

# La muerte no tiene figura: tiene todas las figuras

*Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas, Madrid)*

## 1 La muerte no es un muerto

Es bien sabido: contra nada se está tan radicalmente como contra los errores que una vez fueron los nuestros. Conocemos por dentro en qué consistieron, en qué nos sedujeron y en qué se revelaron luego ilusorios. A mí me ocurre esto, a propósito del tema que nos ocupa, con la imagen de la muerte que presentó Ingmar Bergman en la célebre película *El séptimo sello*; y también me ocurre, en buena medida, con la viveza de los muertos que pueblan la ciudad a la que va a parar Pedro Páramo, el personaje de Juan Rulfo.

Todo el mundo recuerda aquella Muerte que juega al ajedrez con el caballero a la orilla de un mar oscuro, en el viento y el frío, en la antesala de la ribera donde llegaría en otro siglo la barca de Caronte. Era una Muerte asexuada, completamente humana, sin embargo, como un ángel derrotado, que sólo lucía un rostro blanco envejecido y al modo de una máscara de teatro, y una ropa talar negra, que ocultaba cualquier forma y que hacía suponer bajo ella lo mismo un saco de huesos al estilo formidable de Durero, que un vacío. Un ajedrez trucado, un hombre asustado y violento, un Enemigo que ríe y da treguas con las que disfrutar aún más de la angustiosa fuerza de su pobre oponente.

¡Qué torpeza todo esto! La Muerte no es un ser antropomorfo, no es un muerto más o menos vivo, no danza ni ríe; sobre todo, no habla. La Muerte no es un muerto. Y ni siquiera el negro es el color que mejor se le adecua. En todo caso, una masa trasparente que sólo deja ver nube, blanco, y que no sabemos si es pared o es puerta... Pero no quiero arriesgar ninguna imagen antes de tratar filosóficamente la cuestión.

## 2 En qué sentido cobra la muerte todas las figuras

Una guía primera para estudiar la esencia de la muerte la proporciona no Heidegger sino Séneca, bajo cuya inspiración es difícil no ver que escribió el autor de *Ser y tiempo*. Porque la tesis básica de Séneca es que la muerte es cosa de todos los momentos, de ahora mismo, siempre y cuando se experimente el tiempo de determinada forma lamentable, o sea, siempre que el *animus* del hombre esté distraído, adormecido, sin ejercer su fabulosa capacidad de juicio firme y verdadero.

Por cierto, tal es exactamente también la tesis, al menos en su sustancia, que ha defendido Michel Henry, en este caso sobre el fondo de la crítica a la comprensión husserliana del tiempo.

Séneca y Henry tratan de persuadirnos de que la realidad inmediata, inmediatamente abierta ante nuestro *animus*, es simplemente *vida*, sólo que no la vida cotidiana en la interpretación decaída e injusta a la que la sometemos habitualmente.

Hay que diferenciar, nos dicen estos maestros, dos modos de vida y, en consecuencia, dos modos de muerte.

La experiencia continua de la muerte, como parte de la experiencia continua de la vida, tomadas vida y muerte en su primera acepción no sabia, no reflexiva, es bien sencilla: el momento presente se hunde al punto en la inexistencia, es decir, se muere y queda muerto para siempre. Apenas es retenido intencionalmente durante una breve fase de tiempo, de contornos vagos; pero luego, aunque quede fijado al hilo irrompible de los sucesos pasados, individualizados en el tiempo pretérito por su haber visitado fugazmente el presente en cierto orden, desaparece en un Hades interior del que quizá alguna vez logre recordar un esfuerzo, un sacrificio, como el que Odiseo realizó al borde de la morada del dios infernal.

He mezclado, como es evidente, en esta descripción a Husserl con Séneca.<sup>1</sup>

El filósofo hispano-romano insistía en que la memoria no es una manera eficaz de resurrección sino, más bien, una corroboración de la entrada en la muerte de aquello a lo que nuestro recuerdo se refiere. Sólo que afirmó que este constante vivir la muerte deberíamos tomarlo, a la vez, como la experiencia de sólo una parte de ésta: *Magna pars mortis iam praeterit. Quicquid aetatis retro est, mors tenet.*<sup>2</sup> Sigue quedándonos más y más muerte por recorrer y saborear, hasta un cierto final de toda ella. La visión de este final, en tal perspectiva, sólo puede ofrecernos esto: *Moriar: desinam mori posse.*<sup>3</sup> Poder seguir pasando la vida es poder seguir muriendo momento a momento, luego apurar la muerte es realmente abandonar este extraño poder. Séneca recuerda en esta misma carta que su amigo Lucilio, razonablemente, se refería, en este sentido, a la múltiple venida de la muerte (*non una*) y, por fin, a una *ultima mors*.

Siempre manteniendo este punto de vista, la vida se convierte entonces en un problema de pérdida (*amissio*) inexorable y varia, a la vez que de encuentro de las realidades nuevas que corren al instante a morir como al través de nuestra conciencia.

De aquí el extraordinario problema, a la vez ontológico y moral, que surge al punto: para que haya continua pérdida, ha de haber también un factor permanente, inalienable, en nuestra experiencia. Debemos tratar de captarlo adecuadamente. Debemos, en definitiva, tratar con suma atención la cuestión no sólo de si hay algo que no se puede perder, para que todo lo demás se pierda, sino la cuestión más grave: ¿de

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, véase, de Michel Henry: *Encarnación*, §§ 4-7, 8, en referencia constante a las husserlianas *Lecciones sobre la conciencia del tiempo inmanente*, que Henry consideraba texto filosófico máximo del siglo pasado. En Séneca, éste es el tema con el que se abren de modo solemne las *Cartas a Lucilio* (I, 1).

<sup>2</sup> *Ad Lucilium* I, 3: "Una gran parte de la muerte es ya pasada. Lo que de nuestra vida queda atrás, la muerte lo tiene".

<sup>3</sup> *Ad Lucilium* III, 24: "Moriré, es decir, dejaré de poder morir".

qué naturaleza es exactamente lo que jamás se pierde, lo que no muere –por lo menos, antes de la *ultima mors*? La respuesta podrá conducirnos a diferenciar dos órdenes de realidad que lo sean al mismo tiempo de valor; y este descubrimiento, que es ya ajeno a la vida cotidiana, reorientará quizá toda nuestra estancia en lo real.

A esta estancia llamaba Séneca *tempus* preferentemente. Nosotros mismos somos mucho más, como vengo recordando, *animi* que otra cosa (da lo mismo que la doctrina oficial estoica admita que el ánimo mismo es corporal, por la razón de que todo lo que actúa es de alguna manera cuerpo). La situación puede formularse así: *lo mío es mi ánimo y mi tiempo, mi ánimo en mi tiempo*. Pero hay un tercer factor: que la estancia del ánimo en el tiempo se llama *actio* (si la acción es débil, merece el nombre afrentoso de *passio*).

La actividad baja de la acción, o sea, la pasión, es, justamente, el encuentro explícito con lo que inmediatamente se va a perder porque se muere; y en esta forma de ver las cosas, el único tiempo que existe es el filo finísimo del presente, que, desde luego, linda con la nada. La vida se nos vuelve muerte menos por un extremo apenas palpable. Y este extremo mínimo del puro presente de la pérdida-encuentro sólo se experimentará, como es lógico, en el modo de un renacer constante. Nada es más doloroso y, a la vez, más vergonzoso que estar a cada momento empezando a vivir,<sup>4</sup> como quien no ha aprendido nada porque no ha retenido nada; pero así es como se ve forzado a vivir el hombre que es presa de la pasión en una medida violenta y profunda.

El estoico, sin embargo, sabe perfectamente que esta temporalización absurda y terrible del tiempo, esta bárbara invasión de la muerte y de la ignorancia que saquean juntas todos los rincones de la realidad humana, tiene su causa en la *opinio*, no en la *natura*. Es una interpretación estúpida la que nos somete así al sufrimiento, aunque, por cierto, está bien fundada, ya que *res fallunt*,<sup>5</sup> las mismas cosas tienden a hacernos caer en este engaño, precisamente porque ellas no somos nosotros ni nuestro tiempo, sino emisarios de algo ajeno, que nos visitan y se cuelan con poder en el terreno de nuestra acción, disminuyéndola con frecuencia más bien a pasión que a acción auténtica.

Hay, pues, que reconocer un cuarto factor en el marco ontológico fundamental: teníamos hasta aquí el ánimo, su acción y su tiempo, pero ahora incluiremos también *lo otro (aliud)*. Y ya vemos que la acción consiste básicamente en interpretar, al chocar con lo ajeno, todo este marco, estos cuatro factores, proyectándolo además hacia la totalidad de la vida -desde el oscuro hecho del nacimiento hasta la dejación del poder que traerá la *ultima mors*. Una vez que opinamos *contra naturam* –o bien que juzgamos *secundum naturam*-, ya lo principal de nuestra actividad está ahí puesto; el resto, secuelas.

---

<sup>4</sup> Cfr., entre multitud de ejemplos, *Ad Lucilium* II, 13.

<sup>5</sup> *Ibid.* V, 45.

Y si no paramos de sufrir pasivamente y de remachar este sufrimiento con nuestra opinión, no hay duda de que el resultado afectivo merecerá el nombre duro y riguroso de *vacuidad total (supervacuum)*, de tedio (*fastidium vitae*).<sup>6</sup>

Esta situación es realmente un vivir sin querer vivir, un actuar con más noluntad que voluntad propiamente dicha, un ver la muerte en todos lados y, por lo mismo, absolutamente con todas las figuras. Quien experimenta así la realidad sólo tendrá una carcajada de desdén por cualquier figura concreta de la muerte, porque, en verdad, dirija la mirada a donde la dirija, sólo verá a su alrededor e incluso en sí mismo muerte: muerte vestida con todos los colores, los olores y los sabores y las formas de la vida; muerte como secreto actual de toda vida. *Quicquid aspiciēbam, mors erat.*<sup>7</sup>

### 3 La conversión filosófica

Venimos así a un asunto crucial de toda la filosofía: por qué y cómo es toda ella una recuperación, un remontar cierta corriente falaz y dolorosa por la que siempre ya resbalamos, un suspender dolores y errores. Cosa que se hace o bien por rabia de sufrir y errar, o bien por vergüenza y culpa de haber hasta ahora vivido así.<sup>8</sup>

Séneca, moralista pero no propiamente un metafísico, conocía esta situación, por supuesto, como la conocía Epicuro, como la han reconocido casi todos los clásicos de nuestra historia espiritual, con la excepción notabilísima, según parece, de Aristóteles. *Ad neminem ante bona mens venit quam mala.*<sup>9</sup> Ya aquí, por cierto, como en san Agustín o en Descartes, *mens* designa la cima del *animus*, y es justamente la cima de la *natura* lo único en ella, paradoja de paradojas, que puede ignorarla e incluso rebelarse contra ella y girar en sentido contrario a sus dictados eternos, en la forma de una casi incomprensible *perversio*.

Séneca no ha vinculado directa o propiamente el dolor de esta situación inicial, de esta lamentable *actitud natural perversa* de la cima del ánimo humano, con los designios de la Providencia. Más bien lo contrario, porque, aunque todos los hombres deberían educarse en la liberación de este estado penosísimo y todos pueden en principio llegar a lograrla, un vistazo a la historia muestra que más bien ocurre que sólo a algunos castiga con suficiente fuerza amorosa la Providencia como para que reaccionen y suban a un estado nuevo, a una mente nueva y buena, gracias a la cual o en la cual el sufrimiento, aunque choque aún contra la piel, ya no puede penetrar y sólo nos espolea a reforzar el castillo divino de nuestra virtud. La muerte está bien muerta en

---

<sup>6</sup> Los términos, que retoma a su manera san Agustín en el libro IV de *Confessiones*, aparecen en la carta 24 del epistolario a Lucilio. San Agustín escribe *taedium vitae*; Pascal traducirá: *ennui*.

<sup>7</sup> San Agustín, *Confessiones* IV, iv, 3: "Mirara lo que mirara, era muerte".

<sup>8</sup> Véase la página extraordinaria *La libertad puesta en cuestión*, de Emmanuel Levinas, en *Totalidad e infinito*, al principio de la tercera sección (*Verdad y justicia*) de la parte primera (*Mismo y Otro*). Mi traducción nueva de esta obra aparece en Salamanca, Sígueme, fin de 2012.

<sup>9</sup> *Ad Lucilium* V, 50: "No hay nadie a quien venga antes el espíritu bueno que el malo."

este segundo modo de la vida humana, en esta segunda manera de temporalización de nuestra existencia.

Pero en general la Providencia no ayuda con tanta efectividad a los pobres humanos, ni siquiera cuando se vale de sus portavoces, los filósofos, o sea, los médicos de la humanidad enferma de opiniones de muerte y enloquecida de visiones de muerte.

Hay aquí una alternativa general para toda filosofía: o bien se considera estrictamente racional el curso entero de las cosas (ése es precisamente el contenido del concepto *natura* en el sistema estoico), o bien se prescinde de este supuesto y se deja en suspenso si es azaroso o caprichoso (es decir, si *natura* debe ser más bien entendida como *fortuna*, o como divinidad cuya mente no resulte escrutable para la inteligencia humana).

#### 4 La supresión panteísta de la muerte

Quienes aceptan a todo lo largo de la historia espiritual humana que la realidad es un *unicum* absoluto, se aferran al concepto global de *natura naturans*, con el que emparejan el subsidiario, pasivo, de *natura naturata*, instrumento con el que explicar la *opinio* y todos los desvaríos del conocimiento y la voluntad.

Los fenómenos que se reciben pasiva o casi pasivamente en nuestra vida nos parecen enviados por la Fortuna, carentes de sentido racional estricto, como si tras ellos la Naturaleza gustara constantemente de ocultarse. Pero un esfuerzo poderoso de nuestro ánimo hará que despertemos de este mal sueño y que por todas partes veamos razón, o sea, *Bona Mens*. Nuestra interpretación estúpida de la realidad, que nos llena de dolor y de muerte hasta los bordes la mínima barca de nuestra vida, pasa entonces a un activo *juicio firme y sabio*, raíz de la virtud y ya propiamente ella misma la virtud. Cuando logramos entender (o decidir, que vienen a ser equivalentes en la mente del moralista no muy propenso a la metafísica) que el Hado, nuestra Porción (*heimarmene*) de sucesos, no es sino, justamente, *fatum*, lo dicho o sancionado por el Eterno Fuego Técnico que es tanto la Razón como la Sustancia activa de todas las cosas, nos unimos a su corriente, dejamos de ser dolorosamente arrastrados por ella,<sup>10</sup> nos identificamos con la divina mente o providencia. En definitiva, *sentimus experimurque nos aeternos esse*, según la fórmula extraordinaria de Espinosa<sup>11</sup> de que tanto gustaba en nuestros días Michel Henry.<sup>12</sup>

La otra rama de la alternativa permite a la Circunstancia, en los términos que hizo famosos José Ortega y Gasset (tras los pasos de Nietzsche y, por lo mismo, volviendo a una cierta comprensión superficial de la cosmología presofística), permanecer oscura,

---

<sup>10</sup> *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Séneca, *Ad Lucilium* XVIII, 107).

<sup>11</sup> *Ethica* V, *propositio* XXIII, *in scholio*.

<sup>12</sup> Ya glosó esta expresión Henry en su primera obra, *Le bonheur de Spinoza* (1943; ahora, en la colección Épiméthée, París. P.U.F., 2004, p. 121.

insondable, sorprendente.<sup>13</sup> Pero, desde luego, esta opción en la alternativa está abierta también a otras interpretaciones que, preservando la oscuridad de los acontecimientos y, sobre todo, el mismo concepto radical de *acontecimiento*, deje sin decidir si no deberá llamarse más bien *revelación* a la llegada de éstos en medio del camino de la vida.<sup>14</sup>

La inverosimilitud de la rama primera, monista, estoica, de esta gran alternativa es múltiple y, de hecho, sigue siendo una tarea fundamental del pensar la crítica de ella.

Nadie, seguramente, ha expresado como Séneca qué se sigue de abrazar, mejor dicho, de intentar abrazar plenamente la destrucción de la muerte que cree experimentar el estoico. Cuantas formulaciones modernas encontramos de la misma vivencia, deben a Séneca lo más potente de sus rasgos.

Por una parte, la revolución del juicio que aporta la filosofía descubre en nosotros directamente una porción, la nuclear de nuestro ser, que es en realidad divina: porción de Dios, chispa o centella del fuego de Dios (*scintilla Dei*, según la sugerencia seguida luego por los filósofos místicos alemanes de la Baja Edad Media, que arriesgaban a sabiendas estar en los bordes mismos del panteísmo). Esta fuerza de nuestra mente detiene, en efecto, la marcha de la pérdida constante de las cosas, deshace el fantasma mismo de la fortuna, rehace por completo la experiencia del tiempo y llega al extremo de instalarse en un modo de la vida desde el que la vida misma que antes se conocía cotidianamente pasa a ser magnitud despreciable. Como dice la formidable fórmula de todo estoicismo, una cosa que permite un mal uso no es en sí misma buena, y vivir es una de estas cosas. Pero lo mismo morir. El ánimo, Dios en nosotros, encarnación de Dios<sup>15</sup> que deja a la historia descubierta como juego y teatro, se ha elevado por encima de la vida y de la muerte. Es verdad que ha tenido que ser nacido o

---

<sup>13</sup> Cfr. sobre todo el texto postcristiano de sus lecciones *En torno a Galileo* (1933), que acabo de comentar en mi libro *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española* (Madrid, Trotta, 2012).

<sup>14</sup> La noción de *acontecimiento* es la central en mi pensamiento, que sigue en ello, más que las de Heidegger, las huellas de Emmanuel Levinas, a su vez deudor esencial de Franz Rosenzweig (quien utiliza más la cosa que la noción literal misma). Están dando un impulso decisivo a este término en nuestros días Claude Romano (a partir de su texto de 1998 *L'événement et le monde*, que acaba de ser traducido al español en Salamanca por Ediciones Sígueme) y, con otro matiz, Jean-Yves Lacoste. En lo que hace a mis propias reflexiones sobre este asunto, además de mi libro citado en la nota anterior, me permito remitir a un texto que se publicará próximamente en versión catalana, titulado en su original *La filosofía como sábado*. Levinas hizo un uso muy técnico y muy interesante de la palabra "acontecimiento" (y de la idea misma a la que me atengo) ya en *De l'existence à l'existant*. En cuanto a Rosenzweig, lo decisivo son las coyunturas de la historia, no anticipables *a priori*, que él se atrevió a denominar, en *La estrella de la redención, creación, revelación, redención*, modificando hondamente lo que estas categorías bíblicas significaban ya en el trabajo pionero de Schelling *Las edades del mundo*. Sin embargo, a nadie como a Kierkegaard debemos tanto en el análisis de la cosa misma, por más que en el pensador danés los conceptos básicos a este respecto sean los de *ansia* y *salto*.

<sup>15</sup> *Ad Lucilium* IV, 31: *Deus in corpore humano hospitans*. Sobre todo, es explícita la carta 41: *Prope est a te deus, tecum est, intus est. Sacer intra nos spiritus sedet... Vis divina descendit in corpusculum posita; maiore sui parte illic est unde descendit...* Recuérdese el culto (*therapeuein, terein*) al dios dentro de sí (*endon daimon*) al que se refiere Marco Aurelio (por ejemplo, *Ta eis heautón*, II, 13 y II, 17).

despertado, desprendido del divino fuego total; pero ahora tiene ante sí todo justificado, todo pleno. Para él, la vida, que aún está sin llegar a la *ultima mors*, es ya *vita peracta*, consumada, finalizada, completa, perfecta.<sup>16</sup> Todo en ella se quiere, todo en ella es compacta realidad; el tiempo mismo se ha transformado en un presente sin pérdidas, puesto que aquello que aunque deseamos retenerlo pasa, ya ha sido abandonado a la Razón, mejor dicho, encerrado y salvado en ella, hasta el punto de que, en realidad, tan no pasa como no pasa la eterna esencia de Dios-Razón. Ahora se quiere incluso la muerte, precisamente porque se quiere la vida; y el pensamiento de la muerte es la garantía de la libertad. Quien avanzaba a duras penas por el camino voluntarioso y trabajoso de la filosofía, llegó ya a la meta. Ha transitado de la *cupiditas*, cuya señal es la insaciabilidad, porque allí donde un deseo funesto termina por estar saciado ya nace uno nuevo más ansioso; ha pasado de este mal infinito de vértigo a la *securitas*, que es toda ella *iucunditas*, *gaudium*, y no más terrible *voluptas* en medio de la muerte y las pérdidas. Ya no se huye de nada, pero, situado el hombre en el alto puesto del dios, puede dejar y tomar vida y muerte, en el sentido trivial y anterior de estas palabras, como su libertad le dicte. Ambas son indiferentes. La muerte, que antes tenía todos los rostros, ahora no tiene ninguno y no es nada; a lo sumo, según la otra famosísima expresión del mismo Séneca, podrá traer el auténtico *dies natalis* del espíritu<sup>17</sup>, que incluso es descrito en una ocasión, en este mismo epistolario, como el regreso al cielo del que se proviene.<sup>18</sup>

De aquí la rotunda cumbre de la alegría que ha descrito este filósofo en su duodécima carta a Lucilio: que la vejez extrema es comparable al sorbo de vino que completa la borrachera, y ya en ella, sólo el tránsito a dejar de poder morir se realiza sin dolor alguno, exactamente como hemos ido viendo caer en el pasado los dudosos regalos de la Fortuna.

La muerte, pues, no tiene nada que enseñarnos, sólo que su presencia, antes de la *conversio animi ad veritatem et naturam*, es la mayor sugerencia que Dios providente nos hace para que cambiemos radicalmente nuestra pasión en juicio y acción. Pero esta lección no es aprendida por la mayoría de los hombres, a los que la muerte horroriza y sólo los deja paralizados cada vez que su resuerdo los roza. Como decía el cantar popular español que admiraba Unamuno, *cada vez que me acuerdo que me tengo que morir, echo la capa en el suelo y no me harto de dormir*.

El mismo contemporáneo nuestro Henry ha podido describir el Mundo como Muerte y la experiencia íntima afectiva de la vida, como Logos de la Carne y Verdad primordial; hasta el punto de poder decir que toda carne de hombre es en su Fondo, en el fondo de su noche, Dios.<sup>19</sup> En la carne, el género humano entero y todo aquello que es auto-

---

<sup>16</sup> *Ad Lucilium* IV, 32: *vivere vita peracta*, vivir con una vida perfecta y acabada.

<sup>17</sup> *Ad Lucilium* XVII, 102.

<sup>18</sup> *Ibid.* XI, 86: *Animum... in caelum, ex quo erat, redisse persuadeo mihi*.

<sup>19</sup> La evocación de Eckhart se hace con plena conciencia aquí, en las líneas finales de la conclusión de *Encarnación*.

afectivo y auto-revelación, o sea, vida auténtica, está conectado, y está todo ello injertado en la Carne del Archihijo de la Vida, el Cristo.

Y sin embargo, la propia experiencia de una vida filosófica me obliga, nos obliga, a decir aún que, en verdad, se va a la muerte como a la aventura absoluta.<sup>20</sup>

## **5 Verdad y figura de la muerte como *psyché* en Hades**

Estamos a la espera de la última gran lección de lo real: el encuentro con la muerte, y, sin embargo, con ella nos hemos encontrado ya en la infancia, aunque de otra manera, sin poder aprovechar las mismas lecciones que nos esperan en el futuro absoluto de la muerte.

La imperfección con la que recibimos la llegada infantil de la muerte es la culpable de las imágenes ridículas de ella -y también de las más terribles. En realidad, deberíamos sustituirlas todas por aquella transparencia a la que antes me referí, que es en mi imaginario el icono de la aventura absoluta. Porque éste es el significado preciso de la muerte, y no tantos otros como le achacamos, malos alumnos de la vida como solemos ser. Los artistas, por desgracia, quedan demasiadas veces en muñones de hombres completos, en niños que sólo desarrollan una parte de sus posibilidades en el paso por la vida, y así llenan las tristezas y la soledad de los demás con fábulas que aún arraigan más la ignorancia de la aventura absoluta. De hecho, ninguna de estas fábulas es superior, a mi modo de ver, a la homérica, sobre todo a aquella presentación que se hace en *Ilíada* de la *psyché* de Patroclo ya muerto pero aún sin gozar de honras fúnebres. Un muerto, mi muerto -que no la muerte-, es una sombra de mí mismo, en todo semejante a mí, que está ya durmiendo otro mundo, que está rápidamente perdiendo la conciencia de éste y, por lo mismo, su real autoconciencia, y se traslada chillando al lugar donde nada se ve, a Hades. Carece de sangre, o sea, de la posibilidad de vivir y de morir; pero permanece, permanece siempre, como en insomnio, en el terrible *Hay* que aún, como sabiamente describió Levinas,<sup>21</sup> el ser y la nada en su nauseabunda disolución de un sujeto humano que todavía pueda elevar su queja.

Estas sombras de ojos vacíos, en busca inconsciente de sangre nueva, de memorias, de dolores y gozos, son la realidad poética de los muertos: ni el cadáver, abandonado por la *psyché*, ni la laguna de aguas negras y sin fondo que nos obligan a cruzar en masa los barqueros sin piedad (y que es la mejor imagen antigua de la muerte misma). En cuanto al paisaje de la otra ribera, ninguna pintura supera la que vislumbramos en las láminas órficas que acompañan al muerto en su viaje: en el más allá del río de la muerte hay una fuente al pie de los cipreses, y el viajero llega hasta ella con toda la sed del esfuerzo de haber vivido y haber afrontado el morir. Su situación es pura sed. La fuente junto al árbol de hoja perenne ofrece la ilusión de que, por sus aguas, no puede

---

<sup>20</sup> Cfr. el texto inicial, *Deseo de lo invisible*, en Levinas, *Totalidad e infinito*.

<sup>21</sup> Mejor que en ningún otro lugar, en las páginas dedicadas al *Hay* en *De la existencia al existente*.



envejecer quien vive a su lado. Pero si el muerto bebe, como todo le grita que haga ya mismo, sólo tragará la ilusión que lo retorna a esta vida y lo deja ignorante de que es un dios que, como Heracles, anda por entre trabajos tremendos desconociendo su naturaleza verdadera. Estar muerto es realizar el supremo esfuerzo de no beber aún, de buscar en el país mismo de los muertos una fuente segunda y otros árboles todavía más acogedores, para que en esta labor máxima podamos recordar, al culminarla, que somos de estirpe divina, y así lo digamos al rostro de quienes salen ahora a nuestra encuentro, a las puertas del lugar donde se está liberado de vivir y de morir.

Ni siquiera el Dante logra dar al limbo, al primer círculo infernal donde coloca a los filósofos más grandes del paganismo, una belleza que se asemeje a la de este relato. En los cuadros de Boticelli o de Ucello me parece que ha quedado la melancolía y la esperanza del paganismo cuando así piensa en la muerte.

## 6 Verdad de la muerte

Nuestra certeza de que hemos de morir y nuestra primera sabiduría sobre la muerte no proceden de la simple desaparición de las cosas en el pasado a medida que nos van sucediendo. Las pérdidas recuperables no son las pérdidas, y en un tiempo en que todo es juego, ignorancia y una cierta ansia,<sup>22</sup> el tiempo gira en corro, aunque en él puedan ocurrir incluso muertes de otras personas.<sup>23</sup>

No se puede determinar qué pérdida da entrada en la inocencia ansiosa del niño al *acontecimiento creacional de la muerte*, verdadero nacer a la existencia real, salida del círculo del no-tiempo, comienzo de todas las escisiones (entre la verdad y la ilusión, entre lo serio y lo jocoso, entre el ser y el no-ser, entre el dolor y el gozo profundos) y, por lo mismo, comienzo de la tensión de la vida, de la *inquietudo cordis*, sin la cual el puro tedio terminaría por ahogar el juego infinito. Jugar eternamente sólo es propio de algunos dioses indios, a los que, en definitiva, también se destina piadosamente a morir, siquiera sea después de colosales montañas de millones de edades o *kalpas*.

Pero ello es que nadie vive sin saber que el tiempo es breve e irreversible, o sea, sin haber aprendido que lo es, habiéndolo antes ignorado. Ninguna lección es tan fuerte, ninguna enseña tanto, ninguna es más necesaria, pero tampoco hay ninguna que sea tan universal como ella. Aprender aquello para lo que no se tienen condiciones de aprenderlo es experimentar un *acontecimiento*. En este sentido, sólo cuenta el recién

---

<sup>22</sup> Así lo apunta genialmente Kierkegaard en el primer capítulo del *Concepto de ansia*, que es el mejor análisis de la existencia pre-estética o infantil del que disponemos en toda la literatura, en la medida de mis conocimientos.

<sup>23</sup> Desde el punto de vista de la historia de la literatura, es sumamente informativo ver cómo el mismo Miguel de Unamuno, que habría de pasar devorado en sus entrañas por el buitro de la muerte todo el resto de su vida, no despertó a la existencia propiamente dicha ni siquiera con el hecho de la muerte de su padre siendo él niño. Por otro lado, el corro de la vida, la danza en torno al fuego de la vida, es no sólo una imagen infantil de la existencia sino un sacramento en muchas formas de rituales míticos.

nacido a la vida con su ansia ante el incomprensible mundo donde se trabaja en vez de jugar, ese mundo que él imita cada vez más y más, ya casi seriamente.

Saber que no estamos en la *vita peracta* y que el tiempo urge es la condición de posibilidad de cualquier otro aprendizaje; pero esta sabiduría primordial no la poseemos *a priori*. Franz Rosenzweig no pudo dejar de exclamar que la lección de la muerte, o sea, la creación del hombre en cuanto tal, es el *muy bien* de Dios sobre la cima de la Creación, en la tarde del sexto día, justo antes de entrar en su Descanso sabático, que es día sin final.<sup>24</sup> Porque por la muerte hay en la vida acción y entusiasmo, búsqueda ansiosa y paz, santidad y condenación. Gracias a la muerte existe ese daimon que se llama *amor*, sobre cuyas alas puede subir la existencia del hombre, sin ser de suyo divina, hasta la cumbre de la realidad, hasta experimentar que, precisamente porque no somos ni nos sentimos eternos, sí somos *capaces Dei* y, en definitiva, *imagines creatae Dei*. Imágenes libres, errantes, ansiosas, que pueden dedicar su vida al amor de las cosas más reales, a la verdad, al bien, a la esperanza casi loca, pero maravillosamente racional, de la Redención.

*No quiso vivir quien no quiere morir.*<sup>25</sup> Pero antes de notar cómo crece en nosotros la pasión activa por la vida y la búsqueda, pasamos, sin duda, por la congoja de tener que pensar en la muerte de todas las cosas y de todos nosotros mismos, sobre todo, como el regreso al estado de no ser y no memoria de donde comprendemos de pronto que procedemos. Y si la verdad de lo real es ese estado de antes de toda la vida, que será el mismo que haya después de toda la vida, cuando la más potente estrella se apague definitivamente en los cielos, todo es para nada, y el dolor y el gozo carecen de sentido y de plena realidad, aunque hagamos el gesto postnihilista heroico que Nietzsche cifró en la vuelta de todas las cosas por siempre, igual que la sentían con todo su horror y con una cierta asombrosa jovialidad los antiguos cosmólogos, como Empédocles. Por fuertes que sean los alimentos de la tierra, al fin y al cabo, nada significa nada, nada se escribe en la eternidad, no hay eternidad.

Pero en el vaivén de los pensamientos con los que se trata de acoger al principio, en la infancia, la formidable lección de la Muerte, se pasará luego a anhelar vivir para siempre, o retroceder al cielo de la pura infancia;<sup>26</sup> y entonces será cuando por un momento la sangre se hiele en nuestras venas, al comprender que esta vida para siempre sería un tormento todavía peor que la vuelta eterna de lo mismo.

De este instante de alternativa imposible es de lo que más huye el ser humano. A nada teme más que a esta experiencia que, sin embargo, por entrevista que haya quedado, por más carros de olvido que se hayan echado sobre ella, tiñe con su color, de alguna

---

<sup>24</sup> Así concluye, con una de las páginas más hermosas y verdaderas de toda la literatura filosófica, el libro I (*Creación*) de la segunda parte de *La estrella de la redención*.

<sup>25</sup> Séneca, *Ad Lucilium* IV, 30: *Vivere noluit, qui mori non vult*.

<sup>26</sup> Así, muchas veces, Miguel de Unamuno, como describo ampliamente en mi ya citado libro de 2012. Véase del propio Unamuno, sobre todo, el soneto *Mi cielo*, en el *Rosario de sonetos líricos*, núm, LXVIII.

manera, todas las restantes experiencias de la vida. Quedamos, pues, como partidos: sabemos que existe un enigma terrible en las profundidades de la existencia, pero queremos no mirarlo cara a cara, sino distraernos de su pesadumbre con cualquier método. El ansia de placeres es un movimiento ontológico hondamente grave, no una mera falta de dominio de sí mismo y ni siquiera sólo el inicio de los malos hábitos.

La mejor de las reacciones posibles, porque es la única de veras sabia y ajustada a los hechos, al acontecimiento, es la rebelión y la búsqueda. Si ha habido ya este acontecimiento, este venir lo inesperable y quedárseme en la forma de lo inolvidable, ¿por qué no habría de ocurrir en lo futuro otro más todavía? Si he tenido que aprender la lección congojosa de la muerte, ¿por qué he de cerrarme a la posibilidad de que un día me regale en el futuro la lección gozosa de la superación de la alternativa trágica? Con seguridad que ese día necesita ser preparado y esperado muy activamente, y esta espera sólo puede consistir en no perderle la mirada al Enigma.

Sólo podría esta lección futura anhelada ser un acontecimiento tal que me enseñara algo más que la presa de la alternativa invivible entre vivir para siempre todo y morir todo para siempre. Como ha de pasarme con todos los acontecimientos, ningún proyecto mío puede *a priori* diseñar la figura de éste, como no sea la sencilla reflexión que acabo de hacer: que él mismo no es del todo imposible, y que, de venirme, tendría que enseñarme algo así como lo tercero que por ahora queda del todo excluido.

Pero esta rebelión incondicional contra la amenaza de olvidarme del Enigma, aunque en realidad es el acatamiento al *muy bien* pronunciado sobre la muerte desde el principio, se convierte en una aventura, ciertamente, pero una aventura heroica, que proporciona muchas horas de angustia, casi tantas como de activa pasión. No podré aguantar no conocer el secreto de todas las cosas, no haber leído todos los libros, no haber conocido a todos los sabios, no dejar de interpretar lengua alguna de la tierra... Me da igual que esta tarea sea imposible, porque no puedo resistir la vida sin acometerla. La Muerte no es más que la espina en la carne, la pregunta que me ha vuelto a mí, junto con todas las cosas, pregunta también. Una transparencia que podría no ocultar nada o podría revelarme al fin un Paraíso que sólo mi empeño por buscarlo y la providencia, enviándome eso que yo no puedo lograr por mí mismo a solas, los acontecimientos, cooperarán para que allá llegue yo.

El auténtico sentimiento trágico, tan trágico que sólo lo roza dolorosamente Unamuno en alguna página de su libro dedicado precisamente a él, y en algún verso febril que no estructura, creo yo, ninguno de sus poemas, consiste en no tener certeza de estar en esta tensión que no quiere en absoluto conformarse con el primer eco del primer acontecimiento. Aunque pueda yo decir un poco brutalmente, como es lo justo, que *tampoco hoy me da la gana de morirme*, el problema angustioso es si no me quedará otra por dentro y no habré ya empezado a ser yo mismo un cómplice no de la Muerte y la Libertad, sino de la Nada, o sea, de la otra figura, de innumerables figuras, de la Muerte, la Historia y el Tiempo.

Es precisa la paciencia: la resistencia, en el puesto de guardia de la vida, a la espera de otro acontecimiento, estudiando el sentido de cada suceso, experimentando con una especie de *paz en la guerra* esta doble cara de las cosas, que con una sólo nos hablan, al parecer, del Mundo, mientras que con la otra nos recuerdan nuestra aventura –no precisamente una partida de ajedrez en un fiordo- con la Vida y la Muerte.

La muerte primera nos ha hecho nacer y sostiene nuestro amor por las cosas. Antes de la muerte última esperamos los acontecimientos que hagan subir nuestro amor a más que las cosas. Y por esto no concedemos ninguna cara a la puerta que nos introdujo en la vida, ni se la concedemos al *dies natalis in aeternum*. Estamos demasiado ocupados con luchar por el sentido de cada experiencia y por deletrear, en la medida de nuestras fuerzas, los excesos de cada acontecimiento.