

# MUERTE; NIHILIDAD, FENÓMENO Y ESENCIA

## ESBOZO DE UNA VERDADERA FILOSOFÍA DE LA MUERTE.

MARCOS CAMPELLO GARCÍA Y ADOLFO ROPERO SECADES

### ÍNDICE

|                                                                                                                                                                          |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Introducción .....                                                                                                                                                       | Pág. 1  |
| Parte Primera: Delimitación de la idea <i>muerte</i> . Esbozo de una <i>esencia plotiniana</i> : núcleo, cuerpo y curso de la muerte .....                               | Pág. 4  |
| Parte Segunda: La muerte como tema del arte. La muerte frente a las coordenadas de Jankélévitch: apertura estética y arte como <i>segunda</i> persona de la muerte ..... | Pág. 29 |
| Bibliografía.....                                                                                                                                                        | Pág. 41 |

### INTRODUCCIÓN

¿Es la muerte tan sólo una disminución perceptiva? ¿Un cambio cualitativo en las mónadas? *Lo que llamamos generaciones son desarrollos y acrecentamientos, así como lo que llamamos muertes son Envolvimientos y Disminuciones*, nos dice Leibniz en el punto setenta y tres de su *Monadología*.

La muerte en el *Hagakure* es un concepto rector, o al menos delimitador. El samurai vive para alcanzar una buena muerte, y ésta es una realidad presente de forma normativa en cada uno de los preceptos del célebre código.

*La muerte es la gran aniquilación de todo: la muerte es, por tanto, nihilización*, escribe Jankélévitch; Leonardo, por su parte, mientras *pensaba que estaba aprendiendo a vivir*, había aprendido *cómo morir*.

Tampoco las religiones tratan la muerte de forma unitaria. Aunque muchos de nuestros conciudadanos conciban el fenómeno religioso como la promesa de una vida después de la muerte, hablan tan sólo de un nivel ideográfico del que les ha dotado el cristianismo. Baste pensar comparativamente en las formas necrológicas de los mártires cristianos y de los suicidas musulmanes de la actualidad, o en la idea de reencarnación, por ejemplo.

Es más, la teología y la interpretación bíblica distan mucho de presentar la muerte como algo unitario. En el Antiguo Testamento la muerte se presenta como

castigo universal por el pecado del primer hombre: *Sólo del fruto del árbol que está en medio del jardín nos ha dicho Dios: No comáis de él ni lo toquéis siquiera, de otro modo moriréis.* (Génesis; 3,3); pero también es concebido como castigo personal por el pecado del individuo: *porque su casa conduce a la muerte / y sus senderos a la región de las sombras* (Proverbios; 2,18). La muerte es asimismo entendida como un estado de enemistad con Dios que llega más allá de la muerte corporal: *No ahorres a tu hijo la corrección; aunque le castigues con la vara, no morirá* (Proverbios; 23,13). En el Nuevo Testamento, la muerte indica el tránsito del estado de pecado al estado de justicia por medio del bautismo; es decir se muere al pecado: *¡Nunca jamás! Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo viviremos todavía en él?* (Romanos; 6,2)<sup>1</sup>.

La muerte es una realidad (o tal vez, ni siquiera esto) huidiza. Una cuestión de la que se han ocupado la filosofía, la religión, el arte e incluso el estado (aunque sólo sea como mero administrador). La muerte es social, biológica, personal-*pasional* y personal-*ontológica*.

De la muerte podemos hablar en muchos sentidos, pero, ¿podemos llegar a decir algo? ¿Es posible hacer una *verdadera* filosofía<sup>2</sup> de la muerte? ¿Se puede tratar críticamente lo que en apariencia parece un misterio inextricable? En nuestra opinión, cuando menos, es lícito intentarlo.

Pero es complicado abordar dicho intento sin delimitar el campo de materiales previos de los que tenemos que ocuparnos. Y esto es un problema, porque no encontramos reliquias directas o testimonios sobre la muerte (puesto que descreemos de los que dicen hablar con los muertos o, siendo generosos, no tomamos en serio sus consideraciones por ser estrictamente privadas y quedar fuera de un discurso capaz de universalizarse); de la muerte sólo nos queda la huella.

Ante esto, lo que debemos elucidar es si un aparato fenoménico (algo que puede ir tomando materiales desde la arqueología hasta la biología) de la muerte es *verdadera* filosofía. Dicho de otra manera, si la muerte puede ser objeto de la filosofía, y en qué coordenadas esto puede producirse. Aún más, si de ese aparato fenoménico de la muerte no pudiera extraerse una *verdadera* filosofía de la muerte, deberíamos decidir si es posible hacerla de otra forma, y cuáles son los requisitos de la misma.

---

1 Véase para completar estas informaciones el *Diccionario de la Biblia*, de Haag H., van den Born A., y de Ausejo S. Editorial Herder. Barcelona. 1967.

2 Con esto hacemos referencia directa a Gustavo Bueno y a las disquisiciones que hace a este respecto en la introducción y el primer capítulo de su libro *El animal divino*, editado por segunda vez en Pentalfa, Oviedo, 1996.

Naturalmente, es imposible abordar esta cuestión sin un punto de partida definido; un punto de partida filosófico. Precisamente de este punto de partida trataremos en la primera parte del ensayo.

No pretendemos engañarnos a nosotros mismos (y mucho menos engañar al lector) acerca del alcance de este escrito: esto no es un tratado sobre la muerte. Las posiciones que mantendremos parten del convencimiento y del intento de mantener una salubridad filosófica adecuada, aunque para ello debamos ser, en ocasiones, más restrictivos de lo que nosotros mismos deseamos. No obstante, esto no es un camino absolutamente recto; no pretendemos terminar nuestras reflexiones con un *quod erat demonstrandum*. Lo que intentamos es hacer una propuesta sólida, no impenetrable, y por ello, conscientes de las posibles grietas, hemos dejado filtrarse la mayor cantidad posible de materiales y posiciones que éstas permiten.

Podemos, sin duda, ser acusados de una búsqueda inútil de rigidez (dado el tema que tratamos), o de falta de solvencia en la aplicación de esos *rígidos* preceptos. Admitimos todo, pero no haremos penitencia. Nos ahorraremos la copla de que es el mundo el que nos ha hecho así; pero no soslayaremos la heterogeneidad de nuestra formación filosófica como génesis de estas actitudes. Diremos más; aceptamos y nos complacen dichas acusaciones.

De esta forma, no dejaremos de lado la posibilidad de hacer un análisis potente que se valga para ello de cuantos instrumentos la historia de la filosofía le ha facilitado, aún a pesar de que estos no sean commensurables entre sí (flaco favor nos harían si lo fueran).

La *muerte* es una forma compleja que se agota con la misma dificultad con la que se empieza a hablar sobre ella. Tan inhóspita es la senda de la reflexión cuando la atraviesas como cuando buscas su inicio. Podemos decidir cuáles son las condiciones para tratar filosóficamente de la muerte, y a continuación percatarnos de que nos es imposible llevarlas a cabo *estrictamente* sin relajar los límites impuestos. No vamos, pues, a escamotearnos los medios a nosotros mismos. Usaremos cuanto esté a nuestro alcance para realizar un análisis nítido.

No anticiparemos aquí el contenido del ensayo, ni haremos por adelantado una confesión pública de las deudas filosóficas que lo jalonan, pues éstas quedarán suficientemente claras en su desarrollo.

Por último diremos que este ensayo no agota (ni lo pretende) todo los campos de reflexión alrededor de la muerte; no hemos manejado todos los materiales posibles, y aunque la elección de lo manejado no ha sido completamente arbitraria, debemos

reconocer que está limitada por nuestros propios intereses y conocimientos, de forma que la investigación principal de este ensayo consiste en poner a funcionar ideas, y no en conocer en su totalidad (ni en una parcialidad aproximada a ella) los materiales que hacen referencia al objeto de reflexión. Pero, como hemos dicho, esto no pretende ser un tratado sobre la muerte, sino un intento de aproximación a ella y a las realidades que de ella emanan, o que se mueven *temáticamente* a su alrededor.

Hemos, en definitiva, secuestrado al menos una porción de la muerte. La hemos interrogado y, gracias a ello, llegado a un puñado de conclusiones y a una inmensidad de desconciertos. Lo pensado ha quedado escrito; lo restante se lo hemos dejado a las Parcas... luego, sensatamente, hemos huido de Ellas.

## PARTE PRIMERA: DELIMITACIÓN DE LA IDEA *MUERTE*

### Esbozo de una *esencia plotiniana*: núcleo, cuerpo y curso de la muerte.

¿Qué es la muerte? Ante una pregunta de este tipo la respuesta apropiada consiste, tal vez, en ser capaces de delimitar su esencia. Dar una rapsodia de actividades e ideas relacionadas con la muerte, alabar su beneficio o perjuicio para la sociedad o elaborar cualquier otra forma de eludir la respuesta, es proceder como los sofistas de los diálogos de Platón. Este tipo de respuestas, no obstante (aunque esquivas e inadecuadas), no por ello dejan de ser reales y de estar muy presentes en las sociedades actuales:

Ante la pregunta ¿Qué es la muerte? podríamos responder de forma semejante a como *Teeteto* lo hace cuando es interrogado por Sócrates sobre la sabiduría:

*La muerte es lo que estudian los forenses como es sabiduría lo que uno puede aprender de Teodoro, o como la geometría de los geómetras o las artes de los artesanos.*<sup>3</sup>

O, por el contrario, optar por un discurso alabando los beneficios (o perjuicios) del objeto de la pregunta, simulando el estilo que *Polo* usa como respuesta ante la pregunta de Sócrates sobre qué es la retórica:

*La muerte es el mayor de los males del hombre y es el causante del mayor pesar; al contrario que la retórica que es la más bella de las artes y la que procura mayor felicidad a los hombres.*

---

<sup>3</sup> En negrita transcribimos la respuesta original del diálogo platónico. El añadido anterior en cursiva, es la respuesta elaborada por estos autores para ilustrar lo que tratan de exponer.

Somos conscientes de que la idea de esencia, desde las corrientes principales de la filosofía actual (desde la filosofía analítica o del lenguaje del ámbito anglosajón hasta las elaboraciones de la posmodernidad), está en constante lid filosófica. Entre los filósofos del lenguaje encontramos posturas como las de Quine (aludiendo a los términos generales), en las que se continúa el nominalismo de Ockham; pero hallamos, a su vez, rescates de la idea de esencia. Kripke ensaya uno de estos rescates, si bien, en último término, la esencia queda reducida a las categorías surgidas de las diferentes ciencias: el criterio para decidir si dos o más entes, en diversos mundos posibles, son el mismo, sería el código genético.

Desde el pensamiento posmoderno se propone la desconfianza y el rechazo a hablar sobre la esencia. Se critica así, entre otras cosas, la distinción clásica entre apariencia y verdad. Así advertía de esto Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos: Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el mundo aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad. INCIPIT ZARATUSTRA*. La línea que llega al pensamiento posmoderno pasa por Nietzsche (como mínimo por la interpretación que de éste realizó Heidegger).

Se podría, según estas posturas, caer en la tentación de reducir a la antropología o a la sociología lo que se puede decir sobre la muerte, esto es, considerar la muerte tan sólo en su aspecto fenoménico.

Ante semejante heterogeneidad sólo cabe el proceder de Leibniz, que frente a la diversidad filosófica opta por la reconciliación. Reconciliar no es, en ningún caso, superponer lo uno y lo otro sin orden ni concierto; siendo juiciosos no podemos ignorar sin más la cantidad de filósofos que críticamente se han declarado partidarios de alguna propuesta acerca de lo tratado: declarar error en tantos, salvo a un carácter arrogante, debe obligar a poner en cuestión su postura extrema.

Dice Leibniz: *Encontré que la mayor parte de filosofías tienen razón en buena parte de lo que afirman, pero no tanto en lo que niegan...* (continúa hablando de oposiciones clásicas como platonismo frente a aristotelismo, o modernas como mecanicistas frente a metafísicos) *...Por mi parte, me precio de haber penetrado la armonía de los diferentes reinos y haber visto que las dos partes tienen razón siempre que no se enfrenten; que todo sucede mecánicamente y metafísicamente al mismo*

*tiempo en los fenómenos de la naturaleza, pero que la fuente de la mecánica está en la metafísica.*<sup>4</sup>

Quine y otros filósofos han declarado que el proyecto epistemológico de la modernidad es un fracaso, y han propuesto la sustitución de la epistemología por una especie de psicología descriptiva de los sujetos dotados de conocimiento (lo que Quine llama *Epistemology Naturalized*). Los argumentos apoyando este fracaso tienen un peso considerable: la crítica al proyecto cartesiano de fundamentar el conocimiento en una serie de verdades auto-evidentes es realmente fuerte. Ocurre, no obstante, que el programa epistemológico cartesiano no es el único en liza. Leibniz, en su *Monadología*, concibe el conocimiento más como una red que como una cadena de deducciones<sup>5</sup>.

En el caso de la ontología acerca de la idea de esencia sucede lo mismo. La idea clásica de esencia (*por género y diferencia*) adolece de importantes deficiencias que sus críticos han mostrado sobradamente; pero, en realidad, no es el único modelo de esencia posible. Mostrar el incorrecto funcionamiento de un modelo de esencia no da por criticada a la propia idea.

De este modo, si queremos responder a la pregunta planteada de inicio, **podemos** e incluso **debemos** acudir a una respuesta sustentada en la **delimitación de una esencia**. Las respuestas dadas por la ciencia y la antropología no agotarían la idea de muerte, aunque sea ésta la tendencia del cientificismo [tendencia que ya podemos ver, según Sócrates, en la segunda etapa de la evolución técnica (la del artesano) que distingue Ortega en su *Meditación sobre la técnica*<sup>6</sup>, y que, curiosamente, en su estadio más avanzado (la técnica del técnico) se mantiene, e incluso aumenta en su intensidad].

Al igual que la idea de hombre no queda limitada al tratamiento que al respecto puedan hacer la biología, la medicina, la psicología o la antropología, tampoco la idea de muerte se agota acudiendo sólo a estas disciplinas. Éstas proporcionan materiales necesarios para el tratamiento de la idea, pero no la agotan.

---

4 Carta a Remond. G. P. (Die Philosophische Schriften) según la edición de Gebhardt; vol. III 606-607. (Citamos indirectamente fragmentos incluidos por Julián Velarde en su introducción a la *Monadología*, de forma que la edición nombrada es la que éste manejó).

5 Seguimos aquí la interpretación que da al respecto Julián Velarde (en la línea de Serres) en la introducción a la *Monadología*, traducida por él mismo, y desechando exposiciones sobre ella como la que hace Russell.

6 Encontramos el testimonio socrático en la *Apología: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y este error velaba su sabiduría*.

La idea tiene un carácter más general que el de una categoría de un determinado campo científico<sup>7</sup>; las ideas están presentes en diferentes campos, afectándolos y dejándose afectar por los materiales constituyentes, mientras las categorías tienen por morada un determinado campo, aunque ello no impide que puedan rebasarlo y constituirse en idea. Si forzamos la inclusión de una idea en una categoría científica, acabamos en un reduccionismo<sup>8</sup>.

Así pues, al decidirnos a esbozar una filosofía de la muerte sostenida en la delimitación de su esencia, nos vemos obligados a optar por un modelo de esencia en particular. Hemos escogido para este ensayo el modelo del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, expuesto en su obra *El animal divino*, concretamente en su parte segunda, a saber, la ontológica.

En la historia de la filosofía nos encontramos con muchas posibilidades de elección ensayadas por autores clásicos, como por ejemplo las definiciones por género y diferencia de Aristóteles que tanta importancia y extensión han tenido (y tienen) por su asimilación por parte de la escolástica (las definiciones genéticas de Hobbes y Spinoza son un buen ejemplo de ello).

Nosotros vamos a optar por un tipo determinado de esencia para tratar de responder a la pregunta que nos ocupa. Tal elección, sin embargo, no responde a intereses subjetivos, sino que está apoyada por unas determinadas razones. Respecto a la esencia, la óptica más importante en la historia de la filosofía (entendiendo como la que goza de más presencia en los textos) ha sido la definición por género o diferencia, nada raro dada la ligadura entre este tipo de definiciones y la escolástica, y de la escolástica a su vez con la teología. Así, siendo la muerte una idea que (según nuestras tesis) quedará esclavizada por la religión en el paso del paleolítico al neolítico, ésta mayoritariamente ha recibido un tratamiento eminentemente religioso.

---

7 Tomamos estas consideraciones de Gustavo Bueno. Véase *Ensayos Materialistas* (1972), *Teoría del cierre categorial* (Pentalfa, 1992, 5 tomos).

8 Un original ejemplo de estas actitudes, precisamente en lo que a la muerte respecta, es la que reproduce Antonio Álamo en *Los Borrachos*, obra dramática que reproduce la ebria cena de los científicos que diseñaron la bomba atómica el día de la explosión en Hiroshima: *El científico: (con voz crepuscular)... Los átomos son más misteriosos que la muerte. La muerte, en realidad, no es nada misteriosa. Pero los átomos... (...) De igual modo podemos decir que nuestra vida transcurre en un experimento (...) Estamos, como si dijéramos, dentro de una caja, y cuando salgamos de ella, es decir, cuando nuestra vida acabe y llegue ese momento que llamamos muerte...* (Editado por el centro andaluz de teatro en 1994).

Una definición por género y diferencia no nos serviría, pues dada la heterogeneidad (y conflictividad entre sus mismas partes) del material a tratar<sup>9</sup>, al final no podríamos establecer nexos entre los distintos conceptos, ya que nos veríamos con serios problemas para abarcar esa diversidad; esto último provocaría que la definición adoleciera de una notable vaguedad en su contenido aunque su forma fuera rígida, es decir, el resultado último sería una seudo proposición. Esta seudo proposición tendría necesariamente esa vaguedad para evitar términos demasiado precisos que no pudiesen cubrir unos fenómenos tan diversos y tan poco armónicos.

En estas definiciones habitualmente se opera *ad hoc* para que la clasificación no se vea alterada de forma significativa ante la aparición de nuevos materiales que clasificar, consiguiendo así sobrepasar los límites del campo original de fenómenos estudiados. Puede haber cambios importantes, y materiales que antes entraban dentro de la clasificación ya no pueden sostenerse sin que ello plantee muchos problemas. Un buen ejemplo de esto sería la siguiente complicación: gracias a los avances médicos la muerte cerebral no acompaña ya necesariamente a la muerte del cuerpo, es posible la vida en un ser que por la definición clásica griega -*Muerte como la separación de el cuerpo y el alma*- estaría muerto.

Desecharíamos también el modelo que se ha desprendido de la fenomenología de estirpe husserliana, donde las esencias no son realidades propiamente metafísicas, pero tampoco conceptos y operaciones mentales. Aunque, en cierta medida, podemos estar de acuerdo con su estimación sobre la concreción de la esencia, hemos de prescindir de su concepción ahistórica, intemporal y apriorística; es decir, en contra de la postura de la fenomenología, no podemos aceptar que la esencia (*unidad ideal de significación*) sea previa a los hechos en su desarrollo histórico.

El modelo de esencia que escogeremos es el que Bueno denota como *esencias plotinianas*, que consisten en una totalidad evolutiva o transformativa que puede explayarse en líneas muy heterogéneas sin el peligro de que la unidad de los materiales se obtenga a cambio de ser precisos<sup>10</sup>.

---

9 Un ejemplo de estos materiales son los datos antropológicos sobre las prácticas relacionadas con la muerte de otras culturas; los de las grandes religiones terciarias que tienden a considerar los rituales *paganos* como degeneraciones respecto a los suyos; los datos científicos que difícilmente pueden conciliarse con las definiciones de muerte que mezclan componentes próximos a la seudo ciencia conocida como vitalismo; y los diversos campos de la ciencia que arrojan, ya no materiales contradictorios, pero sí muy diferentes, como pueden ser la idea de muerte extraída de la neurobiología o de la medicina.

10 Plotino, *Enéadas*, VI,1,3: *La raza de los heráclidas forma un género, no porque todos tengan un carácter común, sino por proceder de un sólo tronco.*

Frente a este tipo de esencias están las *porfirianas*, constituidas por la composición de un género próximo y una definición específica, es decir, las de tipo aristotélico.

El modo platónico de considerar las esencias (un modo inspirado sin duda por la universalidad y necesidad de las ideas de la geometría) parte de la eternidad de las ideas (cosa que nosotros descartamos al decantarnos por esencias de tipo plotiniano)<sup>11</sup>.

Nosotros mantenemos que las ideas tienen una génesis que además se produce en un contexto histórico-cultural determinado (no vamos a situar la génesis de la idea de muerte en un tiempo mítico, como pudiera ser el Edén en el Cristianismo; sino en el paleolítico: en las sociedades de cazadores-recolectores. Nuestra posición parte del ateísmo).

Considerando las ideas como entidades sometidas a evolución, la opción de una *esencia plotiniana* es la que mejor nos permitirá dar cuenta de sus transformaciones a lo largo del tiempo, optando así por una perspectiva de una totalidad procesual y diacrónica. Tres componentes distingue Bueno en una esencia de este tipo: núcleo, cuerpo y curso. El núcleo es el germen, el lugar de donde emana la esencia como totalidad procesual, el *tronco* al que alude *Plotino*. Este núcleo irá variando con el tiempo llegando incluso a adoptar formas muy distintas al original. El cuerpo está formado por las posibles transformaciones que acompañan al núcleo, que se deducen de él y lo acompañan ineludiblemente. El curso es la propia historia evolutiva del núcleo. Ninguna de estas partes por separado constituye la esencia, sólo la reunión de las tres lo hace. Sólo en su *proceso* cabrá recoger la esencia de la muerte<sup>12</sup>.

---

11 ¿Es la idea de Justicia diferente a los tres teoremas de Tales? El método para alcanzar una y otra es diferente, así lo expone Platón en la *República* -509d-511e-; para la primera el método es la *νοεσις* -*el método de los filósofos* - y para los segundos es la *διαφοια* -*el método de los geómetras* -; pero ambas coinciden sin embargo en la búsqueda de universalidad y necesidad. En la situación de concurrencia de costumbres enfrentadas en la Atenas del S. IV a.C. se procede desde la Academia a la búsqueda de las ideas ético-políticas que gocen de carácter supracultural, como el que tienen los teoremas de la geometría. Hemos querido desarrollar, aunque fuera un poco por encima, esta opinión para evitar caer en un tratamiento demasiado tópico de los clásicos. Si las ideas son tenidas por eternas debe haber alguna justificación que llevara a Platón a considerarlo, sin estas razones creemos que la historia de la filosofía se convierte en una rapsodia de tópicos.

12 Para que esta exposición quede más clara presentaremos un ejemplo geométrico: En el caso de las curvas cónicas (círculo, elipse, parábola, hipérbola) el núcleo serían las curvas obtenidas por la intersección de una superficie cónica de revolución (de una recta vertical inmóvil y de una recta secante a ella, donde al girar la secante respecto a la otra recta se formará una figura parecida a dos conos unidos por sus vértices) por un plano que no pase por su vértice (el punto donde los dos conos se unirían). El cuerpo serían los diferentes tipos de curvas posibles que se pueden obtener. El curso en este caso sería la obtención de esas cuatro curvas posibles pero dadas en un proceso, el plano de intersección variando su ángulo de incidencia respecto a la superficie cónica; sería como la

La elección del núcleo juega una gran importancia en nuestra elaboración, pues se constituye en el eje que nos permite reorganizar el resto de materiales fenoménicos que giran alrededor de la muerte. Un cambio en él implica un cambio en la estructuración de dichos materiales, un cambio en la contemplación de las ideas.

No queremos presentar esta tentativa como la filosofía *verdadera* de la muerte<sup>13</sup>. Aunque nuestra elección del núcleo no vaya a ser arbitraria (pues hemos tenido que delimitar algún contenido fenomenológico de entre el material relacionado con la muerte, y después reorganizar todos los fenómenos restantes teniendo como patrón unificador nuestro núcleo), no consideramos que sea la única tentativa posible.

Lo que sí afirmamos es que hacemos una *verdadera* filosofía de la muerte, resaltando con esta distinción que el camino seguido para obtener la tesis es el propio del filósofo: crítico, sistemático (al menos en un sentido *metódico*), objetivo y, ante todo, abierto al cambio, pues si nos cerrásemos a él dejaríamos de ser *filósofos*, o bien porque hayamos llegado a *sabios* (y quien es sabio no filosofea), o por habernos convertido en ignorantes de nuestra propia ignorancia. No debemos olvidar las enseñanzas de la sabia Diotima, que muestra a Sócrates en el *Banquete* que el filósofo es semejante al *daemon* Eros, hijo de Poros (la abundancia) y de Penía (la pobreza); a saber: es consciente de que no posee nada, pero está dotado de un olfato para encontrar lo bello que le coloca siempre cerca de lo divino. Así el filósofo es consciente de su ignorancia pero desea y busca la verdad. *Vitam impendere Vero*.

Siguiendo esta enseñanza, si nuestras tesis resultan no ser las correctas, si adolecen de un error que quiebra toda la estructura, no por ello habrá sido un viaje inútil. El conocimiento negativo no es lo mismo que la negación del conocimiento: tomar consciencia de nuestro de error o (lo que es lo mismo) saber que estábamos equivocados, nos vuelve a situar en la senda correcta sabiendo, al menos, qué camino no conduce al objeto de nuestro *Amor*.

Coincidimos con John Stuart Mill y con su apología sobre la libertad de expresión y pensamiento en el segundo capítulo de *Sobre la libertad*; nunca dejaremos de

---

animación hecha por ordenador que nos mostrase cómo se forman los diferentes tipos de curvas. En el cuerpo sólo se mostrarían las ecuaciones algebraicas, lo cual no es algo despreciable pues se da lo fundamental de la forma de cada curva.

13 Una vez más hacemos referencia a la distinción de Bueno entre *verdadera* filosofía y filosofía *verdadera*. Una distinción similar, no obstante, ya es usada por Spinoza en la epístola LXXVI (según la edición de Gebhardt, vol. 4, pág. 316) al contestar al joven místico Alberto Burgh: *No presumo de haber encontrado la mejor de todas las filosofías, pero sí sé que conozco la verdadera, y si me preguntas cómo lo sé, te diré que del mismo modo que tú sabes que los ángulos de un triángulo suman dos rectos...*

presentar batalla con nuestras ideas, nunca rechazaremos una oportunidad en la que podamos averiguar si estamos equivocados, no intentaremos secuestrar ni acallar una verdad.

Establecidos estos requisitos previos, intentemos esbozar los elementos que podrían llegar a constituir la esencia de la muerte. Comenzaremos por intentar delimitar el núcleo de dicha esencia:

Nuestra propuesta lo situaría en los cursos de acción tomados por individuos dotados de apercepción, entendiendo ésta en el sentido gradual que Leibniz utiliza en su *Monadología*. Al tomar la apercepción como criterio sin hacer referencia a los entes (o mónadas) que pudieran tenerla efectivamente, nos situamos en un plano formal en el que la apercepción no aparecería vinculada necesariamente al género humano. Por lo tanto, en el caso de la existencia de otros seres dotados de ella, como podrían ser los extraterrestres o los simios<sup>14</sup>, nuestro núcleo también podría ser tomado como punto de partida para estudiar los cuerpos y los cursos de la idea de muerte en dichos casos.

De esta forma, nuestra consideración excede el plano material, aunque en éste la clase de mónadas dotadas de apercepción coincida con el género humano. Con ello, el resultado es un escrutinio eminentemente fenomenológico que está fundado en un principio de análisis formal, lo cual nos distancia de un circularismo obscuro.

Lo que permanece latente es el problema de establecer los límites de la apercepción, como se sigue del principio de continuidad de Leibniz: *no es fácil decir dónde comienza lo sensible y lo racional, y cuál es el grado más bajo de todas las cosas vivas; es al modo en que aumenta o disminuye la cantidad de un cono regular. Entre algunos hombres y algunos animales brutos existe una diferencia excesiva; pero si queremos comparar el entendimiento y la capacidad de ciertos hombres y ciertas bestias, encontramos una diferencia tan pequeña que resultará muy difícil asegurar que el entendimiento de dichos hombres sea más claro o más amplio que el de dichas bestias*<sup>15</sup>.

Los cursos de acción que hemos mencionado tendrían que darse frente a determinados sucesos que supongan la ruptura de la estructura del individuo compuesto, noción que Spinoza expone en su *Ética* en los lemas de la parte II. Esta noción será nuestro criterio ontológico para decidir si un determinado ente ha dejado

---

14 Con el proyecto *Gran Simio*, originado en los Estados Unidos, incluso las barreras entre estos animales (genéticamente tan cercanos) y el hombre parecen tambalearse. Las viejas cantinelas de Gómez Pereira o Descartes sobre el automatismo de las bestias han perdido fuelle en todo círculo de pensamiento no dogmático.

15 G.P. edición Gebhardt, vol. 5, págs. 453-454.

de existir o no. Procedemos así para no caer en un circularismo al permitir que el *definiendum* entre dentro del *definiens*.

Vamos a aprovechar un resquicio en nuestra argumentación para realizar una distinción que, aunque obvia a la luz de lo tratado, nos servirá más adelante para que nuestro análisis se vuelva aún más exhaustivo.

La variedad fenoménica de la muerte es indudable. La muerte es, con toda probabilidad, una de las realidades que con más fuerza comprometen a las *personas* en todos los niveles de su vida. Decimos *persona* siendo plenamente conscientes de la conflictividad filosófica que puede atraer sobre sí tal concepto. Para no espesar aún más la exposición, sólo recordaremos algunos de los ingredientes que la han llevado hasta su significación actual: el término tiene un origen etimológico en el mundo clásico<sup>16</sup>, y es una idea utilizada fundamentalmente en el derecho romano, del cual lo arrebató el cristianismo para sus explicaciones teológicas de la Trinidad (tres personas, un solo Dios).

Es la personalidad, ni más ni menos, lo que está en juego cuando los craneómetros del siglo diecinueve (en un momento de expansionismo colonial) disputaban sobre las capacidades humanas, de forma no muy distinta a cómo Bartolomé de Las Casas u otros habían discutido sobre la humanidad de los nativos americanos. Una línea de pensamiento que siguió vigente durante gran parte del siglo XX, fomentada por los estudios sobre la inteligencia (y las pruebas encargadas de medirla); eso sí, en el pasado siglo eran prejuicios raciales y de clase los que regían los terribles niveles ideológicos que consumían estos intentos.

Sin embargo, ideológicos o no, hasta bien pasado el ecuador del siglo, siguieron vigentes las prácticas eugenésicas que se sustentaban en estos estudios<sup>17</sup>. Tal vez merezca la pena realizar un pequeño *excursus* sobre la eugenesia. La práctica eugenésica, en su concepción formal, no tiene por qué vincularse a la *muerte*; es obvio afirmar que existen prácticas eugenésicas que no comportan la muerte de ningún *individuo compuesto*, y que por tanto no dan lugar a un apartado especial dentro de este trabajo. La eutanasia, por el contrario, implica siempre la muerte de uno de estos individuos; y las posturas sobre el aborto varían precisamente en cuanto a la consideración *personal* o *no personal* de los fetos. Digamos que las prácticas eugenésicas no tienen una relación necesaria, formal-conceptual, con este ensayo, pero

---

16 Su proveniencia está en el teatro griego, en las máscaras que los actores usaban *per sonare*.

17 Para una información completa puede verse *La falsa medida del hombre*, de S. J. Gould, editorial Crítica, Barcelona. 1997.

materialmente sí entran, en diversos momentos históricos, dentro de la red de materiales que lo sustentan.

Podemos afirmar que lo personal cae dentro del campo de lo conceptual. No es, al estilo cartesiano, una verdad auto evidente, ni un conocimiento *a priori* y universal. La idea de persona está también en continua batalla. Baste pensar que es esta disputa (aunque probablemente habría que incorporar también la noción de ciudadanía) la que está en el fondo de la discusión sobre el aborto. Esto resulta importante, porque en atención a nuestra elaboración del núcleo esencial de la muerte, hemos aludido a cuestiones que están en estrecha relación con la idea de persona. Ahora bien, no es una idea que esté incluida en nuestra propuesta (al menos no formalmente), precisamente porque su carácter polémico impide una identificación total de ese individuo compuesto mencionado con la idea de persona.

El sentido que el cristianismo da al término, le acerca a nuestro núcleo, y puede sostenerse que desde que lo *personal se encarna en lo humano* de forma determinante, la diferenciación entre esos individuos compuesto y su *personalidad* es imposible. Aplicando la idea retrospectivamente, las acciones relacionadas con la muerte en el paleolítico serían acciones personales.

Esto es una muestra de la conflictividad de la idea de *persona* y de nuestra propia elaboración. Ya lo decía el *proverbium* latino: *Homo plures personas sustinet*.

Pese a esta conflictividad, podemos admitir que el campo de nuestra investigación sobre la muerte abarca (y sólo tiene sentido en) lo personal (porque de ahí parte también lo filosófico). La muerte biológica, la muerte social... esto sólo son fragmentos, parcialidades que deben arrojar materiales sobre los que la filosofía debe trabajar para elaborar una propuesta sólida sobre lo que es la muerte.

Es la muerte personal<sup>18</sup> la que nos interesa, pues está ligada a la idea de hombre y de religión. Ahora bien, esa muerte personal nada tiene que ver, en nuestra opinión, con la angustia plenamente individual, pasional, no *discursiva*, cerrada en la interioridad, pues de ella nada le es propio al discurso filosófico. Digamos, en definitiva, que nos interesa lo personal-*ontológico*, y no lo personal-*pasional*.

Pero volvamos ahora a esos cursos de acción de los sujetos operatorios dotados de apercepción; estos habrían sido, en un primer momento, captados por analogía con los cursos de acción de ciertos animales durante las cacerías de las tribus primitivas.

---

18 Todo esto también nos pone en contacto con las distinciones de Bueno acerca de la filosofía del hombre y la antropología filosófica, aunque esto sería demasiado largo de tratar aquí.

Sabemos, por los materiales recolectados por los antropólogos, que esta actividad es mayoritariamente llevada a cabo por varones. Las mujeres se dedican a la recolección (siendo ésta la actividad que proporciona más o menos el 70% de las calorías consumidas en un campamento<sup>19</sup>). Este hecho puede tener su importancia para explicar la génesis de la prohibición de la individuación al género femenino: todas las mujeres son la mujer mientras que al varón se le permite la individualidad, la elección y forja de un carácter frente a la imposición de carácter común; tendemos un puente hacia los estudios de género siguiendo el método de investigación de Leibniz, esto es, *hacer el mayor número posible de comparaciones e índices más exactos, más particularizados y más diversificados...*<sup>20</sup>. Dicho lo dicho, no está de más afirmar que creemos sinceramente en la metáfora platónica del conocimiento como *symploké* de ideas.

Las analogías<sup>21</sup> (recordemos el requerimiento de la capacidad aperceptiva de los sujetos) que suponemos en ese proceso de la caza, producirían en la *homogeneidad* de los miembros de la tribu una escisión (otra de las tantas necesarias en la progresión del espíritu subjetivo al objetivo según la filosofía de Hegel). Habría pues, en tal momento, clases de cazadores; ya no podría considerarse al grupo completo sin más.

Los cazadores cuyos cursos de acción se asemejasen a los de los animales cazados en ese primitivo (léase el adjetivo en su sentido histórico) escenario, serían los que mimetizaran, sin saberlo, el instinto de supervivencia del animal en peligro pero orientado a la caza, con la consecuencia de acabar convirtiéndola en una conducta que resultase óptima. Las repercusiones materiales de un tipo de conducta semejante se hacen patentes en el *output* de piezas, el grupo apreciará esta ganancia (aunque la cantidad de calorías aportada por las piezas de carne sea menor que las de recolección

---

19 Marvin Harris, *Introducción a la Antropología General*, capítulo 12, págs. 321-322.

20 G.P. VII pág. 182.

21 El valor de la analogía lo destacamos como lo hizo Descartes, cuya física (salvo la óptica geométrica) puede ser vista como una serie de analogías enlazadas. Valga como ejemplo su conocida explicación sobre la refracción de la luz, a la que considera *como una pelota de tenis que choca contra una tela tan débilmente tejida que la atraviesa rompiéndola, y pierde por ello parte de su velocidad*. Otro racionalista como Spinoza nos habla en la *Ética*, parte II, proposición XL, esolío II, de un tercer género de conocimiento que se muestra en el hecho de que, por ejemplo, ante el problema de hallar el cuarto número proporcional de la serie de tres números, podemos proceder respaldados por la fuerza de la demostración de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, pero también por el hábito escolar de multiplicar el tercero por el segundo y dividir por el primero, sin conocer los motivos que nos lo permiten. En sus palabras: *dados los números 1, 2, 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad*. Con todo esto queremos resaltar que nuestro uso de la analogía en el desenvolvimiento del núcleo, tiene un matiz filosófico, y no meramente de recurso literario.

de frutos, no debemos olvidar la importancia de las calorías animales en la dieta de estas tribus<sup>22</sup>), y se plasmará *emic* en una serie de mitos, creencias y tabúes que asegurarán la pervivencia de ese tipo de conductas.

Unos afrontarán el acto de la caza como los fieros carnívoros y otros como algunos de los dóciles vegetarianos; como reza el proverbio árabe *La muerte le teme porque tiene el corazón de un león*. Los cambiaformas de las indios americanos, sus ritos de hermandad entre el cazador y la presa, o los de la asignación de un tótem personal al cazador son datos antropológicos sobre los que queremos llamar la atención y que ahora son agrupados y vistos como producto del desenvolvimiento del núcleo<sup>23</sup>.

Sin embargo, el núcleo no constituye por sí solo la esencia; también son necesarios un curso y un cuerpo. En este apartado desarrollaremos un esbozo del curso y del cuerpo que hemos propuesto para que completen, junto con el núcleo, la esencia de la idea a explicar. Se trata de aportar un visión general de los macro ritmos históricos que el desarrollo de este núcleo ha tenido y de los bloques históricos que propongamos para exponerlo; daremos sus rasgos comunes, la propiedad común que todos los hechos integrados comparten, tratando los distintos tramos del curso como clases de equivalencia. Intentaremos dar la *razón* por la que los elementos del campo fenoménico de la idea de muerte se agrupan.

Esta comparación con las clases de equivalencia no será enteramente correspondiente, puesto que negamos la cualidad por la que la intersección de clases de equivalencia de un mismo conjunto ha de ser vacía, al considerar que habrá materiales cuya catalogación en uno u otro grupo será objeto de discusión; pero esto (que es en el fondo mantener la ley de continuidad de Leibniz que ya habíamos citado para hablar de la determinación de la apercepción en los hombres y los animales) es una consecuencia lógica de considerar el curso como una función continua.

Tres son las posibles ópticas temporales que se nos presentan en un primer impulso intuitivo para que, desde ellas, demos cuenta de las relaciones entre la muerte y la temporalidad. Nada más sencillo de descubrir o elaborar: presente, pasado y futuro (respecto a la muerte), esto es, una reflexión sobre la muerte desde lo que hay tras ella, una reflexión en base al mismo instante inaprensible de la muerte, y una reflexión sobre la muerte que sea previa a ésta.

---

22 Marvin Harris. *Introducción a la Antropología General*, capítulo 23, págs 617-622.

23 *El danzante enmascarado* de Trois Frères, en Francia, sería un ejemplo.

Tomo aquí las palabras de Jankélévitch, que son esclarecedoras sobre esto: *la filosofía ceterior de la muerte parece a primera vista imposible, pero no en el mismo sentido ni por las mismas razones que la filosofía ulterior o la filosofía del instante mortal. Ésta es imposible porque el instante es prácticamente inasequible e inutilizable por el conocimiento; (...) el más allá, siendo radicalmente incognoscible se nos reduce, no ya a casi nada, sino a nada en absoluto. La filosofía del lado de acá es imposible (...) porque este objeto es siempre otra cosa que la muerte.*<sup>24</sup>

¿Qué trampa encierran estos tres *momentos* de la muerte? El tiempo y la muerte tienen alguna relación ineludible, pero hay que delimitar en qué consiste y cuál es su importancia para trazar una *verdadera* filosofía de la muerte.

Tal vez podamos, atendiendo a las reflexiones de Thomas Mann en su novela *La Montaña Mágica* (que quizás sea la novela sobre el tiempo más importante jamás escrita), decidir que el tiempo es sólo una artificial medida del hombre sobre una no-realidad o sobre una subjetividad absoluta (en ese mismo sentido en que Jankélévitch trata a la muerte como un misterio).

Y si lo hiciésemos, tendríamos que ubicar esa trampa conceptual que mide el *misterio del transcurrir*, en aquella *tercera persona*<sup>25</sup> que caracteriza al conocimiento conceptual (sea éste artificioso o no). ¿Y acaso no es precisamente nuestro esbozo de una esencia una elaboración de ese conocimiento universalizable?

Ya sea como subjetividades puras que se relacionan con nihilidades, o como objetos de conocimiento conmensurables, la muerte y el tiempo están unidos por algún tipo de nexo, y de la relación que establezcamos entre ambas ideas dependerán en gran medida las posturas que se mantengan en este ensayo.

Pero debemos criticar la posibilidad de que la muerte sea un misterio absoluto, una completa nihilidad, y hemos desechado, a su vez, que una *verdadera* filosofía de la muerte pueda partir de un subjetivismo ingenuo. Así pues, al margen de los niveles inaprensibles que podamos (o no) reconocerles a estos conceptos, el material con el que tenemos que trabajar son los discursos teóricos y las evidencias empíricas que encontremos a su alrededor.

¿Qué posibilidades se nos abren entonces? Atendiendo a lo intuitivamente sugerido corremos el riesgo de caer en esa oceánica insondabilidad que supone el tiempo entendido como misterio. Danzaríamos en una reflexión que difícilmente podría

---

24 Véase *La Muerte*, Editorial Pre-textos, Valencia. 2002.

25 Hacemos referencia aquí a otro concepto expuesto por Jankélévitch en su obra *La Muerte*; concepto que expondremos en la siguiente parte de este ensayo con más detenimiento.

huir de la perentoriedad del instante. Instante, además, que ya no se entendería sincrónicamente pero con un contenido filosófico positivo (por ejemplo en la normatividad que podemos apreciar en la idea del *eterno retorno* nietzscheano).

Presente, pasado y futuro, en lo relativo a la muerte pueden convertirse en términos sincrónicos (cuando no puramente escatológicos, si hiciésemos una lectura *maléfica*); pero esta sincronía viene dada en tanto comprendamos la muerte o el tiempo como realidades que escapan a ese pensamiento abstracto, general, conceptualizador (que no totalizador como algunos pretenderán).

Los términos temporales que nos sirven en una discusión realmente filosófica no son los que se establecen en relación a lo inaprensible o a lo meramente subjetivo, sino a lo universalizable (y la universalización puede darse de muchas formas que no tienen por qué ser unívocas).

Y este diagnóstico hace que el campo de posibilidades a tratar en este ensayo se cierre. Si las ideas tienen su desenvolvimiento en la temporalidad, esto es en virtud de nuestro análisis sobre esa temporalidad. La crítica, la división en términos humanos de ese inaccesible (*tempus fugit*) es lo que nos debe aportar el resultado que aquí pretendemos.

El marco temporal donde el análisis filosófico cobra sentido cuando intenta hablar de la muerte como una Idea que tiene *esencia* es la historia; el nivel diacrónico conmensurable se haya en la historia.

Ahora bien, flaco favor haríamos a nuestra exposición si ese concernimiento histórico consistiera en una historia única, sin dobleces, lineal, acrítica... Lo que pretendemos hacer es enfrentarnos a ella tanteándola con las coordenadas que ya hemos relatado. Se trata de intentar establecer desde nuestra posición acerca de la esencia de la muerte, la forma en que ésta se comporta en el desenvolvimiento histórico de su núcleo.

Para la muerte (la nuestra, la que hemos delimitado en ese mundo de acciones personales-*ontológicas*) existe un comienzo; un comienzo como objeto filosófico, como Idea operativa en nuestro mundo simbólico... Y existen también cambios, extravíos, desconciertos que siempre mantienen el núcleo esencial que hemos expuesto, pero que hacen variar su cuerpo, completando así el desarrollo de esa esencia *plotiniana* que nosotros aquí hemos tratado de bosquejar.

La esencia de la muerte, que nos permitirá, en último término, hacer *verdadera* filosofía sobre ella, tiene que expresarse por lo tanto en ese diacronismo histórico y crítico, filosófico, en definitiva.

Lo que aquí debe ocuparnos no será, por lo dicho, un análisis en los términos de presente, pasado o futuro, tomando estos como flujos temporales impredecibles que en relación a la muerte nos inundan de misterio (prohibiéndonos, no ya hablar en sentido negativo sobre ella, sino mencionarla o tratarla en absoluto). Al contrario, será nuestra labor mostrar los *escándalos*<sup>26</sup> (en su sentido etimológico) de la muerte a lo largo de la historia; sus saltos y tropiezos, sus variaciones de caudal, sus sequías. Lo que conforma, diríamos, el cuerpo de la esencia de la muerte.

Ahora bien, somos plenamente conscientes de las dificultades que conlleva hacer un tratamiento exhaustivo sobre el material que esta postura abre ante nosotros. Es más, nosotros no lo llevaremos completamente a cabo. Admitimos, por tanto, que nuestras posturas están limitadas por los materiales que hemos utilizado, y que la utilización de otros podría haber cambiado diametralmente nuestro análisis. No obstante, siendo esto verdad, nunca este ensayo ha pretendido dar respuesta a todas las preguntas, manejar todos los materiales, enfrentarse a todos los enemigos que pueda tener (en justa lid filosófica). Casi diremos que esperamos ansiosos el contraejemplo y la crítica.

Este ensayo, limitado por sus plazos y por la conveniencia de su extensión, no va a renunciar, sin embargo, a intentar realizar una propuesta sólida y a defenderla. Y para ello escogeremos los materiales históricos que, al efecto, nos parezcan más adecuados; no con el afán de tomar lo que nos interesa para defender una postura previa, sino para esclarecer una postura que viene dada, precisamente, por el manejo y análisis de unos materiales limitados.

Nótese también que nuestra elección no es tampoco solidaria con la idea de muerte de un solo pueblo, ámbito regional o desarrollo histórico. No es gratuita nuestra inclusión de referencias, por ejemplo, al mundo oriental. Esto no es, pues, una filosofía de la muerte occidental. La muerte es un fenómeno ecuménico que intentamos desentrañar ecuménicamente.

Los saltos temporales, que pueden resultar desconcertantes, tampoco han sido elegidos al azar. Por la limitación espacial, hemos intentado rastrear el *hito* y destacarlo. Mostrar momentos *escandalosos* (siempre en términos de evolución histórica) que aporten luz sobre los cambios y las variaciones que ha sufrido la muerte en el curso de su esencia.

---

26 En el mismo sentido en el que René Tom habla de catástrofes.

No pretendemos exponer un análisis exhaustivo de la evolución del curso; más bien trataremos de mostrar los puntos más importantes, distinguir entre los materiales fenoménicos de la muerte los que suponen un cambio radical respecto al punto de partida originario y agruparlos. Es decir, mostrar lo que en otros ámbitos (como la topología de René Tom<sup>27</sup>) se conocería como una *catástrofe* o lo que en la matemática se conoce como punto de inflexión. Aunque hablemos de puntos de inflexión no queremos dar una impresión del curso como un conjunto *discreto*, sino *compacto*; es decir, no como el conjunto de los números naturales sino como los números reales en que sí se puede hablar de continuidad, porque mantenemos que los cambios, aunque significativos, son continuos; queremos decir, en definitiva, que el curso lo consideramos compuesto de fases, que su evolución es semejante al de una enfermedad, que, usando un símil topológico, no se trata de un conjunto de 5 piedras sino de una cuerda con 5 nudos.

La **primera fase** la situamos entre el extenso paleolítico, de una duración de casi 2 millones de años, y el comienzo del neolítico, aproximadamente entre el 20.000 y el 12.000 a.C. En esta primera fase los materiales arqueológicos muestran la evolución de los utensilios de caza, el aumento del grado de complejidad de su fabricación. Vamos a proponer que probablemente algunos de estos utensilios habrían quedado pregnados por la idea de muerte<sup>28</sup>.

Pero no sólo habría una pregnancy en las armas, sino en las pinturas rupestres y en los tabúes propios de cada uno de estos grupos del paleolítico. Si en los *survivors* actuales de sociedades de cazadores-recolectores, como pueden ser los Kung! San (el ! designa un sonido característico denominado *click*) del desierto del Kalahari, encontramos una serie de tabúes, danzas, músicas, máscaras y utensilios para forjar lazos de cohesión entre los cazadores, no es entonces arriesgado suponer un proceder similar en estas sociedades del paleolítico.

*El cuerpo de esta fase primera vendría caracterizado por la interacción de estos primitivos cazadores con los animales objeto de su caza; las experiencias surgidas en estos actos permitirían la diferenciación en el grupo, las distinciones de carácter. Estas interacciones encontrarían vestido en todo el conglomerado de ritos, tabúes, mitos, creencias, pinturas, armas... etc. propios de cada tribu.*

---

27 *Estabilidad estructural y morfogénesis, ensayo de una teoría general de los modelos.* Ed. Gedisa.

28 De manera análoga, en los rituales de canibalismo azteca existían cuchillos específicos para dar la muerte, decorados con motivos específicos de esa idea (Marvin Harris en *Introducción a la antropología general*, Capítulo 23, muestra en la figura 23-12 un ejemplo de este tipo de arma).

La **segunda fase** creemos que puede situarse entre el inicio del neolítico y lo que algunos autores han llamado la *ilustración griega* del siglo V a.C. Ocurre aquí (de manera semejante a como sucede con el paso del paleolítico al neolítico) que los cambios no se producen en todos los lugares al mismo tiempo. Estamos esbozando la esencia de la idea de muerte pero vamos a encontrarnos con que no en todas las sociedades se han recorrido todas las fases, y que en algunas, como el caso de las sociedades de cazadores-recolectores del desierto del Kalahari, se encuentran en la primera.

Esta **segunda fase** estaría caracterizada por el cambio de circunstancias materiales en la relación entre hombres y animales que el neolítico supondrá; la domesticación de los animales provocará problemas en todos los ritos y costumbres segregadas por la primera fase; será necesaria una reestructuración de las prácticas que acompañaban a estos relatos de la caza, y que por tanto afectarán de forma significativa a la idea de muerte.

Como punto importante en el desenvolvimiento de esta fase, cabe destacar el cambio de circunstancias materiales en la relación entre hombres y animales en el neolítico (que se corresponde con el que hay en la religión según las tesis de Gustavo Bueno en *El animal divino*). El paso de una sociedad de cazadores-recolectores a una sociedad sedentaria conllevaría una modificación en las formas sociales y religiosas: en las sociedades de cazadores-recolectores las figuras religiosas no están ligadas directamente a la caza y la recolección (lo principal para la supervivencia de estas tribus), sino a la regulación de los conflictos internos de la tribu, a la organización del conjunto con respecto a sus partes, a la coordinación de los actos individuales con respecto al grupo<sup>29</sup>. En las sociedades sedentarias, por el contrario, lo que prima es la organización, el calendario, las rotaciones de campos, almacenamiento, etc... Estas tareas exigen gran coordinación y son las que permiten la supervivencia de este tipo de asociaciones.

Las tribus de cazadores-recolectores dependen de la caza y recolección para su supervivencia: actúan como un individuo compuesto (los lemas de la parte II de Spinoza son aplicables a entidades como el estado, y en base a ello nos permitimos utilizar esta terminología).

---

29 Ver chamanes y grandes jefes -*caso del líder trabajador*- capítulo 17, págs. 457-458 donde se muestra cómo en estas sociedades el cargo de líder o de cabecilla es una actividad tediosa y frustrante, donde incluso se llega a veces al deber de animar, convencer, persuadir a los otros miembros de la tribu a trabajar sin que el líder se encuentre en una posición de poder -Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*.

En el caso de sociedades agricultoras lo importante es la organización de los cursos operatorios de los individuos integrantes. La casta religiosa ahora pasa a ser la prominente y su esquema de legitimación sigue otros caminos con respecto al de los cazadores, los cuales pasarán en su mayoría (otros seguirán como cazadores, curtidores, etc...) a formar parte del grupo de los guerreros<sup>30</sup>. En estos grupos sobrevivirán los rituales y leyendas de la etapa anterior, serían los *survivors*: un indicio directo como, para los antropólogos, lo son las modernas tribus de cazadores-recolectores, a los que observan para poder reconstruir el modo de vida en el paleolítico.

Los cursos operatorios a los que los sujetos *deben* acomodarse y ejecutar serán codificados en mitos, y es esto en lo que encontramos un punto de inflexión, porque quienes los elaboran ya no son únicamente los grupos de cazadores, sino los sacerdotes: de este modo la muerte pasa a estar en manos de la religión.

Este proceso de asimilación no lo consideraremos armónico, suponemos conflictos en sus inicios y desarrollo: Aquiles, cuando elige vengar a su amigo Patroclo, está cumpliendo lo que dicta el código de los guerreros<sup>31</sup>.

Como ejemplo de código escrito podemos citar el *Hagakure*, entre los samurais del siglo XVIII. De él podemos decir que no mantiene una dependencia jerárquica respecto a la religión, su fundamentación última no reside en ella, sino en la idea de servicio al daimyo. Esto no es extraño teniendo en cuenta la falta de un órgano intermedio que organice y coordine con eficacia los pequeños centros religiosos dispersos por Japón y el propio emperador, así como el hecho de que durante más de cinco siglos en Japón los verdaderos gobernantes fueran grandes señores de la guerra, bajo el título de *Shogun*. También destacamos el hecho de que este código consiste en algo más que el reconocimiento de la fuerza del guerrero, es algo más que el derecho natural tal como lo entiende Spinoza: *El derecho de cada cual se extiende hasta donde se extiende su poder* (*Tratado Teológico-político*, Capítulo 16). Esta concepción del derecho natural spinoziano resulta ser, en el fondo, la de los héroes de la *Iliada*; en el *Hagakure*, el valor del guerrero no se medirá por su fuerza sino por su capacidad de abnegación respecto a su señor. En la *Iliada*, la voluntad de los guerreros

---

30 Serían los *protectores* de la *República*, que para Platón son educados desde la infancia. Él construye ese estado desde una perspectiva atemporal, *sub specie aeternitatis*; nosotros frente a esta forma de proceder rastreamos en la historia su génesis; ensayamos una perspectiva diacrónica.

31 Tal vez la atribución de un código sea excesivo, pero no lo es la de una serie de normas de conducta. De esto muchas veces se da muestra en la *Iliada*, especialmente en las asambleas de los héroes y en el campo de batalla. Un ejemplo claro pueden ser los funerales por Héctor y Patroclo.

se opone al propio Zeus, que desea preservar Troya; el guerrero se enfrenta al dios en lugar de servirlo y reconocerlo como superior.

*El cuerpo de esta fase segunda estará caracterizado por la interacción de los sujetos cuya labor, dentro de las agrupaciones que son la semilla de los primeros estados (los mesopotámicos, Egipto), se relaciona con las armas (sea para la caza o para la muerte de otro hombre) y los mitos religiosos. Los intentos de ajuste y subordinación del conjunto de creencias de la primera fase y el conjunto de creencias religiosas desarrolladas por la casta religiosa en esta segunda fase, serán el motor de generación de la idea de muerte en esta fase.*

La tercera fase la situamos desde la muerte de Sócrates (tomando ésta como un ejemplo eminente de muerte de esta fase) hasta llegar a las guerras de religión, a la filosofía moderna que se hace tras la Paz de Westfalia. Consideramos que los motivos por los cuales Sócrates, en el diálogo de la *Apología*, opta por mantener su postura sobre la bondad de sus actos suponen una ruptura con el anterior esquema de la segunda fase. Ya no se opta por la muerte por la exigencia de un determinado código religioso particular de cada pueblo, ni el de un determinado grupo social; la exigencia viene dada por la propia Verdad, dada en toda su universalidad y objetividad. Frente a los códigos de conducta segregados por las religiones y los mitos, se instaura un nuevo código que guía la conducta del sujeto cuando la estructura de su ser como *individuo compuesto* peligra, éste encuentra su fundamento en un conocimiento crítico: en la filosofía.

*Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. Apología 32 a.*

Este relato continúa con la exposición de la solitaria oposición de Sócrates cuando por azar ejercía la *pritanía* de su demo y tuvo que hacer frente al juicio injusto contra los diez generales atenienses que batallaron en las islas Argusinas contra los espartanos.

A pesar de la victoria, los generales fueron acusados de no recoger a los naufragos propios (sin tener en cuenta que una tormenta lo impidió), acusaciones tras las cuales, en el fondo, se escondían una serie de intrigas políticas. La leyes dictaban un juicio para cada general, pero el populacho y los integrantes demandaban un juicio rápido.

Otro relato que se expone en la *Apología* es el de la negación de Sócrates a colaborar con el gobierno de los Treinta Tiranos en la muerte de León el salaminio, bajo pena de su propia muerte si se negaba.

*Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este estilo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no resulta un poco rudo decirlo, no me importa lo más mínimo, pero que, en cambio me preocupa absolutamente no realizar nada injusto o impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizá habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente.* 32 c-d.

La actitud de Sócrates frente a la muerte es presentada y comparada muchas veces con la de los antiguos héroes de la *Iliada*<sup>32</sup>; pero tales comparaciones no recogen en el fondo el cambio producido en el individuo. La actitud ante la muerte, la forma de afrontarla, sigue siendo la de los héroes homéricos, pero los motivos ya no residen fuera de la conciencia del sujeto, en un código (sea éste religioso o de un determinado grupo), sino que descansan en ideas de carácter crítico y universal: es la muerte por algo universal y objetivo. En el *Critón*, Platón muestra esta lucha entre la normatividad de las costumbres y lo que se desprende de una investigación filosófica, de la contemplación de las ideas.

Sin embargo, queremos señalar una diferencia: *el miedo*. En la filosofía platónica, expuesta a través de Sócrates en el *Fedro*, se intenta eliminar este *afecto* que había permanecido unido a la muerte durante las fases primera y segunda. Es cierto que en la segunda fase ya se habla de un más allá, pero en el texto del *Fedro* este abordaje se intenta realizar de forma racional y crítica. La existencia de este más allá y de la inmortalidad del alma intentan demostrarse como en las matemáticas: de la misma forma que los ángulos de un triángulo suman dos rectos, existe un más allá y el alma es inmortal.

---

32 En el *Banquete*, el joven Alcibiades habla de la conducta valerosa de Sócrates en las batallas; todos los hechos narrados tienen mucho valor a la hora de mostrar lo que queremos presentar, pero hay una frase en la que se le atribuye una fórmula que Homero aplicaba a los Héroes 221b: *Desde el primer momento me di cuenta de que Sócrates era mucho más animoso que Laques; vi también que allí, como en Atenas, marchaba arrogante y con desdeñoso mirar.*

*No logro persuadir, amigos, a Critón de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un buen rato un largo razonamiento de que, una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados, le parece que lo digo en vano para consolaros a vosotros, y a la par, a mí mismo. Fedón 115c-d.*

Frente a la superación vía racional de este miedo nos encontramos la afirmación del samurai en el *Hagakure*: *Claro que temo a la muerte, la temo más que nada, sería un loco si no lo hiciese.*

Escuelas clásicas como la Estoica o la Epicúrea seguirán esta línea de argumentación racional de la conducta frente a la muerte. Con la importante distinción de que buscarán la legitimidad en la filosofía natural; la actitud del hombre vendrá dada por cómo sea la naturaleza del mundo al que pertenece, ya sea ateniéndose al flujo del *λογος* universal en los estoicos, o al azar fruto de las interacciones de los átomos en los epicúreos.

En el *Banquete*, Sócrates nos muestra su alejamiento de estas líneas de investigación cuando declara la insatisfacción que le produjeron las respuestas de Anáxagoras (Fedón 96a hasta 98e), pues argumentan *como si el motivo por el cual yo tengo dobladas las piernas fuera que mi cuerpo está formado de tal manera que las coyunturas de los huesos junto con la acción de los tendones al estirarse y al tensarse lo permiten. Es como si para explicar el hecho de mi diálogo con vosotros aquí procedieran del mismo modo, y olvidaran mencionar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me pareció mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen.* Para Platón, diríamos, aplicando distinciones actuales sobre las partes de la filosofía, la ética está separada de la filosofía natural.

*El cuerpo de esta tercera fase vendrá marcado radicalmente por el nacimiento de los saberes críticos que afectan, trituran y critican las antiguas formas con las que se mantenía la interacción, como, por ejemplo, las costumbres, los mitos o las religiones.*

La interacción entonces se producirá entre el *individuo*<sup>33</sup> y las ideas que vayan surgiendo de estos saberes críticos, como por ejemplo la idea de bien o de justicia.

*La Cuarta Fase* la situamos tras la Paz de Westfalia<sup>34</sup> al observar una tendencia mayoritaria en los autores modernos de una debilitación racional, o dicho de forma positiva: una argumentación racional de la conservación del cuerpo. Esta tendencia es especialmente marcada en la filosofía empirista, y se sustenta en las críticas a la posibilidad y validez normativa de todo aquel conocimiento cuyo campo de estudio caiga dentro de lo que usando la célebre distinción de Leibniz llamamos *verdades de hecho*<sup>35</sup>. A Hume, cuando es interpretado (dentro de la historia de la filosofía) como el punto culminante del empirismo inglés, se le suele considerar como un epistemólogo o crítico del conocimiento, más que como filósofo moral o político (es decir, más continuador de Berkeley y precursor de Kant que heredero de Hutcheson). Precisamente es en esa vertiente donde se convierte en un furibundo crítico de las nociones de *substancia* y *causa*.

La argumentación a favor de la conservación del cuerpo, que considera a éste como una realidad más firme que las creencias, ya la encontramos claramente en autores ilustrados como Montesquieu<sup>36</sup>; también es planteada como alternativa a la *muerte por las creencias* en autores humanistas como Lorenzo Valla o filósofos naturalistas como Telesio. **No obstante, hemos de hacer hincapié en lo ya dicho: las diferentes fases que distinguimos pueden convivir dentro de una misma sociedad, con todas sus tensiones y problemáticas.**

Giordano Bruno (que se encuentra frente a toda esta corriente de debilitación de la normatividad de ciertas ideas que hasta entonces habían tenido el poder de llevar a

---

33 El compromiso entre el ciudadano y la polis provocará que también se exija de él una determinada actitud frente a la muerte; no hay una casta específica de soldados, todo ciudadano debe defender la polis, e incluso aunque no haya situaciones de guerra de por medio, los ciudadanos pueden llegar indirectamente al conflicto con la muerte por medio de las leyes que rigen la ciudad. Queremos decir con esto que el conjunto de individuos que eminentemente tienen una relación con la muerte se amplía, nuestro campo de análisis sufre un crecimiento.

34 Momento en el que, por ejemplo, la confesión religiosa empieza a ser en Holanda una cuestión de la intimidad. Es la semilla del estado laico; siendo la muerte una idea profundamente asociada a la idea de hombre y de religión, este tipo de tendencias no pueden ser inocuas.

35 La formulación de la célebre falacia naturalista es el epitome de esta clase de actitudes y elaboraciones filosóficas.

36 Ya dice Roxana a Usbek en la carta CLXI de las *Cartas Persas*: *Voy a morir; va a correr por mis venas la ponzoña. Muero, sí, pero va mi sombra bien acompañada (...), por mucho espacio de tiempo has tenido la jactancia de creer que se avasallaba un corazón como el mío: ambos éramos felices; tú por creer que me engañabas y yo por engañarte*. La amante que aquí está sentenciada y se expresa con orgullo, había practicado el engaño durante años para evitar la cólera de Usbek; el patrón de sus actos es, por lo tanto, la conservación.

la guerra) es un ejemplo de muerte en esta tercera fase: una muerte en la que el sujeto arriesga o sacrifica la estabilidad de su ser como individuo compuesto para no violar la propia normatividad que se desprende de posturas obtenidas por vía racional. Aunque Giordano Bruno tenga algunas connotaciones místicas, sus diálogos contienen argumentaciones racionales: sigue un método cercano al del neoplatonismo y por eso lo catalogamos dentro del grupo de la tercera etapa y no de la segunda [hemos de tener en cuenta que tras la irrupción de los saberes críticos -filosofía y ciencia- los mitos se reestructuran formando ideologías, tal y como algunas religiones se reelaboran en la forma de teologías, cogiendo ciertos componentes como la idea de sistematicidad, argumentación lógica, etc...; nótese que esto viene a significar que las ideas de muerte asociadas a las religiones terciarias elaboradas teológicamente se encuadrarían en la tercera fase, pero esto sólo sucede en cuanto a la consideración del dogma (que está dotado de este racionalismo), y quedaría por elucidar qué ocurre con los que confiesan dicha religión y con la forma en que ésta se manifiesta positivamente].

La negación de Galileo a morir por sus trabajos no es un contraejemplo para nuestros planteamientos sobre la tercera fase, porque sus trabajos científicos no le obligan a optar por la muerte: sus resultados, por ejemplo, sobre la caída en un plano inclinado son independientes de que mintiera o no al tribunal de la inquisición. En él manda más la prudencia que el furor heroico de Bruno; para este último la supervivencia, o mejor, el prestigio frente al ámbito académico dependía de que no admitiese que todo había sido cuestión de elaborados sofismas capaces de nublar a la razón con afirmaciones falsas.

Y es que en cuestiones que atañen a los *afectos* ya nos dice Spinoza *que no se reprimen por la presencia de lo verdadero en cuanto tal, sino sólo cuando la razón misma aparece, a su vez como un afecto*. *Ética* IV, prop. 14.

Las cuatro reglas de la moral que aparecen en el *Discurso* de Descartes son un buen ejemplo de la cristalización de este proceso<sup>37</sup>. La prudencia y la conservación del individuo es evidentemente el fundamento:

*Obedecer a las leyes y costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en que Dios me ha concedido la gracia de que me educaran desde niño, rigiéndome en las restantes cosas según las opiniones más moderadas y más apartadas de todo exceso...*

---

37 Siguiendo su canon biográfico podríamos ir más lejos y afirmar que su propia vida ilustra a la perfección el mandato máximo de la conservación corporal.

*Ser lo más firme y resuelto que pudiesen mis acciones, y seguir con tanta constancia las opiniones más dudosas una vez resuelto a ellas como si fueran segurísimas. Imitaba en esto a los viajeros que extraviados en algún bosque no deben vagar dando vueltas (...) ni mucho menos detenerse, sino caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo (...) pues de este modo por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, (...). Y como muchas veces las acciones de la vida no admiten demora, es una verdad muy cierta que, cuando no está en nuestro poder discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables.*

*Procurar vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo.*

*Pasar revista a las ocupaciones diversas que los hombres tienen en esta vida para tratar de elegir la mejor (...); y pensé que nada mejor podía hacer que continuar en la que tenía.*

El propio Gustavo Bueno en *El sentido de la vida* puede ser leído de esta forma; ubicándose en la cuarta fase que aquí describimos. Por más que sus alusiones contemplen una normatividad fuerte, y pueda ser interpretado este principio como una norma universal, el debilitamiento que conlleva es ineludible; son principios que han dejado de ser formales (en el sentido kantiano) y que nos conducen directamente hacia la individualidad corpórea material como el *nudo* de lo universal. Es un debilitamiento<sup>38</sup> de la razón formal, metafísica; un alejamiento de la línea barroca alemana que, pasando por el empirismo, nos debe llevar a Nietzsche o a la posmodernidad.

En la actualidad conviven posturas acerca de la muerte que pueden encuadrarse en cualquiera de estas cuatro fases. El cuerpo de la esencia está plenamente representado en la actualidad. Es difícil, en estos momentos, decidir si se avecina algún cambio que pueda variar el *curso* y añadir *hitos* al *cuerpo esencial* que aquí hemos dibujado. Lo que sí está en nuestras manos es resaltar la importancia del diagnóstico que hemos elaborado para entender las controversias y problemáticas reales que están ligadas a la idea de muerte que sea manejada.

Un debate sobre la eutanasia tendrá poca validez si no ponemos en liza críticamente los materiales que al efecto puedan encontrarse (por ejemplo, el tipo de motivos que llevan al enfermo a desear la muerte pueden determinar en qué fase

---

38 Debilitamiento que en ningún caso entramos aquí a juzgar (vaya por delante este aviso), y que simplemente exponemos en atención a la correcta conformación de la esencia que estamos tratando de esbozar.

podríamos situar su decisión). Un testigo de Jehová que prefiere la muerte a la transfusión estaría considerando la muerte desde la normatividad religiosa, y no racional, de la segunda fase<sup>39</sup>.

No es ocupación de este ensayo ocuparse en desentrañar cuál es la idea de muerte óptima o más adecuada; vamos, sin embargo, a negar de antemano que por no entrar (en estas páginas) a valorar esa adecuación, dejemos barra libre a las consideraciones relativistas<sup>40</sup>. Damos por sentado que existen razones (incrustadas en consideraciones filosóficas, en la historia y en la realidad geoestratégica del mundo) para defender la pertinencia o necesidad de una *idea de muerte* frente a otras. Y esta decisión no tiene por qué ser vinculante ecuménicamente hablando (diremos que incluso puede ser plenamente individual), pero, en todo caso, ha de ser tomada racionalmente (aunque sea al estilo de Spinoza, convirtiendo la razón en un *afecto* más).

Concluiremos con esta primera parte del ensayo (que nos proporciona las coordenadas necesarias para enfrentarnos a las particularidades de la muerte en sus distintos desenvolvimientos esenciales) recordando, de nuevo, que por más que nuestra propuesta sea firme y parta del convencimiento, no hemos pretendido agotar todas las posibilidades, ni nos creemos en la posesión de la verdad. Frente a esta propuesta filosófica pueden situarse otras que, tal vez, sean mejores, más sólidas, más amplias en la magnitud de los materiales estudiados. Esperamos, de hecho, que así sea; nada nos motiva más que el desafío filosófico.

Aquí concluye, por tanto, el esbozo inicial de aquella *verdadera* filosofía de la muerte que prometimos intentar elaborar. Lo que no concluye es el propio ensayo, pues desde estas coordenadas hemos de ampliar el abanico analítico respecto al funcionamiento de la Idea tratada, para lo cual nos vamos a servir, en la segunda parte, de las elaboraciones que el filósofo y musicólogo francés Jankélévitch (al que ya hemos citado) realizó en su obra *La muerte*. Una vez ampliado el abanico intentaremos completar lo dicho en esta primera parte del ensayo. Esperemos hacerlo con suerte. Sigamos viaje al *interior de la muerte*.

---

39 Naturalmente, ésta es una consideración intuitiva, porque podría suceder que su confesión religiosa estuviera determinada por la decisión racional de adscribirse a las imposiciones familiares y cumplir sus mandatos minuciosamente. No obstante, el ejemplo sirve para ilustrar lo que deseamos expresar.

40 Expresamos nuestra sospecha ante las posturas que, maléficamente, han sido utilizadas para la justificación del *todo vale*.

## SEGUNDA PARTE: LA MUERTE COMO TEMA DEL ARTE

### La muerte frente a las coordenadas de Jankélévitch: apertura estética y arte como *segunda persona* de la muerte.

Jankélévitch titula su introducción al evocador libro *La Muerte* con las siguientes palabras: *El misterio de la muerte y el fenómeno de la muerte*. Enhebra, ya con este título, el fino hilo de su especulación. *La muerte*, en boca de Jean Améry, es un hermoso y profundo libro; no sólo por su estilo evocador y la belleza del lenguaje y de la expresión, sino porque contiene en su fondo toda la complejidad de esa realidad asumida y huidiza de la muerte.

Son muchos los filósofos, y aún más los artistas, que se han ocupado de la muerte en sus reflexiones y en su obra; ni de los unos ni de los otros nos ocuparemos aquí exhaustivamente. No lo haremos porque si lo hiciésemos esto sería todo un tratado sobre la muerte, lo cual, por más que interesante, no es la intención de este ensayo. Más bien al contrario, lo que aquí nos ocupa es el planteamiento de un ámbito de problematicidad. Ello no implica, sin embargo, que renunciemos a esbozar algún tipo mínimo de postura acerca del tema que nos ocupa.

De esto ya hemos hablado con bastante profusión (la que las consideraciones espaciales hechas al efecto nos permiten) en la primera parte del ensayo. Ésas son las condiciones del secuestro (valga la broma) al que hemos sometido a la idea de *muerte*. Condiciones iniciales de análisis y diagnóstico que, necesariamente, no pueden quedarse en ese plano, sino que deben ser ejercitadas. En gran medida, este ejercicio quedará pendiente de realizarse en cada uno de los materiales concretos que atañen al tema tratado. No es, en todo caso, responsabilidad de este ensayo llevar a término semejante tarea. No obstante, aún dentro de esta delimitación previa, no renunciemos a añadir ingredientes a la receta que estamos preparando.

Hemos seguido algunas de las coordenadas del materialismo filosófico para la realización de las consideraciones ya expuestas en páginas anteriores; nada más lejos de nuestra intención, sin embargo, que esto sea un desarrollo particular de la filosofía de un autor concreto o de una escuela filosófica particular. No decimos que esto no tenga interés, que lo tiene y mucho, sino que no es algo que responda a nuestros deseos. Pero habiendo utilizado de inicio algunas de sus elaboraciones, sería deshonesto no justificar la razón de la apertura que vamos a dar en este apartado a las consideraciones que ya hemos realizado.

Tal vez una de las carencias más importantes de la filosofía de Gustavo Bueno sea su irreconciliable postura respecto a la estética. Tal vez no haya mayor violencia metafísica que la de arrancar, dentro de su propio sistema, a la estética de las manos de la filosofía; es decir, de negar la estética como una realidad o ámbito de problematicidad con un horizonte filosófico. Ésta es, naturalmente, una debilidad no de la filosofía sino de su propio sistema, y del desarrollo de sus ideas. No entonaremos el salmo aquél que decía *libreme Dios de los filósofos sistemáticos* que tanto le gusta a Savater. Al contrario, *libreme Dios de su ausencia*, por más manías que puedan ocasionar sus ademanes.

Lo que cae fuera de toda duda es que la historia de la filosofía dicta que la estética es una parte de la misma; que es una debilidad la incapacidad de tratar los problemas asociados al arte, a la creación...; que este debilitamiento entraña también un alejamiento de la capacidad de completar el análisis ético, que está fuertemente asociado a delimitaciones estéticas.

Así pues, aún contando con las potentes herramientas que quedaron esbozadas en el apartado anterior, necesitamos otras capaces de retomar el asunto donde lo dejamos, y de dejarnos penetrar con mayor profundidad en los entresijos, también estéticos, de la muerte.

Para ello, vamos a usar la obra mencionada en los compases iniciales de este apartado. Ensayaremos con las herramientas analíticas que esboza Jankélévitch en su introducción (ya citada) esa apertura que se nos presenta tan necesaria. No negamos, por ello, lo dicho hasta el momento, sino que pretendemos reubicar lo ya expresado en el marco general de este ensayo, con la intención no sólo de aclarar lo dicho sino de que entren en liza tantos elementos como sea posible en nuestro análisis.

Veamos, para lograr este objetivo, la propuesta de Jankélévitch y su alcance. Podemos realizar una referencia inmediata y sencilla a las tres partes que componen la introducción citada: *la muerte como tragedia meta empírica y necesidad natural; tomarse la muerte en serio: efectividad, inminencia y concernimiento personal; y la muerte en tercera, en segunda, en primera persona*. Intentemos explicarlas y ponerlas en funcionamiento con respecto al primer apartado para ver si obtenemos el rendimiento deseado.

El discernimiento inicial de Jankélévitch consiste en distinguir dos planos de entendimiento de la muerte; a saber, la muerte en el plano natural: la universal necesidad de la muerte biológica del hombre (ya ha quedado claro que en este ensayo

hablamos de la muerte personal-*ontológica*); y la muerte como un misterio que va más allá de ese universalismo insoslayable.

El misterio meta empírico de la muerte, nos dice Jankélévitch, radica entre *fenómenos naturales que se rigen por leyes (aunque su quiddidad u origen radical sea, en definitiva, siempre inexplicable) y verdades meta empíricas a priori, independientemente de cualquier realización hic et nunc, verdades que no suceden nunca, pero que tienen como consecuencia ciertos fenómenos naturales*<sup>41</sup>. ¡Por algo llaman a este difunto catedrático de la Sorbona: filósofo de lo inefable y de lo indecible!

Pero nosotros no hemos renunciado a hablar sobre la muerte; hemos afirmado tener el material necesario para hablar sobre ella de forma filosófica; no hemos lanzado su realidad hacia lo inefable como lo hace Jankélévitch. No creemos en su inaprensibilidad.

Es cierto que coincidimos inicialmente en la doble vertiente de su realidad; y si lo que nos preocupa es la personal-*ontológica*, entonces nuestro alcance filosófico debe ir más allá de lo meramente concerniente a la necesidad natural del cese. ¿Qué quiere decir esto? Pues que ampliamos el abanico fenomenológico; no en vano, nuestra postura acerca del núcleo esencial de la muerte es marcadamente fenoménica.

¿Qué pasa entonces con el misterio que la muerte supone? A nuestro parecer el misterio existe (algún tipo de realidad tiene si se discute sobre él o se le dan diferentes soluciones); pero Jankélévitch va más allá puesto que defiende la inefabilidad de la muerte; si esto es así, como él mismo dice, es muy problemático pensar que la muerte sea objeto de conocimiento o de reflexión desde la filosofía.

En nuestra opinión, un misterio inefable no es un misterio; existen misterios contradictorios en su solución, misterios solventables, lugares problemáticos donde la *verdad* puede ser realmente inextricable, pero negamos la existencia del misterio inefable. Digamos que, sin pretender caer en el nominalismo, no podemos aceptar esta nihilidad absoluta que Jankélévitch plantea. ¿Cómo podría plantearse la problematicidad sobre algo que no es que sea vacío, sino que *no es*? Para otros esto, tal vez, tenga más sentido. Si como dice Manuel Arranz, *La Muerte* es, por sus ideas, hermoso, y por su estilo, profundo, quizás éste pueda explicar cómo se escribe semejante libro sobre un misterio inalcanzable.

---

41 *La Muerte*. Introducción, pág. 18. (En la edición citada en la nota 21).

Por nuestra parte, la obra de Jankélévitch goza de todo el respeto posible y creemos en la conveniencia de su utilización, pues en su profundo pensar sobre la muerte expone un diagnóstico excelente sobre su problemática; pero no da, en ningún caso, el salto necesario a la solución de dicho problema (limitado por su propia postura) para que podamos considerar su obra una *verdadera* filosofía de la muerte.

La siguiente clave que el francés nos expone en su introducción es la de *tomarse la muerte en serio*. Los tres conceptos fundamentales aquí son la inminencia, la efectividad y el concernimiento personal. Veamos cómo funcionan.

¿Qué significa que la muerte se haga efectiva? Jankélévitch no establece momentos fijos para esta efectividad. No se trata, como critica Cicerón en *De la vejez*, de que llegados a determinada edad alcancemos, por fin, a entender lo que la muerte significa. La muerte, nos dice Cicerón por boca de Catón, es tan cercana al joven como al viejo, y decidir que el segundo está más cerca que el otro a la misma, es muestra de ignorancia o necesidad<sup>42</sup>.

La efectividad de la muerte no se corresponde, por lo tanto, con un momento determinado. El de la Sorbona lo compara con la anámnesis platónica, si bien aclarando que la conciencia definitiva sobre la efectividad de la muerte es un *reconocimiento*, no una reminiscencia al estilo platónico. Pero todos sabemos lo inevitable de la muerte desde muy temprano en nuestras vidas; lo que ocurre es que llega un instante en que la muerte se nos muestra, o la vemos, y volvemos a aprender vívidamente lo ya aprendido. Jankélévitch hace una bella comparación con el amor, pues de la misma forma que todo sobre el amor ha sido dicho, y además es conocido por nosotros, cuando uno se enamora por primera vez (o se re-enamora por octava) no puede evitar volver a decir lo que el amor es para él (lindezas *conocidas* ya anteriormente, pero *reconocidas* en el instante por el enamorado).

Se hace efectiva la muerte, y esto se liga de forma inmediata al concernimiento personal y a la inminencia de la misma. El proceso por el cual la muerte se nos presenta

---

42 Lo cual contrasta con la postura socrática expuesta en el *Critón*, cuando Sócrates dice a su amigo: *No sería propio de mi edad, amigo Critón, quejarme por tener que morir*. En ambos diálogos se pondera esa presencia de ánimo al enfrentarse con la muerte, pero en el primero la vejez y la muerte no se asocian directamente. Nietzsche abunda en esta idea: *El griego, entregado a las tareas del espíritu, más que a la muerte teme a la vejez, porque ésta le roba su fuerza productiva y le humilla ante sí mismo. Por este motivo encontramos tantas veces el suicidio entre los pensadores de edad avanzada*. Estas palabras apoyarían algunas interpretaciones biográficas que pintan a Sócrates como un suicida. Dichas interpretaciones no tendrán cabida, sin embargo, en este trabajo, pues la muerte de Sócrates la entendemos como un paradigma de la tercera fase del desenvolvimiento esencial de la idea de muerte.

inminente o nos atañe de esa forma personal-*pasional*, está en estrecha relación con la efectividad.

La muerte puede comenzar a afectarnos de forma personal y pasional a raíz de la muerte de alguien cercano; o por el temor a contraer una enfermedad a la que se ha estado expuesto. La muerte entonces, nos diría Jankélévitch, salta desde ese *status* de necesidad natural, desde esa universalidad, hasta lo personal. No volveremos a insistir aquí en la doble dimensión, ya expuesta, de lo personal, ni a reiterar nuestro compromiso con lo personal-*ontológico* para llevar a cabo una *verdadera* filosofía de la muerte.

En cierto sentido, este fenómeno de reconocimiento del que habla nos recuerda a términos con cierto sesgo *aperceptivo*, ligados a una *verstehen* más que a un conocimiento absolutamente positivo o científico. Adolece quizás el análisis de Jankélévitch de un tratamiento acerca de la heterogeneidad de estas concepciones, ligando sus análisis a las diferentes *Weltanschauung*, y realizando un acercamiento a los sujetos colectivos en relación con la muerte<sup>43</sup>.

Baste decir, acerca de lo que el francés expone, que estamos plenamente de acuerdo con lo dicho, si bien no aporta un nivel mayor de discernimiento sobre el tema tratado (incapaz de dar el salto desde lo *meramente* psicológico), aunque sí abona el terreno para una última distinción que nos parece más interesante y fecunda para realizar la prometida apertura estética en lo que a este ensayo concierne.

*La muerte en tercera, segunda, primera persona* es el título del último punto de la introducción a *La Muerte*.

Dice el autor: *La razón panorámica, aplicando las leyes de la perspectiva, puede efectivamente compensar la finitud de la mónada -pues la mónada es puro afuera y tercera persona neutra en un mundo de terceras personas intercambiables. Sin embargo, la existencia para sí que caracteriza al Yo es del orden de lo irremplazable y*

---

43 Y esto es importante en la cuarta fase del desenvolvimiento, en tanto que el debilitamiento del mandato universal, moral y formal que rige a la muerte en la tercera fase, sufre un desfondamiento no sólo en la crítica a la metafísica (Nietzsche, Heidegger o el vitalismo), sino en las restantes líneas de la filosofía de la sospecha: la filosofía de lo inconsciente (Freud) y el análisis de clase (Marx).

*de lo incomparable; cuando esta existencia semelfáctica<sup>44</sup> está en peligro, la afectación de serenidad ya no puede dar el pego<sup>45</sup>.*

No entraremos en la discusión propuesta por Jankélévitch para que esta cláusula citada nos lleve a la reivindicación de una filosofía de la parcialidad; no le negamos esto por la falta de interés de la discusión, sino por la necesaria limitación espacial a la que este ensayo se somete dada su naturaleza. En todo caso, mucho habría que decir sobre si lo puramente subjetual es también parcial (y, sobre todo, en qué sentido se da esta parcialidad), pero el propio Jankélévitch no aclara demasiado sus intenciones a este respecto (o al menos a este par de lectores no se les aparece con claridad), por lo que dejaremos el asunto pendiente de revisión en un lugar distinto a éste.

Ahora bien, ¿cuáles son las personas de la muerte y cómo se comportan? La distinción de Jankélévitch no es complicada en este asunto, aunque como veremos nos será muy útil para algunas de las cuestiones que intentaremos dirimir más adelante.

*La muerte en tercera persona es la muerte en general, la muerte abstracta y anónima, o bien la muerte propia, en tanto en cuanto se considere ésta de una forma impersonal y conceptual<sup>46</sup>,* escribe el autor. Es esa muerte que nosotros aquí hemos caracterizado como muerte personal-*ontológica*, haciendo referencia así a esa generalidad de la que habla Jankélévitch y, a su vez, acotándola en ese mundo de realidades personales en sentido conceptual.

*Si la tercera persona es principio de serenidad, la primera persona es seguramente fuente de angustia (...),* continúa más adelante el francés, *En primera persona, la muerte es un misterio que me concierne íntimamente e íntegramente, es decir en mi nada<sup>47</sup>.*

Jankélévitch opone aquí aquél *¡Mea res agitur!* de Lucrecio, con el *Oudén pros hemás* de Epicuro. Lo que a uno le concierne, tal y como él dice, íntimamente, y lo que queda del lado de lo que nos es ajeno.

Una vez más el autor realiza ese salto hacia lo misterioso y lo inefable. Ocurre, no obstante, que el filósofo mantiene, aún y con ello, una separación de niveles que

---

44 *Semelfactive*, del latín *semen*, una vez, y *factive*, posible, realizable. Jankélévitch recurre a este neologismo para nombrar la originalidad de la existencia singular, que es posible o realizable una sola vez. (Nota de Manuel Arranz, traductor y prologuista de la obra en su edición española en Pre-Textos, Valencia. 2002.)

45 *La Muerte*. Introducción, pág. 34.

46 *Ibíd.*

47 *Ibíd.*

parece bastante adecuada. Ya hemos afirmado que *La Muerte*, desde los preceptos expuestos, no es una *verdadera* filosofía de la muerte, lo que no obsta para que sus análisis sean interesantes.

El francés conserva un fuerte sentido de lo inconsciente o de lo subconsciente en sus afirmaciones acerca del reconocimiento al que nos lleva la muerte; separa a la perfección el nivel personal, subjetual, de los niveles de generalización asociados primordialmente con el conocimiento transmisible (capaz de universalizarse como discurso), y pone de relieve con maestría los problemas que puede plantear la muerte como objeto de un escrutinio filosófico.

Antes de entrar en las profundidades de la segunda persona, vamos a dedicar unas líneas a su desprecio por el Nosotros. La primera persona del plural se le antoja al autor un *monstruo* o una *paradoja*.

El mantenimiento de un individualismo radical, bajo nuestra óptica, no es algo necesariamente incorrecto. Pero debe mantenerse con cierto sentido. Entendemos que para Jankélévitch, en el contexto de su libro, denostar el Nosotros estaba justificado. Pero, como ya hemos dicho antes, con esto eliminaba cualquier consideración de la muerte alrededor de una *Weltanschauung* particular. Se prohíbe a sí mismo, con esta postura, entrar a un tratamiento sociológico (e incluso histórico) con pertinencia filosófica<sup>48</sup>.

Resulta complicado, por ejemplo, ubicar un túmulo funerario como un material que concierne a la muerte, pues en él, el Yo no está completamente fuera de liza; es *su* sepulcro, en definitiva. Actualmente casi la totalidad de la población de los países desarrollados expresan sus últimas voluntades, entre ellas si prefieren ser enterrados, incinerados... ¿Es que esto no queda del lado de lo personal-*pasional*, pero también del nosotros, *hic et nunc* tal como él decía, expresando socialmente nuestras preferencias en lo necrológico?

No es que desatendamos su discriminación, sino que ésta nos parece insuficiente. Jankélévitch no da el salto hacia una *verdadera* filosofía de la muerte. Lo que *nosotros* (nótese que somos un modesto colectivo de tan sólo dos integrantes) sí haremos es utilizar su pensamiento para realizar una apertura en lo que pretende ser un esbozo de dicha *verdadera* filosofía de la muerte (ya que no filosofía *verdadera* de la muerte).

---

48 Lo cual no significa que reduzcamos la filosofía a la historia (de clases) o a la sociología, sino que nos es imposible desterrar los materiales provenientes de estas disciplinas para desarrollar completamente nuestras tesis.

¿Qué pasa, entonces, con la segunda persona? ¿Qué nos dirá Jankélévitch acerca de ella? Veámoslo: *Entre el anonimato de la tercera persona y la subjetividad trágica de la primera, está el caso intermedio y en cierto modo privilegiado de la segunda persona; entre la muerte de otro, lejana e indiferente, y la muerte-propia que es todo nuestro ser, está la proximidad de la muerte del prójimo*<sup>49</sup>. Se trata, por tanto, de la muerte del más cercano; la muerte de un ser querido, por ejemplo, que en cierto sentido es casi nuestra propia muerte.

En la segunda persona la muerte es de otro, pero no es ajena. Es un *locus* donde lo universal se hace cercano en la particularidad sin perder su condición no-incriminatoria de lo que nos es más propio.

Hace muy bien Jankélévitch al hablar acerca de la segunda persona de la muerte tratándola de privilegiada. Es este lugar especial el que vamos a utilizar, siguiendo el diagnóstico (ya que no las posturas) del francés, para realizar la prometida apertura estética de nuestra posición.

¿Qué sentido podemos darle a esta caracterización de la segunda persona de la muerte? El propio Jankélévitch reconoce su lugar *mediador* entre la generalización filosófica y el aspecto más pasional de la primera persona. Pero la segunda persona, en su singular, contiene la noción de particularidad, de sujeto y objeto único.

Nuestra postura a este respecto es que podemos leer la segunda persona de la muerte como la que realiza la apertura estética de la muerte hacia el arte. Puesto que sobre lo puramente subjetivo se nos ha prohibido la discusión filosófica, y la generalización de la tercera persona nos la han presentado como ajena, saltaremos hacia la segunda persona como el lugar donde la significación estética de la muerte cobra aspecto material (y por tanto conmensurable) y sentido artístico (el arte puede ser algo abstracto, pero no pasa lo mismo con la obra de arte).

¿Quiere decir esto que el arte no es ya objeto de análisis filosófico, sino algo completamente distinto? Diremos que el arte puede ser objeto de la filosofía en tanto que ésta se coloca en un plano diferente al del arte. Ciertamente que el arte no es filosofía, por más que contenga referencias materiales, formales, ideológicas o interpretativas a cuestiones filosóficas.

Ahora bien, en lo que a la muerte atañe, la apertura temática de sentido se da en el arte. La obra de arte pasaría a ser el intermediario directo y real entre la

---

49 *La Muerte*, Introducción, pág. 35.

individualidad del misterio y la óptica más general que Jankélévitch coloca en la tercera persona.

En *¿Por qué Laoconte no grita?*<sup>50</sup> Vercellone nos presenta una contraposición que puede resultar interesante a efectos de ilustrar lo que aquí pretendemos decir cuando defendemos esa particularidad de la *segunda persona* de Jankélévitch en relación con el arte.

Lo que el autor expone es una contraposición entre las concepciones clásicas y modernas del arte, usando para ello la escultura del Laoconte y la pintura holandesa moderna (de Vermeer, por ejemplo). Todo ello para rastrear esa concepción de lo moderno en el pensamiento alemán de los siglos XVIII y XIX.

De esta forma escribe: *ya no es el Laoconte que se deriva de la narración poético-mitológica el que se propone en primer plano como héroe epónimo, sino la joven campesina de Vermeer que vierte la leche de la jarra. Y esto, precisamente esto, ¿podría ser alguna vez lo ideal? O es, en cambio, la cotidianidad que ha descuidado los fastos de lo ideal la que se coloca en primer plano.*

Esto es, la individualidad cobra protagonismo como medida de lo universal; *como si el instante sustituyera, en cuanto orientación axiológica, a lo eterno*, nos dice el autor. Y esto es como decir que es esa individualidad la que presenta en última instancia lo universal.

La expresividad ahogada en lo universal (en lo divino, si se quiere) de Laoconte es sustituida por la expresividad moderada, pero entendible y cotidiana, de la muchacha de Vermeer. El individuo es el *nudo* de lo universal, y no a la inversa<sup>51</sup>.

Este acercamiento (que es histórico) no es paralelo a la distinción de las tres personas de la muerte (que es eminentemente sincrónico); pero, aún sin ser cuestiones conmensurables, tal vez sí exista algún tipo de cercanía estructural entre ambas.

Entendemos que el nudo de lo universal en lo particular es similar a la especial posición que ocupa la segunda persona cuando Jankélévitch habla sobre ella. Es decir, la obra de arte es el *nudo* de la expresividad de la muerte como idea universal. Es el objeto material capaz de realizar la vinculación entre la angustia de la primera persona y el valor filosófico de la tercera.

---

50 Título de la intervención del autor en la facultad de filosofía de la Universidad de Oviedo, realizada en el curso académico 1999-2000.

51 Y esto remite inmediatamente a la oposición entre la tercera y cuarta fase de desenvolvimiento esencial de la muerte, que hemos distinguido en este ensayo. Lo moderno, diríamos, llevaba en sí la semilla de lo posmoderno (huyendo así de una interpretación rupturista, pero también lineal, de la historia).

La obra de arte no sería *filosofía*, pero tendría la capacidad material de convertir una postura filosófica sobre la muerte en *afecto*, es decir, de mediar entre la radicalidad personal del individuo y la universalidad del pensamiento conceptualizador.

Arte y filosofía no son ámbitos conmensurables. El arte no encierra en sí ninguna filosofía (*sensu estrictu*), si bien la filosofía debe poder aplicarse sobre el arte; ésta también puede (no diremos debe) manifestarse en formas estetizantes cercanas a lo artístico, pero seguirá siendo filosofía.

Si esto es así, y estas páginas pretenden ser un esbozo de una *verdadera* filosofía de la muerte, entonces podemos aplicar nuestra mirada crítica sobre el arte para arrojar luz a lo ya expuesto, o para mostrar las complicadas relaciones entre el arte y la muerte entendida como tema o como concepto problemático. Es decir, realizar una apertura desde lo *hermético* (exclusivamente en su sentido de cierre respecto de lo externo) hasta lo *hermenéutico* (si se nos permite la trampa sonora).

Así pues, podríamos realizar el intento de mostrar algunos casos concretos que sean capaces de ejemplificar esa potencia que tiene el arte como *mediador* entre la postura más ajena de la muerte y aquel concernimiento personal del que nos hablaba Jankélévitch.

Como el lector habrá visto (si no ha sido así, probablemente sea nuestra culpa), no hemos querido mantener una postura fuerte en lo que respecta a la naturaleza del arte. Lo que más bien tratamos de señalar es que la obra de arte (como un apoyo material, evocador) es una forma de acercar la muerte desde la lejana necesidad natural a un concernimiento personal mediado por lo ajeno, pero próximo. Nótese además que expresamos esta opinión sólo en lo que concierne a la muerte. Ya que no somos, ni mucho menos, nadadores expertos en estos mares, hemos procurado no realizar ningún juicio severo sobre su naturaleza, aún habiéndola enjuiciado implícitamente.

En definitiva, esta parte del ensayo entra en juego desde un punto de vista ilustrador. Entendemos que nuestra óptica puede arrojar luz; no se trata, de ningún modo, de buscar aspectos que comulguen con la solución filosófica que tratamos de aportar; sino de poner de manifiesto la manera en que, dentro de las obras de arte, pueden verse representadas determinadas ideas acerca de la muerte, que bien pueden tener nada que ver con la nuestra propia. Se trata de que nos ayuden en el diagnóstico, no de que se conviertan en la medicación que cure el problema.

A lo largo de este ensayo se ha mencionado en multitud de ocasiones la figura de Sócrates, en especial los últimos episodios de su vida y los diálogos que dan cuenta de los mismos. En el *Critón*, Sócrates decide aceptar la condena a muerte, aún en la mayor inminencia; es decir, acepta su suerte, aún pudiendo esquivarla, porque decide que ello es lo más justo.

Mencionamos de nuevo esta historia con afán crítico hacia quienes han sostenido que la intención de Sócrates era suicida, y para introducir una muestra de cómo la muerte es una realidad en disputa también dentro del arte.

La aceptación voluntaria de la muerte parece tan diferente del suicidio como la eugenesia de la eutanasia. Sócrates elige una vía racional, una vía que es propia a su forma de entender la vida y que termina en la muerte. Y esto no es lo mismo que escoger la muerte.

Sócrates no elige el camino de la muerte, sino que obedece los principios que han guiado su vida hasta entonces y que, de forma accidental, le obligan a beber la cicuta.

La idea de suicidio tiene manifestaciones diferentes, porque está sujeta a un *hacer volitivo* que elige la muerte, sólo la muerte. En el *accionismo vienés*<sup>52</sup>, y según Luis Feas en gran parte del arte (si es que puede ser considerado arte) del pasado siglo, se pusieron a prueba los límites tradicionales de lo artístico: La propia individualidad corpórea sufría agresiones por parte de algunos *accionistas*; Schwarzkogler llegó a morir en una de sus *obras*. Vamos a suponer que su intención fuera, efectivamente, poner fin a su vida (y que entendiese esto como una obra de arte). Si escarbamos en esta idea, su acción no está tan lejos de la heroicidad socrática; si (digámoslo así) murió por amor al arte, su postura no se aleja de la de Sócrates, que murió por amor a la filosofía y a la justicia filosófica.

Cuando en *Moby Dick* el primer oficial se arroja con la tripulación hacia la ballena blanca **porque eso era lo que debían hacer como balleneros**, no estamos ante un suicidio, por más que supieran que iban a morir, sino ante el cumplimiento de un mandato. Todos ellos, en definitiva, encarnarían la muerte socrática que nosotros hemos utilizado como paradigma de la tercera fase del cuerpo esencial de la muerte.

Por el contrario, la muerte del joven *Werther* es un acto pasional y desatado, fruto de la angustia. Su muerte sí es suicida. Y, sin embargo, en el último momento acepta sosegadamente su decisión.

---

52 Sobre el cual se habló en las sesiones del Círculo Hermenéutico de este mismo año, presentado por Noemí Sanz y José Azmecua en *La violencia del arte y los orígenes del Body Art*, y por Luis Feas en *Salto al vacío: el caso Schwarzkogler*.

*Todo duerme en torno mío, y mi alma está tranquila. Te doy gracias, ¡oh Dios!, por haberme concedido en momento tan supremo, resignación tan grande.* Esto escribe Werther cuando, pasadas las once, está cerca su final.

Acaso pueda pensarse que el arte es mal receptáculo para la idea de suicidio; al menos un arte explicativo, dador de fondo, de acción interpretable: porque entonces, siempre habrá una idea que sustente a la de suicidio, y éste ya no será la acción solipsista, fruto de una angustia adolescente, que tantas veces nos han intentado mostrar.

Probablemente la decisión del suicidio deba darse en la perentoriedad del instante de angustia y ansiedad, y si no es así, pasa a conformar el entramado de una decisión sustentada en principios (sean estos racionales o no) que ideologizan el suicidio convirtiéndolo en algo diferente. Es probable que en este sentido sea más creíble Harry Haller en *El Lobo Estepario* de Herman Hesse: *Y aunque el suicidio fuese estúpido, cobarde y ordinario, aunque fuese una salida vulgar y vergonzante para huir de este torbellino de los sufrimientos, cualquier salida, incluso la más ignominiosa, era deseable.*

Naturalmente, queda fuera del ámbito inmediato de este ensayo decidir qué es el suicidio; pero es indudable que es un tema estrechamente vinculado al mismo, al ser una forma particular de muerte. Lo que vemos es cómo las obras de arte nos acercan estas polémicas. El suicidio es un caso paradigmático que nos llevaría a revisar grandes tramos de la literatura universal, pero no es el único, y no sólo por el tema, sino por el tipo de arte. Poco hemos hablado aquí de las artes plásticas.

En conclusión, se trata de mostrar cómo las cuestiones relacionadas con la muerte impregnan todo el material antropológico; desde las pinturas rupestres hasta el arte moderno. La muerte es un fenómeno ecuménico, universal, absoluto, insoslayable para cualquier *persona*.

Vamos a concluir este breve ensayo (que lastimosamente ha tenido que dejar mucho material de lado) con unas palabras que el gran Thomas Mann escribió en su obra cumbre *La montaña mágica*. Las palabras pertenecen al padre Naphta, jesuita con simpatía por el comunismo, que despreciaba profundamente lo material y lo corporal, al entenderlos como un lastre para lo espiritual; Naphta, en ausencia del humanista masón Settembrini, le dice a Hans Castorp:

*La cripta, sobre todo, era un símbolo de la transmutación alquimista (...) el lugar de la descomposición. Es el principio de todo hermetismo. La tumba no es otra cosa*

*que el vaso, la cratera de cristal preciosamente conservada, en la que la materia es empujada hasta su última metamorfosis, hasta su suprema depuración.*

Vaso o cratera, por muy noble trasmutación que conlleve para Naphta, este par de autores se quedan con el vitalismo humanista de Settembrini y optan por huir de su sepulcro y, en la medida de lo posible, por seguir pensando la muerte desde la vida.

*Omnia opera mortalia, mortalitate damnata sunt; inter peritura vivimus.*

## BIBLIOGRAFÍA

Para la confección de este ensayo se han utilizado materiales bibliográficos muy diversos. No desgranaremos las fuentes consultadas de manera exhaustiva, sino que ofreceremos sólo aquellas referencias que consideramos indispensables, por más que muchas otras hayan colaborado en dar forma final a estas páginas.

Las fuentes filosóficas principales son: las obras de Gustavo Bueno, en especial *El Animal Divino*, Pentalfa, Oviedo, 2002; la *Ética* y el *Tratado Teológico-Político* de Spinoza en la editorial Alianza; la *Monadología* de Leibniz, en especial la traducción de la misma que realizó Julián Velarde; los diálogos de Platón, con especial relevancia aquellos que describen los últimos momentos de la vida de Sócrates; y la obra de Jankélévitch *La Muerte*, traducción de Manuel Arranz editada por Pre-textos en 2002.

Una fuente que no es directamente filosófica, pero sin cuya inspiración y aporte no habría sido posible este trabajo, es Marvin Harris. Todas sus obras y análisis han aportado su granito de arena a este ensayo, pero cabe destacar la utilísima obra *Introducción a la Antropología General*, creada con fines académicos y publicada por Alianza Editorial en nuestro país.

Una obra de manejo fundamental es el *Hagakure*. Aunque su aparición en el ensayo se pueda tildar de anecdótica, sus constantes referencias a la muerte como idea, fueron un acicate enorme para comenzar a pensar la muerte de manera filosófica.

Hemos echado mano también de multitud de referencias literarias, pero no las desgranaremos aquí, pues aunque resulta interesante su manejo para ahondar en lo expuesto, tan sólo han sido referidas aquí desde un punto de vista ilustrador o aclarativo, pero no son inspiración directa de las tesis mantenidas.