia interior*, pg. 38.

12) Jung, C., *El secreto de la flor de oro*, pg. 7.

## 1.2...Y DE ENTRE LA MUERTE...LA CONCIENCIA NOS CONVIDÓ DEL SER.

*¿Es el mar lo que oyes en mí,  
sus manifestaciones?  
¿o esa voz de nada que fue tu locura?*

Sylvia Plath.

María Zambrano se ha encargado de penetrar esa condición paradójica que nos hace ser lo que somos. Desde su perspectiva, la relación primigenia que el ser humano estableció con lo otro, fue con los dioses, y tal relación no tenía otro punto de partida sino la conciencia misma de la muerte, y no fue sino más tarde que las religiones de la salvación se encargaron de apostar por mundos ajenos que invisibilizaban nuestro mundo precario y finito.

La filósofa española sugiere que “los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día”.(1) ¿Cuál es la matriz de donde han surgido un día?

Interpretamos, en nuestra lectura de *El Hombre y lo divino*; que esa matriz, ese fondo último de donde ha surgido el trato con lo divino tiene que ver con nuestra condición finita: nunca el hombre se ha sentido más mortal, apunta, que ofreciendo a los dioses lo único que tiene: su cuerpo finito. Zambrano considera que el sentido originario de aquel primer modo de relación con los dioses, el sacrificio, no radica precisamente en la búsqueda de la inmortalidad soterrando nuestro ser mortal, sino que, por el contrario, es la asunción cabal de que el único trato con la realidad y con los dioses sólo es posible a través de la experiencia profunda de la finitud que nos constituye. En este sentido, el sacrificio significa darle a los dioses lo único que verdaderamente somos, lo único que frente a ellos nos distingue de modo radical, y es justo por esa condición que la posibilidad de construir el puente hacia lo divino se concreta; lo ofrendado, como mencionamos, es la muerte misma, es la muerte con la que entablamos palabra con los dioses.(2)

A juicio de nuestra autora, la conciencia de la muerte, más aún, la muerte misma, es la prenda más preciada que el hombre primordial encontró en su vida para satisfacer sus ansias de encontrar tan sólo un punto de diálogo con la divinidad. De ahí que, para esta autora, la religiosidad en sentido ontológico<sup>(3)</sup> no esté separada de la conciencia de la finitud y de ahí, también, su consideración de que sólo a través de una “depuración” del sentimiento religioso en religión como tal se logró separar vida y muerte, divinidad y humanidad, de modo que el trato con los dioses se convirtió en la franca esperanza de vencer, al menos en otro mundo, nuestra efímera condición. Primariamente es esta condición el útil primigenio para mirar a los dioses, para reconciliarse con ellos, pero no como esperanza de inmortalidad: “Mediante el sacrificio el hombre entra a formar parte de la naturaleza, del orden del universo y se reconcilia o amiga con los dioses [...] El sentido ‘práctico’ del sacrificio debió ser un dar lugar a una especie de ‘espacio vital’ para el hombre; por medio de un intercambio entregar algo para que se le dejara el resto”.<sup>(4)</sup> El sacrificio es entregar de la vida el fenómeno de la muerte que los dioses no conocen del todo, es una labor prometéica pero a la inversa:

Esto significa, de acuerdo con Zambrano, que los primeros diálogos del hombre con su exterior los hace con los dioses y los hace en forma de preguntas, se pregunta por su propio ser frente al ser de lo otro divino y apunta que esta experiencia de diálogo y de pregunta es una experiencia de angustia radical. Esto quiere decir que es a través de esa angustia –por sabernos efímeros y contingentes– que puede surgir la pregunta, y el diálogo. Porque tal no surge del todo como se ha pensado en la antropología tradicional: ésta supone que el hombre proyecta una parte de sí –el alma– como divina y es a partir de este reconocimiento que el diálogo con los dioses es posible.

Ahora bien, para esta filósofa, que rompe con toda interpretación tradicional al respecto, la primer forma de aparición de los dioses se da como plena ocultación, de ahí que el hombre tenga que buscarlos, que encontrarlos con su vida, desocultar la realidad que les rodea de modo que el medio de desocultación de lo divino, el modo de hacer que los dioses se dejaran ver, se manifestaran, se constituye a partir de considerar la muerte

como el fenómeno más “vital” de la vida. Ya que ésta, inscrita en nuestro ser nos permitiría voltear la cara con toda la angustia y pedir de los dioses su desocultación.

Con todo, lo que sugerimos con Zambrano es que la separación de vida y muerte, la ocultación de nuestra condición finita en pro de paraísos eternos, no es originaria sino que constituye más tarde un medio para la religión, pero que no anida en el más hondo sentido de la religiosidad, porque en esta experiencia ser y no-ser constituyen la apuesta misma de la vida, y no de cualquier vida sino de aquella que mirará a los dioses e intentará conminarlos al diálogo. Porque los dioses en primera instancia no aplacaron el terror por la muerte, antes bien, dice la española, acosaron y persiguieron al hombre haciéndolo entrar en el delirio contradictorio que él mismo es, acrecentando su terror hasta convertir este delirio en un delirio de amor que no era, en todo caso, una promesa de inmortalidad, sino un trato con la realidad, trato que sólo a través de un largo trabajo de racionalización, las religiones lograron imponer como promesa.

Y es que la relación primaria, originaria del hombre con la realidad y con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio.(5) Más tarde –apunta– el delirio se haría razón y lo sagrado se convertiría en la promesa de salvación; por ejemplo, a partir de la tradición cristiana el hombre dejó de vivir su espontáneo trato con la realidad, cambió su angustia de ser por la angustia de cómo seguir siendo después de la muerte, y supuso que su ser nada tenía que ver con la naturaleza que le rodeaba, porque ésta sólo era el lugar de su caída. Tal percepción –para la autora de *El hombre y lo divino*– tendría que generar un pensamiento que de modo laico legitimase tal cosa. Sería entonces que la actividad del sujeto pensante conquistaría el máximo horizonte creando el ser de las cosas del que antes era problemático receptor, nos referimos –por supuesto– a la “Razón” occidental.

Frente a esto, Zambrano ha sugerido que sumergirnos en la muerte es enfrentarnos con lo que de la vida tanto hemos temido: la pasión, la arremetida de los sentidos contra toda verdad inamovible de nuestra sacrosanta razón. Lo pasional es la puesta en cuestión, el hacer entrar en crisis, el hacer temblar nuestro vasto edificio de garantías y seguridades estables.

Pasión: conciencia del fin, saber del límite, razón poética e insinuante, invitación al abismo, bienvenida al llanto y a la risa, devenir de la desmesura, la pasión es el estertor de la finitud, su oculta reverencia.

Sabernos pasionales es sabernos finitos y efímeros; sabernos sólo racionales es pretendernos inmortales, eternos esclavos de la seriedad, avergonzados de lo ridículo que a la razón le resulta la idea de jugar, de arriesgar, de apostar en un solo suspiro la intensidad toda de la vida. Sabernos finitos es saber jugar, es saber bailar, sabernos inmortalmente racionales es esclerosis del alma, parálisis del movimiento, síntoma de un rechazo a la vida, que no busca sino ocultar las “debilidades” que nos son propias y que soterramos en el desván de los malos augurios, o bien, eufemizamos en un odio por la vida que se ha traducido bajo diversos nombres como ya Nietzsche lo ha señalado tan oportunamente.

Querernos inmortales es queremos otros, racional rechazo de lo que de hecho –inocentemente– ya somos.

Monumental terror frente al desvarío de los sentidos, aguda conmoción frente a la carcajada exagerada, frente al amor desmedido y cierto, frente al saludo honesto, a eso que deviene y se llama vida.

Miedo de vivir transluce miedo a la pasión, horror a morir esconde el horror de no soportar la vida sino a través de la inmortalizadora razón que dispara sus balas enormes al escaparate que penetra la pasión; somos efímeros, tan efímero el dolor como el placer, tan efímera la razón como sus desvaríos.(6)

Enmudecer frente a la muerte es silencio para la vida. Somos seres silentes diagnosticando la llegada de lo absoluto allá en los confines de nuestro entendimiento y sólo practicamos la fe para rogar día y noche que la vida eterna nos sea otorgada. ¡Venga la salvación! Y sólo redimimos lo pasional cuando nos exime de la muerte definitiva, y sólo lo aceptamos si es para llorar nuestra “injusta” condición terrenal. Nosotros, amos y señores, déspotas del ente, viajeros en el espacio, sublime especie, ¡lástima de cuerpo que se pudre, indignidad de nuestra carne y nuestra sangre, nuestras heces y nuestro sudor!,

¡tan pulcra la razón, tan inmaculada la belleza de nuestros conocimientos e inventos! *Horror vacui, horror vita* y qué miedo nos da mirarnos y encontrar en el espejo un esqueleto, un animal durmiendo, una bestia que de pasmo se cayó en la mitad de nuestras metas más preciadas, de nuestros objetivos más valiosos.

Qué pena nos hemos de dar a nosotros mismos, mezcla de carne y sangre, imponiéndonos los unos a los otros valores eternos y universales. Nos avergonzamos de nosotros mismos, nosotros, la apuesta más depurada de la naturaleza, avergonzándose de su cuerpo, de sus olores, de sus instintos, de sus delirios, de sus devaneos y de sus orgasmos. ¿Quién se atreve a presumir públicamente la intensidad de sus orgasmos como si se tratase de la profundidad de sus pensamientos?, ¿quién se atreve a ensalzar como lo exquisito de un platillo de *haute cuisine* lo exquisito que resultan los efectos de una buena digestión?(7)

¿Quién piensa en la divinidad de la vida humana cuando piensa en los desodorantes, los perfumes, las dietas, los maquillajes para cadáveres, las buenas costumbres y los eufemismos que sustituyen la “suciedad” de ciertas palabras? Lo “privado” es finito, irracional, pasional; lo “público”, racional, inmutable, imperecedero, “limpio”, y en este sentido es claro ver cómo se nos ha olvidado que la primera relación con los dioses fue una relación a través de la finitud: sacrificio, ofrenda del cuerpo porque parecía valioso con todo y su sangre, se ofrecía todo lo que se tenía, un cuerpo mortal, un corazón chorreante, un cuerpo por el que podíamos comunicarnos con ellos.(8)

En este sentido, y a manera de resumen, es sumamente significativa la interpretación que la autora de *La tumba de Antígona* hace precisamente de la obra de Sófocles. En su texto, Zambrano realiza un brillante esfuerzo por subrayar la significación del hecho de que Antígona haya sido enterrada viva. Desde la mirada de la española, el personaje griego se convierte en símbolo y carácter de la humana condición. Estar vivo, vivir significa, para la autora de *El hombre y lo divino*, estar marcado por el sello de la finitud.

La filósofa destaca, a su vez, el sentido no fatal de tal hecho. Al contrario, le resulta por demás significativo que en el momento en que Antígona “sabe” que no le es posible

escapar a su condición mortal, puede literalmente decidir sobre su vida. El momento en el que se hace libre le devela a Antígona algo más: que es un cuerpo, y que ese cuerpo que es, es el único medio, la única posibilidad no sólo para comprender lo que le sucede, sino para reconstruir su vínculo con la divinidad. Por eso simbólico es también el suicidio de la hija de Edipo. Es como si, a partir de la conciencia de su ser mortal, se hubiese apropiado de su cuerpo, de su cuerpo-mortal-vínculo con la divinidad. Poseída de sí misma y desde sí misma, Antígona aparece asombrada por el sentido sagrado que toma la visión de su cuerpo como cuerpo mortal.

Antígona representa, para Zambrano, la vivencia radical –dado el carácter trágico del personaje– de la ambigüedad y la paradoja en la que se envuelve la existencia humana. Representa la conciencia de tal condición, el reconocimiento que tiene lugar en el instante en que ella se encuentra sola frente así misma, “como saliendo de un sueño”, para vivirse como un ser frágil, con toda la intensidad que implica tal vivencia.

Experiencia ritual de la muerte que implica “un sacrificio, un rito por el cual se aplaza la resistencia que lo sagrado opone a toda revelación. Resistencia vencida sólo a costa de la pasión y la muerte [...] para que un oscuro conflicto se haga al fin visible”.(9)

“En otro lugar de su obra, refiriéndose a Antígona [...] Zambrano ha descrito el tipo [...] que se da en ese tipo de protagonista [...] víctima del sacrificio”.(10) Está ahí su “intangibile unidad, su cumplida trascendencia”, que se desprende de “su sueño de amor, de conocimiento, de lucidez que ve su condenación inevitable, su propia muerte, y la acepta, pues que está situada en el punto del tiempo en que vida y muerte se conjugan”.(11)

## 1.2. Notas y referencias bibliográficas.

1) Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, pg. 32.

2) Es importante señalar cómo aborda Heidegger este tema tanto en *La cosa y la obra* como en *El origen de la obra de arte* y en *Hölderlin y la esencia de la poesía* cuando al intentar realizar un análisis de carácter ontológico sobre el lenguaje –vía la poesía– cae en el dilema de la relación entre el ser humano y los dioses que queda fundamentado siempre sobre la base de la finitud.

Heidegger, en las obras mencionadas, intenta abordar el aspecto primordial –humanizante– del *homo humanus*. Este aspecto será el lenguaje y Heidegger afirma que desde que somos, somos en el modo del diálogo, el diálogo –con lo divino– nos inaugura en nuestra humanidad. Es la palabra dirigida a los dioses la palabra que humaniza en tanto es también posibilidad de nombrar al ser y el ser nombrado acaece en la palabra del hombre como ente abierto que, precisamente, cuando profiere al ser profiere su propia apertura, su propia condición finita.

“Desde que somos un diálogo’ [...] Nosotros los hombres somos un diálogo. El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acontece primero en el diálogo. Sin embargo, esto no es sólo una manera como se realiza el habla, sino que el habla sólo es esencial como diálogo”. Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, pg. 134. Y más adelante, “Somos un diálogo desde el tiempo en que ‘el tiempo es’. Desde que el tiempo surgió y se hizo estable, somos históricos. Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen el uno al otro y son lo mismo. Desde que somos un diálogo, el hombre ha experimentado mucho, y nombrado muchos dioses. Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo [...] pero la aparición de los dioses y [...] del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla, sino que son contemporáneos y tanto más cuanto que el diálogo, que somos nosotros mismos, consiste en nombrar los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra [...] Desde que los dioses nos llevan al diálogo, desde que el tiempo es tiempo, el fundamento de nuestra existencia es un diálogo. La proposición de que el habla es el acontecimiento más alto de la existencia humana ha obtenido así su explicación y fundamentación.” *Ibid.*, pg. 135, 136.

3) Es importante señalar que la obra de María Zambrano constituye uno de los intentos más importantes en el terreno de la filosofía de la religión en la medida en que apunta hacia una fundamentación de carácter ontológico sobre el fenómeno de la religiosidad como rasgo del ser en el hombre, deslindando su análisis de cualquier análisis sobre religiones, lo cual de da, en todo caso una relevancia importante sobre todo en el terreno de la ética.

4) Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, pg. 39.

5) Al respecto María Zambrano se ha encargado en *Notas de un método* de hacer una interpretación de cómo la tradición occidental fundó el ser del hombre en la razón. Desde su perspectiva si se asume el hecho de que la experiencia primigenia a partir de la cual el ser humano se hace tal, es un diálogo con lo otro divino –que, como diálogo, entiende la conciencia de la muerte– y que tal diálogo se da no en la razón –mucho menos en una razón lógica e instrumental– sino en el delirio, se puede sugerir que nuestro modo fundamental de “ser en el mundo” es emotivo, delirante, no privilegiadamente racional. Por ello, para la filósofa española, incluso es equivocado fundar la posibilidad misma de la *episteme* en una razón técnica –construida– porque el conocimiento mismo, partiría, para el ser humano, no de la razón así entendida, sino del delirio y de la angustia. Cfr. Zambrano, M., *Notas de un método*.

También cabe señalar, aunque más adelante ahondaremos en el tema, que uno de los puntos básicos de la crítica de Heidegger a la tradición metafísica –incluidos el humanismo y la antropología– radica justamente en poner en cuestión la definición de hombre como animal racional. Para Heidegger, el hecho de considerar el ser del hombre desde el punto de vista epistémico y no ontológico conduce a ubicar su “ser en el mundo” como sujeto y al mundo como objeto de modo que se divide el plano ontológico fundamental: la existencia. En todo caso se devela que la relación originaria del *ser-ahí* en el mundo tiene un carácter práctico y no teórico, del mismo modo que el encontrarse fundamental del *ser-ahí* en el mundo corresponde a la experiencia de la angustia y no a la integración teórico-racional del mundo. Cfr. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica* y *La época de la imagen del mundo*.

6) Cfr. Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, sobre todo de la pg. 19 a la 30.

7) Imposible dejar de señalar cómo Nietzsche trata este tema en *La genealogía de la moral*. La moral como fenómeno de decaimiento y de debilidad de la vida entendida como voluntad de poder conlleva un acrecentamiento del sentimiento de vergüenza que trasluce toda regresión de los instintos más vitales. Para Nietzsche represión del instinto significa vergüenza por el mismo, el hombre se enferma cuando se avergüenza de su cuerpo animal, mortal.

“El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre *ante el hombre*. La cansada mirada pesimista, la desconfianza respecto al enigma de la vida, el glacial no de la náusea sentida ante la vida –éstos no son los signos distintivos de las épocas *de mayor maldad* del género humano: antes bien, puesto que son plantas cenagosas, aparecen tan sólo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen, –me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal <hombre> acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En el camino hacia el <ángel> (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido criando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no sólo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida”. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, pg. 76,77.

Y “El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere <domesticar> y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa –este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la <mala conciencia>.” *Ibid.*, pg. 96, 97.

8) A este respecto queremos recordar un fragmento del poema de Baudelaire “A una madona” en donde el relato del amor por la amada no está separado de la conciencia del cuerpo mortal al que se ama, es más, el paroxismo de amor conduce al crimen que hará patente que el alma amada es un cuerpo de carne y sangre. Cuerpo que conjuga en la

ceremonia amorosa al acto sacrificial de la ofrenda al amado, que es, en última instancia, un acto divino. Queremos resaltar del poema, sobre todo, la última estrofa.

*Madona mía, querida mía, quisiera alzar  
en lo hondo de mi infortunio, un altar subterráneo,  
y en el rincón más oscuro de mi corazón,  
lejos del deseo fácil y del mirar irónico,  
ofrecerte una hornacina esmaltada en azul y oro,  
y allí tú, erguida, Estatua maravillada.  
Con mis Versos pulidos, como enrejado de metal puro  
sabiamente constelado con rimas de cristal,  
para tu cabeza yo labraría una Corona inmensa;  
y dentro de mis Celos, oh Madona mortal,  
sabría cortarte un Manto, en estilo violento,  
rígido y pesado, con forros de sospecha,  
y que al igual que una guarida tus encantos escondiera;  
¡un Manto no con perlas bordado, sino con mis lágrimas!*

*Tu Túnica sería mi Deseo, estremeciente,  
mi Deseo onduloso, montante y descendiente,  
que se mece en las cimas y descansa en los valles,  
y que con besos cubre tu cuerpo blanco y rosa.  
Con mi Respeto te haría hermosos zapatos  
de raso, para tus divinos pies humillados,  
y que al aprisionarlos en apretura suave  
sus huellas guardarían, igual que un molde.  
Y si no pudiera, pese a mi arte activo,  
forjar como Peana una Luna de plata,  
a la Serpiente que las entrañas me devora la colocaría  
bajo tus plantas, y así tú, victoriosa reina mía,*

*tan fecunda en rescates, con burla pisotearías  
a este monstruo henchido de odio y salivazos.  
Mis Ideas verías, en hilera como si fuesen cirios  
ante el altar florido de la Reina de las Vírgenes,  
que con reflejos ilumina el techo de azul pintado,  
Ideas que te mirarían con ojos apasionados;  
y puesto que en mí todo te adora y admira,*

*todo se volvería Benjuí, Incienso, Olíbano, Mirra,  
y hacia ti siempre, cumbre pura y nevada,  
ascendería en Vapores mi Alma llena de tormentas.*

*Además, para completar tu papel de María,  
y para mezclar amor con barbarie,  
¡voluptuosidad oscura!, yo, cual verdugo lleno de  
remordimientos,  
con los Siete Pecados capitales haría siete Cuchillos  
muy afilados y, cual malabarista insensible,  
tomando como blanco tu amor más profundo,  
iría clavándotelos en tu Corazón gimiente, en tu  
Corazón chorreante!*

Charles Baudelaire

9) Zambrano, M., *La tumba de Antígona*, pg. 108.

10) Castillo, J., “La tumba de Antígona: tragedia y misericordia”, en *El pensamiento de María Zambrano*, pg. 83.

11) Zambrano, M., *op. cit.*, pg. 109.

**CAPÍTULO 2**  
**EROS Y THÁNATOS: UNO Y LO MISMO (O LAS BODAS DE EROS Y THÁNATOS)**

## 2.1. PARA UNA COMUNIÓN ONTOLÓGICA (BATAILLE, O SOBRE MUERTE Y EROTISMO).

*Irrumpes de lo informe.  
Un instante  
como el rayo  
y tu herida es mortal.  
Fuego enciende tu paso.*

Elsa Cross.

En el capítulo anterior hemos intentado plantear, hasta donde ha sido posible, una serie de problemáticas que vienen a nuestro encuentro y nos piden una base firme a partir de la cual sea posible hacer un planteamiento filosóficamente viable acerca del tema que nos ocupa.

Hemos anotado –casi con insistencia– el hecho de que es francamente defectuoso hacer una reflexión sobre la muerte sin considerarla un fenómeno fundamental de la vida; de hecho, lo que buscamos es la posibilidad de plantear la indisolubilidad de los términos. Esto es, cuando insistimos en la profunda y genuina relación que existe entre la vida y la muerte, resulta imposible dejar de considerar, para comenzar, ese texto monumental de Georges Bataille: *Las Lágrimas de Eros*. Ahí, el filósofo del mal pone de manifiesto aquello que sería su más profundo descubrimiento: la relación originaria, ontológica entre muerte, erotismo y religiosidad. Bataille advierte que el advenimiento de la cultura humana se cifra en la emergencia simultánea de estas tres caras del ser humano, conjugadas y manifiestas en la conciencia de la muerte. Para él, es claro que sabernos mortales fue sabernos humanos, o en todo caso, sabernos simplemente.

Bataille comienza por observar la pintura rupestre de la cueva de Lascaux(1) y transita desde esa descripción hasta las profundidades del problema del ser del hombre, acude al acontecimiento ontológico y nos muestra que el desarrollo de la cultura ha soterrado esa indisolubilidad originaria entre vida y muerte.

Para Bataille, el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte, recalcando el sentido de la violencia elemental que anida en el erotismo al preparar la fusión de los

amantes y su disolución en una suerte de abismo que, en un sentido, es la muerte. La muerte es vertiginosa, fascinante. En tanto somos seres individuados, discontinuos, destinados a morir cada uno de su propia muerte única, la experiencia de goce con el semejante es una de las vías que nos devuelve a la continuidad, que nos posibilita aliviar la angustia y la soledad y retornar a los orígenes, al claustro materno.

La pulsión de muerte introduce al nirvana y está al servicio de la vida, la pequeña muerte del orgasmo es una buena muerte, se resucita; el orgasmo mismo es limitado, finito y por eso es la hora del éxtasis y de la desposesión de sí. Las vivencias sobre el cuerpo precipitan y condensan la aventura de vida y muerte involucradas en toda experiencia verdaderamente erótica. No es la muerte en sí, en su aspecto concreto, es lo que está en juego, es la vivencia del aniquilamiento tramitada en los espacios abiertos por la experiencia de despersonalización, de entrega, de desborde, de inundación del propio ser en alas de Thánatos. La experiencia de Eros comparte la disolución de la vida en la muerte, posibilitando la apertura a lo sagrado.(2)

El cuerpo emerge entero, en su carne; la transgresión ha impreso la vivencia de la íntima fusión entre la vida y la muerte. La experiencia de Eros es la experiencia de Thánatos, es la afirmación del ser limitado y afirma ese ilimitado hacia el cual irrumpe abriéndolo por primera vez a la existencia. Es un movimiento interior basado en la experiencia por medio de la cual es dable asomarse a lo real, a lo imposible, al desborde, a lo sin límite. La experiencia erótica, mística, creativa, masoquista: experiencia simultánea del límite: vacío, muerte, risa; es una experiencia interior que revela la posible relación de la finitud con el ser. El movimiento erótico invita a morir y la vida, en este movimiento, es a su vez la movilidad de la existencia que reúne en sí el signo de la más honda conciencia de la finitud.(3)

La transgresión interviene al servicio de la violencia necesaria para penetrar intensamente en el otro. Es la búsqueda de la carne en su materialidad más rechazante (detrás del cuerpo desnudo asoma el cadáver pútrido). Se reencuentra la muerte sobre el

cuerpo y el orgasmo no colma la falta, el deseo no ha de extinguirse jamás: en el erotismo vida y muerte se confunden, quizá porque es el signo de la humana existencia.

La última concreción de la finitud es la muerte real y concreta, pero somos finitos en todo aquello que se muestre como humano, ¿acaso la experiencia de la finitud no es una experiencia cotidiana? El deseo, tal como nos lo ha dicho Bataille, es símbolo y manifestación de nuestra finitud.

El deseo, ese silencio evanescente que sucumbe entre miradas, entre fantasmas, entre sombras, es el quebrarse del ser propio en agonía de instantes que imperdonablemente desaparecen, mueren, se consumen al calor de la irrefrenable sed del otro, por el otro, en el otro.

Tan cerca y tan lejos uno del otro, abismo, lápida, tempestad inocua de aciertos ligeros, trágicos, indomables: la entrega, sacrificio sin rumbo en el ritual de los cuerpos, rezos antiguos, invocaciones húmedas, carne en la noche de los sollozos: amor.

¿Qué monstruo delirante bebe nuestro ser cuando el otro despierta el horizonte irreverente de nuestros impulsos más eróticos, más tanáticos?, ¿qué bestia enloquecida nos habita en el acto donde lo erótico se funde desde los huesos hasta el delirio abismal, en donde el otro es inaccesible, sepulcralmente inencontrable, divinamente huidizo?

¿Qué es eso del encuentro erótico entre dos seres? Un cuerpo de mujer, un eslabón desencadenado, un fluir de instintos, un espíritu en busca, un alma en pena. ¿Qué significa el cuerpo a cuerpo, esa batalla de sangre y carne, de hueso y orgía, de cadenas de piel entre piel, de muerte y vida? El acto amoroso se yergue previo al amor, emerge en olores, en pasmosos recintos de nuestra animalidad más humanizada.

Pasión, obsesión, pérdida de los límites, dimensiones perversas, horizontes sin sentido: morir en el otro, del otro, en una fiesta de brazos, piernas, muecas, gritos, alaridos perdidos.

Qué somos sino cuerpo, cómo vivimos sino en cuerpo, en ese navegar adueñándonos de estrellas, de poemas desgarrados, de sangre, de orgasmos que se rompen en el éxtasis de nuestro sinsentido más sentido, más vivido. Placer, inmenso dolor de soportar lo

insoponible, caricia del tiempo que se acaba. Fluidos invernales de incendios que se apagan. El otro; mortaja que me cubre de miedo, de hastío sublime, de horas no vividas, orgiásticas, perturbadoras.

El encuentro amoroso: cadáveres en potencia inventando la fiesta de la vida, eclipsando el sollozo de la desmesura en la que repudiamos nuestros propios vacíos.

Dos vacíos no vacíos que se impregnan de sus azares en la historia de los besos. Dos sinrazones jugando a la razón, dos deseos inventándose el santuario donde el alarido reclama a la vida una, tan sólo una, razón de ser: el erotismo, el sentimiento de la nada llevado al manicomio de los cuerpos, al viento de los no nacidos, de los que mendigan, de los que mueren en la asfixia por tener al otro, de los que son verdugos de la ausencia insufrible del abandono.

Deseo: motor de la vida, proyecto de muerte, hechizo del ser, embrujo de los sentidos: ser otro, hacerse otro en el placer insoponible del ardor compartido, de la muerte en soledad. Deseo: amor y muerte, desamor y locura, ansia repleta que estalla en intentos frenéticos por completar nuestro ser fragmentado, escindido, profundamente sólo, abismalmente mortal.

Hacerse otro, hacerse del otro: jugar a la pertenencia, al sentido, reír del desalmado destino de nuestro azar irrefrenable.

Deseo: fantasía de la totalidad perdida que nunca perdimos, horror de nuestra cómica fatalidad, miedo de buscar la razón y encontrar tan sólo un espacio vacío.

Cotidiana es la experiencia de la finitud que hemos querido no ver, ¿acaso no es la separación de los amantes una experiencia de finitud?(4) Pensemos en cualquier historia de amor. ¿Por qué no mejor imaginamos en este momento una de tantas? La de Circe con Ulises. ¿Por qué no la reconstruimos y constatamos que morir significa ser finitos en todo, hasta en el amor? Inventémosle un relato a Circe, o mejor juguemos a que ella nos cuenta su historia:

*He vivido aquí, sola en esta isla que compartimos tantos cuyas torpes veredas se cruzan cada día. Aquí donde el que sepa escuchar comprobará que cada uno recita*

*su pequeña canción, sin detenerse a oír la del vecino. Y esta es mi isla que soy yo, y esta es mi casa nimbada de niebla y claridades, cercana y común o enigmática y distinta, según tú quieras verla. Aquí mi aislamiento, aquí mi soledad que oprime como un nudo.*

*Mi isla, como tantas otras, desea ser descubierta, y cuando un navegante recorre mis colinas, mis valles y mis ríos, o conoce el sabor de mi piel y me da nuevos nombres, yo, Circe, cobro vida.*

*Hoy mis días son iguales, caminé por la playa, molí mi trigo. Después de mis quehaceres y supuestos hechizos, meditaba que la más fuerte de las mujeres es débil a las astucias de Afrodita -como la más pequeña alondra del bosque a los lazos del cazador, y como lagos que, aparentemente tranquilos, cobijan corrientes encontradas en sus aguas profundas.*

*Entonces yo, no soy más la maga, la incommovible, sino la mujer vulnerable, la que se sabe libre y es mortal, la que desea soñar y no es soñada. Soy la mujer que aguarda enhebrando horas muertas con silencios muy largos para que sepas encontrar en mil caminos, aquel que te conduzca de nuevo a mis moradas, la que presentirá tu advenimiento y llegará a tu nave con perfumes asirios en su cuerpo, aquellos que prefieras. Ulises, si mis playas no fueron hostiles para ti, sino que te acogió mi arena fina, ahuyentando tus pájaros de acero, ¿por qué te alejaste? ¿Qué me dejó tu encuentro? Un gran vacío, y la angustia del esperar, desesperando.*

*Demandabas de mí la ruta al Hades, al mundo de los muertos. No averigüé las tierras visitadas, ni tu meta final. Hablaste tú y yo sorda a las voces del espejo te escuché y mi espíritu se hinchó de tí como una blanca vela al viento. Me sumergí en tus ojos y tomé tus manos. Comenzó entonces mi ceguera. ¿El reino de los muertos?, ¿para qué? Juzgué inútil preguntar lo incomprensible. Los muertos son sombras que en sombras cabalgan. Yo preferí enseñarte la poesía del abrazo y de la lluvia, donde mora la esencia de las cosas y sus significados. No entendí tus razones, te dí lo que yo era.*

*Nos narran las historias que Ulises el prudente mandó que lo amarraran al madero y a los otros marinos, cerró, con dúctil cera, la puerta a la canción de las sirenas. ¿Será prudencia eso acaso? Si cuando Eros taumaturgo nos toma de la mano y te sabes amada por quien amas, escuchas ese canto y ya nunca lo olvidas.*

*Pero un día, ese amor sosegado, esa seguridad ficticia se quiebra como una rama seca, se esfuma como un sueño sin ofrecer razones. En vano la pregunta ¿qué rencor o qué herida despertaste? Pues quedará callada la respuesta, que dos son al encuentro y para el desamor con uno sólo basta.*

*Y a la hora del ritual no continuado, el recuerdo hila en sombras la ausencia de tu cuerpo, caigo en el lecho anonadada o voy bajo la lluvia, y en la noche penetro en los espacios azules sin mirarlos, y sin intentar asir ya las estrellas.*

*Luego, cansada de ese eterno reflujo, de ese fútil impulso, que siempre se revierte como una ola, como aquella caricia que intenté y tu rechazo la pensó cadena, tímida me retiro y me vuelco en mí misma, y ahí, desprotegida me acurruco, negándome a otra entrega, nutriendo de recuerdo mis ensueños.*

*Varias noches hacía que Circe hablaba así al amante ausente y entristecida y llorosa la hubieran alcanzado en el lecho los tibios dedos de Plutón, si una voz semejante a la suya no dijera: Circe, no seas como la araña que hilando su hilo, se enredó en su tela. Ahora es la hechicera la que te habla, la Circe antigua a quien ninguno engaña, ni tú misma. Yo, Circe, soy la abuela tan vieja o más que Erinia, la que sabe pensar, la que ningún reyezuelo o bufón es capaz de orquestar. Soy la vengativa, la rencorosa, la que no perdona, pero también la justa, la que cumple los pactos, la que es sabia porque se equivoca, y al tamizar los hechos, como harina, comienza nuevamente. La que en su soledad tiene su asiento y está sin ataduras, a la que los mismos dioses se domeñan. Los males, saben bien los hados, el hombre los provoca y los anida como el gato meloso y ronroneante que se pega a las piernas. No te engañó quien no te ofreció nada, tú pusiste en su boca las palabras que no quiso*

*decir, y en su corazón un sentimiento que creíste adivinar, porque así lo deseabas, juzgando tímido al que es fogoso amante, pero no enamorado.*

*No llames cruel a quien nada prometió. Se acogió a tu isla porque así le convino, y mientras, esperaba vientos favorables, reparaba sus naves, obtenía provisiones. Escucha Circe, ladran los perros, ha llegado la hora en que Selene tu aliada, discute las pesadillas en los lechos, la hora del conjuro, la de las hechiceras. Aúlla tú, si quieres, pero concentra los recuerdos en este ovillo negro, y arrójalo al fuego y serás libre, aprieta la madeja Circe, aprieta, no dejes puntas sueltas.*

*Y si antes deseabas que tu amor hubiera echado raíces en sus días, y él las cortó, no extiendas ahora en vano tus brazos a un amante ausente. Limpia de herrumbres tu dolido corazón, y algún día mirando con el espejo de otros ojos, reconocerás tu mejor imagen.*

*Duerme ahora, baja a tu propio Hades, muévete en las tinieblas, sé menos que las sombras de tus muertos y escucha la sabiduría de la serpiente que abandona su piel. Y si durante estos días no deseas otra compañía que la de los pájaros y las voces del bosque, atiende a ellas y alarga tu lamento hasta alcanzar el vuelo de la flecha, pero no desanimas, Circe, Circe, recuerda que en tí y en mí está la savia antigua y nuestra fuerza en la hiel de tus entrañas lastimadas, levanta tu cara e implora al dios dando sacrificio y diciendo estas palabras: ¡Véngame de ese diocesillo alado que me hirió, haz que la sangre de este gallo negro convierta en amargo el vino que a su boca lleve!*

*Y Circe, entonces, escribió su testamento: "Cien años de soledad" son los que he sentido en este instante en que reparo el eco de tu indecible ausencia. Abro los ojos y te veo de cerca, infinita y dichosa con todo el ademán de amor, y el deseo se embadurna de ese tiempo en que cuento los días y te veo de regreso, y me acerco a tu cuello y está caliente y lo beso y de pronto no soy más yo, sino la demente que se embriaga de tu piel y salta y deambula y maquina el momento del ritual erótico entre tus brazos y tus piernas sujetando mi espalda y de pronto no puedo más y sonrío sin*

*saber que no estás aquí, sino allá, sin mí y me envuelve la zozobra de estas horas en que te tengo y no te tengo sin saber de la mueca del tiempo.*

*Y las palabras se revientan en azules intentos de desbordar el abismo que se esconde entre mis piernas sin tus manos de olor a tierra y a regazo en invierno, donde tu cuello es la morada de los dioses en los que te invento y reinvento, y no sé de la sombra ni del jinete que me cabalga, sólo sé de la historia de mis besos que revierten insolentes la sonrisa de mis huesos palpitantes, que retornan al origen entre tus brazos de ave enloquecida de siniestro vuelo, en canto de hadas delirantes que se afanan enhebrando horas de espera, respirando en hálitos de olvido el silencio de la noche en la que imploro a todos los demonios que te traigan de regreso y te claven de sollozo el canto de mis sirenas y recuesten tu aliento en mis piernas de raíces inmoladas en los vientos de la fuerza, de mi fuerza con la que te llamo, te nombro, te invento un nombre, te disuelvo entre mis dedos, te inhalo y te exhudo y no sé del canto del gallo negro hasta sacrificarlo en tu nombre bebiéndome su sangre negra, saboreando el dulce que te escurre por el vientre hasta las piernas. Estoy aullando en medio de la noche y mil presencias ofrendadas al amor concurren escuchando mis gemidos, y de alarido el sol nació inerte palpitándome el cuerpo, y llegan las brujas y el aquelarre es pasmoso, y se convoca de la orgía el llanto de los amantes y tu voz lejana me absorbe, me desposee cuando me posees toda entera y me entrego en la muerte de tu abismo y revivo del placer al que me sometes en un ritual de brazos enlazados y besos de destino que insoportables explotan en el recinto de tu pecho que me llama, y sin saber, ahí estoy enmudecida, rezando la oración del fuego que recorre los cuerpos, tejiendo el sabor que me invade en las noches de tí, y tus besos caen como sombras que me cabalgan el alma y desentrañan mis laberintos, y te amo de entrañas para afuera, y de tenerte ahora la enseñanza de mis antiguos sabios tornaría roja, y te daría mi líquido elemental en un susurro de niebla cayendo del cielo, entrecortado como tu respiración frente a mi boca. Y yo conozco del viento su áurea ceniza que te trajo a mí y le guardo en ofrenda los confines de mi*

*entendimiento.*

*Róeme, corróeme y sáltame de espinas, que sonriente me devuelves a la tierra de la que emergí un día y sin saber te invoqué en el más grande llamado de hechizo en el que el universo todo se postró a mis pies obsequiándome de la voluptuosidad tu dulce néctar.*

*Vayámonos cantando del delirio su sorpresa y no sospeches que mi voz se anuda a la montaña, porque erguido mi deseo descalabró la naturaleza entera y me llamó con tu ardor y a volar las aves de mi nido que rugió como el león cayendo de pasmo en mitad de este solsticio de bestias que resulta ser el santuario donde nos amamos sin cansancio recogiendo de la muerte su más vital alarido, arrancándole a la vida su más brutal experiencia de muerte y de libertad.*

Hasta aquí Circe, volvamos a Bataille. Él ha advertido entonces, que desde los más remotos tiempos, los enigmas de la sexualidad se encuentran profundamente arraigados en la conciencia de la muerte. Recordemos que para tales efectos Bataille señala la identidad de la pequeña muerte del orgasmo con la muerte definitiva. Incluso señala la identidad de Eros con el dolor y el placer anidado en el mismo.(5) Muestra de esta concepción la encontramos en los textos filosófico-literarios de Bataille, por mencionar algunos: *La historia del cuerpo* o *Madame Eduarda*, o incluso el *Abad C*, en donde incluye el otro elemento que se mezcla en Eros y Thánatos y que ya había interpretado en Lascaux: la religiosidad. Puntos de contacto, cabe decirlo con el mismo Freud, para quien el fondo último de la angustia se sitúa siempre en la angustia de la muerte y tal cosa tiene una fuerte connotación con un cierto modo de darse la sexualidad. De ahí que una parte de esta pulsión (*Todestriebe*), por su desplazamiento hacia el exterior, conduce al sadismo: el componente que no sigue este desplazamiento, permanece en el organismo al que está vinculado por la *libido*... reconocemos el masoquismo originario, erógeno.(6)

De este modo Bataille, como Freud, pudo encontrar la relación originaria entre erotismo y muerte mediados siempre por la violencia, violencia que el francés encuentra en la experiencia de la pequeña muerte: "la violencia del placer espasmódico se halla en el

fondo de mi corazón. Al mismo tiempo, esta violencia -me estremezco al decirlo- es el corazón de la muerte: ¡se abre en mí!”(7) Revelador el reconocimiento de la ambigüedad que significa ser un ser humano, ambigüedad que se cifra con esa liga profunda entre vida y muerte, “la ambigüedad de esta vida humana se refleja tanto en un ataque de risa como prorrumpiendo en sollozos. Existe la dificultad de conciliar el cálculo razonable, que la fundamenta, con esas lágrimas... con esa horrible risa”.(8)

Consideramos que el autor de *Las lágrimas de Eros* da un paso fundamental: colabora para terminar con una visión en la cual vida y muerte son absolutos opuestos y separados. Bataille indaga en lo más hondo de la experiencia humana para encontrar ahí un monstruo bicéfalo que ríe horrorizado y parte en su carcajada el delirio del placer y el pasmoso sello de la finitud.

El pensador francés señala, en primera instancia, de acuerdo a lo que ha interpretado de la pintura de Lascaux, algo que aparentemente es una obviedad: que los ancestrales personajes de la pintura sabían algo que los animales ignoraban: que morirían. Decíamos que parece una obviedad, pero no lo es así, como tampoco lo es el suponer que lo definitivo en el ser humano y el elemento contundentemente definitorio en él es la razón,(9) y que sólo a partir de su desarrollado y evolucionado advenimiento podemos hablar de ser humano en sentido estricto. Desde la perspectiva manejada en *Las lágrimas de Eros*, se opera una transformación en la visión clásica del hombre como animal racional, porque ahí se realiza una aproximación al fenómeno humano a partir de la conciencia de la muerte como su sello distintivo y, por supuesto, no se habla de una conciencia teórica, abstracta, que posee un sujeto que se acerca al mundo para verlo temáticamente,(10) sino de una conciencia que es temor y angustia, que es horror, paralizante horror: saber que vamos a morir. Ahora bien, Bataille señala que desde el paleolítico inferior la imagen del hombre temeroso frente a la muerte no se separa del elemento erótico (el sexo erguido).(11) Entonces, por un lado, ya para el hombre del paleolítico inferior el dramatismo de la muerte le permitió dar sepultura a sus cadáveres y

organizar un ritual, por así decirlo, protoreligioso (yo creo que es el primer ritual religioso) pero, por otro lado, el fenómeno de la muerte se asoció con fenómenos profundamente vitales, como lo sería la manifestación de Eros en la sexualidad.

Esto es, el hombre que se hace tal con la conciencia de la muerte, adquiere, a partir de ese conocimiento, la diferencia entre su vida sexual y la del animal. De este modo, aparece el Erotismo. Pero “la conducta sexual del hombre muestra, como en general la del simio, un intenso grado de excitación no interrumpido por ningún ritmo estacional, pero al mismo tiempo está caracterizada por una discreción que los animales en general, y los simios en particular, desconocen... A decir verdad, el sentimiento de incomodidad, de embarazo, con respecto a la actividad sexual, recuerda, al menos en cierto sentido, al experimentado frente a la muerte o a los muertos. La <violencia> nos abruma curiosamente en ambos casos, ya que lo que ocurre es ajeno al orden de lo establecido, al cual se opone esta violencia. Hay en la muerte una indecencia, distinta, sin duda alguna, de aquello que la actividad sexual tiene de incongruente. La muerte se asocia, por lo general, a las lágrimas [...] el deseo sexual se asocia a la risa; pero la risa no es, en la medida en que parece serlo, lo opuesto a las lágrimas: tanto el objeto de la risa como el de las lágrimas se relacionan siempre con un tipo de violencia que irrumpe en el curso regular [...] de las cosas”.(12)

Con estas palabras podemos decir que Bataille encuentra el punto de coincidencia entre lo que se experimenta frente a la muerte y frente al erotismo: violencia sacudida que confunde risa y llanto. Las lágrimas se asocian con la desolación de un suceso y, sin embargo, pueden brotar en excesos de felicidad. La ofuscación de la sexualidad puede hacernos llorar o puede, como transtorno que es, hacernos reír; en todo caso ambas experiencias indisociables “nos envuelven en la violencia del abrazo”. Porque somos humanos y vivimos la desesperanza y la parálisis terrorífica frente a la muerte, conocemos también “la violencia desesperada del erotismo”. El animal ignora el erotismo porque ignora la muerte, secreto que en lo más profundo de la cueva de Lascaux pretendieron

guardar enigmáticamente nuestros antepasados, sin saber que ese secreto anidaba ya en lo más profundo de su *psique*, en lo más hondo de la especie que había nacido un día y que se distanció de la naturaleza para construir un mundo humano.

Con todo, Bataille, como él mismo lo enuncia, está mostrando una experiencia rotundamente negada por la tradición moral judeo-cristiana, sabe que de la muerte no hemos querido saber nada,(13) y que del erotismo nos avergonzamos.(14)

Así, erotismo y muerte se ocultan: “se ocultan en el instante mismo en que se revelan [...] <El enigma del pozo> es uno de los más grandes y, al mismo tiempo, el más trágico de los enigmas de nuestra especie [...] ¿Y no es este enigma poderoso, a causa del misterio inicial que a sus ojos significa la llegada al mundo, la aparición inicial del hombre? ¿Acaso no vincula, al mismo tiempo, este misterio al erotismo y a la muerte?”.(15)

Enigma que, sin embargo, por su mismo carácter, (como es escudriñado por Bataille en *Teoría de la religión*), revela que es la conciencia de la imposibilidad (la muerte) la que abre la conciencia a todo lo que es posible (vida).

A este respecto nos interesa señalar fuertes afinidades en cuanto al tratamiento del problema se refiere, entre Bataille y Freud, no obstante que los resultados de sus reflexiones sean tan diferentes o simplemente recaigan en diferentes niveles de análisis.

Pero es importante reconocer la profunda liga, a la que Freud llegó con tanto esfuerzo, entre Eros y Thánatos. Cabe repetir que el enfoque es distinto del de Bataille, pero el problema de fondo es el mismo, es decir, ambos están intentando construir una fundamentación de tipo ontológico al respecto de la liga Eros-Thánatos. Veamos brevemente cuál es la dirección que Freud le confiere al problema.

A mi juicio, Freud encontró la más íntima raíz de la vida en la muerte, y en la muerte sugirió el más profundo principio de la vida.

La pulsión de muerte representa el desesperado intento anidado en el ser del ser humano por reconquistar la ausencia de tensiones, por reconquistar un derecho siempre hurtado: el de no haber sido nunca, el de no desear, el de sustrarse al conflicto propio de la vida, del ser. ¿Pero qué sucede con esta búsqueda de vuelta a lo inanimado? Este ir

hacia la muerte es finalmente el motor de la vida; es la necesidad de reencontrarse con el estado atarácico del seno materno, o de lo inorgánico ausente de tensiones, lo que impulsa a vivir. Lo que transcurre como Eros es, en todo caso, el deseo de reencontrarse con la muerte, lo que lanza hacia la vida, hacia el hacer, hacia el construir. El deseo de volver a ese estado de indistinción se constituye justa y precisamente en la vida misma.

En este sentido, podemos decir que de la pulsión de Thánatos nace el germen de Eros, o dicho de otro modo, Eros es parido porque Thánatos quiere reconciliarse con su origen.

Cabe aclarar que ni Freud, ni nosotros en esta interpretación, pretendemos subordinar una pulsión a otra. En los textos del vienés no están dissociadas, constituyen el principio último de la vida humana. En todo caso, lo que logra este autor es ontologizar ambas categorías y, de este modo, evadir la posibilidad de una concepción de la vida a partir de la cual, la muerte constituya su elemento detonador.

Para aclarar más este punto, podemos referirnos a *El malestar en la cultura*, obra en la que Freud maneja, como le era habitual, dos niveles: el de la cultura humana y el del individuo. Explicaremos brevemente la tesis freudiana en torno a las pulsiones de vida y muerte referidas a la cultura y a la instauración de la misma.

Para Freud, la conciencia de la finitud posibilitó, en efecto, el advenimiento de la civilización humana. Esto quiere decir, el ser humano emergió como tal, en el momento en que pudo ser consciente de la muerte. Este acontecimiento destapa el inicio mismo de la cultura. Ahora bien, simultáneamente a este suceso, opera una ocultación de la muerte. Ésta tiene que ser olvidada, subsumida, en pocas palabras, reprimida para que el ser humano se lance en la labor de construir su mundo olvidando su finitud que, sin embargo, sería el fundamento de la posibilidad de esa construcción. Pero notemos lo siguiente: en toda esa carrera, la búsqueda es, sin duda, volver al estado primigenio de quietud, de homeostasis y ataraxia. De este modo vemos cómo la cultura es un proceso en el cual ambas pulsiones operan incluso confundándose con la otra.

Ahora bien, desde nuestra lectura, consideramos que Freud convierte a la pulsión de

muerte en el fundamento mismo de la vida como deseo y en la base a partir de la cual es posible hablar de civilización humana. Aunque, ciertamente, en *El malestar en la cultura* podríamos encontrar elementos a partir de los cuales interpretar lo anterior desde el lado de Eros. Lo que hay que entender es que, a esta altura del pensamiento de Freud, el fondo último de la pulsión de Eros es justamente la pulsión de Thánatos, de ahí la aparente contradicción entre ambas instancias.

## 2.1. Notas y referencias bibliográficas.

1) Las pinturas en la cueva de Lascaux fueron descubiertas en 1940. La cueva cuenta con una enorme cámara principal y dos pasajes internos. Contiene 600 pinturas que varían en extensión, 1500 grabados e innumerables puntos y figuras geométricas, asimismo se encontraron incontables objetos al parecer utilizados en el momento de la realización de las pinturas.

La pintura a la que se refiere Bataille se encuentra a cinco metros de profundidad en la cueva de Lascaux. Bataille sugiere que justo esta pintura no está en la superficie, sino en lo profundo, por anidar ella lo más hondo de la psique humana, lo más originario con que cuenta el ser humano, aquello que permanece en el fondo de su ser y que curiosamente lo representa en lo más escondido de la cueva: la indisoluble relación entre Eros y Thánatos. Esa pintura, tenemos que decir, representa al único ser humano dibujado en Lascaux, la escena es la siguiente: un bisonte eviscerado por una lanza atravesando todo su cuerpo está del lado derecho. Frente a él, un hombre con máscara de pájaro, recostado con el pene erecto parece contemplar el espectáculo de la muerte del bisonte. Del lado izquierdo y abajo del hombre aparece una especie de lanza en cuya punta está inserto un pájaro. Bataille reconoce la simultaneidad de esos dos eventos que en realidad son uno mismo: muerte y erotismo. Vida y muerte emergen desde lo más profundo del ser humano haciéndole ser lo que es. Es curioso que la pintura parece representar justo aquello misterioso a partir de lo cual podemos hablar de humanidad y no ya de animalidad: la conciencia de la muerte, el vínculo de ésta en y con la vida y la capacidad de simbolizar, representada por la máscara de pájaro. Bataille parece sugerir que estos tres eventos son la misma cara con la que aparece el ser humano: erotismo, muerte y religiosidad. Instancias que ciertamente no han querido ser reconocidas en la relación interna que entre sí tienen. Sabemos, por ejemplo, la negación por parte de la tradición moral cristiana a reconocer componentes eróticos en la religiosidad y sabemos también que la conformación toda de nuestras sociedades separa el

fenómeno de la muerte de la estructura misma de la vida.

Lo que Bataille reconoce en Lascaux, es lo que nosotros en este trabajo intentaremos hacer patente: la imposibilidad de separar vida y muerte; intentamos resignificar la muerte como un fenómeno inseparable de la vida.

Para tales efectos nuestra parte de referencia principal en este trabajo será el concepto del *ser para la muerte* en Heidegger, asumiendo la perspectiva ontológica del mismo, ya que consideramos que prácticamente la única vía de análisis a partir de la cual podemos reconocer la inseparabilidad de vida y muerte es la vía del análisis de tipo ontológico, y que corresponde a la labor realizada por Heidegger. En este trabajo nos referimos más específicamente, como es obvio, a su tratamiento del problema de la muerte.

2) Visto el sentimiento de lo sagrado como la pérdida de la individuación, como la posibilidad de la experiencia de la pérdida de límites y la unión con el todo, María Zambrano en *El hombre y lo divino* ha apuntado que el rito sacrificial constituye la íntima unión de Eros y Thánatos, y a esto le llama justamente sentimiento de lo sagrado.

3) El tema de la conciencia de la finitud nos remite de inmediato a Heidegger, quien como sabemos se encargó exhaustivamente del problema. Cabe señalar que la vía heideggeriana para el análisis de la finitud recae directamente en la ontología del *ser-ahí*. En este sentido, desde Heidegger, la experiencia radical de la finitud no tendría relación ontológica directa con el problema del Eros. Para Heidegger esto sería motivo de un análisis óntico existencial y no ontológico-existencial que es el que él elabora. La experiencia fundamental de la finitud, dice, se devela en la angustia que a su vez es nombrada por él mismo como la experiencia de la nada, entendiendo nada en el sentido ontológico del no-ser relativo, es decir, de la finitud y temporalidad del ser.

Por otro lado, para Heidegger la conciencia de la finitud tiene que ver con aquello que él llama la existencia propia y que entraría en otro terreno esencialmente distinto al analizado por Bataille y Freud.

4) Para Caruso, en su texto *La separación de los amantes*, la experiencia más cotidiana y concreta que tenemos de la finitud es la ruptura amorosa. En ésta, dice Caruso, el yo sufre la más dolorosa y profunda fragmentación, misma que se traduce en experiencia radical de la finitud. En todo caso, el carácter doloroso de la ruptura atiende más al encuentro con la finitud, con el acabamiento, que a la separación misma y a la ruptura amorosa. Cfr. Caruso, I., *La separación de los amantes*.

5) Es importante señalar que tenemos un claro antecedente de este tema en las obras al respecto paradigmáticas. Nos referimos, por supuesto, al Marqués de Sade.

6) Freud, S., *Das ökonomische problem des Masochismus*, XIII, 370.

7) Bataille, G., *Las lágrimas de Eros*, pg. 33.

8) *Ibid.*, pg. 33.

9) Como lo supuso la tradición occidental a partir de Aristóteles.

10) Al respecto Heidegger analiza profundamente el estar originario del hombre en el mundo. El *ser-ahí* heideggeriano que somos en cada caso nosotros mismos, no es un sujeto puesto en el mundo, separado de él y que luego lo conoce. Para Heidegger ser-en-el mundo significa una experiencia afectiva y nunca una experiencia teórica, nuestro primario estado no constituye una cercanía de las cosas del mundo desde una relación epistémico-racional, sino en un “encontrarse” emotivo al cual Heidegger le llama el estado de abierto originario del *ser-ahí*. En este sentido nuestra experiencia del mundo más que racional es afectiva, del mismo modo en que nuestra experiencia del ser tampoco es teórica, sino que representa la experiencia simultánea de la finitud de ese ser, por eso dirá Heidegger que el encontrarse fundamental del *ser-ahí* es la angustia. Cfr. principalmente los párrafos 45 al 50 de *El ser y el tiempo*, así como el capítulo primero, “La pregunta fundamental”, de *Introducción a la metafísica*.

11) Este aspecto ha sido ya anotado por la mayoría de los análisis de tipo antropológico al respecto. Sin embargo, consideramos que son insuficientes ya que permanecen en el nivel de una mera descripción de fenómenos, haciendo recaer el análisis en meros rasgos de carácter histórico-epistémico, sin alcanzar el nivel ontológico-existencial.

Cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, capítulo cuarto, en donde Heidegger establece el carácter de su crítica a la antropología, en la medida en que ésta empobrece todo análisis sobre lo humano dado que pretende establecer *a priori* las condiciones a partir de las cuales se hace una descripción del hombre, cosificándolo por consecuencia.

“Antropología es aquella interpretación del hombre que en el fondo sabe ya qué es el hombre, y en consecuencia, no puede preguntar nunca quién es, pues con esa pregunta debería reconocerse a sí mismo quebrantado y superado. ¿Cómo puede atribuírsele ésto a la antropología si propia y exclusivamente no tiene otra misión que asegurar *a posteriori* la autoseguridad del *subjectum*?”. Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, en “Sendas Perdidas”. pg. 97.

12) Bataille, G., *op cit.*, pg. 47.

13) Como ya bien Heidegger apuntó en su *Introducción a la metafísica*, en el primer capítulo, “La pregunta fundamental”, subrayando que la metafísica occidental no ha querido saber nada de la nada porque identificó al ser con el modelo de la mera presencia, separando, por otro lado, ser y devenir, ser y no-ser, ser y nada. En este sentido, para Heidegger, el olvido de la nada representa a su vez, un olvido de la finitud del ser y, podríamos decir, que Heidegger señala con esto que de la muerte tampoco hemos querido saber nada, excluyendo de nuestra comprensión de la vida su fundamental fenómeno: la muerte. Así, cuando realiza su análisis de lo que denomina la pregunta fundamental: ¿por qué el ser y no más bien la nada?, Heidegger reencuentra la importancia de la segunda parte de la pregunta, que, en todo caso, es esa nada a partir de la cual se suscita la necesidad ontológica de comprender al ser en términos de finitud.

14) Al respecto Nietzsche es clarísimo en *La genealogía de la moral*; el hombre, dice Nietzsche, se volvió moral, se domesticó en la medida en que aprendió a reprimir sus instintos y a avergonzarse de ellos.

15) Bataille, G., *op cit.*, pg. 64.

## 2.2. DE LA VIDA A TRAVÉS DE LA MUERTE (FREUD Y THÁNATOS).

*Ella vivía a causa de una estrechez en el pecho: la vida.*

Clarice Lispector.

En esta línea de reflexión nos parece imprescindible una consideración en torno al inventor del psicoanálisis. Consideramos que una aproximación a algunos aspectos de su pensamiento –en lo que se refiere, claro está, a nuestro tema– resulta de la mayor importancia. Por ello, intentaremos mostrar que Sigmund Freud es uno de los autores que más han profundizado en una comprensión de la muerte como fenómeno de la vida.

Imposible tocar aquí los puntos fundamentales de las teorías de nuestro autor en su conjunto, ya que escapan a nuestro tema, de ahí que sólo haremos las referencias donde sea necesario. En todo caso, la intención es conducir el análisis a la concepción freudiana de la muerte, que es lo que aquí nos interesa puntualizar.

Como sabemos, la represión es el fenómeno sustentante del psicoanálisis.(1) Ésta representa, sin duda, un problema moral fundamental en cuanto al significado ético que le caracteriza. De hecho, Freud mismo ubicó el tema de la represión dentro de una problemática ética más amplia por cuanto representa el conflicto entre Eros y Thánatos.(2)

La represión no es, por supuesto, la única instancia moral problematizada por el austríaco. Lo es también aquella categoría que se entrelaza directamente con la primera: el super-yo, que, en última instancia, representa uno de los fundamentos de la problemática ética y moral contenida en el pensamiento de Freud. A este respecto, es importante destacar la interpretación de Ricoeur, para quien la obra del vienés no representa los puros acertijos de la psicopatología, ya que –señala– uno de los problemas fundamentales en Freud es, precisamente, la cultura y la moral.(3)

Ciertamente en el maestro de Viena hay una interpretación de la cultura, y no es una interpretación que se limite a exponer un mero estado de cosas, sino que, efectivamente, plantea un gran predicamento e introduce una crisis radical en el universo moral. Aunque, en todo caso, no debemos olvidar que si Freud pone en crisis la moral será también para intentar recuperarla, o mejor dicho, su obsesión será recuperarla.

Para tales efectos, como sabemos, el fundador del psicoanálisis desarrollará tres grandes temáticas a partir de las cuales se insertará en el predicamento ético que más tarde (en *Más allá del principio del placer*) intentará resolver. Esas tres grandes temáticas pueden resumirse en lo siguiente: 1) ética del super-yo (moral del super-yo), 2) ética del yo y 3) moral de la sublimación. Aspectos a partir de los cuales cabe señalar el carácter ético y conflictivo que Freud adjudicará al conflicto central de la *psique* humana: Eros y Thánatos.

Es importante resumir la tesis fundamental a partir de la cual se definiría al psicoanálisis, y que nos ayudará en la temática que aquí tratamos: el hallazgo del inconsciente.

Lo que hace el autor de *El malestar en la cultura*, en primer lugar, es postular una *psique* inconsciente. Con esto viola los principios de no contradicción y de identidad tan sacrosantos para toda la tradición metafísica: *psique* en la tradición significaba conciencia, y sobre todo conciencia clara y autotransparente, era, en todo caso, una conciencia sin fisuras.

Entonces, el primer gran problema filosófico en nuestro autor se ubica justamente en la postulación de la *psique* inconsciente, lo cual implicaba, como mencionamos, asumir la escisión del sujeto; ya no se trata del sujeto kantiano ni del yo cartesiano idéntico a sí mismo, ya no es un yo como unidad, la ha perdido. Freud lo escinde, lo cercena, lo mutila, lo problematiza.(4)

En el inconsciente, afirma el austríaco, no existen los contrarios, sino que todo se confunde en su contrario, es un sí y un no al mismo tiempo. Sin embargo, el inconsciente no conoce el no, por lo tanto para el inconsciente no hay tiempo; es una realidad fuera del tiempo. No hay temporalidad, es el universo fuera del tiempo: es caótico y amorfo.

Entonces, se opera una inversión con respecto de la tradición. Ahora hay una prioridad de ese psiquismo caótico, atemporal, confuso, con respecto a la conciencia. El hallazgo del *viénés* permite una inversión que le da prioridad al inconsciente devaluando, de alguna manera, la conciencia, que era lo máspreciado que el ser humano podía tener, sobre todo en el humanismo del renacimiento, en la modernidad, en el proyecto ilustrado. Para Freud, la conciencia no es sino una pequeñez en la inmensidad caótica del inconsciente.(5)

Ahora bien, he aquí el aspecto que nos interesa señalar. El inconsciente representa la

liga con la tierra, representa una concepción en donde el alma está adherida a la tierra, la afirmación implícita es que somos tierra, que estamos ahí inmersos en esa terrenalidad, en la vida, en lo corpóreo, en la animalidad, en la materia, en lo pulsional.(6)

En este sentido, es en el inconsciente donde se ubica lo arcaico y arqueológico. A este fondo sexual lo llama Freud, la pulsión sexual. Y esta es originariamente la sexualidad infantil. De acuerdo con el universo de la teoría psicoanalítica, es esto arcaico lo que nos lleva a la infancia. El inconsciente remite a lo arcaico, al fondo, a lo primigenio. Para entender un poco más a qué se refiere Freud con todo lo anterior y para ubicar cuál es la concreción que él le da, mencionemos brevemente que él mismo elaboró fundamentalmente dos teorías de la sexualidad:(7)

1) Primera aproximación. La sexualidad arcaica, infantil. Es la sexualidad polimorfa, es una mezcla de placer que tiene al menos dos características: es bisexual, no está definida, y es una sexualidad autógena (no externa), emerge de sí misma, se genera desde sí misma y, por supuesto, es contraria a todos los preceptos de la moral. Aquí sexualidad y moral se oponen, porque para Freud la moral es unívoca, define en un sólo sentido a la sexualidad y está destinada a reprimirla: aquí empieza el gran drama del individuo, que se traduce en un conflicto entre lo pasional y lo moral. En este nivel, se concibe a la moral como lo que daña e intoxica la vida, pura patología emergida de lo más profundo de lo humano.

2) Segunda aproximación. La *libido* (que es la pulsión en su acepción amplia, sin distinción) va a moverse, va a transformarse, va a producir su metamorfosis, es decir, va a intentar producir un estado de sexualidad que sea compatible con el mundo, con la sociedad, con la moral, con la realidad. El objetivo estriba en encontrar al objeto adecuado, pasar exitosamente las etapas, desde lo oral, anal, fálico hasta lo genital: sería lo genital el objetivo moral a cumplirse. Esto se logra a través de la represión, pero nunca es un logro absoluto porque es ahí, en las etapas, donde se da también el drama de las fijaciones. Con todo, será en este proceso en donde surge el primer objeto de amor: la madre. Ella es igual a placer.

Cabe aclarar que el placer para Freud es una distensión, un estado de ataraxia, y es la madre (en este nivel) quien representa esta posibilidad, que es, prácticamente, la unión mística entre el yo y el todo, eso que alguna vez el maestro de Viena llamó sentimiento

oceánico.(8) Aquí es donde se introduce la complejísima teoría sobre el Edipo. A partir de este ansiado estado de ataraxia posibilitado por la unión con la madre se da el deseo de asesinato del padre, deseo que es, a su vez, inseparable del amor a la madre.(9)

Para entender lo anterior debemos tener en cuenta que en psicoanálisis nada es *de facto*, sino que todo corresponde al universo del deseo, de lo imaginario y de lo simbólico.

De este modo, Freud llega a una noción de vida en la cual ésta resulta ser la tensión entre el placer y la ley (del padre). Es el placer tratando de escoger de entre el universo de la ley (tensiones éticas). Pasar de la etapa fálica a la genitalidad es pasar al mundo de la socialidad, es la sexualidad para la procreación y no para el placer, éste es el drama del hombre: matar al yo, introducir la moral, introyectarla y comenzar a vivir según la ley; es el drama que se lleva a cabo a partir de la represión.

Entonces, lo que sucede en la economía psíquica es aquello que el austríaco llamó la *Untergang*: sepultar el Edipo y generar el super-yo (la ley del padre interiorizada). Si esto no sucede, entonces se dan las patologías. El Edipo tiene que quedar sepultado.

Ahora bien, esto queda sepultado, pero a veces se mueve y produce sacudidas, no está muerto, nada se olvida en el inconsciente, está intacto; no hay tiempo ahí, se mueve como los titanes, como las almas del Hades que están muertas, pero si una sola gota de sangre les cae, entonces reviven. Así pasa con los deseos en el inconsciente.

“El ocaso de Edipo es el amanecer del super-yo”, éste me dice “no debes, no te muevas”, pero “debes esto y lo otro”, es coerción pero impulsa; es el padre que obliga a la perfección que no se alcanza nunca. El super-yo es prácticamente una tortura, es la figura más dramática del psiquismo, es una figura de crueldad.(10) Con lo anterior, observamos cómo Freud le imprime un gran movimiento al psiquismo, movimiento que no tenía la concepción tradicional de conciencia y de razón. Pero hasta aquí, la moral sigue siendo un fenómeno negativo, contrario al placer.

Señalemos que, por otro lado, hay una moral del yo. La conciencia es ahora lo único que tenemos para salir del problema, crear una moral del yo, que si bien no elimina el malestar en la cultura(11) podría introducir elementos mínimos que la hacen soportable. Pero en todo caso por mucha razón, inteligencia y conciencia que tengamos el malestar no se esfuma, ¿qué pasa? En 1933 Freud encuentra otro destino para la *libido*, y ésta se

puede hacer válida para la cultura por una vía que no sea la represión: es la sublimación, que representa otra posibilidad de movimiento de la vida libidinal. Sin embargo, es ineludible señalar que el pensador de Viena redujo esto al arte, siendo que había encontrado una vía de movimiento de la *libido* sin el exceso propio de la represión y la moral e integrada a la cultura. ¿Por qué no amplió el concepto de sublimación?

Pero sigamos para poder arribar al tema que nos interesa mencionar. En 1920 aparece aquella obra crucial que le daría un giro al pensamiento freudiano: *Más allá del principio del placer*. ¿Qué quería decir Freud con eso de *más allá*?, ¿hacia dónde? En primer término, Freud hace una analogía puntualizando ciertas consideraciones sobre el descubrimiento de Micenas, y sostiene que pensábamos que Troya era la ciudad más antigua de Grecia, pero que en el fondo, debajo, había otra aún más antigua, más originaria.

Del mismo modo, se encuentra con que hay pulsiones más allá de la *libido*, anteriores, arcaicas y que son las pulsiones de la regresión, de la vuelta a lo inorgánico, de una vuelta a la inercia de la vida inorgánica: aspiración de todo lo animado, que quisiera retornar a la quietud de lo inorgánico. Aquí está –consideramos– ese último gran descubrimiento de Freud: el principio del placer quiere volver a la muerte, volver al reino de la materia, y a esto le llamó: pulsión de muerte. La vida quedó, así, definida como un producto tardío y degenerado de lo inorgánico, por eso la vida es impulso de volver a su origen: la muerte.

Pero Freud llegó más lejos y aseguró que la pulsión en cuanto tal es pulsión de muerte. Le dio una última prioridad a la pulsión de muerte, (Cabe aclarar que Freud no la nombró así. Sus discípulos nombraron a la pulsión de muerte como pulsión de Thánatos, por referencia a la ya existente pulsión de Eros adscrita a la teoría freudiana desde una etapa temprana). Thánatos es la pulsión de paz, de quietud, de nirvana, el placer es tendencia al reposo, a la detención, al dejar de vivir: quitar la tensión propia de la vida. Es la muerte como anhelo. El anhelo fundamental de la vida es autosuprimirse.

La pulsión de muerte es regresiva, y supone volver a los estados “pre-vida”, volver a la muerte. El psiquismo es, entonces, fundamentalmente tendencia a la muerte. Pero, ¿qué pasa en la pulsión de Eros, aquella que movía al psiquismo a hacer compatible y armónico lo pulsional con lo moral?, ¿qué sucede en la pulsión contraria, Eros?(12)

Eros es la pulsión de vida y “tiende a conservar la sustancia viva y a conservarla en unidades cada vez mayores, aspira a estados no alcanzados aún”.(13) Sin embargo, Eros implica una idea de unión que finalmente no difiere de la idea de Thánatos. Ahora bien, cabe preguntarnos por qué, desde esta perspectiva, hay mucho espacio para la muerte y muy poco para Eros.

Eros es el impulso que conserva la vida, que persiste en la vida, es principio de creación porque es una pulsión que se mueve hacia arriba y hacia más. Es el perseverar en el ser, pero ¿qué tiene que ver Thánatos con este perseverar? Aquí nos encontramos con un problema: la moral viene de Thánatos en tanto que reprime. Pero ¿Eros, dónde queda? La moral también emerge de Eros en la medida en que es pulsión conciliatoria. ¿Acaso Freud está hablando de una identidad entre Eros y Thánatos?

¿Cómo resolver el dualismo entre Eros y Thánatos? Si en Eros encontramos el principio de la cultura y de la moral, ¿cuál es la pertinencia de Thánatos? ¿Cómo se resuelve el problema del dualismo interior al alma, el choque entre Eros y Thánatos? Esto va más allá de lo que Freud sostiene acerca del psiquismo y es lo que lo introduce en el terreno ontológico. Encontrará que vida y muerte no pueden separarse, que el ser del hombre es esa unión esencial y que la vida es el movimiento de esa unidad.

Queremos hacer hincapié en las afinidades entre Bataille y Freud que ya hemos señalado anteriormente, no obstante los resultados de sus reflexiones sean tan diferentes, o simplemente recaigan en diferentes niveles de análisis.

Es importante reconocer la profunda liga, a la que el judío de Viena llegó con tanto esfuerzo, entre Eros y Thánatos. Cabe repetir que el enfoque es distinto al de Bataille, pero el problema de fondo es el mismo, es decir, ambos están intentando construir una fundamentación de tipo ontológica –aunque en el caso que ahora nos ocupa no exista una intención manifiesta– al respecto de esta liga.(14)

Desde nuestra interpretación, Freud encontró la más íntima raíz de la vida en la muerte, y en la muerte sugirió el más profundo principio de vida.

La pulsión de muerte representa el desesperado intento anidado en el ser del ser humano por reconquistar la ausencia de tensiones, por reconquistar un derecho siempre hurtado: el de no haber sido nunca, el de no desear, el de sustraerse al conflicto propio de la vida, del ser. Pero, ¿qué sucede con esta búsqueda de vuelta a lo inanimado? Este ir

hacia la muerte es finalmente el motor de la vida; es la necesidad de reencontrarse con el estado atarácico del seno materno, o de lo inorgánico ausente de tensiones, lo que impulsa a vivir. Lo que transcurre como Eros es, en todo caso, el *deseo* de reencontrarse con la muerte, y es este impulso lo que lanza hacia la vida, hacia el hacer, hacia el construir. La atracción hacia ese estado de indistinción constituye justa y precisamente la vida misma.

En este sentido, podemos decir que de la pulsión de Thánatos nace el germen de Eros, o dicho de otro modo, Eros es parido porque Thánatos quiere reconciliarse con su origen. Y en este sentido adquiere plena significación el hecho de que Freud establezca lo primigenio de la vida en ese fonde oscuro, abismal e irracional que es lo pulsional.

Cabe reiterar que no pretendemos subordinar una pulsión a otra. Como ya hemos mencionado, al ontologizar ambas categorías se evade una concepción dualista (e incluso el monismo biologicista que se le imputa al pensador judío) en pro de una concepción de la vida a partir de la cual la muerte constituye el elemento detonador. En todo caso, el fundamento de la vida humana entendida como deseo, como movimiento, radica en el carácter mortal de esa vida.

Para aclarar más esto podemos referirnos a *El malestar en la cultura*, obra en la que Freud maneja, como le era habitual, dos niveles: el de la cultura humana y el del individuo. Al respecto del problema de las pulsiones, su análisis en torno a la cultura aclara lo que acaece en el nivel del individuo. Expliquemos brevemente la tesis freudiana en torno a las pulsiones de vida y muerte referidas a la cultura y a la instauración de la misma.

Para el maestro de Viena, la conciencia de la finitud posibilitó, en efecto, el advenimiento de la civilización humana. Esto quiere decir que el ser humano emergió como tal en el momento en el que pudo ser consciente de la muerte. Este acontecimiento destapa el inicio mismo de la cultura. Ahora bien, simultáneamente a este suceso, opera una ocultación de la muerte. Tiene que ser olvidada, subsumida, en pocas palabras, reprimida, para que el ser humano se lanzara en la labor de construir su mundo olvidando su finitud que, sin embargo, es el fundamento de la posibilidad de esa construcción. Pero notemos lo siguiente: en toda esa carrera, la búsqueda es, sin duda, volver al estado primigenio de quietud, de homeostasis, de ataraxia. De este modo, vemos cómo la cultura

es un proceso en el cual ambas pulsiones operan incluso confundándose una con la otra.

Ahora bien, desde nuestra lectura, consideramos que Freud convierte a la pulsión de muerte en el fundamento de la vida como deseo y en la base a partir de la cual es posible hablar de civilización humana, aunque, ciertamente, en *El malestar en la cultura* podríamos encontrar elementos a partir de los cuales interpretar lo anterior desde el lado de Eros.(15) Pero lo que hay que entender, es que en este nivel de reflexión, el fondo último de la pulsión de Eros es justamente la pulsión de Thánatos, de ahí la aparente oposición y contradicción entre ambas instancias. Pero es importante reiterar que Freud encontró en la muerte la más íntima sustancia de la vida y a la inversa.

Con todo, podemos asumir que a nuestro autor le interesó de un modo muy peculiar el problema de la finitud, de ahí su insistencia en la pulsión de muerte. Ahora bien, es importante aclarar que él mismo no identifica a la muerte como tal con la pulsión de muerte, pero sí identifica, a través de tal pulsión, la inseparabilidad de la muerte con respecto a la vida.

Esto es más claro si lo consideramos desde el punto de vista de la problemática de la vida en tanto entendida ésta como deseo. Para Freud, (en su *Proyecto de una psicología para neurólogos*) la vida como tensión, conflicto y deseo comienza en el individuo a partir de lo que él llamó la primera experiencia de satisfacción, que podría ser el primer encuentro con la madre ya fuera del vientre. Este primer encuentro marcará de algún modo la orientación de la búsqueda del objeto amoroso. Tal objeto, a su vez, refiere al primer objeto, de modo que la búsqueda es un intento por reencontrarse con el objeto originario (la completud con la madre). En este sentido, la vida deseante se desata para ir en búsqueda del objeto primigenio, para reencontrarse con él, para lograr una vuelta al estado de completud con la madre, al estado de homeostasis análogo a la muerte. Entonces, podemos decir que es la pulsión de Thánatos la que desata el proceso de la vida y es su motor. Es Thánatos que a través de Eros (la vida deseante, la acción, el vivir) quiere reencontrarse consigo mismo. Por esto sostenemos que Freud encontró en la muerte y en el deseo de muerte la más interna raíz de la vida. Toda la vida del individuo será viviendo una búsqueda de la muerte que representa el estado originario en que se era un todo con el objeto primigenio (la madre). El objeto nunca es

reencontrado, de ahí que el deseo no termine nunca y se mantenga en el nivel de búsqueda. Pero en todo caso, lo que nos interesa subrayar es que Freud le da una importancia fundamental a Thánatos, no al margen de la vida sino como posibilitándola mientras el sujeto existe.

Es relevante que en *El malestar en la cultura* se insista justamente en estos dos tópicos: por un lado en la pulsión de muerte, y por otro, en nuestra actitud ante ella. Y parece que su preocupación fundamental al respecto se deriva de una pregunta que Freud sugiere todo el tiempo: ¿cómo excluir de la vida a la muerte si el impulso de muerte nos constituye? Al pensador judío le parece importante destacar el hecho de que nuestra relación con la muerte parte de una ocultación de la misma. Le parece un fenómeno hasta cierto punto paradójico, dado que en el ser mismo del hombre se anida la pulsión de la muerte y tiende hacia ella: esto es considerado por Freud como un impulso vital, –incluso biológico–. De ahí la dificultad de explicar que el ser humano niegue algo que le constituye en su propia vida; pero también algo que le constituye en su ser es justamente el miedo a la muerte, que, en todo caso, deja soterrado aquello que, si bien lo constituye, debe olvidar.

Inmediatamente después de realizar sus disquisiciones sobre la relación entre Eros y Thánatos, el autor de *El malestar en la cultura* asienta el hecho de que no nos creemos la ilusión de que la muerte es cosa natural e inevitable, ya que nos manejamos como si no fuese así. Mostramos una inclinación a hacer caso omiso de la muerte, a eliminarla de la vida, a rehusarnos a pensar en ella. Sin embargo, “la tendencia a excluir la muerte de la vida trae consigo otras muchas renunciaciones y exclusiones”.(16) Con esto Freud ubica como problemática nuestra relación con la muerte en la medida en que excluirla de la vida demerita nuestra relación con ella, es decir, de la vida no hemos querido pensar su fenómeno fundamental: la muerte.

Paralelamente, y con todas las reservas al respecto, Heidegger aborda, en *El ser y el tiempo*, la problemática en torno al ocultamiento de la muerte. Efectivamente, nos comportamos inmediata y regularmente en nuestra vida cotidiana como si la muerte no existiera, mostrando una patente actitud de excluirla de nuestro actuar cotidiano, ya que todo parece estar diseñado para hacernos olvidar nuestra condición finita. Frente a la muerte nos comportamos siempre de manera impersonal, suponemos que es algo que les

sucede a los otros y “que por lo pronto a mí no me toca”. La muerte es siempre vista como la posibilidad que puede sucederle a los otros pero a mí nunca y no vemos a la muerte como una posibilidad que en cada caso es mía. Efectivamente, nos encargamos de resaltar siempre el carácter dramático, accidental, perturbador de la misma, nos conducimos como si no hubiera debido suceder, como si lo normal fuese no morir, como si lo normal fuese concebir la vida y las cosas de la vida como eternas. Por lo tanto, nos parece importante analizar brevemente el existencial *ser para la muerte* dentro del contexto heideggeriano para entender más ampliamente el problema al cual nos estamos refiriendo. Pero debemos aclarar previamente que lo analizado en torno a Freud y a Bataille nos sugiere que en ambos autores acontece una íntima comunión entre Eros y Thánatos, entre vida y muerte, entre existencia y finitud. Tal indisolubilidad funciona en los dos pensadores, no sólo para intentar explicar el ser del ser humano, sino para indagar acerca de la cultura humana misma, de la actividad humana y su pensar. Sin embargo, consideramos que estos autores no tienen por objetivo realizar un análisis de carácter ontológico acerca del problema de la muerte, aunque de algún modo sus perspectivas lo sugieren en la medida en que se ocuparon de no dissociar el fenómeno de la vida del de la muerte.

Debido a esto nos parece que no podemos dejar de considerar, a partir de lo anterior, aquella perspectiva, la de Heidegger, que parte, de hecho, de la inseparabilidad de ambos fenómenos.

El filósofo alemán descubre tal inseparabilidad justamente al situar su análisis más allá del nivel antropológico, psicológico, sociológico o biológico(17) para acceder a un nivel ontológico. Nos parece de radical importancia señalar un análisis de este tipo dado que juzgamos que es por la vía de la ontología que es posible realizar una indagación del problema de la muerte que rebasa las limitaciones que otras perspectivas teóricas conllevan,(18) lo cual quiere decir que con Heidegger abordamos el tema desde el ser mismo del ser humano y no como un suceso externo –la muerte– que de pronto acontece; comprensión que precisamente en esta investigación intentamos rebasar, como puede notarse desde el título que elegimos.

Ahora bien, veámos con Freud que en el fondo nadie cree en su propia muerte y que todos nos conducimos como si ésta no existiese. Heidegger parte de una idea similar,

sólo que, como anotamos, se sitúa desde otra perspectiva. Para el filósofo alemán, todo lo que podemos saber, aseverar, decir acerca de la muerte se ubica en el plano de lo que él llama el “uno”, las “habladurías”(19) en donde la muerte aparece, según sus propias palabras, como algo “ante los ojos”,(20) de modo tal que para rebasar esta comprensión se propone apresar el fenómeno ontológicamente.

Nuestra relación con la muerte, según este filósofo, no se limita al conocimiento de ésta a través de la cotidianidad del “uno”, pues en este nivel tenemos la “experiencia” de la muerte en tanto muerte de los otros. Lo determinante estribará en que a partir de su planteamiento, el *ser para la muerte*(21) no se descubre en los otros sino en el sí mismo propio. El pensador alemán sugiere que por la vía de un análisis ontológico podemos ir más allá de una concepción de la muerte que la considere como una mera factualidad empírica, como una mera constatación. Se requiere, afirma Heidegger, de un análisis que a su vez nos otorgue la posibilidad de captar el fenómeno de la existencia humana como un todo.(22)

La muerte es la gran certeza; esta certeza no es la certeza de un sujeto teórico frente a un ente determinado, sino que es una certeza en el sentido de la *Gewissheit*,(23) es decir, ésta se encuentra en un nivel pre-teorético, emotivo, nivel en el que, de acuerdo con Heidegger se encuentra el ser humano originariamente en el mundo y que denomina a través del fenómeno de la angustia.(24)

Con todo, lo fundamental será no atender a la muerte como muerte de los otros, como muerte de la que se tiene noticia y de la que se sabe en abstracto, sino como “mi” muerte. Esta relación es posible para el filósofo a partir de la angustia como presencia de la nada o en presencia de la nada.(25) Esto quiere decir, en primer lugar, que la muerte se define porque afectivamente nos “afecta”, y lo hace en lo más hondo de nuestro ser. “Este *factum* es en su facticidad un problema ontológico y no sólo por lo que respecta a sus causas y formas de transcurrir ónticas. La suscitación fisiológica de angustia sólo resulta posible porque el *ser-ahí* se angustia en el fondo de su ser”.(26)

El *ser-ahí* (en lo anterior hemos aclarado ya a qué se refiere Heidegger con tal término) tiene un previa comprensión del ser,(27) de modo que, el *ser-ahí* como ente que comprende de alguna manera su ser, se interroga por él; esta interrogación no es una curiosidad de tipo psicológico o intelectual, sino parte esencial al ser del *ser-ahí*.

El ser y la pregunta que interroga por él conciernen radicalmente al ente que pregunta y constituyen lo propio de él. El *ser-ahí* existe y esta existencia supone la pregunta que interroga por el ser, porque en tal pregunta lo que está en cuestión es el propio ser (de otro modo no habría interrogación) y éste está en cuestión por su carácter temporal, por su estructura finita.

El *ser-ahí* es un ente en cuyo ser le va su ser, el “ahí” no es una abstracción intelectual, sino la concreción del hombre; el estar en el mundo que es ya un interrogar por el ser. De aquí que el sentido del análisis del *ser-ahí*(28) conlleve el intento de descubrir una temporalidad que no implique la concepción tradicional de la misma (el tiempo como medida del movimiento, como sucesión de instantes, como algo que transcurre linealmente), sino buscar el sentido ontológico del tiempo, ajeno a toda concepción vulgar del mismo.

Entonces, a través de la ontología del *ser-ahí*, Heidegger se encargará de ir más allá de esa imagen corriente del tiempo en la que la muerte aparece como el final de la duración de un ser dentro del “transcurso” del tiempo. La manera en la que se dirige al problema de la muerte está regida por una preocupación fundamentalmente ontológica, motivo por el cual el problema de la muerte cae dentro del problema de la finitud como estructura, aunque debemos aclarar que finitud no se identifica solamente con la muerte sino con el fenómeno humano en general. En la medida en que la preocupación del filósofo de la Selva Negra es eminentemente ontológica, la cuestión del sentido del ser (que es el proyecto de *El ser y el tiempo*) implica el problema de la muerte, y en tanto es mi ser el que está en cuestión es la muerte no en abstracto y en general el objeto de análisis, sino la muerte como posibilidad de mi ser en tanto ontológicamente me constituye la finitud.

El autor de *El ser y el tiempo* insistirá, a partir del párrafo 44, en que la posible explicación del *ser-ahí* como totalidad(29) no puede limitarse a la explicación de la muerte de los otros, pero la pregunta en pie es: ¿cómo apropiarme de la conciencia de mi propia muerte si la explicación que yo puedo tener de ella termina con mi “ser en el mundo”? La muerte del otro no puede dar acceso a la experiencia de la totalidad del *ser-ahí* como tal. El asunto es, en primer término, no hacer un análisis de la muerte como algo ante los ojos, como algo externo, como algo que viene a imponerse desde fuera, en fin, como algo que le sucede a todos. En todo caso, es frente a las concepciones comunes de

la muerte, que generalmente la ocultan a través de instancias garantizadoras, que nos hacen pensar la vida como no finita, en donde la muerte es para los otros y no la mía, que apunta todo el análisis del filósofo alemán.

La muerte, desde esta perspectiva, es una posibilidad que se mantiene siempre en ese nivel, ya que en el momento en el que se realiza ya no hay más posibilidades. Del mismo modo es una posibilidad que no es sustituible, nadie puede morir mi muerte, de ahí que sea en el análisis de la muerte donde Heidegger encuentra que se devela la estructura ontológica de la propiedad. (30) Por otro lado, la muerte es un modo de ser del *ser-ahí*, es con respecto a mi propio *ser-ahí* que puedo concebir la muerte de un modo originario, no como el fin de algo ante los ojos. Esto quiere decir que la muerte no es algo que se venga a agregar al *ser-ahí*, porque esto significa entenderla desde el mero punto de vista óptico. Al *ser-ahí* le pertenece siempre la posibilidad de la muerte, no es un “aún no”, no es “algo que le falta” y que llegará, sino que es la posibilidad más propia del *ser-ahí*.

La muerte tampoco significa llegar a la plenitud. No es, con palabras de Heidegger, como un fruto que madura, que está acabado, pues no es una posibilidad ajena, sino que es definitoria del ser del *ser-ahí* como proyecto, como ser posible. En este sentido, la muerte del *ser-ahí* no es, como se maneja en la cotidianidad, un final, ni un mero cesar, como sí podría decirse de entes que no tienen la estructura de ser del *ser-ahí*. Para éste, su muerte no es el final de su ser, sino una manera de asumirla. La muerte es una forma del ser que el *ser-ahí* asume desde que es. De esta manera, tampoco es algo concebible en un futuro que aún no llega, no depende de un tiempo que es sólo sucesión, sino que el ser mismo del *ser-ahí*, desde que es, es para la muerte. Heidegger denomina a esto *ser para la muerte*. *Ser-ahí* es ser finito, la muerte no es una parte del tiempo, es originariamente un modo de ser. “La muerte es un modo de ser que el *ser-ahí* toma sobre sí tan pronto como es. Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir.” (31)

Por lo tanto, Heidegger quiere captar al *ser-ahí* en su totalidad y ver si es posible que éste pueda trascender el estado de perdido en el “uno” consiguiendo la apropiación del proyecto propio al margen de lo establecido por aquel. Esta apropiación se muestra como *ser para la muerte*, es una clase de asunción de la propia finitud a partir de la cual se asume a la existencia como apertura a posibilidades también finitas. El *ser para la*

*muerte* no supone un morir como si fuese un esperar el final del propio ser, sino que significa estar en esta posibilidad en todo momento, que no quiere decir que sea un momento del ser del *ser-ahí*, sino una manera de ser que el *ser-ahí* toma sobre sí desde el momento en que es, pues él es justo con esta posibilidad. El tiempo, en este sentido, es un modo de ser del *ser para la muerte* del *ser-ahí*, de modo tal que el filósofo alemán, a través del análisis de esta estructura, proyecta otra comprensión del tiempo, en donde el ente cuya estructura es la temporalidad es un ente que es *ser para la muerte*.

A decir verdad, Heidegger insiste en que la muerte no puede ser tratada como ese abstracto y general dato que todos tenemos; por el contrario, es la manifestación misma de la estructura finita del *ser-ahí*. De este modo, lo originario, desde el punto de vista ontológico, es la finitud, y la muerte su manifestación más concreta. Con todo, la relación ontológica entre la muerte y el tiempo es una conquista de la analítica existencial, (32) a partir de la cual se puede garantizar que es en esta misma, que el *ser-ahí* del ente que somos se puede captar en su propiedad. (33).

Resumiendo, debemos insistir en el hecho de que para Heidegger morir no es algo que señala el último momento del *Dasein (ser-ahí)*, sino lo que caracteriza la manera misma en que el *ser-ahí* es. *Ser para la muerte* significa ser con respecto a la posibilidad de ya no ser, no siendo esta posibilidad algo que venga a añadirse, sino que *ser para la muerte* es aprehender esta posibilidad a través de ese modo de ser que nos define justamente por el ser posible, por el ser apertura y proyecto. En este sentido, el filósofo señala que la muerte expresa ontológicamente la posibilidad que es más propia porque es en la que se produce lo propio como tal, es decir, es extrema porque sobrepasa a todas las demás, las cierra en última instancia, pero las abre originariamente y les da ese carácter de posibilidades, y no de acontecimientos únicos, eternos o absolutos. Esto quiere decir que la muerte no tiene ese carácter de aplazamiento que le da el “uno”, (34) sino que tiene el carácter de cierta en la medida en que, desde el punto de vista ontológico, es posible en cada momento. Justo por esto su cuándo es indeterminado: es una indeterminación que confirma su carácter de inminencia, de insuperabilidad. Ahora bien, a partir de que Heidegger ha realizado el análisis de cómo se concibe a la muerte en el nivel del “uno” y tras denominar esta manera con el nombre de inauténtica, se preguntará ya en la segunda parte de *El ser y el tiempo* sobre la posibilidad de una comprensión auténtica del *ser*

*para la muerte*. Lo importante a este respecto estriba en mantener esta posibilidad –la de la muerte– como tal, de modo que la relación con el resto de las posibilidades adquiriera a su vez el carácter de la finitud, de la temporalidad y concreción. Heidegger denomina a esto “la anticipación ante la muerte” que no es sino, como ya mencionamos, asumir su carácter de posibilidad que como tal no se realiza nunca porque al materializarse no hay más *ser-ahí*. La muerte como posibilidad no da al *ser-ahí* nada que realizar (claro está, después de la muerte).

Ahora bien, el autor de *El ser y el tiempo* comprende la existencia como apertura a posibilidades y, en esta medida, el *ser-ahí* puede plantearse como una totalidad existente desde el punto de vista ontológico en relación con su extrema posibilidad (su muerte). Entonces, el *ser-ahí* no puede sino ser el *ser para la muerte*. La posibilidad de la totalidad del mismo, o mejor dicho, el *ser-ahí* como totalidad se da en su relación con la muerte, vista como la posibilidad misma de la existencia.

Se entiende, entonces, por qué Heidegger rechaza la concepción lineal del tiempo, aquel medible en la cotidianidad, y propone, de este modo, la comprensión del tiempo en sentido originario (ontológico) que se entiende a partir de la finitud. Así, establece la diferencia de la concepción ordinaria de la muerte que es aplicable a entes que no tienen la estructura de ser del *ser-ahí*, pero que de ningún modo puede traslaparse a la comprensión de ese ente finito y que es apertura al ser.

Por lo tanto, es necesario replantear el problema de la muerte refiriéndolo a la finitud como estructura del *ser-ahí* con el objeto de entender que la muerte no es en el *ser-ahí* el final de una duración de la serie de horas, de semanas, etc., sino una posibilidad, la más propia, extrema e insuperable. Es la más propia porque es mía en cada caso. Lo mío propio es la finitud.

Esta posibilidad más propia no es algo que le llega al *ser-ahí* llegado el caso, sino que es una posibilidad en la que el *ser-ahí* está ya recogido desde el momento en que existe, porque existe ya en el modo de la finitud, del *ser para la muerte*, independientemente de que en la cotidianidad presentemos una clara tendencia a ocultar esto, a soterrar la angustia por la finitud, no obstante que la angustia, a la vez que oculta, posibilita también –en tanto experiencia de la finitud– la apropiación de la muerte como mi propia muerte. El “uno” con todo y el diseño de vida que oculta la muerte, permite también

abrir paso a la experiencia de la angustia, a partir de la cual, sugiere Heidegger, la certeza de la muerte puede ser adquirida, pero tal certeza no tiene el carácter de un saber teórico o de una aceptación en la conciencia reflexiva, sino que es, podríamos decir, apriorística.

Para resumir, podemos decir que la muerte entendida desde una ontología de la finitud es, entonces, la posibilidad que hace posible toda posibilidad, lo cual nos abre también a la comprensión del *ser-ahí* como libertad, teniendo como base que el ser mismo de ese ente cuyo ser comprende, remite directamente al *ser para la muerte*: el tiempo o la temporalidad del *ser-ahí*, son, en sentido estricto, relativamente a la muerte. “La muerte en su más amplio sentido es un fin de la vida”.(35)

Con todo, Heidegger muestra a lo largo de su ontología que la separación entre vida y muerte no tiene sentido desde el punto de vista ontológico, aunque presenta la posibilidad de establecer la crítica frente a tal comprensión y elevarnos a la posibilidad de rebasar análisis meramente ónticos en los cuales surgen problemáticas que nos remiten a una ontología. Así, podríamos retornar a la terminología con la que comenzamos el apartado y reiterar la afirmación de la cual partimos: Eros y Thánatos no son fenómenos separados.

Por otro lado, y a partir de lo anterior, nos parece indispensable señalar que uno de los aspectos fundamentales en torno al tema de la muerte conlleva –de menos– una reflexión sobre el cuerpo. En lo que sigue señalaremos el por qué de esta relación cuerpo-muerte y la imposibilidad de escapar a su consideración si de pensar la muerte se trata.

## 2.2. Notas y referencias bibliográficas.

1) Freud nunca dejó de insistir en este hecho, desde sus primeras obras denotó el carácter esencial que la represión tendría para su teoría. No lo deja de mencionar nunca, e incluso en su último año de vida, al redactar su testamento científico (*Esquema del Psicoanálisis*) vuelve sobre el tema, ya que en tal testamento lo que Freud persiguió fue resumir de un modo breve y claro el contenido nuclear de todo su sistema. Cfr. Freud, S., *Esquema del psicoanálisis*.

2) Es ya a nivel de *El malestar en la cultura* donde Freud deja ver abiertamente su preocupación ética y la inclusión de esta problemática al interior de su propia teoría: “El super-yo cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí están comprendidas en el concepto de ética”. Freud, S., *El malestar en la cultura*, pg. 85.

3) De hecho, la tesis fundamental de Ricoeur estriba en afirmar que la labor freudiana puede verse estrictamente como una interpretación de la cultura, de ahí el peso que Ricoeur le da a Freud como hermeneuta. Cfr. Ricoeur, P., *Freud: Una interpretación de la cultura*.

4) En este sentido, *La interpretación de los sueños* representa un verdadero parteaguas para la noción tradicional de ser humano como racionalidad, como conciencia.

5) Me parece pertinente aclarar a qué nos estamos refiriendo como modernidad y por qué situamos el fundamento de la misma a partir de la noción de conciencia de que es portadora. Señalamos que nos apegamos a Heidegger en lo referente a su idea de modernidad en *La época de la imagen del mundo*, y decimos con él que la modernidad es metafísica de acuerdo a una comprensión del ser que mantiene la visión dicotómica o dualista del mundo y de la existencia humana. Los postulados de un fundamento en sentido metafísico permanecen en toda la modernidad, por más inmanentista que ésta pretenda ser. Desde la perspectiva heideggeriana, en la modernidad aparecen las categorías de sujeto y objeto. El sujeto se entiende como *subjectum*, como sustrato último del conocer.

Sujeto y mundo se encuentran separados de entrada. Para la modernidad, el *summum ens* se llama razón y el centro y fundamento absoluto de la existencia se llama hombre. Conocemos la exacerbada confianza en la razón y en el progreso que cruza la modernidad. La razón es vista como el camino óptimo que conduce a la verdad del mundo, entendiendo verdad también en sentido metafísico, como certeza absoluta. La modernidad se centra en la búsqueda de la verdad clara y distinta tal y como la describió Descartes.

Partiendo de la autonomía de la razón, del yo pienso, de ese yo pienso que se encuentra enfrentado a un mundo ordenado por la razón, que es capaz de distinguir entre lo verdadero y lo no verdadero, la razón se presenta, en este sentido, como una razón ordenadora. De esta manera, la modernidad elabora una determinada comprensión del ser en donde razón y verdad se identifican, y en donde dicha razón no es objeto de duda sino aquello a lo cual todo se aplica, porque esta razón, que es omniabarcante, es a su vez externa, es una exterioridad que pretende explicar objetivamente lo real.

Desde la perspectiva de Nietzsche, la tradición occidental, desde sus lineamientos platónicos, es decir, desde el corte entre mundo sensible y mundo inteligible, subsiste a través de otras manifestaciones como lo han sido la tradición cristiana, el humanismo y la Ilustración. Esta última, a pesar de “dejar de lado” el fundamento trascendente, no logra salir de una comprensión que supone una explicación de tipo trascendente: la fe en el progreso nos ilustra la sustitución de Dios por la razón, del mundo verdadero por el terrenal, que se convierte en un cielo plagado de finalidades, objetivos, valores universales, verdades eternas, ciencia absoluta, etc. Para Nietzsche, esta secularización no es más que otra forma de religión, es otra ontoteología (designación heideggeriana). El mundo suprasensible desaparece dando lugar de acceso a la verdad de la ciencia, a la razón y al progreso. La redención universal y el proyecto de salvación permanecen: el mesianismo, ahora terrenal, actúa las veces del antiguo Dios que se llamará sujeto en la metafísica moderna. Desde la perspectiva de Heidegger, tal como lo examina en *La época de la imagen del mundo*, el *cogito* cartesiano postula una nueva relación entre el ser humano y el mundo que se traduce en la oposición sujeto-objeto en sentido representacional. Heidegger ve la

representación de este objeto en el objeto de la técnica, en donde el sujeto es el déspota del ente, en donde este sujeto se erige como el fundamento absoluto de la realidad. (Cfr. *La pregunta por la técnica*). El yo aparece como centro, de modo que “la época de la metafísica representa la total reducción del mundo al sujeto, a la subjetividad y, asimismo, implica la reducción del ser verdadero a la objetividad de la ciencia”. Garzón, M., *Romper con los dioses*, pg. 32.

6) Cabe señalar que el lenguaje será la vía de comunicación, de interacción –por oscura que ésta sea– con el inconsciente, por un lado. Por otro, el sueño hará las veces de puente.

7) El texto fundamental al respecto es el de 1905: *Tres ensayos para una teoría sexual*.

8) Al intentar explicar el origen de la religiosidad, Freud hace una analogía entre este sentimiento y la fuerza del deseo inconsciente de volver a la completud. Esto lo señala en *El malestar en la cultura*, pero cabe decir que sus análisis más importantes sobre religiosidad los estableció fundamentalmente en *Tótem y Tabú* y en aquella obra tardía llamada *Moisés y la religión monoteísta*.

9) A este respecto señalamos que tanto Lacan como Deleuze y Guatari critican a Freud en su idea del Edipo y defienden la idea del polimorfismo, de un sujeto social polimorfo. Freud ubica, como mencionamos, lo polimorfo en el ámbito de la sexualidad infantil solamente, y en caso de encontrarlo en la vida adulta éste recae en el espacio de las patologías. Cfr. Deleuze y Guatari, *El Antiedipo*.

10) Lacan señala la obscenidad del super-yo, su violencia, su terror y su dictadura sobre nuestra vida deseante. Cfr. Lacan, J., *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*.

11) Porque la cultura, en este sentido, tiene un origen negativo: la represión, la instauración de la ley a partir de la autocoerción.

12) De la que ya teníamos de algún modo referencia y aproximación desde Empédocles y Platón.

13) “Deduje que además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico a aquel, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros había un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción [...] de ambos”. Freud, S., *El malestar en la cultura*, pg. 60.

14) Me parece pertinente anotar que si bien Freud no pensó al ser, sí pensó el ser del ser humano, por lo que podemos decir que hay momentos de su teoría que rebasan el nivel de análisis psicológico, antropológico o sociológico para elevarse a una reflexión de carácter ontológico. Tal cosa se advierte con mayor claridad con respecto a la problemática de la pulsión de muerte, que a nuestro juicio, tiene una clara acepción ontológica.

15) Y sobre *El malestar en la Cultura*, en el texto titulado “Nuestra actitud ante la muerte”, Freud se acerca más a lo antropológico que a lo ético-ontológico. Ahí asienta el hecho de que no nos creemos la ilusión de que la muerte es cosa natural e inevitable, ya que nos manejamos como si no fuese así: mostramos una inclinación a hacer caso omiso de la muerte, a eliminarla de la vida, a rehusarnos a pensar en ella. Freud está advirtiendo en el primer aspecto que hay algo a nivel de la actividad humana que no incluye a la muerte como un fenómeno de la vida, pero esto desde una perspectiva ontológica no nos remite a un pensamiento consciente, teórico de la muerte. La asunción de ésta en Heidegger no significa un tenerla en la conciencia y pensarla de modo teorético.

Ahora bien, dice Freud que la muerte propia nos parece inimaginable. “En el fondo nadie cree en su propia muerte, el inconsciente se cree inmortal”. Será importante analizar el *ser para la muerte*. Heidegger lo maneja con respecto al nivel del “uno” y la concepción que ahí hay de la muerte. Como ya vimos, la muerte a ese nivel es la muerte de los otros, y por lo pronto a mí no me toca. No es un acto de la voluntad racional esta creencia, ya que en la facticidad del término medio, dentro del plexo de significaciones, las cosas se manejan así, es la impropiedad. La posibilidad de la propiedad, es decir, de asumir el *ser para la muerte*, significa asumir que la muerte es mía en cada caso, que es mi posibilidad más

propia en tanto ente temporal, que esa posibilidad recae sobre mí en tanto “ser en el mundo”. En Heidegger el *ser para la muerte* significa justo eso, el que la posibilidad de la muerte sea mi propia posibilidad y no sólo la de los otros.

Freud acierta cuando asevera que generalmente acentuamos el carácter casual de la muerte, como un accidente, como una fatalidad que no debía suceder, y al hacer esto —dice— la relegamos a ser un simple azar. Heidegger complementa el análisis afirmando que esto se debe a que no hemos visto a la muerte como una posibilidad ontológica del ser mismo del hombre, sino como algo “ante los ojos”, como una exterioridad que accidentalmente cae sobre alguien, y ese alguien es siempre el “uno”, y nunca yo mismo. Porque concebimos el tiempo de modo lineal y a la vida como algo que sucede en ese tiempo, olvidamos que la temporalidad es propia del *ser-ahí* en tanto finito, histórico y concreto. En una concepción vulgar del tiempo la muerte es vista como algo que llega al final de la vida, algo que se viene a agregar a la forma del ser del *ser-ahí*, de ahí que sea vista como una fatalidad.

Freud sitúa el origen de la psicología en el conflicto sentimental emergente de la muerte del prójimo. El hombre —afirma— no podía mantener la muerte al margen porque ésta le había hecho experimentar el dolor por los otros muertos, pero esto no le hizo reconocer a la muerte como la muerte propia. Aquí Freud, aunque quizá en un nivel más antropológico, se acerca al análisis heideggeriano. Sin embargo, Freud sitúa como un acto de la conciencia lo siguiente: al no imaginarse este hombre su propia muerte, hizo una transacción, aceptó la muerte también como algo para sí, pero le negó significación e intentó trascenderla. Ahora bien, el problema no es aceptar solamente que yo también me muero, sino asumir que desde que soy, y en tanto que soy, soy esa posibilidad. Tal cosa no sucede en el sentido estricto de una reflexión de la conciencia, sino que es más bien una experiencia afectiva, como lo sería la angustia desde el punto de vista de Heidegger. Para este filósofo la negación de la muerte es una de las posibilidades ontológicas del *ser-ahí*, y es incluso la manifestación de que el *ser para la muerte* es lo más propio en el ser mismo del *ser-ahí*. La diferencia estriba en que lo que Freud sitúa al nivel de inconsciente,

Heidegger lo sitúa en el nivel existencial, ya que la impropiedad misma es un existencial paralelo al “estado de yecto”.

Para Freud nada instintivo favorece en nosotros la creencia en la muerte, —al menos en este texto; en *Más allá del principio del placer* será al contrario. De aquí, surge probablemente el secreto del heroísmo, ya que creemos que en realidad no vamos a morir porque, como ya señalamos, el inconsciente es inaccesible a la representación de la propia muerte. Sin embargo, el austríaco no señala que esta ocultación de la finitud sea en modo alguno algo óptimo en el ser humano, y sostiene que sería mejor dar a la muerte, en la realidad y en nuestros pensamientos, el lugar que le corresponde, y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente ante ella, que hasta ahora hemos reprimido tan elaboradamente.

Desde la óptica de Heidegger, lo anterior es la posibilidad misma de asumir mi proyecto de vida como propio, mis posibilidades como propias y finitas. Lo que está en juego es la libertad misma del proyecto del *ser-ahí* en una reapropiación de sí mismo a partir del *ser para la muerte*.

Lo que en Freud sería una máxima —si quieres soportar la vida prepárate para la muerte—, en Heidegger sería una posibilidad existencial sentada sobre una base ontológica: empuñar el proyecto propio como apertura a posibilidades que son justo eso, posibilidades, porque hay otra posibilidad que a la vez que termina con ellas, las abre y es la condición misma de la libertad: la muerte.

16) Freud, S., *El malestar en la cultura*, pg. 113.

17) Recordemos que ya desde el párrafo 10 de *El ser y el tiempo* Heidegger subraya el “deslinde de la analítica del *ser-ahí* respecto de la antropología, la psicología y la biología”. Es decir, Heidegger se encargará en toda su obra de atender exclusivamente al nivel ontológico, considerado como el nivel de análisis fundamental y a partir del cual se hace posible fundar cualquier otro nivel de análisis. De ahí que Heidegger haya dicho que su obra *El ser y el tiempo* es la analítica existencial, esto quiere decir: el análisis de las

estructuras del ser del *ser-ahí*. Dice Heidegger en el párrafo 10: “El deslinde de la analítica existencial respecto de la antropología, la psicología y la biología se refiere exclusivamente a la cuestión ontológica fundamental”. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pg. 57.

18) Por ejemplo, hacer una mera descripción de nuestras actitudes ante la muerte, nuestros símbolos al respecto y establecer las diferencias entre diversas culturas en su relación con la muerte sólo nos arroja datos que descubren determinados comportamientos, pero que dejan sin aclarar el fundamento y condición de posibilidad de tales actitudes.

19) Heidegger llama el “uno” (*das Man*) al modo en que cotidiana y fácticamente nos encontramos en el mundo. Es el mundo de la pública información, de la comunicación ordinaria a través de la cual interpretamos al mundo y nos damos una “idea” de él. Es nuestro estar inmersos en la cotidianidad, en el mundo de los objetos, de lo que “se” dice (que Heidegger llama habladurías), de lo que “se” hace. Es el modo en como inmediata y regularmente nos encontramos inmersos ya en un sistema de creencias, acciones, supuestos previamente establecidos y en el que nos movemos naturalmente. El “uno”, podríamos decir, el mundo público ha diseñado ya una interpretación del mundo y de la existencia no siempre descubierta y asumida por cada quien, sino las más de las veces impuesta por el sistema mismo. “La presunción que tiene el “uno” de alimentar y dirigir la plena y auténtica ‘vida’ aporta al ‘ser-ahí’ un ‘aquietamiento’ para el que todo es ‘de la mejor manera’ y al que están francas todas las puertas”. Heidegger, M., *op. cit.*, pg. 197.

20) En los párrafos 35 y 36 de *El ser y el tiempo* Heidegger aclara lo que entiende por “ser ante los ojos” (*Vorhandensein*). Es aquella estructura de ser que, junto con “lo a la mano”, constituye el ser de entes que no tienen la estructura de ser del *ser-ahí* –los entes intramundanos–. Un ente que no sea el *ser-ahí* es, en primer lugar, un ente a la mano, es decir, el *ser-ahí* está inmerso en el mundo con los entes, los utiliza, los manipula, los considera, incluso los hace objeto de consideración temática, ante los ojos. Según Heidegger, la tradición metafísica, al identificar al ser con el ente, lo comprendió desde un

modelo que convierte al ser en la mera presencia –como un ente más– esto es, como un ente ante los ojos.

21) *Ser para la muerte* es la expresión con la que Heidegger denomina aquella estructura ontológica de ser propia del *ser-ahí* a partir de la cual explica la finitud y la temporalidad que ontológicamente nos constituyen. Por otro lado, la expresión designa, como estructura de ser (que Heidegger llama existenciarior), la realidad existencial de un ente cuya estructura finita lo hace ser “relativamente a su muerte”, en el sentido en que la muerte no es un hecho que venga a agregarse sobre otros, sino que en la medida en que el *ser-ahí* es finito ontológicamente es *ser para la muerte*.

22) Es decir, como una totalidad en el sentido en que no podemos comprender a la muerte como un fenómeno que el *ser-ahí* no posee mientras vive y que en un momento se le inserta en su ser, como si algo le hubiese faltado y viesese a completarle. Desde la perspectiva ontológica manejada por Heidegger, la analítica existenciarior debe mostrarnos al *ser-ahí* como una totalidad estructural incluida, por supuesto, la muerte –claro, no como hecho fáctico– sino a través del *ser para la muerte*, a través de la finitud y la temporalidad como fenómenos ontológicos del *ser-ahí*. Captar al *ser-ahí* como totalidad significa, por otro lado, romper con las comprensiones tradicionales del ser humano a partir de las cuales se entiende cada “rasgo” de ser como una característica distinta y que en conjunto constituyen un ente llamado hombre. Para Heidegger, los existenciarior no son características, ni rasgos que se puedan ver por separado o que existan unos antes que otros, el *ser-ahí* no es la suma de todas sus características, él es una totalidad ontológica en la medida en que no está “compuesto” por elementos, él es todas sus estructuras, y ellas son en él.

23) *Gewissheit* en Heidegger significa conciencia, pero conciencia práctica. Nunca es la conciencia teórica, de un sujeto también teórico –*subjectum*– que entiende al mundo como objeto –*objectum*–.

24) Fenómeno a partir del cual Heidegger critica el modo como la tradición comprendió el

estar del hombre en el mundo como preeminentemente racional-teorético y supuso que el ser fundamental del hombre en el mundo era epistemológico; para Heidegger esta no es sino una posibilidad derivada, pero el modo en que originaria y fundamentalmente se encuentra el *ser-ahí* en el mundo no es como ese sujeto epistémico, sino es un encontrarse emotivamente en el mundo afectado no teoréticamente sino emotivamente.

25) Recordemos que para Heidegger la angustia es la experiencia (no epistemológica) de la nada, o mejor dicho la nada (entendida como no-ser relativo) se experimenta como angustia. Es la angustia por la nada, esto es, por la finitud, por la posibilidad de ya no ser más que es a su vez una angustia por el ser en tanto finito.

26) Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pg. 210.

27) Uno de los aspectos más importantes cuando nos acercamos a la filosofía heideggeriana es entender a qué se refiere con el hecho de que el *ser-ahí* comprende previamente al ser, o qué es previa comprensión del ser. Hemos aclarado ya por qué Heidegger no llama al hombre hombre, ni sujeto, ni conciencia, ni yo, sino *ser-ahí*. Ahora bien, cuando dice que este ente es apertura al ser dice también que lo comprende previamente. Esto es, el *ser-ahí* tiene, antes que nada, una comprensión del ser que no es teórica o reflexiva, sino preontológica; el *ser-ahí*, por el hecho de ser el lugar de la apertura al ser, comprende previamente su ser y es justo por esto que tiene la posibilidad ontológica de preguntarse por este ser y lo hace porque de hecho lo comprende ya.

28) Recordemos que Heidegger no comprende al ser humano ni como hombre ni como sujeto ni como conciencia. En la perspectiva ontológica se parte de las estructuras ontológicas de ese ente que es apertura al ser –*ser-ahí*–. El *ser-ahí* en Heidegger cuestiona la idea de hombre y de sujeto que se sitúa en el plano cognitivo, teórico, epistemológico y no en el plano ontológico. La metafísica ha visto al hombre como simple presencia. Así, “El hombre pasa a ser el representante de lo existente en el sentido de lo que está enfrente”. Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, en “Sendas Perdidas”, pg. 88. “Dentro del ente en su totalidad, no hay ninguna razón justa para encumbrar al que

justamente se llama hombre, y al cual, por casualidad pertenecemos nosotros mismos". Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, pg. 42. Además, "El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el 'proyecto' dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la 'razón' como tal (como el *a priori* kantiano), sino que es siempre un proyecto...". Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, pg. 38.

29) No como totalidad en el sentido de un sujeto completo, acabado, sino en cuanto a la posibilidad fenomenológica de captar la totalidad de existenciales que es el *ser-ahí*.

Por otro lado, en la primera parte de *El ser y el tiempo*, Heidegger ha descrito, a este respecto, al *ser-ahí* en su existencia impropia –tal y como es el *ser-ahí* inmediata y fácticamente– y necesita, en la segunda parte, comprobar que una exégesis ontológica de este ente puede arrojar la posibilidad de la existencia propia de modo tal que podemos entenderle como una totalidad estructural.

30) Recordemos que tanto la propiedad como la impropiedad son existenciales y no tienen en Heidegger ninguna connotación de tipo moral. Con impropiedad Heidegger designa el modo en que inmediata y regularmente nos encontramos en el mundo del "uno", en donde mi proyecto de vida no es del todo mío sino el diseñado por aquel, es, por decirlo así, un encubrimiento de la libertad y de la posibilidad de elegir el propio estilo de vida. En la impropiedad vive el *ser-ahí* como a través del "uno" y evadiendo su propia libertad. Con propiedad Heidegger designa la posibilidad que tiene el *ser-ahí* de asumir su propio proyecto de vida más allá o al margen de lo estructurado en el mundo del "uno". La propiedad no es un salir del mundo cotidiano ni salvarse al margen del mismo, Heidegger no se refiere a nada de esto, no se refiere a acceder a un estado ideal y absoluto, sino simplemente en la posibilidad de que cada *ser-ahí* pueda encontrar su propio proyecto, sus posibilidades, a partir de la posibilidad de asumirse a sí mismo y a sus posibilidades como finitos.

31) Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pg. 268, § 48.

32) Recordemos que la analítica existencial constituye precisamente el proyecto

fundamental de *El ser y el tiempo*: el análisis (fenomenológico) de las estructuras de ser del *ser-ahí*. Estructuras que por su carácter ontológico Heidegger denomina existenciales, rechazando la noción de “categorías” asumida por la tradición metafísica al intentar hacer un análisis del ser del hombre.

33) Captarlo en su propiedad no significa captarlo de un mejor modo o de manera más completa, sino en la posibilidad que éste tiene de asumir su libertad y su finitud, así como su proyecto “propio” de vida, al margen de lo diseñado previamente por el público mundo del “uno”. Cabe aclarar que propiedad e impropiiedad en Heidegger son ambas posibilidades ontológicas que no tienen ningún carácter moral pese a su posible resonancia existencial. Tanto propiedad como impropiiedad deben ser consideradas como existenciales y ser los modos en que el *ser-ahí* se mueve en el mundo, nunca ser dos mundos separados o absolutos en los que el *ser-ahí* “permanezca”.

34) Ya hemos aclarado aquello a lo que Heidegger se refiere con el “uno”. En la cotidianidad –afirma– se nos ofrece una concepción de la muerte en la cual “parece” que todos sabemos de nuestra condición mortal, sin embargo, y a partir de lo que Heidegger denomina la interpretación “pública” del “uno”, en este nivel se encubre la finitud y ésta aparece como mero “accidente”. El público estado de interpretado de nuestro *ser para la muerte* determina una relación con el mundo que incluye “La presunción que tiene el ‘uno’ de alimentar y dirigir la plena y auténtica ‘vida’ [y que] aporta al *ser-ahí* un ‘aquietamiento’ para el que todo es ‘de la mejor manera’ y al que le están francas todas las puertas”. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pg. 197.

35) Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, pg. 269, §49.

**CAPÍTULO 3**  
**AL ENCUENTRO DE SOMA (...Y SOMOS UN CUERPO)**

### 3.1. DE FRENTE A LA GORGONA (FRAGMENTO PARA UN REENCUENTRO CON EL CUERPO).

*Dije que no podía evitar llorar. Se había convertido para mí en un deber, una necesidad de mi vida. Podía llorar con todo mi cuerpo, con toda mi vida, era una suerte que tenía y lo sabía. Para mí, escribir era como llorar. No hay libro alegre sin indecencia.*

*Debería llevarse luto, como si fuera en sí mismo una civilización, por la memoria de las muertes decretadas por los hombres, cualquiera que fuera su naturaleza, penitenciaria o guerrera.*

Marguerite Duras.

¿No debería parecernos un tanto sintomático que en el año de 1993 aparezca por vez primera en Occidente una obra en tres tomos titulada *Fragmentos para una historia del cuerpo*?

Frente al cuerpo, la moral que constituye la tradición occidental –la judeocristiana– ha guardado un gran silencio. Silencio obscuro y paralizante que ya Nietzsche había detectado. De hecho, podemos afirmar que su filosofía se erige prácticamente en nombre de un fuerte imperativo: rescatar el cuerpo.

Desde nuestro punto de vista, uno de los problemas fundamentales al que nos enfrentamos en lo referente al tema del cuerpo lo constituye su relación directa con la finitud. El cuerpo no sólo ha sido visto como posibilidad del pecado y desmesura de la pasión, sino como el más hondo recordatorio de nuestra condición mortal.

Tratamos de sugerir, en esta investigación, que todo aquello en lo cual nuestra finitud se manifiesta ha sido, de algún modo u otro, negado, ocultado. El cuerpo no es la excepción, pues representa la más cruda memoria de nuestra finitud.

En este sentido, consideramos que para abordar esta problemática es necesario realizar algunas consideraciones acerca del cuerpo, visto desde la perspectiva de la significación que éste, como lugar donde acaece el máximo signo de lo perecedero, tiene para estas reflexiones.

En primer lugar, no quisiéramos pasar por alto la mención de aquella obra excepcional

en la que su autora, Mary Shelley, recoge de inaudita manera, por un lado, ese afán humano de inmortalidad, y por el otro, plasmado en la figura de Viktor Frankenstein, la angustia por la finitud a partir de la cual nace la indecible tarea que la humanidad, sin saberlo deliberadamente, se ha impuesto: vencer ese acontecimiento radical y perturbador: la muerte.(1)

Nos parece que cierta comercialización de la obra de Shelley, así como su divulgación —en el cine o en el teatro— han dejado de lado quizá uno de los aspectos más importantes de la obra y que nos parece digno de reflexión filosófica. El haber centrado la esencia de aquella en la figura del monstruo creado por Frankenstein, nimba la obra de un ambiente macabro y un sentimentalismo que gira en torno al carácter de la temible criatura. El aspecto un tanto olvidado al que me refiero supone justamente la afirmación de una de las tesis principales de este trabajo: el dolor por la finitud, el horror a la descomposición, fundamento de toda fantasía que intente vencer o superar la limitación humana; sólo por esta condición es posible cualquier imaginario al respecto.

Ahora bien, otro de los aspectos que aparecen en el texto de Shelley de manera singular y que también ha sido olvidado, es su interesantísima disertación sobre el problema de la muerte, no en general y en abstracto, sino referida al hecho que tanto ha conmocionado al ser humano: la putrefacción de la carne, el enigma que representa esa transformación del cuerpo vivo en cadáver. Y es aquí donde su Viktor adquiere especial relevancia, ya que éste no posee tanto un afán de inmortalidad como una intención delirante por interrumpir el proceso de putrefacción del cuerpo tras la muerte, tratando de devolverle la vida a eso que se llama cadáver.(2)

Dentro del proyecto ilustrado, dentro del racionalismo a ultranza, un hombre —Viktor Frankenstein— consecuente con la nada menos titánica labor de restituirle la vida a un cadáver, inventa un método a partir de la creencia ciega en la ciencia que le posibilitaría todo, incluso resolver el problema de la muerte, eliminándola. Debo aclarar que la aparición de una instancia (en este caso la ciencia) que nos salve de la muerte no me parece solamente propia de la modernidad, sino propia del ser humano, porque la

angustia por la finitud no es un agregado casual. El hecho de que en la modernidad sea la razón, y no la magia o la religión, la portadora de la buena nueva, no altera el afán de anularla.

Sin embargo, en tiempos racionalistas, nuestro desafortunado Viktor es impulsado en su tarea no por una razón pura, sino por un primigenio dolor: el de la finitud. Recordemos que es un acontecimiento brutalmente doloroso el que le empuja en su proyecto: la muerte de su madre.

“El sueño de la razón produce monstruos”, ha dicho Goya. Sí, liberadas las bestias de la razón vigilante, abandonan sus secretas guaridas y se dejan ver en lo más profundo de la razón humana, donde anida el dolor de su frágil condición. Así, el científico Frankenstein enloquece de angustia aún más cuando ha logrado devolverle la vida a un cadáver, que cuando la impotencia de la finitud se le acurrucaba en las manos. Esto significa que negar la muerte no resuelve el problema del vivir humanamente, pues al no advertir que la posibilidad de la vida estriba en su carácter finito, podríamos creer en la posibilidad de una vida eterna.(3)

Ahora bien, la interpretación más común en torno a la figura de Viktor radica en resaltar su afán por contribuir al progreso de la ciencia y de la humanidad, maldiciendo finalmente el día en que jugó a ser Dios y odiando profundamente a la criatura que le salió de las manos.(4) Pensamos que este Viktor no representa del todo a ese hombre de ciencia dispuesto a dar la vida por el progreso, o por un descubrimiento que eleve a la humanidad toda a un mejor estado. Representa, simplemente, un profundo y originario deseo anidado en el ser humano: no morir, evitar la muerte cuando ésta se presenta como el más anonadante de los dolores. Viktor encarna un miedo, una angustia que comparte con su especie, y el engendro que ha creado no es una clase de castigo por haberle jugado al Dios, sino la mera consecuencia de no asumir la finitud que nos constituye. El sueño de la razón, en este caso, —en el invento de cualquier método anti-muerte— produce monstruos, es decir, ¿podríamos pensar la humana existencia al margen de la fragilidad y la contingencia que la acompañan?

Frankenstein no es tanto un Prometeo que ha robado una vez más el fuego divino, sino un hombre que ha experimentando la nada de nuestro ser. Creo que Viktor no reviste a ese implacable hombre de ciencia, sino que puede ser cualquiera de nosotros, aquel que confió en su razón y sin embargo luchó siempre contra el miedo, aquel que experimentó la contradicción de su condición y pensó que estaba loco y que vivía muerto entre la noche, aquel al que se encontraba implorando la presencia de los dioses exigiendo piedad, aquel que ofreció en sacrificio preciada ofrenda de su ser sabiéndose perdido en la costa de sus males, aquel que rugió como un león herido llorando siempre a raudales, aquel que buscando el elixir contra la muerte quiso matarse sin dejar la sangre coagulante en el manto de su desdicha, aquel que pensaba en enamorarse en el destierro y llorarle al sacrosanto. Viktor Frankenstein sólo es un pájaro de bella sombra, un títere de espuma en boca, cálido reflejo de cada uno de nosotros. De hacerle un *requiem* al querido personaje de Shelley podría rezar así:

Se dice que mató mil pájaros de un suspiro. Arrolló la blanca espuma de sus mares, marchitó las flores y desquició del gallo. Acurrucó en su palma la nata de sinsabores que amenguarán las querellas que laten en los colores. Está internado y vive entre la noche tapado con las sábanas de escueta en olores pútridos. Rugió del blanco olvido y rasgó corazones en desvío. Mató la suerte gris y acopló en grillos los despertares. Se acabó y siguió convulsionando su mano y su pluma en la bruma del mar. Frenó el suicidio y sucumbió en la hoguera. Se le mató el susurro del tiempo y en las palmas de las manos de su madre ruge como león herido llorando, gritando en los ventanales. El cristal llora en añicos y el mico de la gruta doliente conoció del grito: la sangre humana.(5)

En todo caso, Mary Shelley toca –a nuestro juicio– uno de los temas fundamentales para aproximarnos al problema de la muerte: aquel que se refiere al cuerpo, a nuestra relación con él. Al cuerpo, en tanto manifestación de la finitud, contingencia, devenir, transformación y muerte. Shelley acierta al sugerir que nuestra angustia fundamental ante la muerte no es más que el horror primigenio y originario ante la putrefacción del cuerpo. En este sentido es que, igual que la muerte, la tradición occidental, también ha

desconocido el cuerpo por tratarse de una dimensión emotiva y mortal.

### 3.1. Notas y referencias bibliográficas.

1) Podríamos afirmar que prácticamente todas nuestras creencias dentro de la cultura ofrecen, en última instancia, instrumentos a partir de los cuales sea posible ocultar la muerte y asegurar, de algún modo, que la vida quede garantizada. Han sido múltiples y variados los sistemas dadores de sueños inmortales, desde las religiones, hasta la ciencia y la tecnología, por métodos “olvida-muerte” no hemos reparado; por métodos “oculta-finitud” en general, tampoco, incluso –bien sabemos– el amor se ha planteado como eterno. Ya Pablo en su epístola a los corintios resalta tal hecho.

2) Más tarde veremos, de acuerdo al estudio realizado por Louis Vincent Thomas en *Antropología de la muerte*, que prácticamente se puede afirmar que todas las culturas, a través del ritual funerario, intentan detener, ocultar, interrumpir el proceso de putrefacción del cuerpo –última y más fehaciente prueba de la finitud– con métodos tanto religiosos como no religiosos que favorecen toda clase de prácticas, por ejemplo el embalsamamiento, la momificación, la criogenización, etc.

3) Vemos que desde una perspectiva ontológica como la de Heidegger es imposible pensar la existencia al margen de la temporalidad y la finitud. La muerte no es algo que se venga a agregar a un ser que es pura vida, es vida porque desde que es, es en la posibilidad de no ser.

4) Así se manejan algunos mesianismos actuales: por ejemplo, los ecologistas que pretenden ver en los productos de la tecnología la maligna manifestación del progreso. Hemos matado a la buena naturaleza por no haber respetado su sagrado orden e infinita bondad.

5) “Y así es como, en triunfal última venganza, con el júbilo suicida, son recuperados todos los hilos que se han ido dejando caer a lo largo de la trama; el pálido y diminuto héroe queda reducido a gusano intestinal tragado como un pequeño falo cosquilleante en el gran cuerpo de la hembra, regresa al útero de la naturaleza, despojado de todo menos del último símbolo. ¡Y habrá terminado la maldición! A partir de entonces no habrá más

pecado, más culpa, más miedo, más represión, más anhelo, no habrá dolor de la separación. El final se ha cumplido, el hombre retorna a las entrañas". Miller, H. "El universo de la muerte", de la *Antología de lecturas de Henry Miller*, por Lawrence Durrell, pg. 168.

### 3.2. “ABRID ALGUNOS CADÁVERES”.

*Es ist ein Weinen in der Welt  
Als ob der Liebe Gott gestorben wär,  
Und der bleierne schatten, der nieder fällt,  
Lastet grabenschwer.  
Komm, wir wollen uns näher verbergen...  
Das Leben liegt in aller Herten  
Wie in särgen  
Du! wir wollen uns tief küssen.  
Es pocht eine sehnsucht an die Welt,  
An der wir sterben müssen.*

Else Lasker-Schüle.

Consideramos, entonces, que esta negación del cuerpo se orienta notablemente a ese afán de ocultar la finitud, de olvidar nuestra condición finita.(1)

Las actitudes frente al cuerpo, como cuerpo-cadáver, son múltiples y variadas. Más adelante intentaremos rastrear tales actitudes. Lo que subyace en los análisis de las religiones, la antropología o la biología es, por un lado, el reconocimiento del horror a la putrefacción y, por otro, un franco rechazo a la muerte y sus efectos concretos.

El hombre ha tenido una relación enteramente problemática con el cadáver (como símbolo) y tal cosa se manifiesta en el afán del ser humano por inventar cualquier método que le despoje de su cruda significación.

Uno de los autores que señalan una relación particularmente problemática con el cuerpo es Michel Foucault. En su obra *El nacimiento de la clínica*, intenta problematizar(2) la historia de nuestra relación no sólo con la muerte, sino con su más cruda expresión, el cadáver, a partir de la reconstrucción y el repaso de la historia de la anatomía patológica, que como tal trasciende sus límites “científicos” e incluye datos muy significativos filosóficamente acerca de nuestra relación con la muerte.

Menciona, en primer término, que la medicina no puede encontrar acceso a lo que científicamente había ya fundado; y ¿por qué esta invasión cronológica?, ¿por qué el tiempo habría deportado al término del recorrido lo que estaba contenido en la partida, abriendo el camino y justificándolo?(3) La anatomía patológica surgió con lentitud y

prudencia, puesto que había que franquear la oposición de la moral y la religión, que de un modo decisivo se oponían a la sola posibilidad de tomar a un cadáver –no sólo como objeto de estudio– sino de abrirlo y fundar una ciencia justificada en él. El cadáver siempre ha constituido el elemento depositario de nuestro más profundo miedo y rechazo a la muerte. La anatomía patológica aparece, desde esta perspectiva, como un saber clandestino marcado por lo prohibido y la transgresión: “no se diseccionaba sino al amparo de dudosos crepúsculos en el gran miedo de los muertos”.(4)

Los cadáveres eran robados de sus sepulcros para diseccionarlos, pues legal o moralmente no había ninguna posibilidad. Pero tras la obscuridad, afirma Foucault, la muerte tuvo el derecho a la claridad –no menos oscura también– convirtiéndose para el ánimo filosófico en una amplia fuente de saber. Así, J. L. Alibert en su *Nosologie Naturelle*, de 1817, aseveró: “Cuando la filosofía introdujo sus antorchas en medio de los pueblos civilizados, se permitió al fin llevar una mirada escrutadora a los restos inanimados del cuerpo humano, y estos despojos, antes miserable presa de los gusanos, se convirtieron en la fuente fecunda de las verdades más útiles”.(5)

Pero, ¿el nacimiento de la anatomía patológica suponía el nacimiento de nuestro temor a la muerte o un modo más, un método más, de exorcizarla y ocultarla? ¿Cancelaría el nacimiento de estas disciplinas –prácticas milenarias que, pretendiendo también un conocimiento verdadero del cuerpo, no hacían sino los esfuerzos más grandes por enfrentarse con ese acontecimiento profundamente perturbador que es la muerte– la angustia tras la asepsia científica?

Ahora bien, Foucault aclara que hacer una reconstrucción de la anatomía patológica en los términos anteriores y asentar su origen desde esta perspectiva puede resultar históricamente incorrecto, dado que existen datos a partir de los cuales se puede interpretar que cientos de autopsias fueron practicadas sin mayor problema.(6)

Pero en todo caso, considera que cuando el cadáver forma parte, sin oposición religiosa, del campo médico, nos encontramos frente al nacimiento de la clínica, lo cual quiere decir que, una vez llevado el cuerpo muerto fuera de toda significación religiosa o

simbólica que resguardara los temores frente a la muerte, se le pudo –“laicamente”– manipular como a cualquier otro objeto de estudio. No obstante que, posteriormente, se crease un nuevo imaginario –ahora científico– que reproduce nuestras fantasías, miedos y rechazos a la muerte.

Si la anatomía nace justamente bajo la suposición de que el conocimiento de la enfermedad viva y sospechosa podrá alinearse sobre la blanca visibilidad de los muertos, lo que queda siempre, curiosamente, alineado a la oscuridad es justamente la muerte misma; o mejor dicho, nuestro enfrentamiento con ella. Foucault no insiste del todo sobre este aspecto, sin embargo, consideramos que puede interpretarse así según los términos de esta tesis.

El filósofo francés sugiere que la orientación que adquiere, desde su punto de partida, la anatomía patológica, puede considerarse la de otorgar un fundamento objetivo, real e indudable a una descripción de enfermedades, dado también el descubrimiento de la naturaleza de los síntomas. Desde nuestra perspectiva, consideramos que sólo más tarde –siglo XIX– se logró dar esta orientación manifiesta a la anatomía patológica, ya que creemos que en sus inicios, en la oscuridad del crepúsculo que alumbraba la profanación de los sepulcros o en la claridad de las mesas de disecciones, el interés primario, o mejor dicho, la obsesión primaria de abrir cadáveres radicaba no solamente en alumbrar sobre la naturaleza e investigación de las enfermedades, sino sobre la muerte misma vista como un gran misterio que quizá “el muerto mismo” podría aclarar. Más que saber de la vida, las autopsias tuvieron como fondo último la fantasía humana, alimentada por el miedo a la muerte, de descubrir de una vez la íntima verdad que se esconde en la muerte, al tiempo que la manipulación del cadáver también hacía las veces, como mencionamos, de exorcismo frente a la impresión que registra el imaginario humano enfrentado a la visión del cuerpo como cuerpo-cadáver y de la vida como contingencia.

Al respecto, Louis Vincent Thomas en su obra *El cadáver*(7) y Phillip Aries en su libro *El hombre ante la muerte*,(8) apoyan la idea de que las autopsias se han practicado desde muy antiguo.(9) Por ejemplo, los egipcios, aún con toda la connotación religiosa

del embalsamamiento y demás, suponían que los motivos de tales prácticas obedecían a móviles de salud e higiene; pero lo que sugieren los dos autores es que el trato con el cadáver, desde el punto de vista de su manejo e indagación, sea religioso o científico, ha implicado en todas las culturas –por muy disímiles que sean– uno de los tantos esfuerzos por incorporar, de algún modo, el fenómeno de la muerte y sus brutales efectos y que, en todo caso, la anatomía patológica (en su nacimiento moderno) no es sino una forma laica de conjurar los efectos de la muerte tal y como el mismo ritual funerario pretende.

Ahora bien, las lesiones visibles del cadáver no pueden designar la esencia de la enfermedad invisible, y esto se supo prácticamente siempre, lo cual nos hace pensar que la intención primera de trato “clínico” del cadáver trascendía la intención de conocer el carácter de una enfermedad; de ahí que mencionemos que todo lo referente a nuestro trato con el cuerpo-cadáver revela, más allá de datos científicos, el carácter profundo de nuestra angustia por la finitud. Apoyando la idea anterior sobre el carácter ambiguo de la intención de la anatomía patológica, Foucault se refiere al cadáver como “doblemente engañoso ya que, a los fenómenos que la muerte interrumpe se añaden los que ésta provoca y deposita en los órganos, según un tiempo que le es propio. Hay, por supuesto, los fenómenos de descomposición, difíciles de disociar de los que pertenecen al cuadro clínico de la gangrena o de la fiebre pútrida; hay en cambio, los fenómenos de receso o de desaparición: el enrojecimiento de las irritaciones desaparece muy pronto después de detenerse la circulación; esta interrupción de los movimientos naturales (pulsaciones del corazón, difusión de la linfa, respiración), determina efectos cuya división de los elementos mórbidos es difícil hacer: la destrucción del cerebro y el reblandecimiento rápido que le sigue, son el efecto de una congestión patológica, o de una circulación interrumpida por la muerte”.<sup>(10)</sup> Tal descripción constituye uno de los ejemplos clásicos a partir de los cuales la anatomía patológica confunde su indagación sobre las enfermedades con una indagación sobre la muerte del cuerpo. En todo caso, estos fenómenos “de confusión” señalan más una cierta relación de la vida con la muerte, que una estructura patológica definida.

Entonces, desde algún punto de vista podemos decir que el trato con el cadáver –en el sentido que advertimos– concierne a la muerte y a la definición de su relación con la vida antes que con la enfermedad. Pero, ¿acaso no se le ha dado mayor peso a este último aspecto –el de indagar sobre la enfermedad– para evadir de algún modo el reconocimiento de la muerte como un fenómeno de la vida?

El cadáver abierto y exteriorizado es la verdad interior de la enfermedad; pero debemos preguntarnos sobre el acto mismo de abrir un cadáver, sobre el acto mismo de suponer que a través del cadáver algo se nos devela. Esta actitud, desde nuestro punto de vista, tiene mucho más que ver con la ontología que con la ciencia médica. Foucault afirma que tras el desarrollo de la incipiente anatomía patológica hasta su plena constitución, “la vida, la enfermedad y la muerte constituyen ahora una trinidad técnica conceptual. La vieja continuidad de las obsesiones milenarias que colocaban en la vida, la amenaza de la enfermedad y en la enfermedad la presencia próxima de la muerte, está rota: en su lugar, se articula una figura triangular, cuya cumbre superior está definida por la muerte. Desde lo alto de la muerte se pueden ver y analizar los desperdicios orgánicos y las secuelas patológicas [...] la muerte es la gran analista que muestra las conexiones desplegándolas y hace estallar las murallas de la génesis en el rigor de la descomposición:(11) y es menester dejar a la palabra descomposición caer en la pesadez de todo su sentido. El análisis, filosofía de los elementos y de sus leyes, encuentra en la muerte [...] un modelo insuperable y prescrito por la naturaleza; sobre este gran ejemplo va a apoyarse en lo sucesivo la mirada médica. No es ya la de un ojo vivo: sino la mirada de un ojo que ha visto la muerte. Gran ojo blanco que desata la vida.”(12)

Hemos insistido lo suficiente en que esta trinidad “técnica y conceptual”, nosotros la consideramos una unidad ontológica.(13) Por otro lado, Foucault considera que la anatomía patológica casi no ha advertido lo que sería su gran descubrimiento: encontró en el fenómeno de la muerte el fondo último de la vida. Aquí tenemos un dato importante que se orienta alrededor de lo que en este trabajo hemos sugerido constantemente: pensar la vida es pensar la muerte, indagar la muerte es hacerlo sobre la vida, descubrir su



ontológica inseparabilidad implica la posibilidad de una comprensión de la vida que rompa con versiones dicotómicas de la existencia. Hemos considerado que ocultando y alejando la muerte de la vida, no penetramos en el seno mismo de la vida, sino que nos alejamos de ella y, de acuerdo con la cita anterior, podemos constatar que el hecho de sumergirnos en la muerte puede hacer que lo hagamos también en la vida y que comprendamos la indisolubilidad de estos fenómenos que no son sino la existencia misma.

Pensamos que si alejamos a la muerte de nuestro campo no sólo de indagación, sino de actuar, hacer, pensar, tenemos más cerca la vida y nos olvidamos de ese acontecimiento perturbador que la muerte constituye. Con lo anterior hemos deseado sugerir lo contrario.

La experiencia de la indagación en el cadáver puede, en todo caso, traducirse como una experiencia en la cual la muerte era la única posibilidad de dar a la vida una verdad positiva (en el caso de la medicina, pero es claro que con esta frase extendemos el significado). La irreductibilidad de lo vivo a lo mecánico, o a lo químico, no es sino secundario con relación a este vínculo fundamental de la vida y de la muerte. La vida aparece en el fondo de la muerte.

“[...] hasta fines del siglo XVIII, el saber de la vida era formado en el círculo de la vida que se repliega sobre sí misma y se observa; a partir de Bichat se ha desplazado con relación a la vida, y separado de ella por el infranqueable límite de la muerte, en el espejo de la cual la mira”.(15)

De este modo era menester que la medicina desviara, en su más antiguo cuidado por leer, en lo que testimoniaba su fracaso, lo que debía fundar su verdad en la muerte. Por supuesto, esto no libra al ser humano del miedo a la muerte, ni de la vida como finita, ni le cancela su angustia dado su ser siempre en posibilidad de no ser más, pero sí constituye una mirada que en buena medida prepare otra aproximación con la muerte y, por ende, otra relación con la vida; constituye un modo de aproximarse a la vida no considerándola en abstracto y en general, sino en el fenómeno que justamente la hace

tal: la muerte. ¿Por qué no reconocer en las funciones de nuestro cuerpo (que manifiesta la relación vida-muerte, desde el punto de vista de la anatomía patológica), los fenómenos de la existencia (claro está, en lo referente a la unión Eros-Thánatos)?(16)

### 3.2. Notas y referencias bibliográficas.

1) La filosofía de Nietzsche, consideramos, al elaborar la crítica no sólo a la metafísica, sino también a la moral judeo-cristiana, realiza la posibilidad de pensar al margen de las categorías tradicionales de Occidente, desde los griegos hasta la modernidad.

En *La voluntad de poder*, Nietzsche interpreta la muerte de Dios como la atestiguación del hecho de la autodesvalorización de la religión, la moral y la metafísica de Occidente y la llegada del nihilismo. Pero, por otro lado, la muerte de Dios supone la atestiguación de la transmutación activa de los valores en tanto crítica de los valores supremos habidos hasta su momento histórico. Todo lo que hasta este momento había sido sostén y razón de ser de la vida, queda desvalorizado.

La desvalorización nihilista es consecuencia, entonces, de los valores occidentales mismos. Asistimos al decaimiento de una moral –la cristiana– que quiso hacer posible una forma de vida superior, basada en la humildad, el amor al prójimo, la pureza, etc. Lo que el cristianismo presenta como enaltecimiento de la vida resulta ser una negación de la misma, ya que establece un ideal de miseria existencial. La moral cristiana y la filosofía metafísica son movimientos nihilistas, según Nietzsche, porque son movimientos cuyo contenido de voluntad significa un querer la nada, nada llamada *summum ens*, Dios, el camino hacia la nada. Dios era la máscara de la nada. El nihilismo oculto en el *summum ens* significa que en lugar de la nada, aparece un ente que se identifica con la sustancia, entendida como fundamento y permanencia. Cfr. Nietzsche, F., *El Anticristo*, especialmente el párrafo 18.

La ausencia de sentido o el sentido no encontrado produce efectos desalentadores donde el mundo verdadero pensado metafísicamente es ya insostenible. Pero no se soporta tampoco al devenir, pues se extraña al mundo sostenido en algo y supone la nostalgia del fundamento. Esto significa también nihilismo. Al desaparecer, en la modernidad, el tras mundo (Dios) que había concentrado todo el valor, lo que queda, el devenir, es interpretado como algo sin valor. Para la ciencia, el mundo aparece como desdivinizado.

La perspectiva abierta por Nietzsche, consideramos, va más allá del “pesimismo de la debilidad” que acusa a la vida de su crueldad (pues para el cristiano la muerte es un castigo), de su sobreabundancia, de su devenir en el que vida y muerte se engarzan. Para Nietzsche, se trata de un decir sí a la vida con todo lo que ella implica.

En el segundo libro de *La voluntad de poder*, considera que el hombre debe realizar la muerte de Dios, aniquilar el más allá de la moral y de la metafísica y eliminar la diferencia teológica entre esencia y fenómeno, entre ser y apariencia, entre vida y muerte. De acuerdo con este filósofo, el

hombre no pensado metafísicamente, es decir, no determinado en cada caso por su relación con el ente supremo, es el hombre finito, limitado, quien es la fuente de todo ser y de todos los valores, comprendiéndolo como creatividad finita.

Nietzsche propone la afirmación de la creatividad del hombre, es decir, que sea él el que dicte sus propios valores y los proyecte en otra manera de vivir. Frente a las concepciones moralistas del mundo, la concepción amoral, situada más allá del bien y del mal, tiene la ventaja de interpretar la vida en todas sus contradicciones, diciéndole sí a la vida toda. Al respecto, Nietzsche aclara: "lo que yo quiero precisamente con aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: *Más allá del bien y del mal* ... Esto no significa, cuando menos, <Más allá de lo bueno y lo malo>." Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, pg. 61. Esto se refiere al hecho de que, tras la posible transvaloración, el mundo humano –por serlo– no puede quedar en el ámbito de lo incualificado –naturalmente– o en el puro disvalor. La metafísica ha falseado la realidad al suponer un trasmundo y al transformar el movimiento de la vida en un ser permanente (Dios, Idea, Razón). Los conceptos de la metafísica son ficciones que violentan al devenir. Este acto de violencia no es asumido y se cree aprehender la realidad con conceptos tales como sustancia, causa, Dios, etc., reduciendo la realidad a conceptos, acusa Nietzsche. Pero, de acuerdo con este filósofo, no hay otra realidad que el devenir del ser mismo, pero como nos asusta abruptamente vivir en el devenir, preferimos falsificar la realidad. El devenir es lo "inaprehensible" y por eso hemos querido negarle ser. ¿No sucede lo mismo con la finitud?

La filosofía occidental ha pensado e identificado al ser con la estabilidad, la permanencia. Nietzsche, por el contrario, concibe el ser como realidad, como vida, como movimiento, como voluntad de poder. Repudia la intelección del ser de la tradición metafísica, y con ella, a las categorías que aplica a la realidad para petrificarla. El ser, para Nietzsche, encierra al devenir dentro de sí, no es su contrario. Imprimir al devenir el carácter del ser es la suprema voluntad de poder. Nietzsche insistirá en este aspecto fundamentalmente en los fragmentos póstumos intitulados *La voluntad de poder*.

El ser no lo encontramos contemplando entidades eternas y trascendentales, sino mirando al mundo, experimentándolo, de ahí la necesidad de rechazar de una vez todos los trasmundos, tal como lo hace Zaratustra. La decisión es rescatar la tierra reconociendo en ésta todos los dolores y todas las alegrías. Al morir, Dios muere también en el sentido que se le exigía a la vida por encima de ella misma. El sentido sería ahora labor de invención por parte del ser humano, que es esencialmente creador a los ojos de Nietzsche y, por lo tanto, un ser libre que asume que no hay un sentido fuera de la vida, ni una verdad fundamental. Dionisos –o la experiencia dionisíaca– no

tiene que ver con un ente, ni con un ente supremo, no es un dios identificado con el ser según la tradición, no es el Crucificado cuyo sentido de veneración estriba en la exaltación de un sufrimiento sin sentido como la vía de acceso a un más allá pleno. Dionisos significa afirmar que “el ser es suficientemente santo para purificar incluso una enormidad de sufrimiento”. Sentencia que será, en sentido amplio, una de las más profundas enseñanzas de Zaratustra. El mundo y la vida ya no pueden ser entendidos a la luz de una razón absoluta y de un trasmundo ideal. La vida se justifica a sí misma, no tiene sentido ni finalidad, y si lo hay, no es ajeno ni exterior, es la vida misma devenir. Esto significa establecerse dentro de otra comprensión del ser, dentro de otra experiencia del mismo, dentro de otra manera de experimentar su acaecer.

Volviendo a la propuesta dionisiaca de Nietzsche, hemos de decir que la figura de este dios comprende esta otra experiencia del ser no dualista. Es la vida que envuelve en sí misma profundos dolores, profundos placeres, donde la contradicción tiene lugar y no implica la exclusión de los elementos que forman parte del cauce del devenir. El sufrimiento y la muerte se incluyen como parte del sí a la vida, no a la manera cristiana, como una renuncia a este mundo poniéndole un sentido fuera de él. Sin el símbolo del Crucificado como representación de esa moral hostil a la vida, de esa moral del ultramundo metafísico, lo que queda ahora, no es sólo una inversión de valores sino una verdadera transmutación, donde se realiza activamente la muerte de Dios. Ahora el pensar del ser o la pregunta por el mismo no se adhiere a aquel pensar de la metafísica que determina al ente en cuanto tal y se eleva a la respuesta de un ente supremo. Lo no pensado, entonces, (para decirlo en términos de Heidegger), ha sido el ser mismo.

Ya desde Platón, la interpretación del ser fue la interpretación del ente, atendiendo a la estabilidad del aspecto uno e idéntico en éste, que aunque múltiple es siempre igual. El devenir es no-ser porque la “inestabilidad de las cosas sensibles” que devienen y desaparecen no muestran sino su opuesto, al ser, a las ideas. Según este pensamiento, entonces, el devenir expone las cosas a la desaparición, de ahí su inautenticidad; porque existen de un modo aparente, no pertenecen a la esfera del pensar, sino a la del opinar, y escapan al reino del ser, pertenecen al reino del devenir. Las ideas, por el contrario, existen, son estables y pertenecen a la intelección del ser.

Así pues, Nietzsche no puede pensar al ser como algo quieto y estable, porque en primer lugar el ser no es pensable teóricamente, sino vivido, experienciado; la *voluntad de poder*, por decirlo así, es el ser que incluye su propia nihilidad en un mismo movimiento originario, de modo tal que podríamos decir –con Heidegger– que el ser no es, sino que se da, acontece, sucede, se eventualiza. Con esto, Nietzsche deja abierta la problemática al respecto de los valores, puesto que éstos estarían en la vida, surgirían de ella, de modo que a la vida ya no podría, a su vez, imponérsele una

valoración ya sea positiva o negativa, pues ella no posee un valor *a priori* o que se le imponga desde fuera. El valor total del mundo no es valorable.

Nuestro tiempo es, entonces, ocaso y principio. Con el nihilismo y su consecuente desvalorización de todos los valores éticos, religiosos, epistemológicos, decae, por consecuencia la concepción misma de verdad que la metafísica había erigido, es decir, la idea de verdad tradicional se torna insostenible, la muerte de Dios la hace tambalearse.

Según la interpretación de Fink en *La filosofía de Nietzsche*, este último transita hacia lo intransitado, es decir, apunta a una nueva experiencia del ser, de la verdad, de los valores. Esto es, su oposición a la metafísica nos ofrece la posibilidad de esa otra experiencia del ser no como algo conceptualizable, sino como experiencia y existencia.

Nietzsche se asume como un nihilista, así como lo es la historia de Occidente; él es representante de ese tiempo final y anunciador de otra apertura al ser, apertura que probablemente se conquista en la experiencia trágica, en la tragedia misma.

De esta manera, la tradición ha despreciado la immanencia y ha valorado la trascendencia, en la que hizo residir los valores teniendo a Dios por fundamento, unidad, bondad y verdad, de ahí el carácter nihilista frente al cual la tradición ha pretendido tomar una supuesta aversión. En todo caso, Dios muere como consecuencia de esta misma tradición que le había dado ser, porque de entrada se constituyó como un movimiento en contra de la vida.

La concepción de "Verdad" hace que ésta –por ser así, con mayúsculas– lleve en su interior su propia crisis. Para explicitar la problemática que estamos aludiendo, cfr. *Ensayo sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Es decir, la propia tradición provoca su decadencia al pensar una verdad más allá de las cosas. La transmutación de los valores supone que lo que vale es, entonces, la vida misma, y no aquello que parece sostenerla más allá de ella.

Tras la muerte de Dios, lo que se da, en primera instancia, es la desesperación de descubrir que no hay más sentido que nos trascienda. El hombre experimenta una conmoción por no reencontrar una unidad organizadora de lo real, perdiendo su puesto en el cosmos. ¿Para qué vivir?, se pregunta renunciando a todo, sin Dios y sin ser capaz de valorar la vida. Dicho de otro modo, lo que sucede es que si el nihilismo es consecuencia de la tradición y ésta negó la vida, tras la muerte de Dios, nos quedamos sin Dios y con una vida negada, vida que Nietzsche se encargará de "revitalizar". Nos quedamos, entonces, con una vida desvalorizada que implica puro devenir, y éste, en la tradición, era visto como no-ser, como finitud y muerte. Nietzsche se encargará de darle otro sentido al devenir, despojándolo de los caracteres que le imprimió la tradición. Es importante advertir que el nihilismo no tiene un sentido unívoco, en Nietzsche lo encontramos en diversos

niveles que van desde el nihilismo visto como movimiento propio de la historia y moral occidentales –pasando por la muerte de Dios– hasta el nihilismo (activo) como propuesta ética en la filosofía nietzscheana. Asimismo, cabe aclarar que la muerte de Dios es vista por Nietzsche también en varios niveles –o, mejor dicho, contiene múltiples significados. En *Así habló Zaratustra* encontramos conjugados prácticamente todas las concepciones de la muerte de Dios. Para un estudio más detallado al respecto destacamos el notable análisis que Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* realiza, distinguiendo con acertada precisión los diversos niveles en los que se da tanto el fenómeno del nihilismo, como la muerte de Dios.

¿Qué hacer con un devenir y una vida desvalorizada? Sin un trasmundo, que era el valor, lo que quedaría sería el no valor, ¿cómo superar esto? El problema es haber desdivinizado al mundo tras la muerte de Dios, habernos decepcionado por tener un mundo que sólo ofrece lo que es y lo que somos: devenir, temporalidad, es decir, finitud. La propuesta sería, entonces, captarlo de otra manera. Se trata de comprender a la finitud de forma distinta, no desde un pesimismo que diga no a la vida finita, sino desde una actitud que la afirme desde un sí finito, desde un sí a la vida, aunque ésta no tenga ya sentido en la perspectiva mencionada. Afirmar la vida como devenir, como finitud, es afirmar el nacimiento y la muerte, la construcción y la destrucción, la vida y la muerte. Esto significa darle la cara al mismo dolor porque ya no hay otra vida que consuele, ¿qué hacer? Decirle sí al dolor, a la muerte, a la fragilidad, a la contingencia. Sabemos que no se pueden traer los valores del trasmundo a este mundo, –no hay trasmundo– entonces hay que vivir la experiencia del vacío, experimentar ese aspecto que nos conmueve y que, sin embargo, somos: finitud. El nihilismo de Nietzsche no niega la vida sino que niega los ideales del trasmundo e intenta concebir al ser humano en sus condiciones terrenas, haciendo que el nihilismo sea no un síntoma, sino una propuesta.

La moral tradicional, cuyo mundo implica un más allá del hombre, es justo el objeto de la más grande crítica habida en Occidente. Nietzsche ha derruido al mundo trascendente rescatando el quehacer del ser humano, quien puede inventar su propio sentido, su propia acción ligada a su propio cuerpo, a su propio mundo, a su propio instinto. Esta sería la trascendencia del ser humano, la creatividad sin fin, la creación de sentidos que no se pongan por encima de la vida, en pocas palabras, vivir de acuerdo a la propia finitud y no a pesar de ella.

Por lo tanto, la filosofía no tendría por qué construir sistemas de salvación, de redención universal, de eternidad, mundos de la verdad, de Dios, de lo en sí. En otras palabras, se trataría de ir más allá de la metafísica misma, dejando de venerar, tal como lo enseñó Zaratustra, y desconfiando de los grandes sistemas racionales que nos tranquilizan ocultando nuestra angustia

por la finitud, constituyéndose en las cadenas de una moral que nos encierra en el bien y en el mal, que hace del mundo una "momia conceptual" y del alma humana un esclerótico sarcófago.

Reconciliarnos con la finitud, con el cuerpo, con los sentidos, con los instintos. Tras de destruir hemos de construir: reconciliarnos con la tierra, con la finitud, significa también desculpabilizar a la voluntad que la moral cristiana tanto condenó a través del estandarte del sufrimiento como justificante de la vida, sufrimiento pasivo y hemipléxico, mesiánico, pasivo y prometededor de plenitudes y absolutos, reinos de otros mundos. "Mi reino es de este mundo", dice Nietzsche.

En este sentido, una de las enseñanzas del Anticristo es mostrar que la moral cristiana representa no sólo la mayor corrupción de los instintos, sino que, a ojos de Nietzsche, el concepto de divinidad en el cristianismo, —el más bajo que se ha dado— se erige con la mentira del más allá y la calumnia del más acá; en Dios se diviniza a la nada, se le canoniza. "El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra; tal vez represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendiente del tipo de los dioses. ¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del <más acá>, de toda mentira del <más allá>! ¡En Dios, divinizada la nada, canonizada la voluntad de nada!..." Nietzsche, F., *El anticristo*, pg. 43, § 18.

De acuerdo con Fink, lo que Nietzsche combate como cristianismo es, antes que nada, una metafísica, una valoración, una moral, una determinada comprensión del ser que excluye al devenir. Es decir, ataca a la metafísica fundacional cuyo ser es eterno e inmóvil, y nada contradice más a la vida que esto, que el haber pensado un ser libre de toda nihilidad, y en donde la finitud misma aparece como lo aparente e inauténtico. Es el ascetismo que rechaza lo finito y que centra su voluntad en un querer la nada disfrazada de Dios, de otro mundo pleno y perfecto. Devaluar la existencia significa concebir al ser como estable, sólido, como permanente. De ahí que lo que Nietzsche intenta destruir es al ser pensado metafísicamente como ente supremo, como sustancia, primer motor, espíritu absoluto, en virtud del cual lo existente quedó jerarquizado ontológica y moralmente.

En resumen, la metafísica pensó al ser más allá del tiempo, más allá del devenir, e identificó lo inauténtico con lo temporal. El devenir, —no legítimo para la tradición— es, para Nietzsche, la realidad misma. De ahí su afán de rescatar todo lo negado por la tradición, de ahí que su pretendida transvaloración tenga implicaciones ético-ontológicas tan fuertes.

Ahora bien, si Nietzsche escribe desde el sinsentido es porque intenta ver en éste lo alegre y alada

que puede ser la experiencia del ser, es una alegría que enfrenta la finitud sin negarla de inmediato. Implica el aprender a vivir en la superficie porque no hay nada detrás del telón que fundamente al todo. De este modo, disuelta la identificación entre ser y verdad, –ambos entendidos como inmutables– la vida y el cuerpo quedan afirmados dando un puntapié al racionalismo implícito en la tradición metafísica.

La apuesta de Nietzsche significa arriesgarnos a vivir lo que el mundo es: devenir, pluralidad, ambigüedad, finitud, ausencia de sentido. Arriesgar comprende también la capacidad de volver a maravillarnos con y del mundo, no por la posibilidad de trascendencia, sino por su finitud, por su plenitud, por sus horrores, por sus dolores y contradicciones, porque nos morimos y por la libertad que nos otorga nuestro carácter temporal. Arriesgarnos a vivenciar este mundo no sólo de la razón, sino del instinto, de la fuerza, de la pasión, aquella que con tanta energía el cristianismo y la moral metafísica se empeñaron en negar. Abdicar de lo eterno y gozar de lo finito. ¿Por qué no encontrar en la finitud una fuerza de elevación, una pasión que se traduce en afirmación del propio ser como fragilidad? Con Kierkegaard advertimos que es mejor perderse en la pasión que perder la pasión. Y quizá éste sea uno de los sentidos de la embriaguez nietzscheana: un embriagarse de la propia finitud porque es este carácter finito lo que nos hace ser libres y creadores. Por otra parte, –cabe decir– enfrentarse con la finitud en estos términos significa reconocer el azar propio de la vida en contra de la razón que todo quiere calcular, medir, conocer, apresar, solidificar. Esto supone abrirnos a otra experiencia del ser fuera de las categorías de orden, permanencia, universalidad, verdad, etc. Otra experiencia del ser en donde la vida quede redimida por el sólo hecho de decirle sí, un sí que incluya muerte, libertad, fragilidad. Decir sí al ser humano, sí a su alma, sí a su cuerpo.

Con todo, Nietzsche se encargó de enunciar el problema, estableciendo que la metafísica creyó que algo vale cuando se le deshistoriza, cuando se le congela, cuando se le hace eterno y estático, y que lo verdadero, “que debe existir en alguna forma”, escapa a lo pasajero de nuestros sentidos y de nuestro mundo, de ahí la verdad del trasmundo. Metafísica para Nietzsche significa: mentira de la unidad, de la sustancia, de la permanencia, calumnia del más acá. Y lo que hay detrás de esto, dice el maestro de Basilea, es una fe en la razón, un exacerbado dogmatismo de la razón, un “invento morboso” que de inmediato hizo de lado “los sutiles instrumentos de observación” que tenemos en los sentidos; que de inmediato despojó de nuestro cuerpo toda altura, toda dignidad, toda divinidad.

De ahí que el cuerpo constituya uno de los aspectos fundamentales sobre el cual Nietzsche insistió, exacerbadamente. Del cuerpo, anota en su *Genealogía de la moral*, nos hemos avergonzado, y es

que, como hemos mencionado, el cuerpo representa al devenir –y, claro está, al placer y al erotismo, al instinto y la pasión–, representa un recordatorio de nuestra condición finita. De este modo, el olvido de la finitud significa también un olvido del cuerpo –no del cuerpo que tenemos, sino del cuerpo que efectivamente somos.

2) Recordemos que a lo largo de la obra de Michel Foucault, la idea de “problematizar” será fundamental, y que el filósofo francés parte en buena medida de la puesta en cuestión de la idea de “génesis” y de la idea de la historia como un curso lineal, unitario y progresivo. Foucault pone en cuestión la noción de origen, altamente valuada y significativa para la tradición filosófica. Idea ya cuestionada por Nietzsche a partir de su concepción de “genealogía”, que hace entrar en crisis los límites racionales y epistemológicos del concepto de origen, por el causalismo y por la concepción de temporalidad que tiene por consecuencia; Foucault parte de esta puesta en cuestión.

¿Qué es, en términos de Foucault, problematizar? Primero es menester mencionar que la palabra aparece, prácticamente, en el siglo XIX, aunque de Nietzsche a la fecha la encontremos más o menos de un modo continuo. Problematizar no es sólo poner en cuestión, sugiere la ausencia de búsqueda de principios. Foucault propone una problematización de la tradición en el sentido en que es el intérprete el que ahora lee críticamente la tradición. No es un ejercicio del racionalizar que supone postular un origen, una búsqueda de una dimensión esencial, fundamentalmente, y con carácter de ley. Cuando Foucault piensa en tal noción, piensa en que problematizar es hacerlo con lo ya pensado, pero no para describir un pensamiento más allá y que supere al anterior, de ahí que la arqueología foucaultiana sea antiesencialista.

En todo caso, si algo pretende, sería refuncionalizar prácticas, universos discursivos, es decir, la problematización trabaja sobre interpretaciones previas y no sobre realidades dadas. No se problematiza sobre aspectos evidentes y dados, sino sobre prácticas discursivas, interpretadas ya por un pensamiento determinado. A este respecto, Foucault estaría definitivamente partiendo de Nietzsche, para quien debajo de una interpretación hay otra, y otra: lo “dado” y lo “real” es un modo de interpretación. Al inicio de *La genealogía de la moral* (cfr. pg. 19) Nietzsche define su proyecto genealógico y se pregunta: ¿qué origen tiene propiamente nuestro bien y nuestro mal?, ¿en qué condiciones se inventó el hombre

los juicios de bueno y malo?, dejando claro que la pregunta por la moral no es la pregunta por su origen, sino por su invención. La pregunta es la pregunta por las condiciones que rigieron en la invención (y que pudieron no haber sucedido). Así, en la pg. 227 de su *Arqueología del saber*, Foucault define su proyecto arqueológico aclarando que el problematizar supera un mostrar los límites teóricos de lo que se ha dicho, supera una especie de puesta en cuestión de la historia misma de las ideas. La arqueología ni formaliza ni interpreta una entidad previa al ejercicio de la interpretación, ella se constituye en el ejercicio mismo de la interpretación. No es un pensamiento de la sucesión, de las causas, sino de lo discontinuo, singular y diferente.

3) Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, pg. 177.

4) *Ibid.*, pg. 179.

5) *Ibid.*, pg. 206.

6) Sobre todo ya en el siglo XVIII. Aunque no debemos olvidar que esta práctica es milenaria. Sin embargo, el que sea tan antigua y el que en un momento dado se normalice, no cancela las fuertes dificultades que, las más de las veces, se dan. Desde la perspectiva de Bataille en su obra *Teoría de la religión*, “el estudio de la anatomía [...] no ha dejado de ser escandaloso más que desde hace poco”. Bataille, G., *Teoría de la Religión*, pg. 43. Tal hecho se lo atribuye Bataille a la necesidad de hacer del cuerpo una cosa para entonces manipularlo, destazarlo, incluso comerlo, había que animalizarlo para verlo como cosa y entonces acceder a él de este modo. Pero también para Bataille, el problema fundamental radica en nuestra actitud frente al cuerpo, “la actitud humana respecto al cuerpo es, por otra parte, de una complejidad aterradora. Es la miseria del hombre, en tanto que es espíritu, tener el cuerpo de un animal y, a ese respecto, ser como una cosa, pero es la gloria del cuerpo humano ser el sustrato de un espíritu. Y el espíritu está tan unido al cuerpo-cosa, que éste no deja de verse nunca asediado por él, no es nunca cosa más que en último extremo, hasta el punto de que, ni la muerte le reduce al estado de cosa, el espíritu está entonces más presente que nunca, el cuerpo que le ha traicionado le revela más que cuando le servía. En cierto sentido, el cadáver es la más perfecta afirmación

del espíritu [...] el cadáver del hombre revela la reducción completa al estado de cosa del cuerpo del animal, en consecuencia, del animal vivo". *Ibid.*, pg. 44.

7) Que constituye uno de los análisis más completos e interesantes en la actualidad, que desde el punto de vista antropológico, aborda el significado cultural del cadáver en relación a nuestros temores frente a la muerte.

8) Texto de corte marcadamente histórico en lo referente al tema.

9) Podría hablarse, incluso, de prácticas similares en el paleolítico, período del que data el primer ritual fúnebre del que tenemos noticia.

10) Foucault, M., *op. cit.*, pg. 191,192.

11) Tal y como lo ejemplifican los personajes de Peter Greenaway en su película *Zoo*.

12) Foucault, M., *op. cit.*, pg. 205.

13) Tal y como lo hemos venido anotando desde la perspectiva ontológica en Heidegger, para quien, tanto la vida como la muerte, son estructuras de ser del *ser-ahí* (existenciales). De modo que no pueden entenderse como una exterioridad ni como un mero rasgo de un ente determinado, o como una determinación que desde fuera se le asigna a un sujeto teórico; para Heidegger esto significa movernos en una comprensión del ser y del *ser-ahí* como mera presencia. Cfr. para este tema el parágrafo 15 de *El ser y el tiempo*.

14) Destacado patólogo del siglo XIX a partir del cual podemos hablar de la anatomía patológica contemporánea.

15) Foucault, M., *op. cit.*, pg. 208.

16) Por supuesto sin reducir lo existencial a lo biológico, sino considerándolo probablemente en su esencial unidad, como de algún modo Freud lo intentó. A este respecto encontramos un extraordinario ejemplo en la obra cumbre de Marguerite Yourcenar: *Opus Nigrum*. En el último capítulo, "La muerte de Zenón", la autora describe la vivencia existencial de un fenómeno biológico –la agonía– a partir del cual se observa la

inseparabilidad de la vida y la muerte. Desde el punto de vista biológico la agonía representa aquel proceso por el que necesariamente pasa todo organismo en el momento previo al deceso; es, por así decirlo, el anuncio de la muerte ineluctable, ya que de la agonía no es posible salir vivo, esto es, es el proceso necesario que antecede a toda muerte. Pero lo interesante del fenómeno es que, justo en ese momento, el cuerpo emprende una durísima tarea que abarca fenómenos propios de la vida; por ejemplo, el hígado necesita glucosa para seguir funcionando, pero en los momentos previos a la muerte pierde toda la glucosa que albergaba, sin embargo, el hígado extralimita sus funciones haciendo un extraordinario “esfuerzo” “llamando” glucosa que se encuentra en otros lados del organismo, lo que no hace normalmente. Es decir, el organismo realiza un último esfuerzo a través de funciones profundamente vitales que restituyan lo que le falta para seguir funcionando. El proceso agónico representa, en este sentido, un alarde de vida en medio de la muerte, o mejor dicho, es la muerte sobreviniendo lo que hace que el organismo eche mano de procesos extraordinarios que implican una extralimitación de los procesos vitales de regeneración celular. En el momento de la muerte la vida hace su máxima explosión, se agudizan los procesos de vida frente a la inminencia de la muerte.

Mencionábamos que en “La muerte de Zenón” encontramos la descripción existencial del fenómeno. Zenón, estando prisionero y condenado a muerte, decide suicidarse cortando sus venas, y es él mismo quien se encarga de descubrir cómo se le va agotando la vida con cada gota de sangre que sale de su cuerpo. Justo en esos momentos la expresión que de estar vivo tiene es sumamente intensa.

“Con los codos apoyados en las rodillas, inmóvil, casi sereno, miraba al vacío ante sí. Como cuando, en medio de un huracán, se instala terriblemente la calma, ni el espíritu ni el cuerpo se movían”. Me permito citar la descripción completa:

“Rápidamente, con esa destreza de cirujano-barbero de la que se había enorgullecido siempre más que de las cualidades cotizadas e inciertas de médico, se dobló en dos, levantando ligeramente las rodillas y cortó la vena tibial en la cara externa del pie izquierdo, uno de los lugares habituales de la sangría. Luego, muy deprisa, se enderezó y se apoyó en la almohada, apresurándose para prevenir el síncope siempre posible; buscó y cortó en la

muñeca la arteria radial. Apenas percibió el breve y superficial dolor causado por el corte. Brotaron las fuentes; el líquido se lanzó como siempre lo hace, ansioso, se diría, por escapar de los laberintos oscuros por donde circula encerrado. Zenón dejó colgar el brazo izquierdo para favorecer el derrame. La victoria aún no era completa: podían entrar por casualidad y arrastrarlo, sangrando y vendado, hasta la hoguera. Pero cada minuto que pasaba era un triunfo. Echó una ojeada a la manta, ya negra de sangre. Ahora comprendía por qué una burda creencia hacía de aquel líquido el alma misma, puesto que el alma y la sangre se escapaban juntas. Aquellos antiguos errores contenían una verdad sencilla. Recordó, con algo parecido a una sonrisa, que la ocasión era única para completar sus antiguas experiencias sobre la sístole y la diástole del corazón. Pero los conocimientos adquiridos ya no tenían importancia, como tampoco el recuerdo de los acontecimientos y criaturas con quienes había tropezado en su vida; se agarraba unos momentos más al delgado hilo de la persona, pero la persona aligerada ya no se distinguía del ser. Se enderezó con esfuerzo, no porque le importara hacerlo, sino para probarse a sí mismo que aquel movimiento le era aún posible. A veces le había ocurrido volver a abrir una puerta, simplemente para comprobar que no la había cerrado detrás de sí para siempre, y volverse a mirar a un transeúnte que acababa de dejar para negar el fin de la partida, demostrándose a sí mismo su limitada libertad de hombre. Esta vez, lo irreversible se cumplía.

Su corazón latía muy fuerte; una actividad violenta y desordenada reinaba en su cuerpo, como en un ejército en desbandada, pero cuyos combatientes no han depuesto aún todas las armas; sentía una especie de ternura por aquel cuerpo que tan bien lo sirvió, que hubiera podido vivir, todo lo más, unos veinte años suplementarios y que él destruía así, para ahorrarle peores y más indignos males. Tenía sed, pero ningún medio a su alcance para aplacar esta sed. Al igual que los tres cuartos de hora transcurridos desde su regreso a la habitación estuvieron repletos de una infinidad, casi imposible de analizar, de pensamientos, de sensaciones, de ademanes que se sucedían a la velocidad del rayo, el espacio de unos escasos codos, que separaba el lecho de la mesa se había dilatado tanto como el que se extiende entre las esferas: el cubilete de estaño flotaba como en el fondo de otro mundo. Pero aquella sed pronto acabaría. Experimentaba la muerte de uno de esos

heridos que piden de beber en la linde de un campo de batalla, y que él englobaba consigo en la misma fría compasión. La sangre de la vena tibial ya sólo salía entrecortada; penosamente, igual que se levanta un peso enorme, consiguió desplazar el pie para dejarlo colgar fuera de la cama. Su mano derecha, que continuaba apretando la hoja, se había cortado ligeramente, pero él ya no sentía el corte. Sus dedos se agitaban sobre su pecho, tratando de desabrochar el cuello de su jubón; se esforzó en vano por reprimir aquella inútil agitación, mas aquellas crispaciones y aquella angustia eran buena señal. Un escalofrío helado lo recorrió, como al principio de una náusea: así debía ser. A través del ruido de campanas, de truenos y de pájaros chillones volviendo a su nido, que golpeaban desde dentro de sus oídos, oyó afuera el sonido preciso de un goteo: la manta saturada ya no embebía la sangre, que se derramaba por las baldosas. Trató de calcular el tiempo que haría falta para que el charco rojo se extendiera hasta llegar al otro lado de la puerta, más allá de la débil barrera formada por la camisa. Pero poco importaba ya: estaba salvado. Incluso si, por mala suerte, Hermann Mohr abría enseguida la puerta, cuyos cerrojos eran lentos de abrir, el asombro, el miedo, la carrera por las escaleras en busca de socorro le dejarían a la evasión tiempo para realizarse. Mañana quemarían a un cadáver.

Continuaba el inmenso rumor de la vida escapándose: una fuente de Eyub, el destello de un manantial brotando en tierras de Vaucluse, en el Languedoc, un torrente entre el Ostersund y el Fröso, se presentaron a él sin que tuviera necesidad de recordar sus nombres. Después, entre todo aquel ruido, percibió un estertor. Respiraba con intensas y ruidosas aspiraciones superficiales, que ya no llenaban el pecho. Alguien que no era del todo él, que parecía colocado un poco más atrás, a su izquierda, consideraba con indiferencia las convulsiones de su agonía. Así respira un corredor agotado cuando llega a la meta. La noche se había echado encima sin que pudiera saber si estaba dentro de él o en la habitación: todo era noche. También la noche se movía: las tinieblas se apartaban para dar lugar a otras, abismo sobre abismo, espesor sombrío sobre espesor sombrío. Pero aquella negrura, diferente de la que se ve con los ojos, se estremecía con colores nacidos —por decirlo así—, de lo que era su ausencia: el negro se convertía en verde pálido, después en blanco puro; el pálido blanco se transmutaba en oro rojo sin que cesara, sin embargo, el

negro original, al igual que las luces de los astros y la aurora boreal se estremecen en lo que es noche negra. Durante un instante, que pareció eterno, un globo escarlata palpitó en él o fuera de él, sangró sobre el mar. Como el sol de verano en las regiones polares, la esfera resplandeciente pareció vacilar, dispuesta a bajar un grado hacia el nadir, y luego, con un sobresalto imperceptible, volvió a ascender al cenit, reabsorbiéndose por fin en un día de luz cegadora que al mismo tiempo era noche.

Ya no veía, pero todavía le llegaban los ruidos exteriores. Igual que antaño en San Cosme, unos pasos precipitados sonaron a lo largo del pasillo: era el carcelero, que acababa de ver en el suelo un charco negruzco. Un momento antes, el agonizante se hubiera aterrorizado ante la idea de ser apresado y obligado a vivir y a morir unas horas más. Pero toda angustia había cesado: era libre. Aquel hombre que se acercaba ya no podía ser más que un amigo. Hizo o creyó hacer un esfuerzo por levantarse, sin saber muy bien si acudían en su ayuda o si era él quien ayudaba a alguien. El chirrido de las llaves en la cerradura y el de los cerrojos al abrirse no fueron para él más que el ruido estridente de una puerta que se abre. Y esto es cuanto puede saberse de la muerte de Zenón." Yourcenar, M., *Opus Nigrum*, pg. 359-362.

### 3.3. LA FINITUD O LA ANGUSTIA DE “SER” CADÁVER.

*Hemos mantenido en secreto nuestra muerte para hacer posible nuestra vida. Muchos de nosotros hacen arte por no saber cómo es la otra cosa. Hemos disfrazado con falso amor nuestra indiferencia, sabiendo que nuestra indiferencia es angustia disfrazada.*

Clarice Lispector.

Otro autor cuya importancia al respecto de nuestro tema es indudable, es Louis-Vincent Thomas, –a quien ya hemos mencionado– y quien realiza un extenso análisis sobre la muerte, puntualizando sobre la relación cuerpo-muerte. Por un lado, es importante señalar aquello que hemos de asumir a partir de este antropólogo francés y, por otro, hacemos una crítica a su postura.

Hemos insistido en el hecho de que existen diversas aproximaciones para abordar el problema de la muerte, aproximaciones que dependen de una perspectiva determinada y que pueden ser: la psicológica (desde el punto de vista del psicoanálisis), la social (que se acerca a la antropología y analiza la muerte como fenómeno social), la histórica (como es el caso de Philippe Aries), la científica (que pasa los años discutiendo sobre cómo, cuándo y en qué circunstancias se debe o se puede diagnosticar la muerte, y qué es ésta como fenómeno biológico), la religiosa (que conlleva siempre un postulado de inmortalidad del alma en sus diversas variantes) y la biológica (que se limita a describir un estado de cosas en un organismo determinado), entre otras.

Louis-Vincent Thomas aborda todas las posibilidades anteriores. Su análisis tiene un método cuyo objetivo es ser lo más completo posible y lo más rigurosamente fundamentado. Incluye todas las perspectivas anteriores en lo que constituye su finalidad específica: estudiar a través de las religiones comparadas los símbolos contruidos alrededor de la muerte, y poder afirmar así la constante que rebasa las particularidades y se manifiesta en todo sistema simbólico: el temor a la muerte y la ocultación de la misma.

A través de cada una de sus obras, cuyo valor teórico es por demás notorio, observamos, sin embargo, un hueco, un espacio que hace falta delimitar a nivel de fundamentación y profundidad en el tema. Ese vacío, consideramos, es una de las perspectivas que omite: la perspectiva filosófica. No encontramos en su obra un acercamiento de tipo ontológico ni de tipo ético. Este es el gran vacío de las antropologías de la muerte, de las sociologías de la muerte, de las psicologías de la muerte.(1)

Martin Heidegger –en quien constantemente nos hemos apoyado– realiza una crítica muy puntual a la biología, la antropología y la psicología en lo referente a su aproximación tanto al tema de la vida como al de la muerte.(2) Según el filósofo alemán, estas “ontologías regionales” se avocan al estudio de los entes como “ante los ojos”, de ahí que carezcan de una fundamentación ontológica y, en general, estudien al ser humano como se estudia una cosa, una planta o un animal. Situamos algunas de las dificultades para abordar el problema de la muerte –claro está, el tema es complejo– en una falta de fundamentación ontológica, ya que cualquier antropología camina ciega si hace caso omiso de esta perspectiva.

Hablar de la muerte es ya un problema, ¿cuál perspectiva es válida?, ¿desde qué criterio? Todo depende de cuál muerte nos interesa tratar. Pero si queremos de verdad hacer la pregunta que interroga por la muerte, debemos entonces situarnos en la filosofía necesariamente, ya que la pregunta remite, como nos lo ha dicho Heidegger, a la pregunta misma por el ser, y por el ser del ente que pregunta.

Por tanto, no es que las perspectivas mencionadas no sean válidas, sino que –desde una perspectiva ontológica– simplemente son derivadas, siendo así lo originario el nivel ontológico de análisis. Se trata, pues, de descubrir en el ser del hombre mismo su propia finitud, su específica relación con la muerte, y no sólo de describir cómo nos comportamos ante ella elaborando símbolos.

Thomas hace un análisis monumental de las actitudes humanas ante la muerte: la huída a través de la religión de la separación alma y cuerpo, los mitos como explicativos del

sentido de la muerte para la vida, la desesperación, la represión y el ocultamiento de la muerte. Todo esto es cierto, ante la muerte, casi todas las sociedades humanas reaccionan huyendo, ocultando el hecho, sea en sistemas simbólicos de exclusión o de inclusión.(3) Esto es indudable desde un punto de vista antropológico, pues basta observar el comportamiento humano a nivel de rituales fúnebres para darnos cuenta de lo anterior. Pero nos preguntamos si esto, como fenómeno, no es más que una manifestación de algo más profundo que motiva este comportamiento.

En la interpretación de Thomas, encontramos que en un nivel fundamental subyace eso que hemos llamado horror a la putrefacción, a aquello que toda muerte deja tras de sí, al cadáver. Pero, ¿cómo fundamentar esto para situarlo en un plano ontológico?, ¿o tendremos que nombrarlo en los términos de “angustia por la finitud” como lo hace Heidegger? Lo que podemos afirmar es que el análogo antropológico de la ontológica “angustia por la finitud” se llama “horror a la descomposición”. Será sobre este tema –el cadáver y su repercusión simbólica en la relación del hombre con la muerte– en lo que el antropólogo insistirá, y que de hecho, nosotros consideramos de vital importancia, siempre y cuando no nos quedemos en un nivel de mera descripción de carácter etnográfico –como suele suceder en la antropología. Aun así, consideramos que a este planteamiento le falta entonces fundar ontológicamente esta actitud.(4) ¿Cuál sería la estructura que estaría fundando este miedo a la putrefacción de la carne como lo fundamental en nuestro ocultamiento de la muerte?

Esto es lo que Thomas, desde nuestra perspectiva, no logra hallar a pesar de la complejidad de sus análisis, y no obstante su consideración histórica. Bien sabemos que el sentido de embalsamar a los muertos, de enterrarlos, de quemarlos, de criogenizarlos, incluso, nos remite al afán humano de esconder, de olvidar o, en el mejor de los casos, de interrumpir ese proceso ineludible que reduce el cuerpo a la putrefacción. ¿No son todos los mitos y ritos en torno a la muerte un afán por exorcizar no sólo a la muerte misma, sino a sus efectos “destructores”, aquellos que nos dotan de la conciencia de sabernos animales, demasiado animales?

Pero, repetimos, si bien lo anterior es cierto y el francés lo puntualiza de la mejor manera, ¿cómo fundamentarlo ontológicamente? Lo cierto es que el saber de la putrefacción y el miedo a ésta, así como su rechazo, ha determinado en mucho nuestra concepción de la muerte y, por ende, de la vida. Sin embargo, no sólo se trata de dar cuenta de un estado de cosas, hay que preguntarse: ¿de dónde viene ese horror?

La putrefacción misma, dentro de la tradición cristiana, es parte del castigo al pecado original. Otras mitologías también muestran este sentido con relación a la salvación. Por ejemplo, en el día del juicio final los muertos resucitarán en cuerpo y alma al ser perdonados. Su cuerpo no será mas un cuerpo descompuesto, como lo observa la liturgia cristiana. Este afán es una constante, como podemos observar a través del análisis de multiplicidad de mitologías.

¿De dónde viene esta “necesidad de trascendencia”, esta necesidad de dotarnos de una parte inmortal? ¿De dónde esta ansia por ocultar la muerte? ¿Por qué creer que ocultándola le damos un mayor y mejor sentido a la vida?

Creemos que Occidente ha pensado la vida de un modo unilateral porque ha excluido de ella a la muerte –así como en muchos de sus momentos importantes excluyó al devenir del ser– como uno de sus fenómenos fundamentales. De ahí que nos preguntemos si de verdad es necesario ocultarla o inventar paliativos contra ella, de ahí también el intento por plantear lo que implicaría asumirla.

Si bien Thomas comienza a ubicar problemas fundamentales, se aleja de ellos en un laberinto de análisis etnográfico. Llega a mostrar la relación entre muerte y temporalidad, entre muerte y sentido de la vida, y observa cómo la inmortalidad es un problema cuyos efectos inciden en la vida concreta. Sin embargo, no funda estas relaciones en el ser mismo del hombre, como podríamos hacerlo desde la ontología. Al hacer una crítica sobre los presupuestos religiosos de la inmortalidad, el antropólogo francés afirma el carácter no objetivo de la muerte, o mejor dicho de lo que culturalmente implica. Es cierto que las variables son muchas y complejas. La dimensión ética y axiológica de la muerte es asunto no menor porque ha habido, por lo general, una valoración negativa de la muerte

y se le ha concebido como un hecho dramático, como una ruptura terriblemente dolorosa o simplemente como el tránsito a una vida “mejor”, por lo que nos interesa proponer otra relación con la muerte a partir de los autores aquí revisados, y mostrar que no es suficiente un análisis que dé cuenta de cómo se afirma la inmortalidad del alma y de cómo se oculta la muerte, pues falta siempre intentar descubrir qué es lo que posibilita tales reacciones.

Ahora bien, Thomas pone el dedo en un renglón importante, pues intenta poner en cuestión la relación con la muerte que hemos tenido, ya que ésta conlleva, las más de las veces, no sólo una negación de la muerte como tal, sino también de la vida en su finitud. Este autor cree que es no sólo necesario, sino urgente revisar nuestras concepciones de la muerte y replantear la relación que tenemos con ella apuntando a instaurar otra perspectiva. Afirma que “los mortales se preocupan tanto de sepultar los pensamientos de muerte como de enterrar a los muertos mismos”. El hombre de hoy “supera” los tabúes del sexo, pero no es capaz de salir de su prisión con respecto de la muerte. Se trata, por la vía que sea, de proyectar un consuelo final, evadir, olvidar, retardar, encubrir o trascender la muerte, y estos son, en última instancia, los medios a través de los cuales nos hemos relacionado con ella. Nos preocupamos por no pensar la muerte, es cierto, pero en términos de la ontología que aquí sostenemos no se trata en primera instancia de pensar o no en la muerte, ni de tenerla siempre presente o hablar de ella durante la vida cotidiana, sino de asumirla: de asumir no la muerte, sino *mi* muerte, como expresión de mi finitud, de mi fragilidad y de mi libertad, de mi ser como ser posible, como proyecto finito.(5)

Ahora bien, estas actitudes de rechazo y de evasión, no son caprichos azarosos del ser humano. Recordemos con Heidegger que al surgir el *Dasein* se encuentra ya en el mundo cotidiano, caído, yecto, en lo que él llama “las habladurías”. En ese nivel ya existe una concepción de la muerte, ya hay un diseño público no sólo de la muerte, sino de todo. Además, de este nivel del “uno” no salimos porque ahí estamos, es la facticidad, el “uno” es un existencial y salir de él no es un retirarse del mundo, sino la posibilidad

de encontrar en él lo propio; pero lo que inmediata y regularmente encontramos y asumimos es justo esta relación de evasión con la muerte.

De este modo, la manera más torpe de encubrir la muerte, según Thomas, es ver en ella sólo una potencia destructora, negadora, es reducirla a ser únicamente la destrucción pura y simple de la vida. Es cierto, pero con esto seguimos viendo a la muerte como algo ajeno, no como la manifestación de la temporalidad misma del ser del hombre. Lo mismo daría decir que sólo destruye y que es lo peor o decir que es buena, bella y perfecta. La muerte no es ella misma algo, es la manifestación óptica, concreta, de nuestra finitud. La muerte no está fuera de nosotros, es en nosotros, es nuestra constitución misma, y si bien este autor lo advierte, no lo analiza en consecuencia. Se sigue moviendo dentro de una tradición que hizo de la vida y la muerte dos absolutos separados, ahí donde la segunda se dedica a ser el acontecimiento que pone término a la primera para disparar la labor de todas las concepciones tranquilizadoras que proyectan tras la muerte la promesa de inmortalidad. De este modo, la muerte aparece como quien hurta el sentido de la vida, y la vida como algo que tiene sentido mientras la muerte no exista o sea ocultada. La separación entre ser y tiempo, al menos tal y como se ha vivido en Occidente, tiene mucha injerencia en esta concepción de la muerte.

Por otro lado, el antropólogo francés descubre que tal ocultamiento no es sino una obsesión por la muerte misma, y dice que para los vivos los muertos no están jamás en su sitio, siguen obsesionando al inconsciente de los sobrevivientes que tratan de olvidarlos y que sólo logran volverlos más presentes. Thomas ubica el problema de este modo: el hombre occidental no asume la muerte porque se niega a creer en la fragilidad de la vida.(6) En un sentido inmediato, esto es cierto, pero el problema es más complejo y no se reduce a ello. Quizá es válida esta observación en un análisis meramente existencial, pero el asunto se complejiza desde el punto de vista de la ontología. Aquí no se trata precisamente de una voluntad racional de negar la muerte, sino que, como apunta Heidegger, la angustia misma por la muerte incuye, por decirlo así, su propio mecanismo de evasión. Sin angustia no habría ocultación, de modo que el ocultamiento es justo el

▲ síntoma de la angustia –que no es accidental, sino originaria– de la finitud, y es la posibilidad misma del desocultamiento. No es que el hombre se ponga en una posición falsa frente a la muerte de un modo deliberado, sino que esa posición está dada por su estructura misma, en donde en el “uno” no sólo queda oculta la muerte, sino también la libertad. Pero es también en este ocultamiento donde la descubrimos, y la descubrimos como finitud, como temporalidad, siendo esto el horizonte posible de toda comprensión del ser, ya que éste se comprenderá siempre en relación al *Dasein* que, siendo apertura al ser, es entonces finitud.

De ahí que no sea suficiente para elaborar este análisis la larguísima comparación que establece Thomas entre las sociedades primitivas representadas por el negro africano y las sociedades tecnológicas de Occidente. No basta referir los sistemas de creencias de cada uno en torno a la muerte para ver quién le da más la cara y quién menos.

En resumen, a este autor casi no se le escapa nada. Aborda el sentido simbólico de los funerales, del tratamiento del cadáver, de la medicina forense, la significación de los panteones, de los testamentos, de las oraciones fúnebres, de los pretextos de higiene de una sociedad que le teme a la putrefacción, del lenguaje mismo de la muerte que no alude, sino exorciza y purifica eufemizando siempre, de los problemas de tipo moral que conlleva el intento de conservar cadáveres criogenizados, etc., etc. Y en todos estos fenómenos de la cultura descubre algo esencial: la especificidad de la experiencia humana en torno a la muerte, la toma de conciencia del acontecimiento que perturba profundamente el estatuto de la persona, de ahí los ritos funerarios conocidos desde el paleolítico, de ahí la creencia en la supervivencia. Especificidad que se expresa como un traumatismo incomparable, como un dolor insoportable ante nuestra frágil condición, un traumatismo producido por el dolor de representarnos la prueba contundente de la muerte: la putrefacción. En su trabajo, Thomas acierta al asumir que los símbolos de la cultura develan actitudes esenciales, pero cree encontrar lo fundamental de la muerte en el análisis de todo lo anterior. Ciertamente, los símbolos, los ritos, las creencias, develan, dicen sobre nuestro ser mismo; ahí se descubre que lo desocultado tras todo ese simbolismo se

llama miedo, negación de la muerte, horror a la descomposición, miedo a la vida misma como finitud.

El francés encuentra que casi toda la actividad humana va encaminada a exorcizar ese hecho que es la muerte; se da cuenta también de que todo esto tiene sentido porque el presupuesto es una valoración negativa y excluyente de la muerte, valoración que vía los sistemas sociales de creencias y las religiones mismas se ha reforzado y tomado por cierta, única y absoluta, ya sea convirtiéndola en posibilidad de acceder a otra vida o entendiéndola como destrucción y aniquilación de todo sentido. Acierta anotando que todo esto es también el reflejo de una relación conflictiva con el cuerpo, con los instintos, en fin, con toda esta dimensión de lo humano que –en lo que respecta a Occidente– ha sido por demás satanizada, de ahí que en este trabajo hayamos anotado, de algún modo, que un análisis exhaustivo de la muerte requiere al menos una reflexión sobre el cuerpo.

A Thomas casi no se le escapa nada, salvo un detalle: ¿cuál es el fundamento de todo esto? ¿Cuál es fundamento no sólo existencial sino ontológico de esa relación con la muerte? ¿No es la pregunta por la muerte la pregunta misma por el ser del ser humano?, ¿no es coja la pregunta por la muerte sin la pregunta por la temporalidad? ¿Ambas preguntas no falsean, si no se hacen en relación a la libertad en un sentido ontológico?, ¿no hace falta nombrar el problema en términos de un ente en cuya estructura y forma de ser encontramos la temporalidad y no en relación a un hombre que oculta la muerte?, ¿no resulta quizá más alumbrador encontrar en esos símbolos no sólo creencias y actitudes, sino lo originario y el fundamento de las mismas?, ¿no es necesario asumir teóricamente que la pregunta no es por la muerte, sino por el ser y descubrir ahí la temporalidad y la finitud? Y si bien nuestro autor intuye que uno de los problemas básicos se llama cadáver, ¿por qué no intentó plantearse qué categoría ontológica podemos darle a éste? ¿Tiene o no estatuto ontológico o sólo en la medida en que nos significa?, ¿desde dónde definirlo?, ¿es ente, objeto, cosa, a la mano o ante los ojos?, (7) ¿representa la muerte y ya, o el cadáver mismo es manifestación de la vida porque la vida

es finitud, y lo que nos aterroriza no es la muerte como tal, sino su carácter frágil, efímero, contingente? ¿De ahí el temor al cadáver no como horror a la muerte sino a la vida entendida como fragilidad?, ¿faltaría elucidar que el problema de la muerte no puede abordarse desde la muerte misma sino sólo desde la perspectiva de ese ser finito y temporal que somos nosotros en cada caso?, ¿sería necesario aclarar que no existe experiencia de la muerte más que en la vida, que la muerte como hecho abstracto no nos dice nada?, ¿no sería conveniente colocarse en una perspectiva que no intente hacer hablar a la muerte de la muerte, sino que viéndonos como finitud nos permita entonces hablar de la vida? En suma, en la pregunta por la muerte va la pregunta por el ser del ente que somos, y no por un hecho que se impone sobre nuestro ser. Sin hacernos esta pregunta previa, la pregunta por la muerte está incompleta.

Ahora bien, intentaremos fundar filosóficamente lo no dicho por Thomas, lo solamente sugerido, lo rasgado desde su posición antropológica. Trataremos de hacer la pregunta que todo el tiempo revolotea en su análisis: ¿qué es un cadáver?, ¿qué significa, si es que significa?, ¿qué representa a nivel de nuestros símbolos?, ¿es el cadáver lo fundamental y determinante de nuestra relación con la muerte?, ¿cómo plantear una pregunta sobre el cadáver desde el punto de vista filosófico?, ¿es la negación del cadáver la que produce una relación tal con la muerte que la postulación de la inmortalidad se hace necesaria?, ¿es el cadáver el verdadero problema de la muerte?

El mismo Heidegger se detiene (a partir del párrafo 46 de *El ser y el tiempo*) ante el problema. Él dice que del *ya no ser ahí* no es posible tener nunca más una experiencia de él como de un ente, ¿qué cosa es entonces un *Dasein* muerto que ya no es *Dasein*?, ¿qué cosa es eso que tanto nos perturba y alrededor de lo cual se erige una parte fundamental de la cultura misma: el culto a los muertos? Según Heidegger (en el párrafo 47 de *El ser y el tiempo*), el ya no “ser en el mundo” del “cuerpo muerto” sigue siendo, tomado en último extremo como un ser en el sentido del ser no más que “ante los ojos” de una cosa corpórea que hace frente. El fin del ente *ser-ahí* es el principio de este ente “ante los ojos” y, sin embargo, no representa una simple y pura

cosa corpórea. Heidegger afirma: “Hasta el cadáver ‘ante los ojos’ sigue siendo, teóricamente considerado, un posible objeto de la anatomía patológica, la cual tiende a comprender orientándose aún por la idea de la vida. Lo “no más que ante los ojos” es *más* que una cosa material *sin vida*. En ello hace frente algo *no viviente* por haber perdido la vida”.(8)

Asímismo, el filósofo alemán aclara que ni siquiera esta caracterización agota la plenitud de estos fenómenos, así que procede a hacer una diferencia entre la persona muerta y el cuerpo muerto. La primera se ve como arrancada a los vivientes y es objeto del “curarse de” en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado, del sepulcro, de modo que es todavía más que un simple útil “a la mano” en el “mundo circundante”, y susceptible de que se “cure de” él. El duelo doloroso es un pensar en la persona muerta, y son con ella los sobrevivientes en un modo del “procurar por”. El relativamente al muerto tampoco puede tomarse, por tanto, como un ser curándose de algo “a la mano”. En semejante “ser con”, el muerto ya no es ahí fácticamente la persona muerta misma, “ser con” es uno con otro “en el mundo”. La persona muerta no es más en el mundo, pero desde ésta pueden los sobrevivientes ser con ella todavía. “Cuanto más exactamente se apresa el fenómeno del *ya no ser ahí* la persona muerta, tanto más nítidamente se muestra que semejante ‘ser con’ el muerto *no* constituye justo una experiencia del ‘ser llegada a su fin’ propio de la persona muerta. La muerte se desemboza sin duda como una pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los supervivientes. En el padecer la pérdida no se hace accesible la pérdida misma del ser que ‘padece’ el que muere. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a ‘asistir’ a él.”(9)

La cuestión es, entonces, aclara Heidegger, la del sentido ontológico del morir del que muere como una posibilidad de no ser y no la del modo del “*ser-ahí* con” y el “*ser-ahí* aún” la persona muerta con los supervivientes. Podemos decir así que la relación con el cadáver es un problema de orden ontológico en tanto se le concibe como persona muerta, objeto del “curarse de”, y por otro lado reafirma la idea de que en sentido

ontológico no podemos aseverar que la muerte es el “fin” de la vida porque sería verla como un agregado impuesto al final de la vida de alguien.

Nos preguntamos: ¿haría falta una fenomenología del cadáver?, ¿ésta nos arrojaría luz sobre lo fundamental de nuestra relación con la muerte?, ¿nos arrojaría luz sobre el fenómeno mismo de la angustia?, ¿podemos ver al cadáver como fenómeno y hacer de él una fenomenología? Si seguimos la investigación de Thomas en tanto que nos sugiere que el miedo fundamental a la muerte es un horror fundamental a la putrefacción, valdría entonces hacer una fenomenología del cadáver que pudiese mostrarnos dónde se fundamenta nuestra relación con la muerte y nuestra creación de símbolos al respecto. Cabría entonces preguntar también: ¿es el horror al cadáver una expresión análoga a la de la angustia por la finitud? En suma, ¿es posible una fenomenología del cadáver? Vayamos al cadáver mismo, fuente de multitud de significaciones al nivel de la cultura que no manifiestan sino un afán por negar, ocultar o impedir la putrefacción como elemento definitorio del cadáver. Pero antes preguntemos si es ante la contemplación del cadáver que se hace necesario afirmar el alma. Así parece mostrarlo todo ritual fúnebre. Sin embargo, lo que intentamos en este trabajo es justamente dar algunos lineamientos para concebir a la muerte de un modo distinto.

Pero vayamos al análisis del cadáver como fenómeno y aceptemos que es una manifestación contundente de la finitud. Digamos que la vida es igualmente finitud, tal como lo hemos venido aseverando, y que podríamos afirmar, entonces, que el cadáver es manifestación de la vida en tanto ésta es fundamentalmente finitud. Es decir, en donde hay finitud encontramos la manifestación de la existencia misma. Desde una posición tal, es probable que nuestra relación con la muerte pueda vislumbrarse de otra manera, por más extraño que suene decir que el cadáver es en última instancia manifestación de la vida si aceptamos el supuesto de entender a la vida en términos de finitud.

Ahora bien, nuestra finitud se devela siempre, ya sea en nuestro conocimiento, en nuestra libertad, en nuestra fragilidad, etc., y esto es parte de la existencia, de modo que podríamos decir que hay una manera de darse la finitud, de hacerse concreta en forma

radical que es la muerte, y que al concretarse se convierte en la realidad del cadáver. ¿Hasta qué punto sería arriesgado decir que lo más originario de la finitud nos lo muestra el cadáver?, ¿cómo fundar esto ontológicamente cuando ya hemos dicho que lo originario de la finitud se muestra en el ente que es apertura al ser?, ¿cómo fundarlo en una comprensión del ser? Si comprendemos al ser como tiempo, como finitud, entonces en la pregunta por el ser va incluida la pregunta por la muerte. ¿No nos llevaría esto a identificar ser con muerte? ¿Sería esta la identificación justamente entre ser y tiempo?

¿Preguntarme por el cadáver es preguntarme por la finitud y, como consecuencia, por el ser?, ¿si me pregunto por el ser en estos términos, puede entonces concebirse la muerte de otro modo?, ¿otra relación con la muerte nos llevaría a otra comprensión del ser?

El hilo de nuestra investigación pretende ser más radical que el de Thomas. Esto porque afirmaríamos que de darse un cambio en nuestra relación con la muerte, encontraríamos un cambio en nuestra relación con el ser, donde una posible fenomenología del cadáver tendría sentido ontológico y efectos ónticos, existenciales.

Ir al fenómeno mismo tal y como se manifiesta, ¿cómo ir al fenómeno de la muerte sino a través de su concreción en el cadáver? Aunque claro está, la vía es siempre el hombre, la finitud se descubre en él. En otros términos, sostenemos con Heidegger que para ir al fenómeno de la temporalidad es necesario ir al fenómeno de la muerte y descubrir ahí el existencial radical: la finitud.

¿Puede cambiar la manera del curarnos de la persona muerta? ¿Por qué Heidegger hace la distinción entre persona muerta y cuerpo muerto?, ¿acaso el problema es que nos planteamos una relación con el muerto y no con nuestra propia muerte?, ¿podría una fenomenología del cadáver remitirnos no a la muerte del otro sino a mi propia muerte, posibilitando el ver a la muerte como un fenómeno de la vida y no como su opuesto doloroso y destructor? ¿Asumir mi cadáver sería asumir mi vida como finita y mis posibilidades como tales, o por el contrario, el horror al cadáver es inevitable?, ¿es evitable dejar de inventar sentidos últimos para la vida, suelos estables, garantías de inmortalidad, es inevitable creer en un alma que se escapa a la corrupción?, y de ser así,

¿conllevaría esto a concebir la vida de otro modo, incluyendo en ella de una manera más alada, más ligera, toda angustia, todo dolor, pero también toda alegría y toda felicidad? Quizá es justo lo que nos sugiere Lacan cuando escribe “lo innombrable de ese cuerpo putrefacto que se llama cadáver. Al buscar el sentido de la vida vamos a lo más profundo y encontramos la muerte como sentido de la existencia”.(10)

Siguiendo con el hilo del apartado podemos decir, volviendo a Thomas, que su tesis fuerte estriba en lo siguiente: “Si la muerte sigue siendo la peor de todas las rupturas, es precisamente porque nos deja un cadáver humillante y repugnante, símbolo a la vez de ausencia, ya que el difunto es un desaparecido, y el anuncio de una putrefacción cercana”.(11)

Este autor se adentra en lo laberíntico del temor y todo su análisis se refiere más que a la relación del ser humano con la muerte a la relación de éste con el cadáver. Aquí justamente es donde Thomas, siguiendo a Freud, otorga arranque a la civilización. Es a partir de la relación con el cadáver que encuentra el sentido de aquello que con tanto detenimiento analiza: el ritual funerario. Todo se ordena en torno a un afán de desaparecer, a través de creaciones simbólicas, el impacto de la putrefacción. Pero insistimos, ¿el problema fundamental de nuestra relación con la muerte estriba en lo que nos representa el cadáver?, ¿qué representa el saber que nuestro cuerpo cambiará de nombre, que se transformará en algo que ya no tiene nombre en ningún idioma?, ¿cómo saber si el punto nodal de la angustia por la finitud está directamente relacionado con el horror a la putrefacción?, ¿hay un horror? Resalto el carácter de interrogación que ha cruzado nuestro apartado dado el extraordinario complejo de dificultades que resultan de una reflexión sobre la muerte. No podemos hacer afirmaciones definitivas, sino que podemos aproximarnos a plantear problemas y ponernos en el camino, en el “sendero” de la indagación.

. El cadáver es un objeto de estudio científico, interesa al biólogo, al químico, al médico, al forense. Pero, ¿puede interesar al filósofo?, ¿con qué objeto? El filósofo no puede atenerse solamente a la estricta consideración médico-biológica de la muerte, tiene que ir

más allá, tiene que indagar, buscar fundamentos; él intenta descubrir sentidos, o en el mejor de los casos, crearlos. Ya hemos mostrado, con Foucault, la pertinencia de acercarnos a este tema.

Las fases de la metamorfosis del cadáver suscitan interpretaciones y actitudes que nos muestran constantes universales a pesar de su transformación en el tiempo y en el espacio. Desde la perspectiva de Thomas, encontramos que las fantasías que se construyen alrededor del cadáver justifican los diversos tratamientos a los que se le somete (destrucción o conservación) y los diversos ritos de los que es objeto. El propósito de todos estos tratamientos consiste en fijar el porvenir del cadáver. Éste podrá ser quemado, digerido, momificado o apartado del mundo de los vivos; en todo caso, se trata de ritualizar la muerte, ocultar el cadáver que la hace patente para hacerla soportable. Tal cosa nos la muestran los funerales conocidos desde el paleolítico, en los cuales el muerto no termina de morir. Los funerales son ante todo un ritual de despedida, liturgia por su comportamiento altamente simbólico, terapia por la codificación del dolor y reglas normativas cuya finalidad, las más de las veces, es preparar al muerto para su nuevo destino. Subyace esta idea a toda formación cultural humana, así como también subsiste la negación del cuerpo que se pudre.

Lo que se devela en nuestras simbologías al respecto es un afán de permanencia, o de trascendencia. Si el cadáver representa el puro acabamiento, la pura destrucción, entonces hay que inventar símbolos (ritos) a través de los cuales la vida tenga sentido y se dote de permanencia a aquello que ha terminado. ¿Acaso no podemos decir que de la contemplación del cadáver nacen mundos más allá, nace la negación de nuestra animalidad y la afirmación de otro principio, el alma? ¿Podría ser esto de otra manera o es la única relación posible que podemos tener con la muerte?

¿De dónde el miedo por lo efímero, por la desaparición, por lo simple que significa ya no estar?, ¿viene esto de nuestra propia estructura? Si la angustia es ontológica, ¿significa esto un destino acerca de nuestra relación con la muerte, o dada esa angustia tenemos la posibilidad de transformar a nivel existencial dicha relación?

¿Por qué observamos que el sentido primigenio de casi todos los rituales fúnebres es en primer lugar hacer las veces de un paliativo de la putrefacción, en segundo lugar despedir al muerto como si éste fuese un vivo, y en tercer lugar, y como base, la suposición de que algo, al menos algo en ese cuerpo putrefacto, no muere del todo? Y es que la “conciencia” de orfandad que tiene el ser humano y que le hace ser único y sentirse delirantemente solo se manifiesta en estas conductas que podríamos calificar como desesperadas, como intentos de no sucumbir ante ese sabernos tan sólo una frágil y efímera creatura en la inmensidad del cosmos.

Desde un punto de vista, el cadáver constituye un objeto de estudio privilegiado: las fantasías que provoca se vuelven a encontrar siempre y en todos lados aunque se traduzcan de distintos modos de acuerdo con los sistemas socioculturales de cada lugar. Las fantasías perviven y en las sociedades actuales super-industrializadas se laicizan los afanes de no morir; por ejemplo, en el cadáver criogenizado descansa la fe en la ciencia, en la creencia en que los científicos del futuro sabrán devolverle la vida. Esta es la forma laica de negar la muerte, y como afirma Thomas, “las fantasías exacerbadas sólo tienen el recurso de respaldarse en la ciencia que impide la muerte, mientras tanto, el cadáver inoportuno es rechazado y negado como cadáver. Pero de todas maneras, ya sea que sus comportamientos sean tradicionales o futuristas, todas las culturas se esfuerzan por componer al cadáver con el fin de superar el horror que inspira su inminente putrefacción, signo del aniquilamiento que nos espera”.(12)

Ahora bien, hasta aquí llega su análisis; nombra el horror a la putrefacción y cómo esto se oculta con toda una simbología pertinente, pero fenomenológicamente, ¿qué nos devela ese horror?, ¿qué nos muestra?, ¿qué encontramos al respecto de nuestras propias estructuras de ser en toda esa maraña simbólica?, ¿qué nos devela el fenómeno del cadáver, de qué es signo? De algo que, si bien se funda en la muerte, nos constituye desde que somos y constituye el *factum* de toda nuestra actividad: la existencia es contingente y carece de fundamento. ¿Acaso la exorcización de la muerte tal y como se da, no es manifestación de que efectivamente somos ausencia de fundamento, finitud

constitutiva?, ¿nos horroriza la putrefacción sólo porque ontológicamente somos finitos?, ¿es nuestra comprensión del ser una comprensión de nuestra finitud que inmediatamente tiene que ser olvidada, o podría no ser olvidada?, ¿el significado de la construcción de la cultura es ser el “eclipse de la muerte”?

¿Cómo podríamos definir este doble aspecto que parece resultar paradójico? La conciencia de la muerte motiva la creación, el empuje de la civilización misma, y por otro lado, para que esto sea posible, tal conciencia tiene que subsumirse, tiene que ser olvidada la muerte para que en aras de este olvido se levante la civilización. ¿Podría haber otra manera de darse de la cultura humana?

Si las conductas funerarias son un intento desgarrante de integrar la ruptura que la muerte instituye, ¿qué sentido tiene avocarse en un análisis del cadáver?

Quizá el sentido sea cuestionar de entrada el carácter dramático de la muerte, preguntarse si éste tiene que ser necesariamente o puede ser de otro modo.

Lo cierto es que es necesario ir más allá de un puro estudio biológico de la muerte. No estamos negando la visión biológica que conceptualiza la muerte como un proceso que resulta del cese de la nutrición celular. Siempre se muere, cualesquiera que sean las causas, por autointoxicación del organismo, ya sea porque el protoplasma no actualiza más los procesos de asimilación o desasimilación que mantienen la vida, o bien porque el medio en el que evolucionan las células hace que los intercambios vitales se tornen imposibles. La muerte está igualmente inscrita en el patrimonio genético de todo ser vivo. En todo caso, la muerte es la certidumbre máxima de la biología.

No estoy negando la validez de lo anterior, pero filosóficamente es insuficiente para intentar entender un fenómeno tal como lo es el de la muerte, porque antes que nada es un fenómeno cultural y fundamentalmente un fenómeno ontológico. Este aspecto es el que está ausente en toda fundamentación de tipo científico. La finitud, como estructura, queda ausente en estos análisis, de modo que esperamos –aun cuando sea no más que a través de preguntas– subrayar las vías posibles de un análisis más complejo y completo.

Esa certidumbre suprema, como dice Jankélévitch en *La Muerte*, presenta un carácter

metafísico, y la muerte nos deja un cadáver concreto y real que a su vez sufre profundas transformaciones orgánicas. ¿Qué se necesita para que haya un cadáver, y cuál es la diferencia entre un cadáver y un cuerpo vivo? ¿Cuál es la dimensión teórica al respecto que puede ofrecer un análisis filosófico?

Si bien el cadáver es, pese a todo, un objeto neutro, sometido a leyes físicas y químicas, también aparece como motivo de creencias y actitudes relacionadas con las pulsiones del inconsciente y de las ideas motrices de los distintos sistemas socio-culturales. La interferencia entre aquello que es real y lo que es imaginario parece inevitable.

La putrefacción de la carne, signo tardío y contundente de la muerte, inaugura la fase más dramática del proceso de tanatomorfosis y se convierte en el lugar privilegiado donde se amalgaman las más irreductibles fantasías; respecto a ello, los ritos funerarios adquieren todo su sentido.

Ahora bien, desde la biología, la medicina forense tiene por base el imperativo siguiente: hacer hablar al cadáver, que el cadáver mismo “diga” lo que es. De modo quizá ingenuo está enunciando algo que puede ser viable desde el punto de vista filosófico, es decir, intentar una fenomenología del cadáver, una descripción fenomenológica, y encontrar justo en esa descripción los signos mismos de nuestra relación con la muerte.

Los significantes sociales son determinantes para entender la significación que el cadáver tiene en los sistemas de creencias. De este modo, los ritos funerarios tienen, entre otras, la función de revalorizarlo. ¿Por qué no encontrar el ocultamiento mismo de la muerte en el lenguaje que utilizamos al respecto? Si ponemos atención es un lenguaje que otorga al muerto, al cadáver, cierta permanencia; se le otorga una vida, un sentido que ya no tiene. ¿Por qué? ¿Es uno de los sentidos fundamentales de los sistemas religiosos el hecho de comunicarse con el muerto además de con la divinidad?, ¿es una necesidad intrínseca de todo sistema religioso dotar al muerto de lo que ya no “tiene”?

¿Por qué empeñarnos en ocultar el sinsentido que el cadáver y la muerte misma nos develan? ¿Es el miedo al sinsentido el miedo originario?, ¿el horror al cadáver y el miedo

a la muerte tan sólo son miedos derivados, o sólo son posibles dada la angustia por la finitud? Nuestra interpretación al respecto no es definitiva.

### 3.3. Notas y referencias bibliográficas.

1) Aunque cabe decir que no necesariamente deben incluir un análisis de carácter filosófico, dado que sus intenciones, tanto metodológicas como teóricas, y su objeto de estudio pueden no incluir un análisis de este tipo.

Sin embargo, consideramos –tal como hemos venido apuntando– que una reflexión sobre el problema de la muerte recae, inevitablemente en el terreno de la ontología, cosa que hemos intentado mostrar en este trabajo.

2) Heidegger puntualiza sus críticas a estas disciplinas fundamentalmente en *El ser y el tiempo*, en *Kant y el problema de la metafísica*, así como en *Introducción a la metafísica*. De hecho, ya desde los primeros párrafos de *El ser y el tiempo* Heidegger establece “un deslinde de la analítica del *ser-ahí* respecto de la antropología, la biología o la psicología”, deslinde que significa, por supuesto, una crítica, una puesta en cuestión de la posibilidad de preguntarse por el hombre desde estas perspectivas. Si bien a Descartes se le atribuye la postulación del *cogito sum* como punto de partida de la filosofía moderna, Heidegger afirma que Descartes investigó el *cogitare* del *ego*, pero dejó sin analizar el *sum*, a pesar de haberlo situado tan originalmente como el *cogito*. Frente a esto, la analítica existencial se plantea la cuestión ontológica del ser del *sum* a partir únicamente de su determinación, y de este modo resulta posible la forma de ser de las cogitaciones.

La idea de un sujeto y de un yo inmediatamente dado está absolutamente separada de la idea de la constitución fenoménica del *ser-ahí*; es decir, toda idea de un sujeto sin definición ontológica lo coloca como *subjectum*, como ente “ante los ojos”. Llámese alma, conciencia, espíritu, persona, lo que no se muestra es la relación entre la pregunta por el ser y su conexión con la pregunta por el ser del hombre.

Según Heidegger, la tradición metafísica no ha situado el problema ontológico de la vida misma como una forma de ser del *ser-ahí*, por lo que necesariamente remite a la estructura de este ser entendida como cosa viviente, no como sustancia, como ente racional. Ahora bien, en este sentido, considera Heidegger, la metafísica como la antropología tradicional conllevan la siguiente problemática. En primer término, la definición del hombre con categorías aplicables a entes “ante los ojos”. La exégesis de animal racional comprende al

ser de lo racional como “ante los ojos”, lo puesto delante; esta racionalidad, afirma Heidegger, permanece tan oscura como la del ente así definido.

Dentro de la antropología cristiana y aún dentro de su desteologización en la modernidad la idea de la trascendencia permanece. Esto impidió plantearse en términos ontológicos la cuestión del ser del hombre. Esta idea de trascendencia a través de la cual se concibe al hombre como algo más que dotado de razón, ha permeado los conceptos del hombre en la metafísica tradicional, que aunque no anuncia como tal la idea del ente creado, la asume. En todo caso, lo ausente en estos intentos es el fundamento ontológico. Y en este sentido, por ejemplo, la consideración biológica sustentada en una antropología tal comienza por ignorar que la vida es una forma de ser peculiar de ese ente que es el *ser-ahí*. El vivir no puede ser visto como “ante los ojos”, no es algo puesto enfrente para ser estudiado.

Para Heidegger es claro que la antropología trata de determinar a partir de conceptos fijos la esencia del hombre, comprendiendo en esta determinación caracteres de raza, sexo, carácter, etc., y dejando justamente la esencia del hombre como lo más vago e indeterminado. De este modo, afirma Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (capítulo cuarto), nunca se ha sabido menos del hombre que ahora, justo cuando la antropología creía haber dicho todo.

El problema fundamental para Heidegger radica en que tales disciplinas –al preguntar por el hombre y su esencia– caen en un olvido fundamental: el no preguntar por lo esencial en el hombre, que es su finitud. Por eso –afirma– la pregunta por el hombre no es una pregunta en abstracto, sino que es la pregunta por la finitud en el hombre, independientemente de cualquier determinación sobre sus rasgos de comportamiento. De acuerdo con Heidegger, la pregunta antropológica es absorbida por la pregunta ontológica que al preguntar por el ser del hombre, pregunta por su finitud.

3) Cfr. Clastres, P., *Estudios de antropología política*.

4) Consideramos que es en la filosofía justo la ontología heideggeriana la que funda la posibilidad de entender estas actitudes. En apartados anteriores hemos tratado ya de insistir en algunos de los temas heideggerianos a partir de los cuales esta fundamentación es posible.

5) Aunque, por supuesto, no debemos dejar de mencionar que, en el ámbito mismo de lo filosófico, el fenómeno de excluir la finitud de la vida es claramente observable en algunas éticas de corte humanista. Éstas incluyen un proyecto de inmortalidad –sea trascendente o inmanente– o, en todo caso, un modelo de vida y de ser humano a partir del cual siempre sea viable encontrar el sentido último de la vida, el sostén de ésta, el fundamento sólido y estable con el cual se otorgue una cierta seguridad y tranquilidad a partir de las cuales lo efímero y contingente tenga un sustrato dador de al menos una razón de ser.

6) Del mismo modo, Becker, en su texto *El eclipse de la muerte*, sostiene algo similar. Este autor resume la postura antropológica con respecto al problema de la finitud en el caso de la muerte: “La idea de la muerte, el temer a ésta, obsesiona al animal racional más que nada. Es una fuente de la actividad humana, actividad destinada en gran parte a evitar la fatalidad de la muerte, a superarla negando de alguna manera lo que es el destino último del hombre”. Becker, *El eclipse de la muerte*, pg. 10.

Becker y la antropología en general aciertan al decir que la idea de la muerte es fuente de la actividad humana, en tanto que el saber de ésta es el detonante mismo de la cultura. Es nuestra condición finita el motor de toda actividad, de toda humanización del mundo, es la condición de posibilidad de la civilización misma, ya que esta apertura finita posibilita la construcción de un mundo distinto del natural. Sin embargo, dicha actividad humana, que surge del sabernos mortales y efímeros, se erige sobre la ilusión de poder ultrapasar esta condición. El problema de la postura antropológica estriba en pensar que es el hombre como animal racional el que teme a la muerte. Esta aseveración se queda en un nivel meramente óptico, en una descripción del ser humano y de la muerte como algo “ante los ojos”, como dos fenómenos separados el uno del otro. En cambio, si vamos a un nivel originario de estructuras de ser del ser del hombre, encontramos que este “temer” es principalmente angustia ante la finitud, y se da no en el plano racional entendido teóricamente, sino en un nivel emotivo, originario, es decir, preontológico, preteórico (lo que Heidegger llama el “encontrarse” fundamental de la angustia).

La postura antropológica que sostiene Becker, afirma que los hombres primitivos no sienten temor ante la muerte porque ésta va acompañada de celebraciones y fiestas, y

significa el acceso a una forma de vida más elevada que se sitúa en la eternidad. Ahora bien, si entendemos esto en un nivel óntico, no hay problema. Pero si lo analizamos ontológicamente y desde la perspectiva de Heidegger, podemos decir que tal análisis es insuficiente, porque los ritos alrededor del fenómeno de la muerte pueden variar de manera múltiple, y el temor se puede concretar de muy diversas maneras dependiendo de la cultura y la época. No se trata de mostrar que el temer a la muerte es algo universal y que vuelve claros los accidentes humanos; se trata de ver las estructuras de ser que están posibilitando este temor en particular. No se trata de un fenómeno constatable universalmente, sino de que todo *ser-ahí*, en tanto finitud, se angustia, aunque esta angustia posibilite temor, indiferencia, alegría o lo que sea.

En una postura más o menos generalizada y asumida como lo obvio y lo natural, la esperanza y la creencia es que las cosas que el hombre crea en la sociedad tienen un valor y un significado perdurables, que éstas sobrevivirán o eclipsarán a la muerte. Parecería evidente que el hombre y sus productos son importantes.

Pero, ¿por qué obviar esta “creencia y esperanza” como algo conatural a la actividad humana? ¿No se trata quizá de una vieja costumbre que pueda ser transformada? En otros términos, o con Heidegger, ¿no se trata del mundo diseñado ya por el “uno”, pero que tiene la posibilidad de empuñarse de otra manera?, ¿hasta qué punto la ocultación de la finitud a este nivel debe ser una obviedad? Lo que la antropología no se ha planteado es el problema de visualizar otra relación con la muerte que no implique necesariamente esta obviedad. No se trata, tal como en ocasiones lo ven las posturas biologicistas, de un temor natural y orgánico al aniquilamiento, ni del producto de experiencias traumáticas en la infancia, como sostiene cierto psicologismo. Tales determinaciones carecen de todo fundamento ontológico, no atienden al hecho de que la angustia por la finitud, por esa nada de ser que nos constituye, es una con el *ser-ahí*. Ven al hombre una vez más como un ente temático, “ante los ojos”.

Así, el problema no se está viendo como angustia por la finitud, sino como temor ante la muerte, como si ésta fuera un ente separable del ser del *ser-ahí*. De esta manera se reduce toda una realidad existencial a un aspecto biológico, animal, y nosotros somos más que

animales, *advertimos* nuestra fragilidad, nuestra carencia, nuestra libertad, inventamos sentidos, valores. La angustia por la finitud no puede verse desde un punto de vista meramente biológico o antropológico. El *ser-ahí* no es sólo una realidad biológica, es una realidad existencial, se encuentra, es un ser en situación, crea su mundo, sus valores, su sociedad, es consciente de su temporalidad y contingencia, lo cual nos lleva necesariamente a considerar la problemática en este ámbito, en el de la *existencia humana misma*. Sólo el *ser-ahí* se pregunta por su ser y por la fragilidad de su ser, y es ahí donde podemos abordar el problema, en una perspectiva primeramente ontológica y luego existencial. No se trata de un problema de determinismo, ya sea biológico o antropológico, sino del problema de la libertad humana.

Quizá la vía más simplificadora ha sido la biológica: reducir nuestra condición paradójica, nuestra libertad a funciones biológicas normales dentro de nuestro organismo de manera que sólo al margen "sabemos" que "algún" día moriremos. Quizá podemos decir que el "temor" se encuentra programado en los animales que no tienen la estructura de ser de *ser-ahí*, pero nosotros no somos sólo esa programación, nuestros temores se moldean según las distintas maneras de percibirnos y recibir nuestro mundo. Ahora, en el nivel ontológico, sólo un ente cuya estructura es la del *ser-ahí*, se angustia. En todo caso, aún en el nivel óntico, el temor a la muerte se ve sometido a las elaboraciones más complejas y se manifiesta por muchos medios, como lo sería la creencia en la inmortalidad, que constituye una dimensión en la que el hombre transmite y trasciende el complejo símbolo de la muerte, en donde proyecta la idea de la prolongación de nuestro ser a la eternidad, cosa que tampoco es tan obvia y natural. Hemos visto y veremos cómo estos sistemas garantizadores de una vida eterna, van en contra de la vida misma y no a favor de ella.

Ahora bien, en términos de Becker, lo que existe es un no admitir que somos fundamentalmente insinceros con la realidad; no deseamos admitir que no nos sostenemos en nada, que siempre nos apoyamos en algo que nos trasciende, en algún sistema de creación, ideas y poderes, en la mentira que fabricamos para vivir con seguridad. Si bien en un nivel esto es cierto, es equívoco desde la perspectiva ontológica reducir el problema a un asunto de una voluntad caprichosa que no "desea" admitir cosas, y que, como no lo desea,

fabrica todo un mundo de ilusiones. El asunto es más profundo, no se trata de ver si nuestras vidas en este respecto son una mentira fabricada o no. La ocultación de la muerte o la no asunción de la falta de fundamento encierran una determinada comprensión del ser que es histórica, epocal, cultural, y no un capricho esencial al comportamiento del ser humano. Además hay que reiterar que la ocultación de la finitud no se da, en primera instancia en un plano racional y teórico sino en un encontrarse afectivo del "ser en el mundo".

Existe sí, un afán de dominar la angustia, de entablar sistemas que nos garanticen al menos la mínima seguridad necesaria para olvidar la fragilidad y esa especie de desamparo que la misma nos provoca. Pero este afán de dominar esa angustia a través de instancias trascendentes o inmortales muestra que no ha habido, como ya lo apuntó Nietzsche, un sí a la vida con lo que ella es: devenir, dolor, fragilidad, contingencia, etc. En otras palabras, y con Heidegger, no hemos advertido la realidad entre tiempo, muerte y libertad; no hemos visto en nuestra temporalidad la posibilidad de nuestra libertad misma, nuestro ser proyecto abierto a posibilidades, en donde la comprensión del absurdo no modifique el valor de la vida misma, porque la vida es devenir, tiempo, porque el ser en tanto temporal es finitud, y negar la finitud es negar al ser mismo. ¿Por qué ver al mundo como lo necesariamente hostil al hombre, en tanto es su "ser en el mundo" el que le devela su carencia? ¿No es un culpar al mundo de nuestra propia contingencia? Lo interesante es que quisiéramos vernos libres en la angustia de la muerte y la fragilidad rechazando la vida misma que se presenta como devenir, y rechazando al mundo que se presenta como absurdo, quedándonos así en un mundo seguro que nos ofrece las garantías necesarias. Detrás de esto queda oculto el hecho de que es la vida misma el espacio donde surge la angustia.

7) Preguntas que el mismo Heidegger se plantea con el fin de esclarecer los caracteres fundamentales de nuestra relación con la muerte. Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. especialmente los párrafos 46 al 49.

8) Heidegger, M., *op. cit.*, pg. 260, § 47.

9) *Ibid.*, pg. 261.

10) Lacan, J., *Seminario 2.*, pg. 347.

11) Thomas, L. V., *El cadáver*, pg. 7.

12) *Ibid.*, pg. 11.

### 3.4. LA CARNE, NUESTRA CARNE... SE PUDRE.

*Mañana  
me vestirán con cenizas al alba,  
me llenarán la boca de flores.  
Aprenderé a dormir  
en la memoria de un muro,  
en la respiración  
de un animal que sueña.*

Alejandra Pizarnik.

Para concluir y resumir este capítulo, me he tomado la libertad de optar por el siguiente recurso: Peter Greenaway, cineasta. Él representa en el arte contemporáneo, un intento radical por plantear el problema de la finitud. En su última puesta en escena(1) Greenaway asesina incluso al dios que inventó, su pequeña divinidad posee un cuerpo frágil, carente, un cuerpo-anuncio de su propio destino, un cuerpo-reflejo de su ser, un cuerpo con efluvios demasiado humanos. Es el mismo dios el que se encarga de hacer patente que de su cuerpo emanan líquidos, fluidos, raíces de contingencia, olores que remiten a nuestra profunda animalidad, sonrisas adversas que conectan con nuestras humanas angustias. Es el mismo personaje, el pequeño dios de Greenaway, quien se encarga de cantar una y otra vez su letanía: “Estos son los fluidos de mi cuerpo, estos son los líquidos de mi vida”.(2)

Con Greenaway hasta el mismo dios es mortal. En una de las escenas mejor logradas el patetismo de lo grotesco es llevado hasta lo insoportable cuando el dioscecillo es asfixiado con la almohada de su regazo divino y Greenaway nos deleita exhibiendo el cadáver en una de sus secuencias más largas; ahí está el pequeño cadáver del dios, pálido, inerte, tenso, anunciando su pronta putrefacción. El cadáver es destazado, desmembrado, con cuchillo en mano los presentes en su funeral deciden llevar consigo un recuerdo del bebé de Macon, desde el cuero cabelludo, hasta una pierna o un poco de sangre; son imágenes en las que además podemos reconocer la relación entre erotismo y muerte que ya Bataille ha destacado como fundamento mismo del humano

existir. Los devotos experimentan un notable placer no sólo al llevar consigo una parte del dios –sino al extraer cada parte del cuerpo inerte de la pequeña deidad. A este respecto existe otra escena en la cual una vaca es destrozada sangrientamente –por órdenes del bebé– en el momento en que la hermana del mismo se dispone a tener relaciones sexuales con alguien en un establo, escena que, por su parte, nos recuerda aquella –destacada del cine surrealista– *Eccus*, en donde sucede algo similar: un hombre y una mujer a punto de tener relaciones sexuales son sorprendidos por la mirada del dios –Eccus– y el idólatra del dios caballo procede a sacarle los ojos con una hoz, también de un modo por demás violento y sangriento.

Greenaway propone una inclusión de la finitud en nuestro modo de concebir la vida, recordemos otra de sus grandes obras en donde esta propuesta es más que manifiesta: *El ladrón, el cocinero, su amante y su esposa*, obra en la que este afán es llevado hasta sus últimas consecuencias. Además, como Bataille, el cineasta hace hincapié en la profunda conexión entre Eros y Thánatos cuando uno de sus personajes hace ingerir al marido el cadáver del amante que ha sido cocinado especialmente para él; la mujer sugiere que pruebe primero el pene del cadáver porque es una delicadeza culinaria, el marido come, y tras el primer bocado, recibe un balazo. Nada ha causado más desasosiego moral, más terror en nuestras immaculadas sociedades occidentales que la sola idea de comer un cadáver humano. Mas en las llamadas sociedades tradicionales –aún actualmente– la ingestión del cadáver es cosa harto común en la ordenación del ritual funerario. Pierre Clastres en *Estudios de antropología política* y Louis Vincent Thomas en *Antropología de la muerte* sugieren –desde el punto de vista antropológico– que tal ingestión del cadáver no tiene una función muy diferente que la occidental de ocultarlo inmediatamente bajo tierra, las más de las veces. La función coincide y se trata en ambos casos de un exorcismo a la muerte y al cadáver que ésta deja, es decir, comerlo es integrarlo, comer el cadáver es integrar la muerte y al integrarla, de algún modo, sugieren estos autores, narcotizar el horror que ésta causa. El impacto del cuerpo putrefacto se integra, y esta integración hace desvanecer hasta cierto punto el acontecimiento mismo

de la muerte porque el fenómeno pasa a ser ritualizado y exorcizado de inmediato.

Clastres distingue dos modos de realizar lo anterior que corresponden a las sociedades tradicionales y a las sociedades occidentales y les llama “sistemas de inclusión” y “sistemas de exclusión”.

Inclusión de la muerte al punto de comerla, exclusión como tener panteones lo más alejados de las ciudades. Ambos, sugiere Clastres, tienen la misma pretensión: ocultar, diluir, disolver ese acontecimiento en primera instancia inaceptable que es la muerte y la putrefacción de la carne como su constatación.

Ahora bien, Freud ha considerado también nuestra relación con la muerte en lo referente al cadáver y a nuestras actitudes ante éste, relacionando la ingestión del cadáver –lo que él llama la cena totémica– con la incorporación de la ley del padre y la moral.

Pero Greenaway va más allá en su artística indagación de nuestra relación con la muerte y advierte que una de las más profundas obsesiones del ser humano en torno a la muerte está cifrada en el acontecimiento de la putrefacción; tal cosa nos la muestra en su película *Zoo*, en la que dos hermanos científicos, posesos del espíritu frankensteiniano y terriblemente obsesionados por el proceso de putrefacción del cuerpo tras la muerte, deciden amarrar sus cuerpos a una piedra y vislumbrar la posibilidad de experimentar –lo más posible, en vida– en su propio cuerpo, los embates de la putrefacción. Ellos están plenamente convencidos de que la más íntima raíz de la vida está en la muerte, y de que la vida toda no es sino una manifestación de lo que acaece en su propio seno: finitud.

El deseo de realizar esto no les viene a los hermanos –que además fueron siameses– de un afán meramente científico. Un acontecimiento –como en el caso de Viktor Frankenstein– orienta su vida y obsesiones al fenómeno de la muerte y la putrefacción: la muerte de las esposas de ambos. Al llegar al zoológico en donde viven, unos enormes cisnes se estrellan contra el parabrisas del automóvil, provocando un accidente en el que ambas esposas mueren y otra mujer que las acompañaba queda sin una pierna.

Ellos no resisten la idea de que las que fueran sus amadas se pudran ahora bajo la tierra,

y por si fuera poco, no pueden ni verlo ni dar cuenta de tal cosa. A partir de ese momento comienzan a filmar el proceso de putrefacción tanto de plantas y frutas, como de animales, comenzando por organismos pequeños y llegando hasta los más depurados biológicamente –ellos mismos. Deciden entonces ponerse una inyección letal, atarse a la intemperie y filmar su propia putrefacción, aunque con la conciencia trágica que implica no poder dar cuenta del descubrimiento, si es que lo hay.

¿Qué afán los motivó para querer adentrarse en tan singular experiencia?, ¿qué los movió, como a Viktor Frankenstein, a respirar la angustia, a conocer el destierro, a recordar en el camino los huesos de otros tiempos? Quizá esa fue su apuesta, el arriesgarse a convivir con la finitud para poder convivir con la vida.(3) ¿Hacia dónde podría llevarlos una experiencia tal? Pienso que, en primera instancia, la experiencia de la finitud es trágica, y sin embargo, la experiencia de su asunción puede ser existencialmente deseable en tanto que las posibilidades de la propia libertad pueden ser ampliadas.(4) Imaginémonos qué nos diría de su experiencia uno de esos hermanos, mientras sujetado a su voluntaria cadena nos la narra a nosotros, espectadores impávidos: *“Mira de dos en par la ventana. Gozarás triste. No estará ni la manga del mago. Contemplar en el recuerdo la promesa sólo causará lágrimas en tu angustia: sentirás el odio y matarás con saña, como cuando el tigre con su feroz garra mató de su pasado el triste origen. Sabrás que la jirafa se levanta por los cielos alejándose de la cizaña. Verás brincar al conejo que se escapa en cada salto de un hálito viejo y fantasmal. Conocerás de un sabio amigo la opinión de tantas y más futilidades, que abundan en estas palabras dejando atrás las maldades. Yo bien puedo sugerirte ¡los estertores!, ¡la trágica y ruin carcajada!, ¡la repetición de errores!, ¡constantemente ciclos que matan! Creo adivinar, amigo, que todos estos horrores sólo a unos cuantos matan. Sólo te puedo ayudar, con el borde que me queda, a escribir en cortas líneas la arista de sinsabores que menguarán las querellas que laten en tus colores. ¡Ve, corre y dile a tus amos! ¡Ve; corre y cuenta de lo que cuenta el cuerpo! ¡Cuenta del tigre, jirafa y conejo! Sabrás entonces, mi tan ingenuo amigo, por qué yo habito en*

*imagen... en cuento; porque la experiencia de la muerte es imposible, y frente a tal burla, en delirante intento mandé misiva a la muerte que reza así: Quisiera poder escribirte, pero no te puedo. Sé muy bien que todo cuanto intento por lograr te es atentarte. Sí, por la sola idea de concebirte es ignorarte. Es angustia y miseria el apenas encontrarte, pues entre más te encuentro menos lo hago. No está dado en mi naturaleza el atraparte. Es entonces que sigo siendo solo. Estoy solo. Es entonces que prefiero ignorarte por completo, pero te regreso porque ignorarte me hurtó la libertad. He aquí mi nueva desesperación y angustia: para ignorarte es necesario el conocerte. Quizá sea necesario el acercarme a ti sin razonar. Es muy probable encontrarte por cualquier medio con excepción del razonar. Entonces, escribiré con la certeza de que te encuentro, pero ya no escribiré pensándote, ya no intentaré ni siquiera tomarte de la mano. Cuanta palabra fluya de mi compañera pluma, al encontrarte será de púrpura en el árbol, será de agosto la quimera, alejad al bandido de la tierra, espantad al zopilote que se vuela, roed de los huesos la imagen de un ratón.”*

Buscar el dolor insoportable, el innumerable, porque se tiene la certeza de que es el último, de que no se va a sobrevivir. Hay que confirmar la intensidad de la vida con la muerte.

¿Qué sentido tiene la vida si no lo tiene la muerte? Algunos creen que el sentido está en la honra, en la victoria, en la grandeza, pero ¿no estará más bien en el simple hecho de asumir ambas como efímeras? El último momento es tan intenso como el resto.

Los santos de la cristiandad querían morir sufriendo, validar su santidad, y no permitían la gloria conformista. ¿No tendrían acaso estos hombres una poca de verdad? La justificación de la vida está en la muerte, en los sueños que se concretan hasta el instante final.

### 3.4. Notas y referencias bibliográficas.

1) Ciertamente en su última película Greenaway ensaya realizar –en el cine– una obra de teatro como si la película fuese la grabación de lo que sucede en el escenario. El público presente en la obra le da un carácter brutal a la filmación, porque Greenaway nos hace conscientes de que nada cuanto sucede tiene un trasfondo último, por el contrario, advertir que “detrás del telón no hay nada” intensifica la experiencia de angustia y de vacío propia de lo humano. Es necesaria tal intensificación ya que supone –para el cineasta– la asunción de tal condición.

2) De acuerdo con Becker en *El eclipse de la muerte*, con Louis Vincent Thomas en *Antropología de la muerte* y con Freud en lo que respecta a sus estudios acerca de la esquizofrenia, huir empedernidamente de nuestros olores, fluidos, etc. implica una negación de carácter patológico de nuestro cuerpo como cuerpo mortal. El rechazo a la sangre, a los desechos, al sudor, a la menstruación como signos de “impureza” no obedece –como se cree– a un elevado sentido de la higiene, sino a un rechazo de lo que todo esto representa: el recordatorio de nuestra condición mortal, de nuestro cuerpo finito. De modo que la supuesta higiene con la que nos conducimos en lo referente a todos estos tópicos, así como la legislación sobre tratado y manejo de cadáveres basado en la higiene, no es sino el intento de hacer laico y científico –so pretexto de higiene– el horror de la muerte. El rechazo al cadáver resulta ser rechazo al cuerpo, y anuncio de este cadáver que llevamos dentro es siempre nuestro cuerpo, sus fluidos, sus olores, sus impertinentes olores.

3) Apuesta que es justamente la que intentamos ensayar en este trabajo. De hecho el punto de partida –y de llegada– intenta ser eso, comprender a la muerte como un fenómeno de la vida. Consideramos que nuestra concepción de la muerte –como hemos venido anotando– no ha apuntado a esto, ya hemos señalado la angustia que subyace, pero, en todo caso, creemos que separar vida y muerte nos hace comprender unilateralmente la vida y empobrece ineluctablemente nuestra relación con ella. De ahí que juzgamos, junto con Heidegger, que la asunción no sólo de la muerte como fenómeno concreto, sino de la finitud que somos y que es la existencia, puede ser condición de una

comprensión más íntegra de la vida y –sobre todo– de nuestra propia vida, con nuestras propias posibilidades y nuestros propios proyectos.

4) Como anotamos de acuerdo con Heidegger y su concepción del *ser para la muerte* y la posibilidad de la existencia propia.

**CAPÍTULO 4**  
**COMO APÉNDICE: DE LA MUERTE Y LA LIBERTAD**

#### 4.1. Un sileno posmoderno y nihilista.

*Apenas adolescente, la perspectiva de la muerte me horrorizaba; para huir de ella corría al burdel o invocaba a los ángeles. Pero con la edad nos acostumbramos a nuestros terrores, no hacemos nada por quitárnoslos de encima, nos aburguesamos en el Abismo. –Y si hubo un tiempo en que envidiaba a esos monjes de Egipto que cavaban sus tumbas para llorar sobre ellas, si cavara ahora yo la mía, sería para no arrojar más que colillas.*

E. M. Cioran.

Podríamos decir que la obra de Cioran resulta ser, a final de cuentas, –despotriqué en contra de todo o no– una reflexión sobre la humana existencia, sólo que él se encargó de resaltar la vulgar impertinencia de la presencia humana en el cosmos.

Sí, Cioran es un cínico, un desvergonzado, filósofo del autoengaño, antifilósofo, antipensador, depredador de todo sistema dador de garantías últimas y estructuras estables.

Irónico y deliberadamente mentiroso que en nada le sorprende lo que hemos llamado atrocidades; el exterminio de Auschwitz le parece perfectamente consecuente con la tan humana humanidad, producto de un aciago tan aciago demiurgo que no hizo sino fracasar en su condición de creador.

Tampoco le sorprende nada que se haya inventado la filosofía, que no sería, a sus ojos, sino expresión del patetismo propio de una criatura decadente como lo es el hombre.

Cioran: un despreciador que apostó por atreverse a pensar de otro modo; un despreciador que quiso devolverle a la filosofía su carácter rebelde y cínico, lúdico, que quiso restituirle aquel pasmoso embeleso de un Diógenes tumbado bajo un árbol muerto de aburrimiento. Ciertamente, el rumano se aburría y desde la soledad y el aislamiento se atrevía a despreciar, a odiar, a dejar de hacerlo y a volverlo a hacer, a retirarse. “Asisto aterrado a la disminución de mi odio por los hombres, a la pérdida del último vínculo que me unía a ellos.”(1)

Bien, ¿qué clase de filosofía podemos encontrar en la obra de este autor? ¿Qué clase de ética podemos vislumbrar en su sendero? ¿Qué clase de nihilismo es el suyo, si es que lo

hay?

Lo cierto es que si pensamos que sin comunidad interhumana no hay ética, en Cioran no la hay ni por equivocación. Él mismo es el ejemplo, él mismo no filosofa desde el escritorio ni desde la biblioteca, sino desde el hastío, el insomnio, el hartazgo, la soledad e incluso desde el odio profundo, y ese es el lujo que el filósofo nihilista se permitió: odiar hasta la risa, hasta el desquiciamiento, hasta el aforismo que no es sino mofa, sino burla por el pensar sistemático-académico.

Lejos de pensar en la posteridad, Cioran experimentó una clase de filosofar desde el instante ligado a la idea del suicidio que noche tras noche le acompañó, y fue esta idea –la del suicidio– que le hizo comprender, según sus palabras, “la inanidad de la filosofía”.

Incapaz de entender a través de ella nada, escribió para exorcizar, para no poner fin a su vida, para no sucumbir arrodillado a los pies de categorías y verdades eternas e inmutables, en pocas palabras, fue la escritura quien le eximió de morir por su propia mano, y no la filosofía. Y así nos ha dicho: “sin la idea del suicidio, hace tiempo que me habría suicidado”. Si creyó en algo, si tuvo alguna seguridad fue esa: la de poder decidir –al menos– su muerte, porque como el gran desmitificador que fue, desmitificó incluso al suicidio: “Nadie se mata como se piensa comúnmente, en un acceso de demencia, sino más bien en un acceso de insoportable lucidez, en un paroxismo que puede, si se empeña uno, ser asimilado a la locura, pues una clarividencia excesiva, llevada hasta su límite y de la que quisiera uno desembarazarse a cualquier precio, rebasa el cuadro de la razón”.(2)

Hereje, rumiante de las ideas que más nos paran de puntillas, que más amenazan con derruir nuestros ídolos. Todo menos indiferente, quizá un ser maligno que se burla del proyecto humano –irrisorio fracaso–, que se ríe de esa seriedad con la que pensamos la vida y que tanto practicamos con inaudita fe, nosotros los filósofos.

Cada uno de sus aforismos es un metal punzante que realiza una especie de “harakiri” filosófico que poco a poco déstripa al mundo despojándolo del sentido que intentamos darle y que resulta endeble: “Apenas adolescente, la perspectiva de la muerte me

horrorizaba; para huir de ella corría al burdel o invocaba a los ángeles. Pero con la edad nos acostumbramos a nuestros propios terrores, no hacemos nada por quitárnoslos de encima, nos aburguesamos en el abismo. –Y si hubo un tiempo en que envidiaba a esos monjes de Egipto que cavaban sus tumbas para llorar sobre ellas, si cavara ahora yo la mía, sería para no arrojar más que colillas”.(3)

También pudo ser un moralista inconforme con el modo de conducirse de la humanidad. Quién sabe.

Eventualmente, un filósofo no del nihilismo, sino un filósofo nihilista, y para quien piense que el nihilismo significa la total indiferencia frente a todo y que no es posible una filosofía nihilista, Cioran le desmiente, le desengaña, sólo que él no moría por ideales abstractos, por valores insinceros con la realidad, por conceptos petrificados, él no arriesgaba ni lo más insignificante por afirmar ninguna verdad, ninguna sustancia, ningún ser, ningún sistema, ningún lenguaje, ninguna pureza, y si con él podemos hablar de ética, esa sería una ética del desprecio, de la burla, de la superficialidad, de lo infinitamente simple y grosera que puede ser la vida. No, Cioran no es un indiferente porque nadie puede serlo, serlo es ya una postura, una apuesta.

Lo que el autor de *El aciago demiurgo* quiso fue resaltar el carácter terriblemente arbitrario de nuestras creencias más ciegas, de nuestros ídolos más bendecidos, de nuestras verdades sacrosantas, de los refinamientos de la cultura y su afán de enmascarar la podredumbre, lo insoportable que nos resulta sabernos finitos, efímeros y curiosamente contingentes, de ahí que el nihilismo en Cioran no sea una posición teórica sino un arrebató que viene desde las vísceras, desde una necesidad de accionar en el mundo de otro modo; lo cual no significa cancelar la acción, sino entenderla de otra manera.

¿Actuar? Sí, sin un proyecto previo, sin por qué ni para qué, sin finalidad, sin meta, sin sentido, sin proyectos de salvación, sin garantías finales, sin estabilidades vacías, sin intenciones de cambiar y mejorar al mundo. Otra clase de acción que no implique necesariamente la movilidad esquizoide de nuestras sociedades tardomodernas. “Avanzamos hacia el infierno en la medida que nos alejamos de la vida vegetativa, cuya

pasividad debería constituir la llave de todo...”.(4)

Y es que la acción dicha desde la razón instrumental donde todo es medible, calculable y cuantificable es la que Cioran detesta. Tampoco fue un quietista que pretendió, a través de la renuncia, la llegada de la propia supresión. Con él, si se trata de decencia, ésta tendría que ser autosupresión.

Tampoco es un nihilista a quien la nostalgia del fundamento le atormenta “Arquitecto, yo hubiera construido un templo a la ruina; predicador, revelado la farsa de la oración; rey, enarbolado la rebelión. Como los hombres incuban un deseo de repudiarse, quisiera excitar por todas partes la infidelidad a uno mismo, hundir la inocencia en el estupor, multiplicar los traidores a ellos mismos, impedir a la multitud acurrucarse en el pudridero de sus certidumbres”.(5)

Inútil intentar capturar bajo un solo rubro –no la obra– sino la experiencia vital escriturada del autor de *Silogismos de la amargura*, *Del inconveniente de haber nacido*, de *La tentación de existir*, de *La caída en el tiempo*, de *Desgarradura*, y tampoco importaría querer capturarlo en un trabajo sistemático, porque para hacerle eco, decimos con él: “más vale que no hubiera habido nada”.

Ahora bien, nos interesa resaltar, en todo caso, que en nuestro renegado filósofo encontramos una comprensión de la vida que está marcada siempre por el sello de la finitud. Múltiples son los pasajes en la obra del nihilista en donde hace alusión al suicidio, o mejor dicho, el suicidio es uno de los temas fundamentales para el rumano; aquí nos interesa reflexionar, no tanto sobre la naturalidad con la que habla del suicidio como una de las posibilidades de nuestra libertad, sino sobre el significado que ésta tiene dentro de la concepción que Cioran tiene de la muerte.

Múltiples veces ha afirmado(6) que de haber elegido nacer o no, no lo hubiera hecho, pero también ha dicho que en el propio vientre de su madre estaba ya muerto, o bien, que su nacimiento correspondía a un simple azar, a una anonadante contingencia.(7) He aquí los elementos que nos interesan: para el filósofo rumano, la existencia humana estaría marcada por la profunda huella del azar, de lo efímero, de lo contingente y de lo

frágil. La vida es lo infundado, lo sin sentido, lo sin meta ni objetivo, es el trazo pálido y descolorido –aburrido– del devenir que se impone; es la vida tan sólo un apéndice de una fuerza mayor que se yergue casi cósmica. Esa fuerza es, como mencionamos ya, la contingencia a la que nada escapa, ni la vida misma, porque incluso la vida en el planeta es producto, también, de un terrorífico accidente.

Cabe mencionar que Heidegger, del mismo modo, se encargó de analizar en su analítica existencial el carácter contingente de la existencia. Aunque ciertamente en este último no encontramos una valoración al respecto de este carácter que en Cioran es de algún modo notable. El filósofo alemán alude a la imposibilidad –si es que se quiere intentar una ontología y no una ontoteología– de fundar de algún modo la existencia humana (de establecer un fundamento en sentido metafísico), y mucho menos –anota– cabría cualificar ese fundamento. Es justamente el *ser-ahí* en tanto apertura al ser, en tanto proyecto abierto, ausencia de fundamento, es “*grund* sólo como *abgrund*”.(8)

Cuánto peso le quita Cioran a la vida, cuántas jorobas le retira a la existencia así como lo hace Nietzsche en su *Zaratustra*,(9) cuántos cánceres nos extirpa al hacer de nuestra existencia un efímero azar, un destello accidental; nada previsto, nada prefijado, nada que cumplir, ninguna verdad esencial que descubrir, ningún sentido último que develar, ningún valor absoluto que profesar, ninguna ley inmutable que perseguir, ninguna sustancia fija e imperecedera que capturar, ningún cielo que espere acogernos tras la expiación de nuestros pecados.

A este respecto es importante mencionar el precedente que sentó Heidegger al elaborar la ontología del *ser-ahí* a partir de la cual éste es fundamento sin fundamento. Nada le garantiza la vida, no es un sujeto que tenga finalidades esenciales que cumplir, no hay en el *ser-ahí* la posibilidad de decir que está para esto o para lo otro, por esto o por lo otro, afirmar tal cosa pone en cuestión su carácter abierto, de hecho.(10)

¿Habría logrado Cioran aquello por lo que tanto se empeñó Nietzsche, su prójimo? Desculpabilizar a la voluntad, devolverle su inocencia; prefirió el rumano encarnar al Zaratustra, al “ligero, al que hace señas con las alas, uno dispuesto a volar, haciendo

señas a todos los pájaros, preparado y listo, bienaventurado en su ligereza”.(11) Cioran aprendió a reír, “vosotros hombres superiores, *aprended* – ¡a reír!”,(12) y como el más feo de los hombres, Cioran llevó el *amor fati* a sus últimas consecuencias: “Amigos míos todos, dijo el más feo de los hombres, ¿qué os parece? Gracias a este día –yo estoy por primera vez contento de haber vivido mi vida entera. Y no me basta con atestiguar esto. Merece la pena vivir en la tierra: un sólo día, una sólo fiesta [...] me ha enseñado a amar la tierra.”(13)

“¡El mundo es profundo!”, afirma Nietzsche tras descender a los infiernos. Cioran aprendió a reír, a burlarse tras haber odiado, tras haberse quejado profundamente, y creemos que pudo sonreír justo porque advirtió que el carácter efímero y finito de la existencia nos quita la joroba de los grandes sentidos, nos devuelve la vida, nos devuelve la tierra, y sabemos entonces que “aunque el dolor sea profundo: *el placer es más profundo aún que el sufrimiento*”...(14) es tan efímero, de ahí su profundidad.(15)

Es entonces el placer el que quiere la eternidad, pero tras haber experimentado lo profundamente finito que es vivir humanamente, ¿no es acaso el inconveniente de haber nacido el inconveniente de despojar al ser del devenir, a la existencia de su peso ligero y alado, a la razón de su cinismo, al espíritu de su cuerpo, a la conciencia de su instinto? ¿Por qué vuelve Zaratustra con los hombres?, ¿por qué Cioran escribe y nos hace temblar? Quizá por la misma razón que Nerval tras sus dos descensos a los infiernos(16) vuelve: para hablar, para nombrar la experiencia que de la finitud ha tenido, para hacerse libre, suicidarse o divinizar su amor.(17)

¿Por qué no pensar que el alzheimer con el que muere el filósofo nihilista no fue sino un llevar hasta lo último la propia experiencia de la fragilidad que nos marca? ¿Por qué no pensar que Nietzsche hizo lo mismo aquella mañana de invierno en la Piazza Carlo Alberto en su querido Turín? ¿Por qué no pensar lo mismo de Hölderlin, de Novalis(18) o de Jean Paul, para quien incluso la muerte de Dios es un acontecimiento finito?(19)

“Tomar conciencia de nuestra completa, de nuestra radical destructibilidad, en eso

mismo reside la salvación. Pero es ir contra nuestras tendencias más profundas sabernos a cada instante destructibles. ¿Será la salvación una hazaña contra natura?”.(20)

La verdadera rebelión consiste para Cioran en la puesta en cuestión del carácter necesario de la existencia,(21) él mismo se encargó de señalar siempre lo inconveniente que resulta el mismo existir, ése que simplemente pudo no haber sido. Y por eso menciona que nos alejamos de la vida vegetativa y nos acercamos al infierno en la medida en que nos distanciamos de nuestra finitud. En este sentido, como lo advirtió Freud, la aspiración de todo lo vivo es volver a lo inorgánico, a la ausencia de conflicto.

En todo caso, lo que le devuelve al rumano la tranquilidad tras haber estado en las cimas de la desesperación es precisamente la asunción de la finitud. Esto le devuelve el sueño, “precipitado fuera del sueño por la pregunta ¿a dónde va este instante?, mi respuesta fue: a la muerte, y me dormí de nuevo en seguida”.(22) Vida y muerte, una sóla manifestación del ser, así como Hipnos y Thánatos son hermanos gemelos, hijos de Nix (la noche), así nada se escinde ni fragmenta, no hay eternidad sin instante, placer sin dolor, vida sin límites. “El horror y el éxtasis en la vida, vividos simultáneamente...”.(23) Del mismo modo –y desde lo ontológico– Heidegger ha dejado claro que la experiencia del ser y de la nada son simultáneas.

Cioran es ciertamente un pensador contradictorio, paradójico, justo porque pretende salirse de toda lógica paralizante del pensar, de toda concepción que capture en conceptos al devenir humano, de toda momificación de la vida, de toda petrificación de la voluntad; ser es contradicción, es paradoja. De ahí que sus consideraciones sobre la vida y la muerte no sean unívocas y consecuentes con un sistema filosófico racional y coherente. En este trabajo tomamos solamente algunas de esas consideraciones sobre el tema que nos ocupa, por esto nos parece importante destacar ese empeño que mostró por exhortarnos al aprendizaje profundo de algo que se puede resumir en lo siguiente: “Para vencer nuestros apegos, debemos aprender a no adherirnos a nada, sino a la nada de la libertad”,(24) de modo tal, que “el ideal sería perder sin sufrir por ello el gusto por los seres y las cosas”.

Es entonces a este aspecto de la obra de Cioran al que nos referimos, por supuesto, sin dejar de reconocer que existe en su obra, también, toda una dramatización del vivir, una especie de negación de la vida, que si bien nunca es absoluta, o no lo es al modo cristiano, existe. Tampoco podemos dejar de reconocer que en ocasiones este nihilista parece hacer una apología del dolor o una glorificación del sufrimiento, pero decíamos, es un pensador nunca unívoco y categórico en sus afirmaciones, de él hemos querido rescatar, en este breve vistazo, su aportación con respecto al carácter efímero y contingente de la existencia, observando en estos aspectos la posibilidad de una comprensión alterna de la libertad humana, enriqueciendo la comprensión de la finitud que aquí queremos rescatar.

Por otro lado podemos decir que el supuesto pesimismo con el que el filósofo rumano se aproxima a considerar la existencia no es porque la rechace de antemano o la juzgue como cruel y mala, sino porque siempre podemos tener la ineluctable conciencia de que pudo no haber sido, conciencia que a su vez nos posibilita asumir que mientras es, puede dejar de ser y que ese dejar de ser, en todo caso, podría ser ahora sí, una elección. Para Cioran hay algo que nos fue ya siempre hurtado: el derecho de elegir haber no sido nunca, y sin embargo ese derecho puede ser reconquistado al asumir la posibilidad de no ser más en el momento en que se considere pertinente.

#### 4.1. Notas y referencias bibliográficas.

- 1) Cioran, E. M., *Silogismos de la amargura*, pg. 42.
- 2) Cioran, E. M., *El aciago demiurgo*, pg. 66.
- 3) Cioran, E. M., *Silogismos de la amargura*, pg. 35.
- 4) Cioran, E. M., *Breviario de podredumbre*, pg. 40.
- 5) *Ibid.*, pg. 134.
- 6) Cfr. Cioran, E. M., *Del inconveniente de haber nacido*, aunque tal aseveración es una constante en prácticamente todas sus obras.
- 7) Nos recuerda esta idea el poema de Enriqueta Ochoa con el que comenzamos nuestro primer apartado.
- 8) “[...] no es una simple presencia porque *Dasein* no es otra cosa que proyecto; no es algo que “sea” y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como “base” estable de ese proyectar. El *Dasein* en su trascendencia es fundamento, *Grund*, sólo como *Ab-grund*, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo [...] tiene pues a su vez su raíz en una ‘falta de fundamento’”. Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, pg. 166.
- 9) Recordemos que a nivel del *Así habló Zaratustra* en “De las tres transformaciones”, Nietzsche explora la posibilidad de demurrir fundamentos metafísicos y valores absolutos analogándolos con la joroba del camello que los carga haciéndole la vida densa y pesada.
- 10) En esta noción del hombre hecho para algo, el *para* nos remite a una finalidad utilitaria: el cuchillo sirve *para* cortar, ¿los ratones existen *para* que se los coman los gatos? Creer que el hombre es *para* algo, es producto del pensamiento humanista y metafísico, es decir, del pensamiento causalista que desemboca en la idea de que todo tiene una razón de ser, un ser *para* algo. Esta idea se inserta profundamente dentro del pensamiento moderno y el desarrollo del capitalismo, del mundo de la racionalidad técnica y científica, dentro del cual el criterio de la productividad impera de manera radical. Todo ha de ser instrumento,

todo ha de servir *para* algo. Ya bien Heidegger nos anota tal cosa en *La pregunta por la técnica* y en *La época de la imagen del mundo*. Cuando se hace del hombre un objeto y del ser la mera presencia, tendemos a dar al hombre los caracteres del instrumento, es decir, su servir *para* algo.

Aquí nos remitimos a toda la crítica de Heidegger a la metafísica en su aspecto de olvido del ser en favor de los entes. Por otra parte, esta noción de hombre *para*, implica también la suposición de que fuimos hechos por alguien. Esta problemática, repito, tiene su origen en el pensamiento causalista.

11) Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pg. 394.

12) *Ibid.*, pg. 394.

13) *Ibid.*, pg. 422.

14) *Ibid.*, pg. 427.

15) No digo que asumir la muerte implique una vida superflua, sino que justo eso es lo que nos hace advertir su profundidad.

“Vosotros hombres superiores, ¿qué os parece? ¿Soy yo un adivino? ¿Un soñador? ¿Un borracho? ¿Un intérprete de sueños? ¿Una campana de medianoche?

¿Una gota de rocío? ¿Un vapor y perfume de la eternidad? ¿No lo oís? ¿No lo oléis? En este instante se ha vuelto perfecto mi mundo, la medianoche es también mediodía, — el dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol, —idos o aprenderéis: un sabio es también un necio.

¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas, —

—¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión <¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!> ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva!

—todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces *amasteis* el mundo,—

—vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa,

pero vuelve! *Pues todo placer quiere– ieternidad!*.” Nietzsche, F., *op. cit.*, pg. 428.

En una de las frases más bellas de su Zarathustra, Nietzsche resume, en todo caso, la severísima puesta en cuestión que ha realizado a la moral y a los valores occidentales: “Aunque el dolor sea profundo, el placer es más profundo aún que el sufrimiento”. La tradición cristiana fundó su universo moral haciendo del sufrimiento el sentido de la vida, creyendo que a mayor sufrimiento, mayor profundidad. Desde la perspectiva de Nietzsche esto constituye una idea equivocada tanto de la profundidad como del sufrimiento, así como una total ausencia de reconocimiento del placer como dimensión humana fundamental. Con la frase anterior podemos decir que Nietzsche identifica al placer con lo profundo pero también identifica, en todo caso, al placer con lo efímero, con lo que deviene, con lo azaroso, de modo que podemos afirmar, desde Nietzsche, que lo contingente es profundo, es placentero y que el placer es profundo porque profunda es la ausencia de fundamento, porque profunda es la vida sin suelos estables, sin promesas de salvación, sin garantías sólidas, sin deberes innecesarios.

Entonces, lejos de caer en una concepción superficial de la existencia al afirmar el placer, la contingencia, la muerte y la existencia como finitud, nos reencontramos con otra posibilidad de replantear el problema del sentido que la tradición moral occidental acostumbró asociar al dolor, a los grandes valores universales, a los pesados sentidos, metas, finalidades, esperanzas y fundamentos que dotan a la existencia de valía y legitimidad. En Nietzsche es justo la ausencia de todo esto lo que hace posible captar la plenitud y profundidad de la existencia, el placer de vivir y de querer el placer eternamente.

Del mismo modo, aunque claro está, desde otra perspectiva, Heidegger estaría aludiendo a algo similar con su comprensión del *ser para la muerte*. Con esto, Heidegger supone que asumir el carácter finito de la existencia, la condición efímera de las propias posibilidades, asumir el ser propio como posibilidad de no-ser más, asumir mi ser como posibilidad, como apertura, como proyecto, como ausencia de fundamento y sentido puede, en todo caso, ser la posibilidad a partir de la cual se encuentra cada quien con su proyecto propio de vida, con sus propias posibilidades dándoles a su vez el carácter de posibilidades y no de sucesos universales y absolutos. Para Heidegger asumir la muerte no como “la muerte”, sino como

mi muerte propia porque soy finito, tiene en efecto consecuencias existenciales como sería situarse en la apropiación del propio proyecto –que Heidegger llamó existencia propia. Esto de ningún modo supone una comprensión superficial de la existencia, ni ningún pesimismo que despoje a la vida de sus posibles sentidos y significados, sino que justamente como lo anotábamos en el caso de Nietzsche, es dado ese carácter finito que es, o puede ser, la vida concebida desde el placer y la profundidad. Entonces asumir mi finitud no sugiere una noción superficial de la vida, sino advertir su profundidad –no a través del sufrimiento por el sufrimiento mismo, como en la moral cristiana–.

16) Cfr. “El desdichado” en *Las quimeras*.

17) Como lo hace en *Aurelia*, una de las prosas más bellas en las que jamás se haya evocado un descenso a los infiernos.

18) Es curioso que Novalis haya escrito parte de su obra, especialmente los *Himnos a la noche*, en el panteón y frente a la tumba donde su amada Sofía estaba enterrada.

19) Recordemos la gran ironía de la novela *Siebenkäs*, en donde Jean Paul relata la muerte de Dios, y en la cual el poeta se despierta al final y descubre que el día es hermoso, el sol brilla y el verde de los prados le deslumbra.

20) Cioran, E. M., *El aciago demiurgo*, pg. 138.

21) Nótese que en todo esto podríamos vislumbrar la posibilidad de una transformación en la ética y ensayar, por ejemplo, una ética nihilista.

22) Cioran, E. M., *op. cit.*, pg. 117.

23) *Ibid.*, pg. 159.

24) Fundamentalmente en la primera parte de *Introducción a la Metafísica*, “La pregunta fundamental”, y en el párrafo 40 de *El ser y el tiempo*. En la angustia, menciona Heidegger, lo que acaece es la experiencia de la nada –finitud–, pero lo que se advierte en tal expresión –de ahí su carácter anonadante– es la nada del ser. Esto es, con la angustia, dice Heidegger, se experimenta la nada, el mundo mismo se hunde en la insignificancia,

todo se hunde y pierde sentido, pero sucede justamente porque es la totalidad lo que se experimenta, es decir, se experimenta que hay ser en vez de nada, pero que este ser es a su vez posibilidad de no ser, de nada. Así, al advertir que hay ser sobreviene la angustia porque con el ser se devela del mismo modo su finitud y en todo caso es quien experimenta la angustia quien queda en cuestión.

25) Por un lado esto nos remite a la concepción sartreana, en la cual la libertad se expresa como una nada de ser, como nihilización, es decir, como una nada de ser que se está realizando. Entonces podríamos entender el por qué nos rebelamos frente a la normativización de nuestras vidas, porque la anarquía moral no es el caos, sino abrimos a la posibilidad de aceptar que cada quien está eligiendo su modo de vida, y también de muerte. Cfr. Sartre, J. P., *El ser y la nada*.

26) Así, cuando dice Cioran “sin perder el gusto”, rebasa la posición de un nihilismo meramente pasivo que, tras la muerte del fundamento, le sobreviene la nostalgia por el mismo y no puede recuperar las cosas y el mundo que ahora queda. En todo caso, estamos frente a una concepción activa del nihilismo que planteada así tiene claras resonancias en el terreno de la ética.

Así, nosotros no consideramos que esta posición, el nihilismo, sea inhumana ni amoral, como tampoco creemos que sea “humana y moral”, más bien nuestro intento es “salir” de estas categorías normativas y jerarquizantes. La posibilidad del nihilismo en ética es eso, tan sólo posibilidad que, como tal, lo menos que pretende es jerarquizar y seguir moviéndose dentro de la metafísica. El nihilismo quiere acentuar su diferencia frente a la ética tradicional de corte metafísico. Sus categorías ya no son lo bueno y lo malo, lo mejor o lo peor, sino que pretende “jugar” en una especie de anarquía moral. Esto es, ética no implica “moralizar”, dejemos eso a la religión, porque la ética desde la perspectiva metafísica no es más que ontoteología.

Al quitar a la ética toda categoría jerarquizante no eliminamos la ética misma. Por el contrario, nos situamos en una ética que se ve a sí misma como apertura a posibilidades, a la multiplicidad de posibilidades y comportamientos posibles como se abren a nuestros ojos en este mundo múltiple y complejo, con lo cual —aclaro— la ética nihilista no propone la

indiferencia pasiva y la apatía generalizada.

Se trata de aventurarnos en la creación de una posible ética que no parta de lo universal. Para la ética nihilista no es posible dar fundamento a los valores en este algo universal. La ética desde la óptica nihilista no tiene la necesidad de buscar ningún fundamento del cual emanen todas las valoraciones posibles, y mucho menos, pretende un fundamento racional de los valores y de las acciones.

A este respecto es importante advertir la extraordinaria explicación y delimitación de los diversos niveles del nihilismo que hace Gilles Deleuze a propósito del problema del nihilismo en Nietzsche. Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*.

## 4.2. LA MUERTE... UN ALARIDO.

*No hemos nacido todavía  
no estamos en el mundo  
todavía no hay mundo  
las cosas aún no están hechas  
la razón de ser no se ha encontrado.*

Antonin Artaud.

Para terminar, quisiera ejemplificar todo lo anterior también con la bellísima obra cinematográfica en dos partes de Wim Wenders: *Las Alas del Deseo* y *Tan Lejos, Tan Cerca*. Obra en la cual el cineasta alemán propone como sentido de la vida, de la existencia humana a la finitud.<sup>(1)</sup> El director germano intersecta dos posibilidades representadas por dos tipos de personajes: unos son ángeles que todo lo ven y todo lo oyen, y otros son los mortales en su vida cotidiana. La realidad de los ángeles la observamos en blanco y negro, la de los mortales a colores. Los ángeles encuentran el sentido de su existencia –que es vacía, triste y aburrida, ya que carecen de temporalidad–<sup>(2)</sup> sumiéndose, al menos como espectadores, en el mundo de la temporalidad humana, o de la humana fragilidad. Ellos prácticamente no tienen sensaciones, su emotividad es reducida, la indiferencia reina en sus vidas, si es que son vidas; porque Wenders define la vida a partir de la conciencia de la finitud.

Hay una escena reveladora de la tesis central de Wenders donde uno de sus ángeles anda por ahí siguiendo, viendo y escuchando la vida de una pequeña niña. Ésta se encuentra en su casa, que es un piso alto de un edificio, y sus pies juegan sobre una pelota al tiempo que su cuerpo asoma por el balcón; la niña se asoma demasiado en determinado momento y cae. Es en ese justo momento cuando el ángel –que como ángel no habla en sentido sonoro– puede emitir un grito, un alarido, un gemido enorme de dolor, y lo puede hacer sólo frente a la finitud,<sup>(3)</sup> frente a la fragilidad. Al gritar él “cae” también y se convierte en ser humano, está yecto ya en el mundo.

Pero, ¿cuál fue la posibilidad de que se convirtiera en ser humano? Pues la finitud: fue

el dolor de la muerte lo que le hizo pasar del blanco y negro a la vida de colores, encontró el sentido en el encuentro con la finitud, y fue ésta la que le hizo ser. La tesis del cineasta puede resumirse de este modo: ser es ser finito, porque somos finitos somos seres con libertad, con posibilidades, con posibilidad de tener sentido, de ser seres, antes que racionales, afectivos. Ser es ser tiempo, ser es ser finito, ser es dolor por la fragilidad. Este dolor primigenio nos otorga nuestra humanidad. La posibilidad de que Cassiel (el ángel) tuviera vida y sentido fue dada porque se convirtió en un ser temporal. Advirtió su existencia a través de la asunción de la finitud, sólo entonces conoció que la vida está definida por la temporalidad, que es tensión, conflicto, vulnerabilidad, arriesgue, apuesta, elección y, por esto mismo, libertad. Al volverse finito se convierte en un ser libre.(4)

De este modo podemos decir que lejos de que la muerte sea ese acontecimiento apocalíptico, dramático, indeseable es un fenómeno de la vida misma, un fenómeno sin el cual no podemos ni pensar ni entender a la vida misma, porque ella misma es finitud. En términos de Heidegger, la posibilidad de asumir el *ser para la muerte* nos otorga la posibilidad de empuñar una "existencia propia".(5) ¿Cómo reconocer que por ser finitos podemos ser ese proyecto abierto a posibilidades que somos?, ¿cómo reconocer el nexo finitud-libertad? Heidegger es una vía de respuesta que apunta a vislumbrar otra comprensión del ser y, por tanto, otra comprensión de la muerte y de la vida.

Por eso afirmamos que ocuparse de la muerte es ocuparse de la vida, y de ahí la necesidad de revisar la relación excluyente que hemos tenido con la muerte. Pensamos que la manera como hemos comprendido la muerte ha determinado nuestra concepción de la vida y, por supuesto, en detrimento de ella. Ya Nietzsche y Heidegger nos han mostrado las consecuencias de haber negado ser al devenir y de haber mandado al ser fuera de la vida.(6)

Wenders nos ilustra en imágenes que si la vida tiene algún sentido éste sería la muerte. Es esta condición mortal la que pinta en colores la vida, y no la que la despoja de fundamento, de ser, de realidad.

Por eso es necesario repensar la muerte para repensar la vida, por eso sitúo tan valiosa la reflexión de Heidegger al respecto, porque nos abre otras posibilidades de relacionarnos con el ser y, por tanto, con nuestra propia finitud.

No sólo nos relacionamos con el mundo a través de nuestra razón como la tradición ha pretendido, también somos una dimensión afectiva, también somos angustia ante la muerte, y a través de esta angustia nos relacionamos con el mundo e intentamos conocerlo y conocernos. La finitud no se reduce a la muerte: el hombre es finito en todo lo que hace, hasta en el conocimiento, pues en todo es ese ser frágil pero inmensamente libre y creador de su mundo, como ya nos lo ha enseñado la filosofía existencial. Y precisamente el hombre es así porque es finito.

La muerte es un problema filosófico porque atañe al ser mismo del ser humano. Planteado así debemos insistir en que su consideración no puede quedarse en un nivel meramente psicológico, biológico o antropológico. Aunque es necesario indagar en nuestros símbolos en torno a la muerte no podemos permanecer en ese único nivel,<sup>(7)</sup> es necesario descubrir en estas mismas manifestaciones nuestra propia estructura de ser. Preguntar por la muerte tiene sentido porque al hacerlo nosotros mismos nos ponemos en cuestión. Es necesario entonces preguntar desde otro horizonte, no ya como un sujeto enfrentado a un objeto que se cree sin fisuras. Reevaluar la finitud es lo que propongo, porque como afirma Lacan: “al buscar el sentido de la vida vamos a lo más profundo y encontramos la muerte como sentido de la existencia”.<sup>(8)</sup> Vida y muerte no son fenómenos separados, vida es finitud y si –con Heidegger– el *ser-ahí* es el lugar de apertura al ser, y nosotros somos seres para la muerte, entonces ser significa finitud,

temporalidad.

Es necesario intentar nombrar lo que hasta ahora nos ha parecido innombrable, la muerte misma, lo innombrable de ese cuerpo putrefacto que se llama cadáver y del que tanto adolecemos. ¿Por qué no darle otro sentido a esta dolencia?, ¿por qué no reconsiderarla desde otra perspectiva? Si una de las bases del ocultamiento de la finitud es ese temor al cadáver, ese miedo a la descomposición, a la ausencia de fundamento, al sinsentido, ¿por qué no verlo desde otro lado –como se sugiere a través de la película de Wenders que ya he mencionado?, ¿por qué no ver que nuestra humanidad misma es condición de la finitud y ésta de la libertad? ¿Por qué no vislumbrar otra “conciencia” de la finitud? No digo que ésta no haya existido –¿acaso el eclipsar la muerte no fue ya una determinada forma de conciencia de la finitud?–,(9) sino que le podemos dar un giro, una transformación. Empuñar la vida de modo tal que no excluya la muerte y que esto, lejos de reducir nuestras posibilidades, las amplíe.

La concepción del *ser para la muerte* en Heidegger no separa la experiencia de la angustia de la libertad ni de temporalidad. Estos son fenómenos de la estructura de ser del *ser-ahí*. Sólo un ser finito, frágil puede también ser originariamente libre.

Podemos traducir la angustia ante la muerte como ese temor al cadáver del que nos habla Lacan, como el miedo a la descomposición. Tal angustia no es suprimible porque nos hace ser, pero lo que sí podemos transformar es nuestra relación con la muerte desde el punto de vista cualitativo. Y repito, nuestra relación con la muerte determina nuestra relación con la vida; por mucho que nos hayamos empeñado en negar aquella como fin de ésta, el hecho es que tal negación no nos ha posibilitado un “mejor” entendimiento de la vida. Por el contrario, esto no ha sido sino una negación de la vida misma en tanto finita.(10)

Hemos insistido en que una vía de análisis es la ontología, más allá de la antropología, la

biología y la metafísica misma, que han visto a la muerte como el opuesto de la vida y no como un fenómeno de ella. Si partimos de la afirmación de que el lugar de apertura al ser, el *ser-ahí*, es finitud, la vida entonces también lo es, porque la vida no es un elemento dado, ajeno al ser humano; es la vida misma, como asevera Heidegger, un existenciario. Es probable que si vemos el sentido de la vida en el sentido de la muerte dejemos de buscar el sentido último más allá, en trasmundos trascendentes o inmanentes, para poder ver cuál es su papel en el más acá. ¿Por qué querer dar solución a la muerte en las religiones, en los mitos, en la magia, en lugar de que estos nos ayuden a comprendernos como finitos? Porque la muerte se ha visto como un problema a solucionar, pero habría que preguntarse si en verdad tales soluciones de hecho lo son. ¿Tiene sentido seguir negando al cuerpo como lo ha hecho la tradición cristiana y el ascetismo metafísico?, ¿no es ésta una negación del cuerpo, pero del cuerpo que se pudre?, ¿por qué no afirmar la vida afirmando la muerte?

Sabemos que la filosofía existencial ha sido un intento valiosísimo. Ya Sartre, ya Camus, nunca disociaron las ideas de la muerte de las de la vida, “y qué concordancia más legítima puede unir al hombre a la vida sino la doble conciencia de ser deseo de duración y de su destino de muerte?”.(11)

Si como enseña el filósofo alemán somos ese ente cuyo ser consiste en preguntarse cuál es su ser y responderse diciendo que ese ser es finitud, ¿por qué no dejar de relacionarnos de modo tan traumático y evasivo con esa finitud?, ¿por qué no reír por esta vida que, si bien hiere justo por su fragilidad, también es la condición de posibilidad de inventar sentidos, valores?, ¿por qué no aceptar la ausencia de fundamento en sentido metafísico (porque cabe la posibilidad de hablar de fundamento en otro sentido)?, ¿por qué no revalorar la cotidianidad, nuestra diaria existencia en donde somos y vivimos nuestra libertad? ¿Por qué no afirmar, a partir de sabernos finitos,

nuestra capacidad creativa, autoconstructiva?

## 4.2. Notas y referencias bibliográficas.

1) Nosotros hemos insistido en este aspecto desde la perspectiva ontológica de Heidegger, en la cual, como anteriormente mencionamos, la muerte es la posibilidad más propia y más auténtica del *ser-ahí* en la medida en que no puede ser experimentada. Mi muerte —ésta es auténtica posibilidad que permanece con este carácter dado que no se realiza, al menos, mientras el *ser-ahí*, es. La muerte como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad abre al *ser-ahí* a las posibilidades del modo más auténtico (en la medida en que existe la posibilidad de asumir la muerte y el proyecto propio de vida como finito, múltiple, abierto). Esto implica que la muerte puede ser asumida por el *ser-ahí* de un modo auténtico, es decir, al margen de lo delineado por el “uno”; así, la muerte puede ser reconocida por el *ser-ahí* como su posibilidad más propia, y en ese sentido, irrebutable, pero que justo por surgir desde que el *ser-ahí* es, es también la posibilidad que hace que éste sea proyecto, apertura, esto es, posibilidad.

Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica en lo que Heidegger llama “la anticipación de la muerte”, no significa un “pensar en la muerte” en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que, más bien, equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades —finitas. Con esto cabe la aceptación de la vida también como proyecto, como libertad, y nunca como algo dado de por sí, completo y acabado. El *ser-ahí* en tanto finitud que existe es siempre un proyecto inacabado que no se completa con la muerte, sino que mientras es permanece como este inacabamiento, que es justo el testimonio radical no sólo de su ser temporal, sino de su libertad.

“La liberación anticipante por la propia muerte libera de la dispersión en las posibilidades que se entrecruzan fortuitamente, de suerte que las posibilidades efectivas, es decir, situadas más acá de aquella posibilidad insuperable, puedan ser comprendidas y elegidas auténticamente. La anticipación abre a la existencia, como su posibilidad extrema, la renuncia a sí misma y así disuelve toda solidificación en posiciones existenciales alcanzadas... Puesto que la anticipación de la posibilidad insuperable abre al mismo tiempo a la comprensión de las posibilidades situadas más acá de ella, ella lleva consigo la posibilidad de la anticipación existencial del *Dasein total*, esto es, la posibilidad de existir concretamente como *poder-ser-total*”. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, apud, Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, pg. 49-50.

Asumir el *ser para la muerte* se identifica de este modo, con el reconocimiento de que

ninguna de las posibilidades concretas que se nos presentan en la vida, es definitiva o absoluta. “De esta manera, el *Dasein* no se petrifica proyectándose ‘definitivamente’ sobre la base de una u otra de estas posibilidades sino que permanece continuamente abierto: sólo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando”. Vattimo, G., *op. cit.*, pg. 50. En este sentido, la muerte como fenómeno de la vida es extraordinariamente decisiva en la constitución del *ser-ahí* como totalidad auténtica. Al asumir el *ser para la muerte* éste no está ya del todo fragmentado en las diferentes posibilidades vistas rígida y cuadradamente, sino que las asume como propias en un proceso siempre abierto, por ser justamente siempre un proceso para la muerte. “La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como todas y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto de proyecto propio de existencia”. Vattimo, G., *ibid.*, pg. 50.

Para Heidegger, la comprensión del *ser para la muerte* pone de manifiesto lo que es concretamente la existencia auténtica, y esto quiere decir que podemos encontrar un correlativo a nivel óntico –existencial de la delimitación ontológica– del *ser para la muerte* y la autenticidad, que Heidegger ha elaborado. Desde esta interpretación consideramos que el *ser para la muerte* se presenta como término efectivo de una alternativa que el *Dasein* puede elegir tras haber “abandonado” la interpretación ocultadora que el “uno” ha diseñado de la muerte.

2) Como nos lo recuerda de inmediato el cuento “Todos los hombres son mortales”, de Simone de Beauvoir.

3) Nos hace recordar el terrible alarido del Jesús crucificado en “La pasión según San Mateo” de Passolini. Atravesando por el dolor físico y espiritual al sentir su cuerpo sucumbir, Jesús grita con un tono brutal que, lejos de acentuar su divinidad, le humaniza.

4) Que ciertamente lo inserta en la posibilidad de dirigir y elegir su vida de acuerdo al proyecto que él mismo se inventará, se autoconstruirá, porque lo que ahora es constitutivamente como ser finito, es fundamentalmente libertad.

5) Como ya hemos aclarado previamente.

6) De hecho, esto constituye prácticamente el punto nodal de su crítica a la tradición metafísica.

7) Ya hemos indicado la insuficiencia de los estudios de carácter antropológico frente a una comprensión de tipo ontológica.

8) Cfr. Lacan, J., *Seminario 2.*, pg. 347.

9) Como lo sugiere Ernest Becker en su libro *El eclipse de la muerte*.

10) Al respecto consideramos que ya Nietzsche dejó muy claro que “el otro mundo” determina en buena medida nuestro trato a “este mundo”.

11) Camus, A., *Bodas*, pg. 115. Tema en el que insistirá en obras como *El derecho y el revés*, y por supuesto, *El mito de Sísifo*.

## CONCLUSIONES

## CONCLUSIONES

Con la voz del poeta decimos "la muerte de cada hombre me disminuye". Más que un padecimiento, más que un dolor, más que un frío profundo, la muerte nos *disminuye*. Es la palabra exacta.

El ser humano supo siempre que cada muerte le disminuye. Este saber le impulsó no sólo a restituir el espacio hurtado, sino que lo embriagó. lo hizo lanzarse fuera de sí para construir un "plus" que de algún modo pudiese cubrir el espacio perdido, roído, disminuido por la muerte. Tener algo más, una reserva, y así confortarse, resarsirse, reconstruirse, tomar sus fragmentos y tejerse de nuevo.

Sin embargo, el hombre no ha dejado de ver su ser disminuido. La muerte acude a su memoria y le hace recordar su presencia aun cuando afanosamente nos hayamos encargado de olvidarla, de ocultarla, de exiliarla del mundo, de nuestro mundo.

Ahí está, la muerte y su memoria. Quizá para enseñarnos que morir –y ser mortales– no es del todo tan terrible. Esto es lo que hemos deseado comunicar con este trabajo. No llenar nuestra propia disminución, sino sumergimos en ella, beberla y entenderla, lejos de solucionarla.

Hemos intentado pensar la muerte con la entusiasta convicción de que es la posibilidad misma de pensar la vida. Señalamos también que en nuestro mundo occidental la muerte sólo se ha pensado de manera tangencial. Se ha creído que pensar la vida es alejar de nuestras reflexiones todo pensamiento de la muerte. Y si ésta se ha posado en los pensamientos ha sido para expulsarla de nuevo, para exorcizarla o para iluminarla a la luz de sistemas dadores de esperanzas. Rechazamos este modo de proceder y ubicamos en él una más de las manifestaciones de dolor que nuestra condición mortal nos causa. Sí, nos duele, quizá demasiado. ¿Qué hacer con este dolor callado que sentimos como un naufragio por dentro? ¿Olvidarlo, ocultar aquello que lo mueve y lo motiva? Nada más inexacto que huir. Hemos apostado aquí por lo contrario. El ser humano, criatura sola, herida. Herida de muerte: ni animal, ni dios. Diferente, consciente-inconsciente de su

muerte. Constructor de sí mismo, se ha hecho un ser, una historia. Ha deseado curar su herida –con la cultura, con la ciencia, con la filosofía, con la religión.

Deseo de cura sin saber que no hay cura posible, ¿acaso no es más doloroso el remedio que la herida misma? Hemos buscado la herida, no el remedio.

Intentar acallar nuestra condición efímera y mortal hace acallar de la vida –a nuestro juicio– lo mejor de ella. El olvido de la muerte ha tenido, desde nuestra perspectiva, un precio, un costo alto: nuestra propia relación con la vida, con nosotros mismos, y el olvido –no menos grave– del cuerpo.

Un hábito, un sacrificio: el de la vida en pro de mundos demasiado felices, demasiado perfectos. El aquí y el ahora se han retirado a hurtadillas bajo nuestras concepciones, en las que aparece siempre viable y garantizado un sentido más allá, una solución a todos nuestros males.

Sacrificio, autosacrificio –el haber enviado la claridad de la vida más allá de ella, ensombreciéndola toda.

Por esto hemos querido dialogar con algunos pensadores que, a nuestro juicio, advierten el problema que conlleva aislar los pensamientos sobre la vida de los de la muerte.

En ellos hemos encontrado un eco del propio ímpetu, un esfuerzo por pensar la muerte como fenómeno de la vida que, lejos de ensombrecerla, la ilumina.

Sin embargo, tan sólo hemos podido ponernos en camino, pues el tema apenas ha sido pálidamente sugerido. No podemos –a riesgo de mentir– escribir una serie de conclusiones que traicionan nuestra pretensión original: pensar la muerte.

No abordamos aquí –por razones bastante obvias y por los límites que ahora acuden a nuestra razón– todos aquellos autores que para el tema podrían ayudarnos; tampoco pudimos aquí hacer gala de ningún conocimiento a partir del cual pudiésemos hacer una revisión exhaustiva –mínimamente en la historia de la filosofía misma– de todas aquellas concepciones que arrojasen luz a nuestro tema, sea abordándolo o sea evadiéndolo.

Este trabajo no ha dado fruto todavía, ya que no se hizo con el afán de mostrar qué

tanto se es capaz, qué tanto se sabe del tema o qué tanto se domina a los autores. No es eso lo que nos interesa de la filosofía. Se hizo con angustia, temblando a veces. Se hizo con *philo-sofía*, es decir, expresando a quien tomó la pluma, deseó pensar y tuvo miedo.

Con todo, podemos anotar nuestras conclusiones ubicando aquello que resultó del diálogo con los autores analizados, así como aquello que se presentó como el portavoz de nuestra postura a lo largo de nuestra investigación y que ha sido el objetivo de esta tesis.

Partimos de un interés básico: realizar una reflexión sobre la muerte. Esta reflexión no se hizo en general y en abstracto, sino que se vio acompañada por algunos pensadores que puntualmente se ocuparon del tema. Los autores que fueron trabajados se eligieron con el fin de completar lo que podríamos llamar una segunda fase de nuestro interés por pensar la muerte: pensarla como un fenómeno de la vida, planteando desde lo ontológico –nivel en el que intentamos mantener la reflexión– la imposibilidad de separar un fenómeno del otro.

Tarea importante fue para nosotros mostrar que, en la medida en que ubiquemos la problemática estudiada en una perspectiva ontológica –de ahí que nos hayamos acompañado de Heidegger–, resulta más viable y, en todo caso, más sólidamente fundamentado el hecho de partir de una idea del ser del hombre inseparable de la finitud.

Tanto Zambrano como Freud y Bataille, en el modo en que fueron interpretados, representan un intento de mostrar la indisoluble unión entre vida y muerte. Ellos nos han permitido señalar que dicha unión hace posible una comprensión de la existencia que rompa con toda idea de salvación, de trascendencia o, en resumen, con toda idea a partir de la cual la finitud quede excluida como originaria en el sentido ontológico.

Con Zambrano intentamos mostrar, incluso, cómo en el ámbito de la religiosidad es posible fundamentar esa “comunidad ontológica” entre vida y muerte. Asimismo, la perspectiva de Bataille nos permite establecer los lineamientos a partir de los cuales es posible fundar la emergencia de lo humano en aquella relación imposible de disolver en su originariedad: erotismo, muerte y religiosidad.

En el caso de Freud, destacamos el modo como este autor construye la posibilidad de descubrir, en la más íntima raíz de la vida, a la muerte, siendo la muerte el fenómeno fundamental a partir del cual podemos elaborar una comprensión de la vida. Con Foucault reforzamos, a partir de un reencuentro con el cuerpo, la idea de recuperar la dimensión finita de la existencia, en la medida en que la tradición occidental la oculta y la olvida.

Intentando tejer los fragmentos que anunciamos al inicio de esta investigación, reiteramos el objetivo de nuestra labor, ofreciendo una comprensión de la existencia en términos de finitud.

**“El alma sufre violencia todos los días. Cada mañana el alma se mutila...”**

***Simone Weil. La fuente griega.***

## **BIBLIOGRAFÍA**

## BIBLIOGRAFÍA

**Aguirre, Eugenio.**

*Cadaver exquisito*. Oasis, México, 1994.

**Arce, Javier.**

*Funus imperatorum: los funerales de los emperadores romanos*. Alianza, Madrid, 1988.

**Aries, Phillipe.**

*L'homme devant la mort*. Editions du seuil, Paris, 1977.

**Aristóteles.**

*Metafísica*. Gredos, Madrid, 1987.

*Obras*. Aguilar, Madrid, 1986.

**Atalli, Jacques.**

*Historias del tiempo*. F. C. E., México, 1989.

**Bamunoba, Y. K.**

*La muerte en la vida africana: la idea de la muerte en la vida africana*. Serbal, Barcelona, 1985.

**Barnet, Richard.**

*La economía de la muerte*. Siglo XXI, México, 1976.

**Basave Fernández del Valle, A.**

*Metafísica de la muerte*. Jus, México, 1973.

**Bataille, Georges.**

*La literatura y el mal*. Taurus, Madrid, 1959.

*Breve historia del erotismo*. Calden, Buenos Aires, 1976.

*L'abbe*. Minuit, Paris, 1975.

*Le bleu du ciel*. J.J. Pauvert, Paris, 1967.

*Madame Edwarda, Le mort, Histoire de l'oeil*. J.J. Pauvert, Paris, 1967.

*Ma mère*. J. J. Pauvert, Paris, 1966.

*El erotismo*. Tusquets, Barcelona, 1990.

*La parte maldita*. Icaria, Barcelona, 1987.

*Sur Nietzsche. Volonté de chance*. Gallimard, Paris, 1984.

*Teoría de la religión*. Taurus, Madrid, 1985.

*Las lágrimas de Eros*. Tusquets, Barcelona, 1981.

**Baudelaire, Charles.**

*Las flores del mal*. Visor, Madrid, 1982.

**Baudrillard, Jean.**

*El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila, Caracas, 1980.

**Beaufret, Jean.**

*Introduction aux philosophies de l'existence.* Denoël, Paris, 1971.

*Dialogue avec Heidegger.* Minuit, Paris, 1973.

**Beauvoir, Simone de.**

*Para una moral de la ambigüedad.* Pléyade, Buenos Aires, 1972.

**Becker, Ernest.**

*La lucha contra el mal.* F. C. E., México, 1985.

*El eclipse de la muerte.* F. C. E., México, 1980.

*La estructura del mal.* F. C. E., México, 1988.

**Berlinger, Rudolph.**

*Das Nichts und der Tod.* V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1977.

**Biemet, Walter.**

*Heidegger.* Rowohlt, Hamburg, 1973.

**Bindschedler, Maria B.**

*Nietzsche und die poetische Lüge.* W. de Gruyter, Berlin, 1966.

**Bonasso, Miguel.**

*Recuerdo de la muerte.* Era, México, 1984.

**Campirán Salazar, A.**

*Dos cuestiones acerca de nuestra propia muerte.* UNAM, México, 1984.

**Camus, Albert.**

*Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde.* Gallimard, Paris, 1982.

*L'envers et l'endroite.* Gallimard, Paris, 1973.

*El extranjero.* Alianza, México, 1991.

*La muerte feliz.* Alianza, Madrid, 1978.

*El hombre rebelde.* Alianza, Madrid, 1978.

**Carse, J. P.**

*Muerte y existencia.* F. C. E., México, 1987.

**Caruso, Igor.**

*La separación de los amantes.* Siglo XXI, México, 1990.

**Castillo, Julia (et. al.)**

*El pensamiento de María Zambrano.* Zero, Madrid, 1983.

**Cátedra, María.**

*La muerte y otros mundos: enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de Alzada.* Jucar, Madrid, 1962.

**Carnero, Guillermo.**

*Dibujo de la muerte.* Ocmos, Barcelona, 1971.

**Chiodi, Pietro.**

*El pensamiento existencialista: Kierkegaard, Jaspers.* Uteha, México, 1962.

**Cioran, Emile.**

*Historia y utopía.* Tusquets, Barcelona, 1992.

*La caída en el tiempo.* Laia, Caracas, 1993.

*Breviario de podredumbre.* Taurus, Madrid, 1991.

*Del inconveniente de haber nacido.* Taurus, Madrid, 1987.

*El aciago demiurgo.* Taurus, Madrid, 1989.

*La tentación de existir.* Taurus, Madrid, 1989.

*Silogismos de la amargura.* Monte Ávila, Caracas, 1980.

**Constante, Alberto.**

*El retorno al fundamento del pensar.* UNAM, México, 1980.

**Cruz V., Danilo.**

*Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger.* Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

**Debord, Guy.**

*La société du spectacle.* Buchet/Chaste, Paris, 1967.

**Deleuze, Gilles.**

*Nietzsche et la philosophie.* Puf, Paris, 1967.

**Deris, Octavio.**

*El último Heidegger: aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Martin Heidegger y la ontología de Santo Tomás.* Eudeba, Buenos Aires, 1980.

**Eliade, Mircea.**

*El mito del eterno retorno.* Alianza, México, 1988.

*Mito y realidad.* Guadarrama, México, 1985.

*Diccionario de religiones.* Paidós, Barcelona, 1990.

*Imágenes y símbolos.* Taurus, Madrid, 1992.

**Elias, Norbert.**

*La soledad de los moribundos.* F. C. E., México, 1982.

**Elio, Luis.**

*Soledad de ausencia: entre las sombras de la muerte.* UNAM, México, 1966.

**Eloy, Tomás.**

*Lugar común: la muerte.* Monte Ávila, Caracas, 1979.

**Estremadoyro B., Sorem.**

*Anoche vi los ojos de la muerte.* Atlántida, Lima, 1973.

**Feher, Michel (ed.)**

*Fragmentos para una historia del cuerpo humano.* Taurus, Madrid, 1990.

**Ferrater M., José.**

*El ser y la muerte.* Planeta, México, 1979.

*El ser y la muerte: bosquejo de una filosofía integracionista.* Alianza, México, 1988.

**Fink, Eugen.**

*La filosofía de Nietzsche.* Alianza, Madrid, 1976.

**Finkielkraut, Alain.**

*La derrota del pensamiento.* Anagrama, Barcelona, 1987.

**Foucault, Michel.**

*El nacimiento de la clínica.* Siglo XXI, México, 1988.

*Historia de la sexualidad.* Siglo XXI, México, 1989.

*Vigilar y castigar.* Siglo XXI, México, 1989.

*Arqueología del saber.* Siglo XXI, México, 1990.

*Las palabras y las cosas.* Siglo XXI, México, 1994.

**Freud, Sigmund.**

*Obras completas.* Amorrortu, Argentina, 1981.

*Esquema del psicoanálisis.* Paidós, Buenos Aires, 1990.

*El malestar en la cultura.* Alianza, Madrid, 1984.

*Tótem y tabú.* Alianza, México, 1980.

**Freud, Ana. (comp.)**

*Los textos fundamentales del psicoanálisis.* Alianza, Madrid, 1988.

**Fuenmayor, José.**

*La muerte en la calle.* Sudamericana, Buenos Aires, 1973.

**Gaos, José.**

*Introducción al ser y el tiempo de Martin Heidegger.* F. C. E., México, 1971.

**Garzón, Mercedes.**

*Romper con los dioses.* U. P. N., México, 1991.

*Nihilismo y fin de siglo.* Ediciones del Castor. México, 1995.

**Giezs, Luowig.**

*Nietzsche: Existenzialismus und wille zur Macht.* P. V. Stuttgart, 1975.

**Giménez, Montiel G.**

*La teoría y análisis de la cultura.* Monte Ávila, Caracas, 1980.

**Gómez de la Serna, Ramón.**

*Los muertos y las muertas.* Espasa Calpe, Madrid, 1961.

**González Juliana.**

*El héroe en el alma.* UNAM, México, 1994.

*Ética y libertad.* UNAM, México, 1989.

**Grene, Marjorie.**

*El sentido trágico de la existencia: análisis del existencialismo.* Aguilar, Madrid, 1961.

**Grollman, Earl.**

*Vivir cuando un ser querido ha muerto.* Ediciones 29, Barcelona, 1986.

**Hegel, G. W. F.**

*Fenomenologie des Geistes.* Reclam, Stuttgart, 1990.

**Heidegger, Martin.**

*Sein und Zeit.* M. Niemeyer, Tübingen, 1986.

*Holzwege.* V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1983.

*Identität und Differenz.* Pfullingen, Neske, 1983.

*Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen, Neske, 1983.

*Zur Sache des Denkens.* M. Niemeyer, Tübingen, 1979.

*Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit.* Pfullingen, Neske, 1971.

*Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den Transzendenten Grundsätzen.* M. Niemeyer, Tübingen, 1980.

*Platons Lehre von der Wahrheit.* A. Franke, Bern, 1980.

*Aus der Erfahrung des Denkens.* Pfullingen, Neske, 1954.

*Was ist das-Philosophie.* Pfullingen, Neske, 1972.

*Der Feldweg.* Pfullingen, Neske, 1963.

*Was heisst Denken.* M. Niemeyer, Tübingen, 1964.

*Zur Seinsfrage.* V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1969.

*Der Europäische nihilismus.* Pfullingen, Neske, 1967.

*Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen, Neske, 1967.

*Nietzsche.* 2V. Pfullingen, Neske, 1961.

*Vom Wesen des Grundes.* V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1975.

*Einführung in die Metaphysik.* M. Niemeyer, Tübingen, 1969.

*Die Technik und die Kehre.* Pfullingen, Neske, 1962.

*Gelassenheit.* Pfullingen, Neske, 1980.

*Kant und das problem der Metaphysik.* V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1980.

\*Las citas que se hacen en español provienen de las siguientes ediciones:

*El ser y el tiempo.* F. C. E., México, 1986.

*Introducción a la metafísica.* Nova, Buenos Aires, 1959.

*Sendas perdidas.* Losada, Buenos Aires, 1960.

*Kant y el problema de la metafísica.* F. C. E., México, 1986.

*La pregunta por la técnica.* U. A. P., México, 1989.

**Heller, Erich.**

*Nietzsche: Drei Essays.* Suhrkamp, V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1967.

**Henderson, Joseph L.**

*The wisdom of the serpent; the myths of death, rebirth and resurrection.* Karl M. New York, 1963.

**Horkheimer, Max.**

*Crítica de la razón instrumental.* Sur, Buenos Aires, 1973.

**Hultberg, Helge.**

*Nietzsche*. Kobenhaun, Munksgaard, 1965.

**Humphry D., Crickett A.**

*El derecho a morir: comprender la eutanasia*. Tusquets, Barcelona, 1989.

**Husserl, Edmund.**

*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. F. C. E., México, 1986.

**Jankélévitch, Vladimir.**

*La mort*. Frammarion, Paris, 1980.

*La paradoja de la moral*. Tusquets, Barcelona, 1983.

*La mala conciencia*. F. C. E., México, 1987.

*Lo puro y lo impuro*. Taurus, Madrid, 1980.

**Jaspers, Karl.**

*Nietzsche und das Christentum*. R. Piper, München, 1979.

**Jung, C. G.**

*El secreto de la flor de oro*. Paidós, Buenos Aires, 1989.

**Jüngel, Eberhard.**

*Tod*. Siebenstern, Stuttgart, 1971.

**Jünger, Ernst.**

*Eumeswil*. Seix Barral, Barcelona, 1981.

**Kierkegaard, Soren.**

*El concepto de la angustia*. Espasa Calpe, Madrid, 1979.

**Kirk, G. S., Raven, J. E., Shofield M.**

*Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987.

**Klossowski, Pierre.**

*Tan funesto deseo*. Taurus, Madrid, 1980.

*Nietzsche y el círculo vicioso*. Seix Barral, Barcelona, 1973.

**Kojeve, Alexandre.**

*La idea de muerte en Hegel*. Pléyade, Buenos Aires, 1980.

**Lacan, Jacques.**

*Seminario 2*. Paidós, Buenos Aires, 1988.

**Leibniz, G. W.**

*Monadología*. Aguilar, Buenos Aires, 1980.

**Lepp, I.**

*Psicoanálisis de la muerte*. C. Lohrl, Buenos Aires, 1967.

**Lessing, G. E.**

*La ilustración y la muerte: dos tratados.* Debate, Madrid, 1992.

**Lipovetzky, Gilles.**

*El crepúsculo del deber.* Anagrama, Barcelona, 1994.

*La era del vacío.* Anagrama, Barcelona, 1991.

**Lodge, Oliverio.**

*La vida y la muerte.* Aguilar, Madrid, 1964.

**Lope Blanch, Juan.**

*Vocabulario relativo a la muerte.* UNAM, México, 1963.

**Louis, Figuiet.**

*Le lendemain de la mort ou la vie future selon la science.* Hachette, Paris, 1972.

**Löwith, Karl.**

*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche.*

Vandenhoeck, Göttingen, 1986.

**Lyotard, J. F.**

*La condición posmoderna.* Cátedra, Madrid, 1987.

*La fenomenología.* Eudeba, Buenos Aires, 1960.

**Maeterlinck, Maurice.**

*Avant le grand silence.* E. Fasquelle, Paris, 1964.

**Mahl, Roger.**

*Le viellesement et la mort.* Paris, Press Univ. Paris, 1956.

**Martini, Fritz.**

*Das Wagnis der Sprache: Interpretation deutscher prosa von Nietzsche bis Benn.* E.

Klett, Stuttgart, 1980.

**Maurach, Reinhart.**

*Die Frage des Todesstrafe: Zwölf antworten.* Fischer, Frankfurt/Main, 1965.

**Merleau Ponty, M.**

*Fenomenología de la percepción.* F. C. E., México, 1970.

**Minkowski, Eugene.**

*El tiempo vivido: estudios fenomenológicos y psicológicos.* F. C. E., México, 1973.

**Mitford, Jessica.**

*El lujo de morir.* Ovaro, México, 1965.

**Moelle, Charles.**

*Sabiduría griega y paradoja cristiana: testimonios literarios.* Juventud, Barcelona, 1963.

**Morgan, Howard.**

*¿Deseos de muerte? Entendimiento y manejo del daño deliberadamente autoinfligido.* F. C. E., México, 1983.

**Morin, Edgar.**

*El hombre y la muerte.* Kairós, Barcelona, 1974.

**Mulford, Prentice.**

*Der Unfug des Sterbens und des Lebens: Ausgewahlte essays.* V. Klostermann, Frankfurt/Main, 1965.

**Müller-Lauter, Wolfgang.**

*Möglichkeit und wirklichkeit bei Martin Heidegger.* W. Gruyter, Berlin, 1960.

**Nagel, Thomas.**

*La muerte en cuestión. Ensayo sobre la vida humana.* F. C. E., México, 1981.

**Nietzsche, Friedrich.**

*Also sprach Zarathustra.* A. Kröner, Stuttgart, 1988.

*Morgenröte.* Insel, Frankfurt/Main, 1983.

*Jenseits von Gut und Böse.* Reclam, Stuttgart, 1993.

*Zur Genealogie der Moral.* Insel, 1985.

*Götzendämmerung.* A. Kröner, Stuttgart, 1988.

*Der Antichrist.* A. Kröner, Stuttgart, 1988.

*Ecce Homo.* A. Kröner, Stuttgart, 1988.

*Die Fröhliche Wissenschaft.* A. Kröner, Stuttgart, 1988.

*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.* Reclam, Stuttgart, 1973.

*Der Geburt der Tragödie.* Fritsch, Leipzig, 1977.

*Der wille zur Macht.* G. Naumann, Leipzig, 1981.

*Humano, demasiado humano.* Edaf, Madrid, 1980.

*El viajero y su sombra.* Hacer, Barcelona, 1980.

\*Las citas que se hacen en español provienen de las siguientes ediciones:

*Así habló Zarathustra.* Alianza, Madrid, 1989.

*Genealogía de la moral.* Alianza, Madrid, 1989.

*El anticristo.* Alianza, Madrid, 1989.

**O'Brown, Norman.**

*Eros y Thanatos.* J. Mortiz, México, 1980.

**Pérez del Río, Eugenia.**

*La muerte en el pensamiento de Albert Camus.* UNAM, México, 1987.

**Pieper, Josef.**

*Muerte e inmortalidad.* Herder, Barcelona, 1970.

**Platón.**

*Diálogos.* Aguilar, Buenos Aires, 1992.

**Pöggeler, Otto.**

*Filosofía y política en Heidegger.* Alfa, Barcelona, 1984.

**Rahner, Karl.**

*El sentido teológico de la muerte.* Herder, Barcelona, 1969.

**Rhode, Erwin.**

*La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* F. C. E., México, 1978.

*Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos.* Labor, Barcelona, 1973.

**Ricoeur, Paul.**

*Finitud y culpabilidad.* Taurus, Madrid, 1972.

*Freud: una interpretación de la cultura.* Siglo XXI, México, 1987.

**Rioux, Bertrand.**

*L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas D'Aquin.* Puf, Paris, 1963.

**Savater, Fernando.**

*Ética como amor propio.* Mondadori, Madrid, 1988.

*Humanismo impenitente.* Anagrama, Barcelona, 1990.

*Invitación a la ética.* Anagrama, Barcelona, 1982.

*Nihilismo y acción.* Taurus, Madrid, 1988.

**Sánchez MacGregor, Joaquín.**

*Acoso a Heidegger.* Cajica, Puebla, 1969.

**Sartre, Jean Paul**

*L'être et la néant: essai d'ontologie phénoménologique.* Gallimard, Paris, 1943.

*La nausée.* Gallimard, Paris, 1974.

**Scheller, Max.**

*Der fall Nietzsche. Aufsätze und Verträge.* C. Hauser, München, 1980.

**Schopenhauer, Arthur.**

*El mundo como voluntad y representación.* Aguilar, 1960.

*El amor, las mujeres y la muerte.* Edaf, Madrid, 1981.

**Sciacca, Michel F.**

*Muerte e inmortalidad.* L. Miracle, Barcelona, 1962.

**Shelley, Mary.**

*Frankenstein. Or The Modern Prometheus.* Oxford University Press, Great Britain, 1964.

**Soustelle, Jacques.**

*La madre muerte: violencia en México.* F. C. E., México, 1985.

**Spinoza, Baruch.**

*Ética.* Aguilar, Buenos Aires, 1980.

**Thomas, Louis-Vincent.**

*Le cadavre. De la biologie a la antropologie.* Editions complexe, Bruselles, 1980.

*Anthropologie de la mort.* Payot, Paris, 1975.

*La mort.* Puf, Paris, 1991.

\*Las citas que se hacen en español provienen de la siguiente edición:

*Antropología de la muerte.* F. C. E., México, 1991.

**Unamuno, Miguel de.**

*Del sentimiento trágico de la vida.* Espasa Calpe, Madrid, 1967.

**Vattimo, Gianni.**

*El fin de la modernidad.* Gedisa, Barcelona, 1985.

*Más allá del sujeto.* Paidós, Barcelona, 1989.

*Introducción a Heidegger.* Gedisa, Barcelona, 1986.

*Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Península, Buenos Aires, 1992.

*Ética de la interpretación.* Paidós, Barcelona, 1991.

y Pierre Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil.* Cátedra, Madrid, 1988.

**Vermeule, Emily.**

*La muerte en la poesía y en el arte de Grecia.* F. C. E., México, 1984.

**Westheim, Paul.**

*La calavera.* F. C. E., México, 1983.

**Yourcenar, Marguerite.**

*Opus Nigrum.* Alfaguara, Madrid, 1989.

**Zambrano, María.**

*El hombre y lo divino.* F. C. E., México, 1983.

*Notas de un método.* Mondadori, Madrid, 1989.

*Los bienaventurados.* Siruela, Madrid, 1990.

*Filosofía y poesía.* F. C. E., México, 1993.

*Hacia un saber sobre el alma.* Alianza tres, Madrid, 1994.

*La tumba de Antígona en Obras escogidas.* Siruela, Madrid, 1996.

*Obras escogidas.* Siruela, Madrid, 1996.