

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:

A todos nos inquieta la muerte porque ella es la posibilidad más propia del ser, por ello la convertimos en tema de reflexión, y de la mano del filósofo francés, Vladimir Jankélévitch, emprendimos este trabajo con el objetivo de encontrar el sentido que ella adquiere en nuestra existencia. Para ser coherentes con el filósofo de la paradoja, como se le denomina a este autor, partimos de aquella que en la antigüedad enunciara Epicuro sobre la muerte, que nos permite en primer lugar la ubicación histórica del proceso de reflexión en torno a la vida que nos lleva invariablemente al abordaje de la muerte, pero también es el pretexto teórico expedito para marcar la oposición entre un argumento que excluye la muerte de mi conciencia y la propuesta jankélévitchiana, que por el contrario, la sitúa en lugar de privilegio para la asignación de un sentido en mi existencia. Pero antes de llegar a ésta última propuesta, abordamos el miedo a la muerte, por su carácter universal y organizador, desde la psicología profunda psicoanalítica para intentar hallar un fundamento al mismo y, de nuevo con nuestro pensador, Jankélévitch, llegamos a la conclusión de que al poder pensar la muerte, el hombre puede dominar el miedo y la muerte misma. El hombre preocupado de su propia muerte, deja a un lado mecanismos de escamoteo y asume la muerte como el misterio metaempírico que introduce en la vida una plenitud trascendental.

We are always worried about death because it is the possibility more suitable of the being, that's why we convert it in reflection issue, and guided by the French philosopher, Vladimir Jankélévitch, we undertook this work with the objective of finding the meaning that death acquires in our existence. In order to be coherent with the philosopher of the paradox, as the author is called, we start from that one that Epicure enunciated about death that let us find the historic location of the thinking process about the life that will take us invariably to the raising of the death, but also it is the cleared theoretical pretext for marking the opposite between the argument that excludes the death of my conscience, and on the other hand the Jankélévitch proposal that sites in a privileged place for the assignation of a sense of my existence. But before getting to this last proposal, we raise the fear of the death, by its universal and organizer nature, from the deep psychoanalytical psychology for trying to find a fundament for it and, again with our thinker, Jankélévitch, we get to the conclusion that being able to think the death, takes the human to dominate the fear and the death. The human being concerned of his own death, leaves to one side mechanisms of hiding and assumes the death as the metaempirical mystery that inserts in the life a transcendental plenitude.

*A Julián Ricardo, por los ángeles llamado,
Aquí ya sin nombre para siempre.*

Mis agradecimientos a quienes me brindaron su invaluable aporte: A Julio César, la isla feliz que se unió al continente de mi vida; a Julián, Sergio y Melanie, los adorados y auténticos logros de mi existencia; a Luis Fernando Cardona, que me orientó y cuidó que no me perdiera en el pensamiento. Y a todos los mortales que algún día harán posible la eternidad de nuestro recuerdo.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Del misterio de haber vivido a la eternidad del haber sido:
El sentido de la paradoja en Vladimir Jankélévitch

Dennys M. Castro Martínez
Bogotá, junio de 2008

DEL MISTERIO DE HABER VIVIDO A LA ETERNIDAD DEL HABER SIDO:
EL SENTIDO DE LA PARADOJA EN VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Trabajo de grado dirigido por el Doctor Luis Fernando Cardona para optar al
título de Magister en Filosofía

Dennys M. Castro Martínez
Bogotá, junio de 2008

ÍNDICE

Introducción	7
I. La paradoja	10
II. El miedo	24
2.1. Contenidos capitales del psicoanálisis	33
2.2. La angustia, el miedo a la muerte	47
III. Vivir la paradoja	59
3.1. El hombre preocupado	61
3.2. El escamoteo de la muerte	70
3.3. Del misterio de haber vivido a la eternidad del haber sido	77
Conclusión	80
Bibliografía	84

INTRODUCCIÓN

*¿Qué arco habrá arrojado esta saeta
que soy?
¿Qué cumbre puede ser la meta?*

J. L. Borges

La vida sólo nos habla de la vida y de los vivos, o por lo menos eso es lo que el hombre cree. Los hombres se ocupan de sus triunfos y de sus gratas experiencias, a pesar de que en el transcurrir de la existencia están presentes, como condición inherente al estar vivo, el dolor, el sufrimiento y, como su destino ineluctable, la muerte. No todos los humanos, únicos seres a los que les es dado la conciencia de morir, sitúan la posibilidad de la muerte en su dimensión de sentido para vivir la vida y convertirla en materia de reflexión, pero está presente, como causa de miedo y angustia en el hombre, en tanto la posibilidad ineludible que algún día tenemos que enfrentar.

En efecto, vérselas con la muerte es un hecho que tarde o temprano el hombre tiene que experimentar, pero precisamente por tratarse de la muerte propia genera temores que lo llevan a escabullirse, haciendo uso de mecanismos y recursos que alivian la angustia del ser cotidiano al enfrentar el aburrimiento del intervalo entre el nacimiento y la muerte. Dichos artilugios adquieren sentido dentro de un proceso de reflexión acerca del significado de la muerte para la existencia humana. Jankélévitch afirma que la conciencia de existir es algo que no les es dado a todos los hombres junto con la vida, sino que es necesario que la desgracia —en forma de dolor, sufrimiento o muerte cercana— perturbe su cotidianidad para que la muerte sea tomada en serio como hecho incuestionable y, por lo tanto, para que la vida sea redimensionada en lo que tiene de importante. La muerte adquiere entonces un sentido en su existencia. Pero: ¿cuál es ese sentido? ¿Será, por ejemplo, el que Freud plantea desde su visión del inconsciente, parafraseando la antigua sentencia latina "*Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte*", queriendo significar que para llevar una vida mejor y sin agresión, debemos

reconocerle a la muerte su significación de aniquilamiento de la vida? ¿O tal vez, la muerte no significa nada para el hombre, como lo afirmó Epicuro a Meneceo a través de su famosa paradoja?

Para Heidegger, el hombre es un ser-volcado-hacia-la-muerte. La muerte, como fin del *Dasein* es su posibilidad más propia, pero el estar vuelto hacia la muerte no significa esperar la muerte o una realización de ella, sino más bien, “ser comprendida en toda su fuerza como posibilidad, interpretada como posibilidad y en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad” (*Ser y Tiempo*, p. 281). Para Jankélévitch, que piensa la muerte para abordar la vida, esta posibilidad representa un misterio para el hombre; un misterio inefable y opaco del que se conoce sólo el contorno claro. “La distinción entre ese contorno claro y el núcleo oscuro podría aplicarse al ser del ser, con más propiedad que al no-ser: lo que es oscuro es la raíz del ser, y lo que es claro son sus modos y maneras de ser”. De tal manera que para este pensador, “no podemos saber cuál es el sentido de la existencia, ni por qué se nos ha dado el ser, en vez de la nada, pero podemos debatir incansablemente sobre las formas de existencia y las maneras de vivir” (*La muerte*, p. 129).

De cualquier modo, las respuestas a la pregunta por la vida no pueden eludir el tema de la muerte, por el contrario, ella se constituye en fuente de preocupación de los pensadores de todos los tiempos entre quienes se ha instituido el lugar común de la contradicción o paradoja de la ausencia de sentido que otorga sentido a la muerte. En el presente trabajo nos ubicamos en la perspectiva de la filosofía de la paradoja -como la llamara Manuel Arranz- de Vladimir Jankélévitch, que considera que la constatación racional de la ausencia de esperanza de una vida después de la muerte es la que nutre e intensifica el arte de vivir la vida que nos resta, imprimiéndole el sentido.

Las metas que se propone el presente trabajo son:

1. Elucidar el sentido que Jankélévitch le asigna a la muerte en relación con la existencia.

2. Intentar el hallazgo de un aporte desde la filosofía para enfrentar la situación de sufrimiento que vive el hombre actual.

Para ello se abordará el desarrollo en tres temas que darán contenido a respectivos capítulos:

1. La paradoja: desde Epicuro y los aportes que desde entonces han realizado algunos filósofos en contraste con la paradoja de nuestro filósofo contemporáneo, Jankélévitch.
2. El miedo: como elemento organizador de la vivencia, pero también del discurso sobre la muerte, desde la visión psicoanalítica freudiana.
3. Vivir la paradoja: la propuesta de Jankélévitch acerca de la esperanza que instaura la muerte en la existencia humana.

CAPITULO I

LA PARADOJA

*¡En todo clima, bajo todo sol, la Muerte te admira
En tus contorsiones, risible Humanidad,
Y a menudo, como tú, perfumándose de mirra,
Mezcla su ironía a tu insensatez!*

Baudelaire

Meditar o pensar la vida significa tener en cuenta la muerte, pues como afirma Jankélévitch, “la vida, en virtud de una misteriosa contradicción, sólo es vital por la muerte que la niega” (*El perdón*, p.40)¹. Así, han existido diferentes posturas para pensar la vida o pensar la muerte, ubicándose en uno u otro lado de su relación. En consecuencia, se dan respuestas acerca del filosofar como meditación de la vida, en el caso de Epicuro y Spinoza; o como meditación o preparación para la muerte, consideración hecha por Platón, Séneca y Cicerón. De todas maneras, los planteamientos sobre este tema en las diferentes épocas de la historia de la filosofía nos confronta con una contradicción no resuelta, presente en formulaciones paradójicas o aporías, que intentan justificar el sentido de la muerte en la existencia del hombre, o el sentido de la vida cuando éste tiene como posibilidad ineludible la muerte. Epicuro inaugura la discusión con su paradoja sobre la muerte, desde una posición materialista y enmarcado en una propuesta ética, Jankélévitch desarrolla su propuesta desde una perspectiva diferente. A continuación mostramos algunas estaciones claves de ese recorrido teórico.

En la Atenas del siglo IV, con la caída de la ciudad-estado, el hombre griego había perdido sus fundamentos; ésta ya no estaba allí para darle seguridad y sentido a su existencia mediante el ejercicio de la política, sino que había dado paso a un nuevo orden, que obligó al hombre helenístico que surgía a ocuparse de aquello de lo que no le dejaba ocupar la

¹ Se puede encontrar la misma afirmación en varias de sus obras.

polis: su relación con la naturaleza y con los dioses. En consecuencia, surgieron planteamientos éticos que pretendían orientar al hombre en la búsqueda de la felicidad, entre los que se encuentra Epicuro, que desde su Jardín intentaba brindar su aporte asegurando que la felicidad sólo es posible conseguirla si nos desprendemos de los tabúes, de los prejuicios y, sobre todo, de los miedos. Y que la sensación es el criterio de verdad, pero también el criterio de bondad para vivir una vida de acuerdo con la naturaleza.

El alma para Epicuro no es más que “un cuerpo formado por partículas finísimas extendidas por el cuerpo entero”. Alma y cuerpo forman una unidad en la cual cada uno participa de alguna manera del otro. Sin embargo, el alma es el agente de la sensación, posee propiedades o facultades –sentimientos, facilidad para emocionarse, capacidad de discernimiento– que son posibles gracias a la facilitación del cuerpo, pero éste no posee estas propiedades, sino que participa de la cosa representada por ese atributo que le llega del alma. Entre ellos existe un mutuo contacto y una comunidad de sentimientos que se rompe una vez el alma se separa del cuerpo, de tal manera que ninguno de los dos por sí solo posee sensibilidad (Cf. *Epístola a Heródoto*, Fr. 63-64, p. 62-63).

Por otro lado, asociado a este planteamiento, Epicuro proclama la felicidad cuya fuente es el gozo o placer, entendido éste como la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma. El placer para este pensador es el bien supremo del hombre que debe vivir en función de su consecución, lo cual exige el ejercicio de la ataraxia o imperturbabilidad. La imperturbabilidad consiste en “estar libre de todas esas inquietudes y en tener en la mente el recuerdo permanente de los principios generales y fundamentales” (*Epístola a Heródoto*, Frg. 82 p. 71), siendo así que las dos fuentes de la imperturbabilidad son el conocimiento adquirido y la prudencia.

Los conocimientos que se adquieren sobre la naturaleza preparan el terreno y aportan los presupuestos necesarios para que se dé el placer o gozo. Ello sucede porque Epicuro asimila el orden del cosmos –punto de vista material, atomista- a átomos que se captan por la sensación, de tal manera que si no tenemos un conocimiento cierto del comportamiento celeste, nos dejamos llevar por mitos que nos llenan de terror frente a la posibilidad de

experimentar dolor, no obstante la insensibilidad de la muerte, pero si tenemos elementos de juicio “daremos cuenta cumplida y acertada de las causas a partir de las cuales se originó la turbación y el miedo” (*Epístola a Heródoto*, Frg. 82 p.71).

La otra fuente de la imperturbabilidad es la prudencia o sensatez; prudencia relacionada con la renuncia a placeres cualquiera, es decir a aquellos de los que se derivan más dolores que gozos:

Así pues, todo gozo es cosa buena, por ser de una naturaleza afin a la nuestra, pero, sin embargo, no cualquiera es aceptable. Exactamente igual que también todo dolor es cosa mala, pero no cualquiera debe ser rechazado siempre por principio (*Epístola a Meneceo*, Fr. 129 p. 90).

Sobre los placeres inaceptables señala:

Pues ni las bebidas ni las juergas continuas ni tampoco los placeres de adolescentes y mujeres ni los del pescado y restantes manjares, que presenta una mesa suntuosa es lo que origina una vida gozosa sino un sobrio razonamiento que, por un lado, investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta las suposiciones, por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones (*Epístola a Meneceo*, Fr. 132, p. 91).

De tal manera que la felicidad que se logra a través del placer exige previamente la prudencia y el conocimiento de la naturaleza que nos permiten evitar los temores y miedos que impiden al hombre ser feliz. Uno de esos miedos fundamentales es el miedo a la muerte. Cuando el hombre ignora la naturaleza de los cuerpos celestes y sus causas fundamentales, no podrá contar con los recursos necesarios para evitar la turbación que produce el creer en el mito de que los seres celestiales son bienaventurados e inmortales, pero que a la vez tienen apetencias y motivaciones contrarias a esos atributos y, por otro lado, creer que la insensibilidad a que se llega al estar muerto es algo que puede ser terrorífico. Por ello, el miedo a la muerte llega a ser mayor a aquello que imaginan ocurre cuando se muere. La ciencia, el conocimiento, permite superar los miedos del hombre ignorante y vulgar, así se esmera por explicarlo a Meneceo:

Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad.

Pues no hay nada terrible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir. De modo que es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hará sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inminencia. Pues lo que con su presencia no molesta sin razón alguna hace sufrir cuando se espera (*Epístola a Meneceo*, Frg. 124-125, p. 88).

De ahí se deriva la famosa paradoja que nos ocupa, y que dará lugar a diferentes pronunciamientos en torno al tema de la muerte, paradoja planteada para cimentar su teoría sobre la felicidad y el placer:

Así pues, el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y éstos ya no existen (*Epístola a Meneceo*, Frag. 125, p. 88).

Sin duda, Epicuro no considera la inmortalidad del alma, sino que, en tanto formada por partículas sutiles –átomos- y en unidad con el cuerpo, al morir éste, fenece la sensibilidad que confiere el alma y ya no queda nada, pues ni siquiera podemos acceder al conocimiento o a la experiencia de estar muertos. Esta posición es contraria a Platón para quien el alma era algo inmaterial y eterno que debe purificarse en el cuerpo en el que se mantiene prisionero, a través de la sabiduría y de la virtud. Así como en el Fedón, en el que Sócrates deja abierta la posibilidad de una experiencia después de la muerte, cuando el alma inmortal puede seguir dos caminos: o bien, el alma cambia de morada y se encuentra con los otros seres que han muerto y entablan un diálogo, delicioso por demás, con ilustres pensadores, o, es un largo sueño en el que hay ausencia de sensación, caso en el cual sería una ganancia maravillosa. En consecuencia, la vida debe ser una preparación para la muerte, del mismo modo que filosofar es aprender a morir, en lo cual coincide con Séneca para quien la respuesta a la pregunta por la libertad es “medita de la muerte”.

Para Epicuro, en cambio, filosofar es aprender a vivir y la vida ha de adquirir su sentido cuando aceptamos que la muerte no tiene que ver con nosotros, pues nos despojamos del ansia de inmortalidad y gozamos de la mortalidad de la vida, evitando el dolor. Cuando no sintamos dolor desaparecerá la necesidad de gozo, pues ésta sólo existirá cuando hay dolor:

El límite máximo de la intensidad del gozo es la supresión de todo dolor. Y en donde haya gozo no hay, durante el tiempo que esté, dolor ni sufrimiento ni ambas cosas a la vez (*Máximas Capitales*, 139, II, p.93).

Por ello, el hombre cultiva la ataraxia o imperturbabilidad que le permite vivir como un dios entre los hombres en medio de bienes inmortales:

No hay una vida gozosa sin una sensata, bella y justa, ni tampoco una sensata, bella y justa, sin una gozosa. Todo aquel a quien no le asiste este último estado no vive sensata, bella y justamente, y todo aquel a quien no le asiste lo anterior, ese no puede vivir gozosamente (*Máximas Capitales* 140, V p. 93).

Platón considera el gozo y el placer como estados que el alma debe evitar, pues no son vías para alcanzar la virtud, pero Epicuro replantea la concepción del placer, asimilándolo al estado de quietud, reposo y tranquilidad, que logra el organismo vivo cuando suprime los deseos inútiles y cultiva los placeres espirituales, entre ellos, el primero: la amistad. De aquí la necesidad de eliminar el temor a la muerte como uno de las dimensiones inútiles de una vida sin conocimiento:

Quien conoce los límites impuestos a la vida sabe que es fácil de procurar lo que elimina el dolor producido por falta de algo y lo que hace perfecta la vida. De modo que no necesita en absoluto tareas que entrañan competencias (*Máximas Capitales*, 146, XXI, p.95).

Se puede concluir con Epicuro que la muerte no nos atañe, porque, en tanto constituye el más terrorífico de los males, representa la fuente principal de miedo en el hombre y por ello, el obstáculo central para lograr la felicidad. Si logramos despojarnos de ese temor

generado por el ansia de inmortalidad, podemos gozar de nuestra vida aceptando que ella es un bien, no por sí misma, sino como posibilidad de experimentar la dicha.

El temor a la muerte ocupó a todos los filósofos estoicos como Marco Tulio Cicerón, a quien le debemos la polémica más viva sobre la posición epicúrea en sus *Disputaciones Tusculanas*. En primer lugar cita Cicerón a Epicarmo, representante de la comedia o farsa doria de los siglos VI y V, a partir de los escritos de Sexto Empírico: “no quiero morir, pero no me importa estar muerto” (*Disputaciones Tusculanas*, libro I,16, p.118)², frase que, según Cicerón, daría pie a Epicuro para enunciar la paradoja en discusión y que abre, además, el debate acerca de la inmortalidad o perennidad del alma, el que Cicerón, después de un recorrido histórico sobre las diferentes opiniones que se han dado al respecto, resuelve a favor de la inmortalidad del alma y llega a la conclusión de que la muerte no es un mal y, por el contrario, es un bien:

Pero la muerte está tan lejos de ser un mal... que me inclina más bien a creer que para el hombre no existe otro no-mal más seguro, por no decir que no existe otro bien preferible... (*Disputaciones Tusculanas*, Libro I, 76, p.167).

Para el filósofo de Arpino, la muerte nos aleja de los males definitivamente; ella es una especie de división o ruptura de aquellas partes –cuerpo y alma- que antes de la muerte se mantenían unidas por alguna ligadura, por esa razón cuando en vida, separamos el alma de los placeres del cuerpo y del mundo, acercándola a sí misma, no hacemos otra cosa que aprender a morir. Y tal como lo creyera Platón en relación con el alma contemplativa, Cicerón nos exhorta a dejar a un lado las pasiones para prepararnos a acceder a la liberación total:

Nosotros seremos ciertamente felices cuando, abandonados nuestros cuerpos, nos veamos libres de pasiones y si, como hacemos ahora cuando estamos liberados de las preocupaciones, deseamos observar y examinar una cosa lo haremos entonces mucho más libremente y nos podremos dedicar por completo a la contemplación y la investigación... (*Disputaciones Tusculanas*, Libro I, 46, p.142-143).

² Ver además notas de pie de página 47 y 48 del texto citado.

De ahí que el hombre sabio considera la vida como una preparación para la muerte y la busca como un bien o por lo menos no le teme porque :

La muerte se afronta con la máxima serenidad cuando la vida en su declive, puede hallar consuelo en sus propios méritos. Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta (*Disputaciones Tusculanas* Libro I, 109, p.195).

El estoico Cicerón, cercano a Platón, nos invita a prepararnos para la muerte, que nos libera de males, viviendo para la eternidad de nuestras acciones en el ejercicio de la virtud, igual que Séneca, que nos invita a meditar la muerte como el último de todos los males y por lo tanto, no el mayor, por eso hay que superar el temor a la muerte para poder acceder a una vida grata: una vida libre de apegos y riquezas. En este contexto, afirma Séneca:

Un paso más y comprenderás que ciertas cosas son menos de temer cuanto más temidas. Un mal no es grande cuando es el último de todos. La muerte viene: sería de temer si ella pudiera compenetrarse contigo; pero, o no ha de alcanzarte o pasará siguiendo su camino.... No, Lucilio, no hay vida tranquila si se piensa mucho en prolongarla, o si se da mucho precio a los bienes de este mundo (*Cartas a Lucilio*, p. 155).

Si no se logra dominar el miedo a la muerte, ni se vive ni se aprende a morir:

¿Quieres aprender a dejar la vida sin pesar? Representate esa multitud de seres desgraciados que se apegan a ella como el naufrago a las matas y a las rocas. Casi todos luchan contra el temor de la muerte y los tormentos de la vida; son desventurados que ni quieren vivir ni saben morir. Hazte grata la vida cesando de inquietarte. La posesión no es agradable si no se está resignado a la pérdida; y la pérdida menos penosa es la que no puede ser seguida del sentimiento de haberla experimentado (*Cartas a Lucilio*, p.155).

Hay que perseguir la verdadera felicidad cuya naturaleza y elementos los describe en su carta sobre la Filosofía como manantial de goces, dirigida a Lucilio: “una conciencia buena, pureza de intenciones, rectitud en las acciones, el desprecio de los bienes precarios y

fortuitos, continua perseverancia en una vida uniforme” (*Cartas a Lucilio*, p.162). La vida uniforme alude al tipo que llevan aquellos que no se dejan llevar por los vaivenes del azar y hacen de cuenta que ya han vivido lo bastante y no como si fuera una vida breve que apenas empieza; por ello el énfasis de Séneca en el manejo del tiempo; pues “nuestro error es no ver la muerte sino delante, cuando en gran parte la tenemos detrás: todo el pasado está ocupado por ella” (*Carta a Lucilio*, p.153). De lo anterior se colige que la muerte que nos debe preocupar es la del tiempo que no ocupamos en cultivar una verdadera felicidad, porque, igual que Epicuro, el pensador Romano afirma que “donde hay temor no se encuentra la felicidad: se vive mal entre alarmas e inquietudes” (*Cartas a Lucilio*, p.183). Entre esos temores, el más preponderante es el temor a la muerte “si no se ha sabido expulsar del alma, se vive entre continuas palpitaciones de un corazón agitado” (*Cartas a Lucilio*, p.183). Lo cual no quiere decir que el sabio nunca experimentará pesares y sufrimientos, sino que cuando le lleguen no los considerará males y los afrontará con premura, dándoles su justo lugar. Lo necesario es aprender a morir y la única cadena que ata es el amor a la vida, por ello sin soltarla del todo, es necesario aflojarla un poco para que no sea un obstáculo para acceder a lo que hay que hacer. Recordemos su coherencia con esta afirmación cuando llegó el momento de su muerte, tal como lo hiciera Sócrates, también condenado a muerte, apuró el instante mortal sin mayor turbación ni angustia.

Epicuro nos enseña a vencer el temor a la muerte, que no nos concierne, para con ello lograr el gozo de los placeres de la vida, constituyéndose su filosofía en una especie de meditación sobre la vida. El sentido de esta meditación es retomada, más tarde, por Spinoza en el siglo XVII cuando afirma que "un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida" (*Ética*, V parte. Prop. IV, p. 247); con ello se acerca más a Epicuro que a Platón, a Cicerón o a Séneca.

Para que “un hombre que vive en libertad no se deje llevar por el miedo a la muerte”, Spinoza asegura como los estoicos que la muerte “es tanto menos nociva, cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma”, esto enmarcado en el axioma de la potencia de la razón que es capaz de ejercer un dominio absoluto de las pasiones, mediante el uso de juicios ciertos y firmes de nuestra voluntad. “Los apetitos o deseos sólo son pasiones en

cuanto nacen de ideas inadecuadas; pero imputados a la virtud cuando son excitados o engendrados por ideas adecuadas” (*Ética*, V parte. Prop. IV, p. 247). Con ello se afirma la fuerza de la razón.

Entender las cosas según el tercer género de conocimientos, llamado por Spinoza “ciencia intuitiva”, es decir, aquel que avanza desde la idea adecuada de algunos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (Cf. *Ética*, II parte, prop. LX, escolio II p.161), permite al hombre pasar a la suma perfección humana, y, por consiguiente es afectado de suma alegría. El entendimiento es la parte eterna del alma y es su esencia, siendo mayor a la parte que perece, por lo que ésta carece de importancia.

El que es guiado por el miedo y obra el bien por temor del mal, ése no es guiado por la razón, por lo que aquello que impide que disfrutemos de un bien, es en realidad un mal. El miedo a la muerte no es propio del hombre libre, pues:

Un hombre libre, esto es, un hombre que vive sólo según el orden de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente; esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar su propia utilidad y, por ello en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida (*Ética*, V Parte, prop. LXVII, p. 227).

El conocimiento y la amistad ocupan en Spinoza, como en Epicuro, un lugar de importancia en el arte de vivir y en el ejercicio de la libertad. Liberarse es dejar de temer la muerte, porque en última instancia debemos meditar en la vida; cuantas más cosas conoce el hombre según el segundo y tercer género de conocimiento, es decir, en lo más cercano a Dios, menos teme a la muerte. No obstante esta exaltación de la vida como fuente de meditación, o tal vez por la misma, Spinoza le hace el quite a la meditación sobre la muerte en el instante liminar sobre el que tanto llama la atención Jankélévitch; este escamoteo también lo vemos en Cicerón y hasta en el mismo Séneca y por supuesto, en Platón.

El *memento mori*³ en Epicuro y los pensadores antiguos no tiene cabida; si alguna pertinencia tiene en la vida del hombre es porque le recuerda que debe buscar el placer; o, interpretado en otro sentido, el *memento mori* está presente en la vida, no para causar sufrimiento ocasionándole temor al hombre, sino para facilitarle un mejor vivir. En Platón se erige en condición para recordarle que debe prepararse para la muerte, por las remuneraciones que se brindan en el más allá, mediante el cultivo del bien y la virtud, en lo cual coincide con Epicuro, sólo que para éste el bien y la virtud son únicamente medios para lograr la felicidad, mientras que para el primero poseen una esencia ideal y trascendente.

Por ello, Jankélévitch, para quien la conciencia de morir pasa por la posibilidad de experimentar el paso al no-ser, llama la atención sobre el hecho de que los griegos escamoteaban el umbral de la muerte o instante mortal y el Fedón es una muestra de ello. Sócrates aleja cualquier posibilidad que le evoque el momento crucial, reprende a su amigo y aleja a su esposa, porque con sus lamentos le recuerdan el dolor de la partida; el sabio griego sólo se concentra en la reflexión filosófica sobre la inmortalidad del alma y lo que deparará el más allá; la única disonancia que muestra el célebre diálogo platoniano es el estremecimiento que describe Fedón, expresión sutil de un instante que, al fin y al cabo, pasa desapercibido como manifestación del final. Por lo que afirma Jankélévitch que “Sócrates ha muerto, sin haber tenido que morir. Por eso su muerte es una muerte eterna, un instante inmortal” (*La muerte*, 2002, p. 242). Como en una escena dramática, el héroe imperturbable va siguiendo todos los pasos para acceder a la muerte, pero no asume la experiencia del instante mortal y lo ahoga en discursos no por hacerle el quite a la angustia, sino porque para él sencillamente no existe (aunque al final tal negación se convierte en antídoto contra el temor a la muerte para los griegos). Epicuro y Sócrates coinciden en la abstracción que hacen del acontecimiento mortal, aunque bajo argumentos totalmente contrarios: Sócrates afirmando la inmortalidad del alma, Epicuro negándola. Jankélévitch le imprime importancia central al acontecimiento por excelencia en tanto enfrenta al hombre con su propia muerte. Precisamente por encontrarse cara a cara con la angustia de la muerte propia se arroga el privilegio de evadirla a través de eufemismos o convenciones, que le

³ Frase latina que significa "Recuerda que vas a morir" en el sentido de "Recuerda que eres mortal".

aporta la religión para explicar lo que él llama el misterio metaempírico, que alude al más allá de la muerte y, por otro lado, situarse en el punto de vista del fenómeno natural en el que la ciencia convierte a la muerte:

La muerte es la tangente entre el misterio metaempírico y el fenómeno natural; el fenómeno letal es la competencia de la ciencia, pero el misterio sobrenatural de la muerte requiere la ayuda de la religión (Jankélévitch, *La muerte*, p.21).

Sin embargo, es el acontecimiento letal, el instante liminar o el instante mortal el que vive el hombre solo y sin posibilidad de poder transmitirlo a los demás.

El instante mortal representa el límite que nos enfrenta con la nada; por ello, Sócrates muere sin haber tenido que morir, vivió el último día como si fuera el penúltimo, en el que siempre tendrá aplazada para mañana la fecha y la hora y todo esto debido a que la instantaneidad del acontecimiento le es ajena. “La idea platónica al no ser algo que suceda, no muere; la verdad; no teniendo advenimiento, es eterna” (Jankélévitch, *La muerte*, 2002, p. 245). Esto contrasta con los estoicos, como por ejemplo, Marco Aurelio, para quien la vida es una muerte continua que en cualquier momento culmina, por ello, “hay que pasar todo el día como el último” (Meditaciones VII, 69, p. 144). Con lo cual se quita todo significado a la muerte y toda significación al instante final y, por tanto, se diluye la posibilidad de que se realice la paradoja jankélévitchiana de encontrar la plenitud trascendental de la vida en el no-sentido que impone la muerte.

Tener en cuenta o no, en el sentido de enfrentar o asumir, la liminaridad del instante es lo que marca no sólo la actitud o posición que se asume frente a la muerte, sino que es el instante lo que determina ese paso del ser al no ser, por ello, la muerte es todo para mí, me concierne personal e intransferiblemente. Jankélévitch, el filósofo que hace de la paradoja el instrumento de reflexión, nos enfrenta con la posibilidad de la nihilización del ser a partir de la muerte. Ésta, aunque es todo para mí, al acontecer me aniquila y convierte el sentido de mi vida en un sinsentido. Y es precisamente este sin sentido el que instaura en la conciencia el sentido de vivir:

Únicamente de forma indirecta, y como por casualidad, la muerte encuentra un sentido: abriendo en el corazón del ser el vacío del no-sentido, la muerte nos obliga a buscar los cimientos originales de ese ser; la inmortalidad que, a falta de eternidad negaba la negación letal, nos sirve para llenar el vacío mióntico de la muerte e introduce en la vida una plenitud trascendental (*La Muerte*, p.78).

No se trata, aunque suene una verdad de Perogrullo, como le gusta decir a Jankélévitch, de vivir el instante mortal para salir de él y enfrentarme con otro sentido de la existencia, se trata, más bien, de que la muerte ocupe el lugar que le corresponde en mi existencia. En tanto propia, la muerte es todo para mí y, riñendo totalmente con Epicuro, me concierne totalmente, cercana y trágicamente. Nadie puede dispensarme de esta prueba solitaria, es el instante lo que da paso a una nueva continuación (Cf. *La Muerte*, p. 256).

Aunque envejecemos y nos acerquemos paulatinamente a la muerte, ésta no existe hasta que tenga lugar el acontecimiento, de ahí su carácter trascendental y significativo para el ser. Epicuro nos invita a ignorarla, a persuadirnos de lo absurdo del temor a que llegue, Jankélévitch encuentra, en cambio, en la posibilidad ineludible por excelencia el camino para conectarnos con lo más original de nuestro ser.

Pero lo anterior no significa que se pueda aprender a morir, por ello Jankélévitch se muestra en desacuerdo con los pensadores que conciben la filosofía como un ejercicio para aprender a morir. Dice el filósofo que:

En los cínicos, epicúreos y estoicos, la propedéutica de la pobreza, que sólo deja al sabio su túnica de filósofo, quiere poner al desnudo la ipseidad del hombre esencial. Las privaciones, aflojando poco a poco el vinculum, nos preparan a la suprema sustracción que arranca al vivo su “despojo” carnal (Lo Puro y Lo Impuro, p.72).

Por eso las mortificaciones a las que se someten los sabios mencionados intentan iniciar o entrenar al hombre, eterno moribundo en este caso, para la muerte súbita y final, pero sólo se muere una vez y es un acto simple, solitario e indivisible en partes o episodios que lo compongan, y por demás inaudito, del que nadie tiene la menor idea cómo es y por tanto,

nadie me puede enseñar ni yo puedo ensayar. Podemos prepararnos en diligencias prosaicas y cotidianas para poner al día los asuntos de la vida material, incluso preparar los detalles del funeral y los pasos del ritual, podemos desgastarnos en imaginar el acontecimiento y hasta recrearnos imaginando maneras de morir, pero todo ello no nos facilitará el enfrentar el instante supremo, instante inesperado aunque esperado. La muerte propia no tiene precedentes para el que muere.

Se podría pensar que el anciano que agoniza o el paciente afectado por una enfermedad terminal sufren una “muerte anunciada” o presentan una muerte menos brusca o sorpresiva; pero no, la muerte siempre, y más aún en estos casos, será súbita y prematura, ella viene a irrumpir la vida en forma de actividad, trabajo o proyecto, dejándolos inconclusos. El moribundo siempre estará proyectando un mañana, así sea un mañana en el que aún late su corazón; o alguien podría estar a punto de culminar un proyecto, sueño de toda su vida, lleno de vitalidad y alegría segundos antes de que un accidente corte los hilos de su existencia. Lo que se quiere decir con esto es que el instante mortal es el último, el que no se diferencia de los demás, sino en lo que tiene de privilegiado, de rotundo, en marcar la diferencia entre el ser y el no ser. Podríamos afirmar que la vida es una preparación para la muerte, pero sólo en un sentido ético o religioso; en un sentido estricto no se aprende ni nadie se prepara para su propia muerte, aceptarlo sería negar que el instante mortal es el salto a la nada, al sinsentido y al no-ser, pues es la negación en últimas de la posibilidad de asumir la vida en la intensidad e inmensidad de su sentido.

Pero lo que nadie puede dudar y discutir de cualquier afirmación o discurso en torno a la muerte es el temor que sufre el hombre ante la misma y que lo lleva a evadirla. Como lo dijera Heidegger, “se *sabe* de la muerte cierta, y sin embargo, no se “está” propiamente cierto de ella. La cotidianidad cadente del Dasein conoce la certeza de la muerte, y aún así esquivada el *estar* cierto” (*Ser y Tiempo*, § 52, p.277).

Al respecto García Gual, en su texto sobre Epicuro, enumera varios motivos para ese miedo, como el terror a lo que haya detrás del telón del morir; la angustia por la disolución del yo y la pérdida de la vida; esperar que prosiga la vida en otro ámbito extraño y

truculento e imaginar como algo doloroso esa privación de sensibilidad; le agrega además algo que, según él, Epicuro no vislumbró ni encaró y que le parece válido para temer a la muerte: temor al proyecto inconcluso, esto es a la existencia no realizada, a la tarea inacabada (García Gual, 1985, p.187), punto este último al que Jankélévitch, aunque diría que sí, también objetaría pues, como ya lo hemos discutido, cualquier muerte siempre es y será precoz o prematura. La muerte siempre llegará temprano para el hombre, cortando invariablemente su proyecto de vida. Además, si tenemos en cuenta que la connotación de la muerte es diferente según se trate de la muerte de los otros o de la propia muerte tendremos el elemento a resaltar en el temor en mención. La muerte del otro es para mí un incidente ordinario, es la muerte sin misterio, pero mi propia muerte es el final de todas las cosas, es la tragedia metafísica por excelencia, pues en ella está presente el misterio. Por ello, la fuente central de mi miedo es que esa muerte propia, la más importante para mí, sea un hecho cotidiano y ordinario para los otros; tal como yo lo vivo con la muerte de los demás, el mundo continuará su curso sin mí y ello me confronta no sólo con la absoluta soledad de la muerte propia, sino con la angustiosa insignificancia de la misma. Este es el fundamento del miedo que destaca el pensador de la paradoja.

Abordar el miedo es la tarea de nuestro próximo capítulo, lo haremos desde la propuesta freudiana intentando encontrar elementos que enriquezcan la discusión y nos permitan el enlace teórico hacia la filosofía de la muerte planteada por Jankélévitch, en la que se halla un horizonte esperanzador: El hombre tiene conciencia de morir, y conoce el asombro de existir, por eso al hacer uso del poder de pensar la muerte, puede dominar el miedo y la muerte misma (Cf. *Pensar la Muerte*, 2004, p.50).

II CAPITULO

EL MIEDO

¡Ser o no ser, esta es la cuestión! ¿Qué honra más al espíritu: sufrir los ataques de la injusta fortuna o tomar las armas contra la adversidad, combatirla y aniquilarla? Morir... es dormir. No más. ¿Y sólo un sueño nos separa de la liberación del dolor y de los infortunios, hijos de nuestra flaca naturaleza? ¡Nos convendría perseguir ciegamente este destino! Morir es dormir... ¡Tal vez soñar! ¡Ved aquí el obstáculo! Pues nos obliga a la reflexión al considerar que sueños se encerrarán en el sueño de la muerte, una vez libres de la envoltura carnal. ¡He aquí el temor que alarga nuestra infelicidad! De otro modo, ¿Quién soportaría los ultrajes del tirano, la frialdad de la justicia, las angustias del amor despreciado, los quebrantos de la vejez y los desdenes que el mérito recibe de la envidia, cuando uno mismo podría obtener la paz con un simple puñal? ¿Quién se abonaría a tales cargas, suspirar bajo el tormento de una vida enemiga, si no fuera por el pavor del misterio detrás de la muerte –ese terrible país del que nadie regresa–, pavor que encadena nuestra voluntad?

(Shakespeare, *Hamlet*)

El temor a la muerte: “¡Eh aquí el temor que alarga nuestra infelicidad!” Hamlet, enfrenteado al dolor y al sufrimiento que le correspondía en esta parte de su vida, quisiera hallar alivio en la muerte a la que visualiza sin mayor análisis como una liberación. Sin embargo, cuando su proceso de reflexión lo lleva a pensar que morir es dormir, y que ello implica tener sueños cuyos contenidos ignoramos, encuentra el punto central del miedo a la muerte. Allí ubica el misterio del que habla Jankélévitch. Sócrates descartaba esta posibilidad, pues concebía una de las opciones que se podría presentar después de la muerte como un dormir sin sueños, lo cual garantiza un estado de tranquilidad absoluta que se constituye en argumento para no temer a la muerte. Para Hamlet, soñar mientras se duerme el sueño de la muerte representa la fuente del “pavor del misterio” detrás de la misma y, obviamente, es ese pavor el que le impide acceder al no-ser por su propia mano y lo insta a seguir sufriendo “los ataques de la injusta fortuna”, aunque al final, sin ser consciente y sin esperarlo, como le sucede al hombre ante el instante mortal, logra la liberación de una vida enemiga, precisamente a instancias de los culpables de que en esos momentos su existencia

se manifestara como tal. Al fin y al cabo, ese es siempre el final de la tragedia: o la muerte o la locura, aunque la muerte siempre espera al término. La diferencia estriba en que si la tragedia de la vida se resuelve en locura, la vida que se asume está teñida con los colores de la no-conciencia, con el velo de lo más recóndito del ser humano y, por lo tanto, con lo más auténtico. Para Jankélévitch, en la locura, el hombre se despoja de sus máscaras, desnuda su alma buena y pura, “buena porque es alma, no porque es pura” (*Lo Puro y lo impuro*, p. 82); En efecto, desde el punto de vista del psicoanálisis, la locura o psicosis es una pérdida del principio de realidad, la cual es sustituida por un nuevo mundo elegido por las tendencias del *ello* que somete al *yo*. Desde este punto de vista, en la locura, el hombre mostraría lo más auténtico de su ser, lo más primigenio. El hombre, aunque ya desconectado del mundo exterior, sigue siendo. En la muerte ya el hombre no es, pues es no-ser. Hamlet asumió una locura “falsa” como argucia para lograr sus propósitos de venganza, por lo tanto, siguió existiendo en contacto con el sufrimiento que su desgracia le imponía; encontró en el no-sentido de la muerte la voluntad para seguir enfrentando el sinsentido de la vida. Hamlet optó por el *ser*, pero sólo transitoriamente, al final se realizó su deseo inconsciente: accedió al no-ser, aunque se aseguró de que el estigma de su nombre fuera borrado y de que alguien revelara su historia, al hacer que su amigo Horacio aplazara su viaje a la bienaventuranza y prolongara sus sufrimientos en el mundo. Aseguró así su eternidad en este mundo y, podríamos decir que a través de Horacio, instrumentó una salida para el miedo a quedar en el olvido. Conjuro así la angustia fundamental: la insignificancia de su muerte para los otros.

No es casual que encontremos una alusión tan clara al temor a la muerte en una tragedia de Shakespeare. En cualquier obra trágica, desde los griegos, vamos a encontrarla, pues la tragedia pone en escena el drama humano, representa la lucha humana por enfrentar los demonios internos, las adversidades de la vida o del destino y los ataques de sus congéneres. El hombre siempre se ha enfrentado a los enigmas de la vida y de la muerte. El dolor y el sufrimiento son parte del enigma y como dice Morera de Guijarro, afecta por igual a inocentes y a culpables (Cf. Morera Guijarro, 2006, p. 92). La tragedia, como cualquier obra de arte, manifiesta la profundidad y complejidad del ser humano en las dos dimensiones polares de los sentimientos: el amor y el odio o la alegría y la tristeza; el deseo

y el repudio. Y pone al descubierto, a través de estas afecciones, contenidos del inconsciente que hablan de culpas primigenias y de determinaciones psíquicas ancestrales que han configurado el desarrollo de la mente humana.

Desde Tespis y Frínico, primeros trágicos que se conocen; o, Sófocles, Esquilo y Eurípides que consolidan este género en Grecia, hasta Shakespeare y otros renacentistas, se intenta plasmar el drama del hombre que se enfrenta a su impotencia, a su finitud, movido al vaivén de esa especie de fuerza misteriosa, insondable y profunda que se suele llamar fatalidad o destino, ante el cual, el hombre encuentra –como lo habíamos dicho antes– la muerte o la locura; precio que parece cobrarle el hado cuando considera insolente la lucha que él emprende, para intentar sobrevivir o sobreponerse al dolor y al sufrimiento. Esa fuerza misteriosa adquiere connotaciones diversas a lo largo de la historia del pensamiento, de acuerdo con los diferentes pensadores que indagan sobre la naturaleza humana. Desde que San Agustín preguntara por el sentido de su ser y con ello inaugurara la vuelta del hombre sobre sí mismo desde y hacia su propia interioridad, éste no ha cesado en la búsqueda de respuestas a la pregunta por las motivaciones más profundas que mueven la conciencia y el hacer del hombre, más allá de su capacidad de razón.

En Freiberg (Moravia), pequeña ciudad austriaca en aquel entonces, hoy perteneciente a la República Checa, en 1856, nació uno de estos pensadores, de origen judío, que intenta, en la época victoriana que le correspondió vivir, “descifrar los grandes enigmas de la humanidad”⁴: Sigmund Freud. En tanto descifrador o interpretador –en vez de intérprete– de lo abisal, como él solía llamar a su psicología, no es casual que tome como punto de partida las tragedias clásicas de la antigüedad y se remonte también a la mitología: ¡qué mejor manifestación de la complejidad del alma humana como material para develar sus misterios! No en vano es considerado por Ricoeur uno de los maestros de la sospecha, junto con Marx y Nietzsche, pues se interesó, y dedicó su vida a ello, en desenmarañar el enigma de la mente humana, aventura en la que recelaba fascinantes hallazgos. Hallazgos compilados en un sistema teórico que trasciende la psicología y la psiquiatría: el psicoanálisis.

⁴ Frase inscrita en el templo de Delfos, la misma que Freud pidió fuera su epitafio.

Vale la pena tomar las palabras de López-Ballesteros en la introducción de las Obras Completas de Freud, editadas por Biblioteca Nueva, en las que cita a Merleau-Ponty para ilustrar la significación que Freud adquirió dentro de la filosofía cuando se convirtió en el tema más controvertido y crítico del pensamiento del último tercio del siglo XX. Comenta Merleau-Ponty las relaciones existentes entre la fenomenología y el psicoanálisis en los siguientes términos: “A su turno, el psicoanálisis confirma a la fenomenología en su descripción de una conciencia, la cual no es tanto conocimiento o representación como investimento; le aporta un material que añade peso a lo que ya había sido capaz de decir, en general de las relaciones con el mundo y con el vínculo interhumano”. Agrega el pensador francés que aunque Freud no tiene el genio filosófico, no obstante, es “soberano escuchador de los confusos ruidos de la vida” (Freud, *Obras completas*, Tomo I, Introducción, p.xvi-xvii) es decir, es intérprete, en sentido general e interpretador, en sentido psicoanalítico, de las manifestaciones de la conducta humana, a través de las cuales ahonda en sus motivaciones más profundas a las que él considera las verdaderas, porque, como lo dice otro pensador francés, Paul Ricoeur, a partir de Marx, de Nietzsche y de Freud hemos entrado en duda sobre la conciencia, aquello en lo que Descartes depositó la certeza. Por esto comenta López Ballesteros:

Ricoeur, filósofo cristiano, afirma: “No cabe la menor duda de que la obra de Freud es tan importante para la toma de conciencia del hombre moderno como la de Marx y la de Nietzsche; el parentesco entre estas tres críticas de la conciencia «falsa» es evidentiísimo... la significación para nuestro tiempo de estos tres exegetas del hombre moderno no podrá ser realizada más que conjuntamente para todos ellos... Ante todo concentran su ataque sobre la misma ilusión, ilusión aureolada de un hombre prestigioso: la ilusión de la conciencia de sí... La filosofía formada en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero en cambio de lo que no duda es de que la conciencia sea tal como se aparece a ella misma; en ella coinciden sentido y conciencia del sentido. Ahora bien, a partir de Marx, de Nietzsche y de Freud esto es lo que ponemos en duda. Tras la duda sobre la cosa, hemos entrado en duda sobre la conciencia...”(Introducción de López-Ballesteros, Freud, *Obras completas*, p. xviii).

La duda de Freud está justificada porque él sospechaba que detrás de la conciencia subyacen procesos que conducen la vida del hombre y lo determinan en su desarrollo y caracterización como ser en el mundo. Estas palabras del mismo Freud lo confirman:

Estamos acostumbrados a identificar lo psíquico con lo consciente, considerando precisamente la conciencia como la característica *definicional* de lo psíquico y Psicología como la ciencia de los contenidos de la conciencia. Esta ecuación nos parece tan natural, que creemos hallar un absurdo manifiesto en todo aquello que la contradiga. Sin embargo, el psicoanálisis se ve obligado a oponerse en absoluto a esta identidad de lo psíquico y lo consciente. Para él lo psíquico son procesos de la naturaleza de los sentimientos, del pensamiento y de la voluntad, y afirma, que existen un pensamiento inconsciente y una voluntad inconsciente (*Lecciones Introductorias al Psicoanálisis*, 1915-1917, II. p. 2129).

Es tanta la confianza de Freud en la grandeza de su descubrimiento que afirma en uno de sus tantos escritos que las tres graves ofensas que ha sufrido el amor propio –narcisismo– de la humanidad son: la ofensa cosmológica, con el descubrimiento de Copérnico: No somos el centro del universo; la ofensa biológica, en la autoría de Darwin: No somos nada distinto del animal, estamos emparentados con él; y la ofensa psicológica: el *yo*, soberano en su propia alma, se ve invadido por un tirano al que no puede dominar, se encuentra a merced de impulsos que resisten los medios coercitivos de la voluntad, las leyes de la lógica y el principio de realidad: los procesos psíquicos inconscientes: No somos *sólo* conciencia. Y Freud, en nombre del psicoanálisis, que contraría a la psiquiatría tradicional, le hace al *yo* esta larga disertación que nos permitimos transcribir en casi su totalidad:

“No se ha introducido en ti nada extraño; una parte de tu propia vida anímica se ha sustraído a tu conocimiento y a la soberanía de tu voluntad. Por eso es tan débil tu defensa; combates con una parte de su fuerza contra la otra parte, y no puedes reunir, como lo harías contra un enemigo exterior, toda tu energía. Y ni siquiera es la parte peor, o la menos importante, de tus fuerzas anímicas la que así se te ha puesto enfrente y se ha hecho independiente de ti. Pero es toda la culpa tuya. Has sobreestimado tus fuerzas, creyendo que podáis hacer lo que quisieras con tus pulsiones sexuales, sin tener para nada en cuenta sus propias tendencias. Las pulsiones sexuales se han rebelado entonces y han seguido sus propios oscuros caminos para sustraerse al sometimiento, y se han salido con la suya de un modo que no puede serte grato. De cómo lo ha logrado y qué caminos han seguido, no has tenido tú la menor noticia ...

... Confías en que todo lo que sucede en tu alma llega a tu conocimiento, por cuanto la conciencia se encarga de anunciártelo. Y cuando no has tenido noticia de algo, crees que no puede existir en tu alma. Llegas incluso a identificar lo “anímico” con lo “consciente”; esto es, con lo que te es conocido, a pesar de que a tu vida psíquica tiene que suceder de continuo mucho más de lo que llega a ser conocido a tu conciencia. Déjate instruir sobre este punto. Lo anímico en ti no coincide con lo que te es consciente; una cosa es que algo sucede en tu alma, y otra que tú llegues a tener

conocimiento de ello. Concedemos sí, que, por lo general, el servicio de información de tu conciencia es suficiente para tus necesidades. Pero no debes acariciar la ilusión de que obtienes noticia de lo importante... Te conduces como un rey absoluto, que se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz. Adéntrate en ti, desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo; sólo entonces podrás llegar a comprender por qué puedes enfermar y, acaso, también a evitar la enfermedad”⁵ (*Una dificultad en el psicoanálisis*, III, 1917, p.2435-2436).

De esta manera se acaba la soberanía del yo y de la conciencia; el psicoanálisis los acaba de aleccionar para recordarles que no sólo existen procesos conscientes, sino que el yo debe competir con unas fuerzas instintivas que escapan a su dominio y subyacen en las profundidades de la psiquis. Con ello también alecciona las posiciones racionalistas de la época. ¿Fue él el primero en hacerlo? Al respecto Freud hace una aclaración, aquella que aún le reclaman críticos y detractores, los que afirman que él no fue el primero en hablar de inconsciente:

No ha sido el psicoanálisis el primero en dar este paso. Podemos citar a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador, cuya “voluntad” inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis, y que atrajo la atención de los hombres con frases de inolvidable penetración sobre la importancia, desconocida aún, de los impulsos sexuales. Lo que el psicoanálisis ha hecho ha sido no limitarse a afirmar abstractamente las dos tesis, tan ingratas al narcisismo, de la importancia psíquica de la sexualidad y la inconciencia de la vida anímica, sino que las ha demostrado con su aplicación a un material que a todos nos atañe personalmente y nos fuerza a adoptar una actitud ante estos problemas (*Una dificultad en el psicoanálisis*, 1917, III, p. 2436).

O también en un escrito de 1938, reconoce más abiertamente el hecho de que el concepto de inconsciente no fue originario de la ciencia por él creada, sólo que allí se le dio un contenido nuevo y un dinamismo diferente, ese sí original. Freud aclara la verdadera dimensión de su descubrimiento de esta manera:

...Ni es necesario suponer que esta visión alternativa de lo psíquico sea una innovación debida al psicoanálisis. Un filósofo alemán, Theodor Lipps, afirmó con la mayor claridad que lo psíquico es en sí mismo inconsciente y que lo inconsciente es lo verdaderamente psíquico. El concepto del inconsciente ha estado desde hace tiempo llamando a las puertas de la psicología para que se le permitiera la entrada. La

⁵ Entrecorillado en el texto original.

filosofía y la literatura han jugado con frecuencia con él, pero la ciencia no encontró cómo usarlo. El psicoanálisis ha aceptado el concepto, lo ha tomado en serio y le ha dado un contenido nuevo. Con sus investigaciones ha llegado a un conocimiento de las características de lo psíquico inconsciente que hasta ahora eran insospechadas y ha descubierto algunas de las leyes que lo gobiernan... Como consecuencia del carácter especial de nuestros descubrimientos, nuestro trabajo científico en la psicología consistirá en traducir los procesos inconscientes en procesos conscientes, llenando así las lagunas de la percepción consciente... (*Algunas lecciones elementales del psicoanálisis*, 1938, III, p. 3423).

Aún más, cuando se refiere a otros desarrollos teóricos del psicoanálisis, Freud reconoce los precedentes planteados en diferentes épocas de la historia del pensamiento, v. gr., cuando habla de la energía amorosa a la que el psicoanálisis llama libido, encuentra en el Eros de Platón una perfecta analogía en lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual (Cf. *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921, p. 2577). De igual manera sucede al encontrar en Empédocles (495 a.C.) los rudimentos teóricos de las pulsiones: El filósofo antiguo enseñaba que existían dos principios que gobernaban los sucesos en la vida del universo y en la vida de la mente: φιλία (amor) y νεῖχος (lucha). Las concebía como fuerzas naturales que operaban como instintos y de ningún modo inteligencias con un propósito consciente. Las dos viven en guerra entre ellas, porque la una tiende a aglomerar las partículas primarias de los cuatro elementos en una unidad simple y la otra a disolver y a separar esas partículas. Esos dos principios fundamentales de Empédocles “son en cuanto al hombre y a la función los mismos que nuestras dos pulsiones”, dice el padre del psicoanálisis (Cf. *Análisis terminable e interminable*, 1937, III, p. 3361).

Sin embargo, muchos críticos de Freud intentan disminuir su grandeza, al encontrar en Schopenhauer los elementos teóricos centrales del psicoanálisis y con ello negar su originalidad. Dichos conceptos son el inconsciente, el *ello*, la represión y el énfasis en la importancia de la sexualidad en la vida del hombre (Cf. Young y Brook, 1994), lo cual no resta importancia y mérito a la obra freudiana, porque como su autor mismo lo afirmara, los aportes del psicoanálisis se orientan a llenar los vacíos que tiene la psiquiatría de la época y a proveerla de una psicología que dé cuenta de lo profundo de la vida anímica. Además, por

tratarse de la conducta entendida en términos de manifestaciones de la psiquis humana y no como repertorio mensurable, el gran aporte del psicoanálisis lo constituye la determinación psíquica del inconsciente en todas las manifestaciones del ser humano, desde las más fútiles de la vida cotidiana hasta las grandes obras artísticas, filantrópicas y sociales. En esos contenidos del inconsciente coexisten fuerzas pulsionales de tipo sexual y agresivo, verdaderos artífices de la vida mental. Y con ello aporta, sin duda, una nueva visión en la explicación de las enfermedades mentales y crea una ciencia, como llamó siempre al psicoanálisis, que trascendió lo médico. En efecto, no se trata sólo del aporte a la psicopatología o a la psiquiatría, se trata más bien, de un vuelco total en la visión del ser humano. El énfasis en lo inconsciente hace que la conciencia sea repensada y la razón desmitificada como garante de dominio del hombre no sólo sobre lo posible de ser conocido, sino también sobre el sujeto que conoce: él mismo.

Se encuentra en la vida y obra de Freud una gran variedad de contrastes, por ej., protesta contra la psiquiatría tradicional e intenta aportar algo nuevo para ella y provee un cuerpo de teoría psicológica diferente, que trasciende la medicina. Aborda su estudio sobre la vida mental del hombre como un científico, reclamando siempre tal estatus para su creación, pero su objeto de estudio –la vida anímica, la no conciencia, lo oculto, lo velado– riñe con su orientación positivista; y, en su vida personal, cree en el psicoanálisis como técnica de tratamiento efectivo para las neurosis y trastornos mentales, aunque no pudo mediante su autoanálisis superar sus propios fobias y adicciones. Esto último, por supuesto, es sólo un dato anecdótico que se podría decir de cualquier genio creador o pensador revolucionario, al fin y al cabo, se trata solamente de un ser humano enfrentado a su propia complejidad y a sus propias determinaciones psíquicas, pero valdría la pena preguntarse acerca de lo que hacía especial o había de particular en este médico austriaco para poder trascender de tal manera la historia del pensamiento occidental. Para responder a ello acudimos a la ayuda de comentaristas que encuentran la respuesta en la fuerza de su origen judío, que le imprimió a su espíritu la audacia y la pasión para defender sus posiciones, tomarlas en serio y persistir en ellas, los testimonios dejados en su prolífica correspondencia dan cuenta de la confianza de Freud en el legado de sus antepasados (Cf. Robert, M., 1996, cap. I p. 23 y ss).

Y ese legado le fue muy útil pues Freud debió enfrentar, aparte de la persecución por su condición de judío, muchas oposiciones en su época, no sólo ante el mundo científico, sino con la sociedad inmersa en moralismos y tabúes, más aún tratándose de la sexualidad. El autor sintetiza las razones de las resistencias para aceptar el psicoanálisis en una conferencia ante sus colegas médicos en 1915, en tres aspectos que devienen dificultades. En primer lugar, advierte de la falta de materialidad de su objeto de estudio, es decir, el psicoanálisis trabaja, a través de los relatos de los pacientes, con los contenidos de aquellos, por lo que no es algo visible, ni tangible; por tanto, la pregunta obligada sería ¿cómo se aprende a hacer psicoanálisis y llegar a convencerse de la veracidad de sus afirmaciones? Y la respuesta es que una de las vías es el estudio de la propia personalidad, estudio que se acerca al concepto de auto observación, pero no se identifica con él (luego él le llamaría autoanálisis). Una segunda dificultad radica en que el médico debe despojarse de toda hipótesis de orden anatómica, física, química o fisiológica, extraño a la particular esencia de la vida psíquica. La vida psíquica es la culminación del funcionamiento de este organismo tan maravillosamente complicado y para ser comprendida se necesita de la psicología que le provea de la base de su estudio. La tercera dificultad tiene que ver con aspectos más inherentes a la caracterización que el psicoanálisis realiza sobre el mundo psíquico. En efecto, se trata de dos afirmaciones que plantean resistencias de tipo intelectual, estético y moral y que se convierten en pilares centrales de su teoría. Una de ellas: nuestros procesos psíquicos son inconscientes y los procesos conscientes son actos aislados o fracciones de la vida anímica total; dos, que los impulsos instintivos sexuales desempeñan un papel importante tanto como causa de perturbaciones nerviosas y psíquicas como en la génesis de las más altas creaciones culturales, artísticas y sociales del espíritu humano (Cf. *Lecciones Introductorias al psicoanálisis*, 1917, t. II, p. 2130).

Freud enfrentó todas las dificultades y persistió en defender sus contribuciones a la ciencia y al conocimiento. Asistió en vida al gran interés que despertó el psicoanálisis en diferentes áreas, las que menciona en su escrito *Múltiple interés del psicoanálisis*, de 1913: la Filología, la Filosofía, la Biología, Sociología y Pedagogía, entre otros; pero también, o precisamente por ello, se debe reconocer la importancia que en la época adquirió su opinión frente a problemáticas sociales tan dramáticas como la guerra, que implicando dolor y

muerte, el pensador intentaba explicar desde sus propuestas sobre la condición humana y sus determinaciones. Fueron de tal importancia que sus cavilaciones al respecto dieron lugar a conceptos tan importantes como el de aquella tendencia que actúa más allá del principio del placer al que llamó *pulsión de muerte*. Se registran entre sus escritos al respecto títulos como *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte* de 1915 y la famosa respuesta a Albert Einstein que le plantea la pregunta: ¿Qué podría hacerse para evitar a los hombres el destino de la guerra? Respuesta que se conoce como *El Porqué de la guerra* (*Warum Krieg*, en alemán.) fechado septiembre de 1932. Aunque el escrito en el que aborda con mayor análisis y profundidad problemas morales y religiosos a partir del dolor, el sufrimiento y las vicisitudes que impone la cultura y la sociedad al hombre, es *El Malestar en la Cultura*, de 1930.

Precisamente desde su visión del inconsciente, Freud nos invita a prepararnos para la muerte si queremos soportar la vida, queriendo significar que para llevar una vida mejor y sin agresión, debemos reconocerle a la muerte su significación de aniquilamiento de la vida. Este es el planteamiento central proferido por el autor en 1915, en torno al cual abordaremos el miedo a la muerte desde la visión freudiana. Pero para tal efecto, y para entender mejor el desarrollo de su propuesta, es necesario introducirnos a los pilares teóricos fundamentales o pilares maestros, como él los llama, de la teoría psicoanalítica. La hipótesis de la existencia de procesos psíquicos inconscientes, el reconocimiento de la teoría de la resistencia y de la represión; la valoración de la sexualidad y del complejo de Edipo “son los contenidos capitales del psicoanálisis y los fundamentos de su teoría, y quien no los acepta en su totalidad no debe contarse entre los psicoanalíticos” (*Psicoanálisis y Teoría de la Libido*, 1922, t. III, p. 2669).

2.1. CONTENIDOS CAPITALES DEL PSICOANÁLISIS

Comenzamos la tarea realizando algunas precisiones en torno a un término muy importante utilizado dentro del discurso psicoanalítico. Se trata del concepto instinto o pulsión (*Trieb*). En Freud aparece claramente la distinción entre *Trieb* e *Instinkt* del alemán. Cuando el

autor habla de *Instinkt*, lo hace para designar un comportamiento animal establecido genéticamente, característico de la especie, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto y por lo tanto invariable. Mientras que *Trieb* lo usó por primera vez en 1905, en los *Tres ensayos sobre la Teoría sexual*, para denominar a aquellas fuentes internas que aportan constantemente un flujo de excitación al que el organismo no puede escapar y que constituye el resorte del funcionamiento psíquico. Son susceptibles de ser adaptadas y variadas por la cultura. Los franceses traducen *Trieb* por pulsión para distinguirlo de *instinct* francés que también tiene la misma connotación del alemán. Algunos autores usan indistintamente los dos términos, pero para ser fieles al concepto original es mejor traducir *Trieb* por pulsión (Cf. Laplanche y Pontalis, 1993). Dado que en español también se puede hacer la misma acotación que en el francés, utilizaremos pulsión para expresar el *empuje* –como lo llamó Freud posteriormente– que hace tender al organismo hacia un fin.⁶ La pulsión se concibe como un factor cuantitativo económico, que se traduce en una exigencia de trabajo impuesta al aparato psíquico y cuyos elementos constitutivos son la *perentoriedad*, la *fuerza*, el *objeto* y el *fin* (Cf. *Las Pulsiones y sus Destinos*, 1915, t. II, p. 2042).

Dejemos que sea el mismo Freud el que hable de su teoría de las pulsiones:

La labor analítica, que, en general, tiende a desarrollar sus teorías independientemente de las otras ciencias, al tratarse de la teoría de las pulsiones, se ve obligada a buscar apoyo en la Biología. Amplias reflexiones sobre los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte muestran probable la existencia de dos clases de pulsiones, correlativamente a los procesos opuestos de construcción y destrucción en el organismo. Una de esas pulsiones, que laboran silenciosamente en el fondo, perseguirían el fin de conducir a la muerte al ser vivo: merecerían, por tanto, el nombre de pulsiones de muerte y emergerían, vueltos al exterior por la acción conjunta de los muchos organismos elementales celulares, como tendencias de *destrucción* o de *agresión*. Las otras serían las pulsiones sexuales o pulsiones de vida libidinosos (el Eros), mejor conocidos analíticamente, cuya intención sería formar con la sustancia viva unidades cada vez más amplias, conservar así la perduración de la vida y llevarla a evoluciones superiores... La vida consistiría en las manifestaciones del conflicto o de la interferencia de ambas clases de pulsiones, venciendo los de destrucción con la muerte y los de vida (el Eros) con la reproducción.

⁶ Aunque utilizamos como fuente bibliográfica la edición de Biblioteca Nueva en la que López Ballesteros traduce *Trieb* por *instinto*, conservaremos el uso de *pulsión*.

Sobre el terreno de esta teoría puede decirse que las pulsiones son tendencias intrínsecas de la sustancia viva a la reconstitución de un estado anterior. O sea, históricamente condicionadas y de naturaleza conservadora, como si fueran manifestación de una inercia o una elasticidad de lo orgánico. Ambas clases de pulsiones, el Eros y la pulsión de muerte, actuarían y pugnarían entre sí desde la primera génesis de la vida (*Psicoanálisis y Teoría de la Libido*, 1922, III. p. 2676).

Como se puede apreciar, las pulsiones constituyen el motor impulsor de la vida no sólo anímica, sino en su conjunto. En sus primeros años de investigación, Freud oponía a las pulsiones sexuales las pulsiones del *yo* (de autoconservación). Sólo fue en 1920, en *Más allá del Principio del Placer*, donde, a partir de fenómenos y manifestaciones que causan displacer en el organismo, como la compulsión a la repetición de la neurosis traumática y de otros eventos de la vida, que funcionan como una especie de fuerza del destino, deduce que debe existir una pulsión que actúa más allá del principio del placer y en vez de conducir a la modificación y a la evolución, por el contrario, se muestra conservadora de lo inanimado:

Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo animado*. Si lo inanimado era antes que lo animado, en alguna época indeterminada fueron despertados por la actuación de fuerzas inimaginables, las cualidades de lo viviente (*Más allá del Principio del Placer*, 1920, t. III. p. 2526).

En este mismo texto, cuando su disertación lo lleva a la inevitable cuestión acerca de dos fuerzas pulsionales: de vida y de muerte, de nuevo Freud alude “al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el “verdadero resultado” y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, la pulsión sexual la encarnación de la voluntad de vivir” Lo cual nos remite a la afirmación de González Noguera en su prólogo al libro de Schopenhauer, *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*, acerca de que la filosofía de este pensador es la más perfecta consagración del culto a lo que años más tarde habría de denominar Freud “pulsión de muerte” (*Todestrieb*), verdadero culto a la nada, al afirmar que lo que existe no ha de entenderse como simple acumulación de seres sino que requiere junto al todo del ser la posibilidad de la negación de ese todo (Cf. González Noguera, 1979, p. 16).

En efecto, la negación del ser expresa el concepto *nada* en su expresión más general; el ser se identifica con la voluntad de vivir que se resiste a fundirse en la nada; el hecho de que aborrezcamos la nada no es sino expresión de hasta qué punto queremos la vida y no somos más que esa voluntad. Los budistas eluden el tema de la nada por medio de la reabsorción en el Nirvana, nosotros, dice Schopenhauer: “la reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están llenos de ella, nada. Pero también a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada” (*El Mundo como Voluntad y Representación I*, §71, p. 475)

El Nirvana, difundido en occidente por Schopenhauer, precisamente es el que Freud escoge para denominar el principio que rige la pulsión de muerte, tal como el principio del placer rige a la pulsión sexual. “Nirvana” fue propuesto luego por la psicoanalista inglesa Bárbara Low para designar una tendencia a la reducción, a la constancia, a la supresión de la tensión de excitación interna, definición que coincide totalmente con la que Freud da para el principio de constancia; sin embargo, el autor lo adopta en *El problema económico del masoquismo*, de 1924, porque halla una correspondencia con la pulsión de muerte: “El principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio del placer representa la aspiración de la libido; y la modificación de este último principio, el principio de la realidad, corresponde a la influencia del mundo exterior.” (*El problema económico del masoquismo*, T. III, p. 2753). En este sentido, el principio de Nirvana designa algo distinto a una ley de constancia o de homeostasis. En todo caso, los tres principios coexisten armónicamente aunque con diferentes fines y no se puede dejar de considerar al principio del placer como el guardián de la vida. Cumple el anhelo de la libido, pero ésta se encuentra en los seres pluricelulares con la pulsión de muerte o de destrucción; se le plantea, entonces, a la libido la tarea de hacer inofensivo tal impulso destructor, y lo hace con la ayuda del sistema muscular para orientarlo hacia afuera, al mundo exterior, de tal manera que se convierte en pulsión de destrucción, pulsión de aprehensión o voluntad de poderío. Esto tiene una importancia en la clínica para explicar el dinamismo del par antitético sadismo-masoquismo. En el sadismo, una parte de la pulsión queda al servicio de

la función sexual; la otra no colabora en esta transposición al exterior y queda fijada libidinosamente en el organismo, instaurándose el masoquismo (Cf. *El problema económico del masoquismo*, p. 2755). De esta manera Freud dirime la complicación que le imponía establecer la relación entre libido y pulsión de muerte. Sin embargo, reconoce también que no puede dar cuenta de los mecanismos que explican la labor de doma de la pulsión de muerte por parte de la pulsión sexual. De cualquier forma la pulsión de muerte es la expresión privilegiada del principio más radical del funcionamiento psíquico, y liga indisolublemente, –en la medida en que es lo que hay de más pulsional– todo deseo, agresivo o sexual, al deseo de muerte.

En este punto se impone hacer un paréntesis para hablar de un concepto que siempre aparece cuando se habla de pulsiones. Se trata de la libido. Significa en latín deseo, ganas. Freud lo usa al parecer por primera vez en una de sus cartas a W. Fliess, conocida como Manuscrito E, al parecer de fecha 6 de junio de 1894 (Cf. *Los orígenes del Psicoanálisis*, t. III, p. 3496), para designar la energía –considerada como magnitud cuantitativa, aunque por ahora no mensurable– de las pulsiones relacionadas con todo aquello susceptible de ser comprendido bajo el concepto de *amor*, es decir, aquello con lo que, en general, se designa tal palabra y es cantado por los poetas; esto es, por el amor sexual, cuyo último fin es la cópula sexual. Pero en el que también se incluye el amor del individuo a sí propio, lo mismo que el amor paterno y el filial, la amistad y el amor a la humanidad, a objetos concretos o a ideas abstractas. Por supuesto, estamos hablando de la pulsión sexual que incluye las pulsiones del yo o de autoconservación. La libido es la energía con la que el instinto sexual actúa en la vida anímica. En dicha teoría se basan todas las tesis que desarrolla el psicoanálisis sobre la neurosis y la terapéutica para tratarla. La libido toda, al principio de la evolución individual, está ligada a la propia persona, es decir, constituye una carga psíquica del yo; este estado es llamado narcisismo. El niño pequeño y el hombre primitivo se orientan por un narcisismo que se caracteriza por la fe en la omnipotencia de sus pensamientos, conocida como pensamiento mágico, a través del cual cree influir sobre el curso de sucesos exteriores. Más tarde, a instancias de las relaciones que establece en la satisfacción de las necesidades vitales primarias, fluye la libido desde el yo a los objetos exteriores, la que se conoce como libido objetal. Esta libido no pierde la movilidad a lo

largo de la vida del individuo, es decir, en circunstancias particulares puede retraerse de nuevo al *yo* y luego volver a los objetos. El *Ello –das Es–* instancia, que junto con el *yo* y el *superyó* conforman el aparato psíquico en su segunda tópica, es el gran reservorio de la libido, pero él también debe albergar la pulsión de muerte que libra un combate permanente con el *Eros*.

Antes de hablar del aparato psíquico es necesario anotar que el sistema teórico freudiano, que comporta conceptos que no se constatan en la experiencia, es llamado por su autor metapsicología; con este término se quiere significar “la psicología que penetra tras la conciencia” (*Carta a Fliess*, 10-3-1898, p. 3598). Aunque luego, en 1915, lo usó para denominar “a aquella exposición en la que consigamos describir un proceso psíquico conforme a sus aspectos *dinámicos, tópicos y económicos*.” (*Lo Inconsciente*, 1915, II, p. 2071). En efecto, la metapsicología incluye los tres puntos de vista mencionados, que se pueden definir como sigue:

- El punto de vista dinámico considera los fenómenos psíquicos como producto de dos fuerzas psíquicas opuestas representadas por el par consciente-preconsciente, por un lado, y el inconsciente, por el otro. En especial Freud atribuye tal característica al inconsciente, cuyo dinamismo estaría marcado por el conflicto con las dos restantes instancias.
- El punto de vista económico concibe los procesos psíquicos en términos de la distribución de la energía pulsional o catexis (*Besetzung*), energía que es cuantificable y, por tanto susceptible de sufrir variaciones de carga y descarga, lo cual se traduce en aumento, disminución o equivalencia. Según Freud, este punto de vista aspira a perseguir los destinos de las magnitudes de excitación y a establecer una estimación, por lo menos relativa de los mismos.
- El punto de vista tópico (del gr. τοποι) se refiere a la diferenciación de un aparato psíquico dividido en instancias o subestructuras que aluden a lugares psíquicos ordenados y con una representación espacial figurada. La hipótesis freudiana de una

tópica psíquica tiene como inspiración a la ciencia médica, en las ramas de la neurología, la anatomía y la fisiología. Corrientemente se habla de dos tópicos freudianos: la primera, enunciada en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, de 1905, en la que distingue tres sistemas: consciente, preconsciente e inconsciente. La segunda tópica se empieza a esbozar a partir de 1920 en *Más allá del principio del placer* y se presenta acabada en 1923, en *El yo y el ello*, en la que diferencia tres instancias: el *ello* (*Es*), el *yo* (*Ich*) y el *super-yo* (*Über-Ich*).

Ahora sí nos ocuparemos en detalle de las instancias psíquicas descritas por Freud: En primer lugar, el tan célebre inconsciente y su importancia en la vida anímica del ser humano, descubrimiento de cuyo impacto para la psicología clásica, en la cual conciencia y vida anímica son una misma cosa, Thomas Mann encuentra “el mismo carácter de escándalo que la teoría schopenhaueriana de la voluntad tuvo para la credulidad filosófica en la razón y en el espíritu” (Th. Mann, 1986, p. 227). Precisamente esta teoría es la precursora del concepto de inconsciente freudiano, en especial en su relación dinámica con el *ello*.

El inconsciente puede ser designado en su forma sustantiva, *Das Unbewusste*, para aludir a la instancia psíquica de la primera tópica y su abreviatura es Ics (*Ubw*); mientras que su forma adjetiva *unbewusste* se usa para designar los contenidos no presentes en la conciencia. Su abreviatura es ics. (*ubw*). El Ics del psicoanálisis, “no coincide con lo inconsciente de los filósofos, ni tampoco con lo inconsciente de Lipps” (*Interpretación de los sueños*, cap. VII, t. I, p. 716). Los primeros lo asumen como antítesis de lo consciente y, aunque Lipps va más allá, no llega a la concepción psicoanalítica que considera dos clases de inconsciente: uno, incapaz de conciencia, cuyos contenidos son reprimidos, que es el inconsciente propiamente dicho (Ics.). El otro, capaz de conciencia con un esfuerzo de memoria, contiene lo latente no reprimido, llamado preconsciente (Pcs.). A los sistemas Ics. y Pcs., obviamente se agrega el consciente (Cs.), que ofrece al individuo el conocimiento de sus propios estados anímicos. La conciencia no es la esencia de lo psíquico, sino sólo una cualidad de lo psíquico, además, es transitoria, pues un contenido consciente puede dejar de serlo y pasa a ser inconsciente.

Debemos establecer algunas precisiones planteadas por Freud a lo largo de su producción respecto a su primera tópica. En primer lugar, ella ha sido producto de la utilización del método inductivo en sus investigaciones realizadas con los fenómenos psicopatológicos, entre ellos, los sueños y los síntomas histéricos e inspirada en los aportes de Breuer (médico vienés, primero en trabajar con pacientes histéricas y en usar la catarsis) sobre la existencia de diferentes sistemas dentro del aparato psíquico. En segundo lugar, el autor rechaza, por ser incorrecto y muy susceptible de inducir a error, el término “subconsciente” o “subconsciencia” y, por último, es necesario precisar que a partir de la segunda tópica, desde 1920, lo inconsciente se usa básicamente como adjetivo, pues es un atributo que le atañe a las diferentes instancias psíquicas y coincide plenamente con el *ello*, de ahí que Thomas Mann siempre usa estos términos unidos: “el inconsciente, el *ello*” (Th. Mann, 1986, p. 227).

La segunda tópica surge a partir de las dificultades de Freud de dar cuenta, por un lado, de la falta de total coincidencia de lo reprimido con el inconsciente y del *yo* con el sistema preconsciente-consciente, al explicar los mecanismos de defensa inconscientes. Por otra parte, la que tiene más peso, es comprender el papel de la *identificación* en la constitución de la personalidad, que llega a establecer ciertas formaciones de central importancia para el sujeto, como los ideales, la autoimagen, el sentido crítico, la conciencia moral, entre otros. De tal manera que Freud no utiliza el modelo de las ciencias físicas esta vez, sino que se inspira en el antropomorfismo, por la necesidad de explicar un campo intrasubjetivo en el que se libran las relaciones entre diferentes instancias de la persona que se asemejan a las relaciones interpersonales. Así cada una de esas instancias va a cumplir un rol determinado en el mundo psíquico.

El término *das Es*, traducido como el *ello*, fue introducido por Freud en *El yo y el ello*, en 1923, al acoger la invitación de un autor de la época que nada tiene que ver con la ciencia, (según él mismo), se trata de G. Groddeck, que afirma que aquello que llamamos nuestro *yo* se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos “vividos” por poderes

ignotos e invencibles⁷; de tal manera que Freud recoge este importante aporte y decide llamar *yo* al ente que emana del sistema Pcs. y es primero preconsciente, y *ello*, según lo hace Groddeck, a lo psíquico restante –inconsciente–, en lo que dicho *yo* se continúa. Sin embargo, al proseguir con su análisis, Freud concluye que el *yo* es una parte del *ello* modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el sistema Pcs.-Cs. “El *yo* se esfuerza en transmitir a su vez al *ello* dicha influencia del mundo exterior y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el *ello*, por el principio de la realidad. La percepción es para el *yo* lo que para el *ello* el instinto. El *yo* representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al *ello*, que contiene las pasiones.” (*El yo y el ello*, 1923, t. III, p. 2708). Pero aún hay más que resolver, queda la encrucijada de saber por qué el uso de la autocrítica y la conciencia moral se convierten en algunas personas en sentimiento inconsciente de culpabilidad, sin que medie razón explícita para esto. Freud entonces infiere que existe dentro del *yo* una fase especial o diferenciación a la que da el nombre de *super-yo* o *ideal del yo* que tiene una conexión menos firme con la conciencia que la que tiene la otra fase del *yo*. Para aclarar tal concepto de nuevo Freud recurre a su método inductivo y retoma el caso particular del doloroso sufrimiento de la melancolía, patología en la que hay una fijación en la etapa oral. En esta etapa la carga libidinal del objeto se confunde con la identificación. Es decir, el *ello* liga la libido al objeto de amor, pero el *yo*, aún débil, aprueba o rechaza mediante el proceso de la represión y obliga al *ello* al abandono del objeto inicial; esta labor la realiza el *yo* intentando una reconstrucción del objeto en su interior (del *yo*) o trata de compensar la pérdida al *ello*, tomando los rasgos del objeto perdido (identificación) y se ofrece al *ello*, diciéndole: “puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido”. Se da de esta manera una transformación de la libido objetal en libido narcisista que puede seguir varios fines, desde los mecanismos más sanos como la desexualización o abandono de los fines sexuales, conocido como *sublimación*. O, tomar el camino de los síntomas, como en el caso de la melancolía, en la que el *yo* se muestra cruel y hostil consigo mismo. Debe existir, por ende una explicación para este proceder del *yo*, que Freud encuentra en la existencia de una instancia moral que se deriva o es el heredero natural del Complejo de Edipo: el ya mencionado *super-yo*.

⁷ Freud cita a: “Groddeck, Das Buch vom Es, en: Int. Psychoana. Verlag, 1923”

El individuo en su desarrollo psicosexual pasa por etapas que se especifican por la elección de una zona erógena por parte de la libido y toman su caracterización de esa zona en relación con el placer erótico. Así, hasta más o menos los dieciocho meses, se da la etapa oral, cuya zona erógena es la boca, por ser ésta la mediación del recién nacido con el mundo exterior al satisfacer a través de ella sus necesidades primarias. La segunda etapa, entre los dieciocho meses y los tres años aproximadamente, es la anal, asociada a la conciencia del niño sobre la expulsión y retención de heces que logra en la actividad educativa de control de esfínteres por parte de sus cuidadores. Y la tercera es la etapa fálica, que se desarrolla entre los tres y los cinco o hasta seis años de edad, cuyo centro de atención es la zona genital, que se instaura en el proceso de autoreconocimiento y de diferenciación de los sexos y que lleva consigo el proceso de identificación más importante del ser humano: la identificación con el padre del mismo sexo. Sin embargo, no es tan sencillo, allí se lleva a cabo la vivencia primordial por excelencia, el núcleo de la personalidad sana o enferma, el producto de la tentativa freudiana por “someter también a una elaboración estrictamente científica la vida erótica humana”, pero que halla sus raíces allende la historia y las variaciones de lo vivido individualmente y se expresa en el mito griego de Edipo rey, que pone de manifiesto a través de su realización trágica, la existencia universal de los deseos incestuosos. Del complejo de Edipo no se encuentra una exposición sistemática en la obra freudiana, pero corre paralelo a su historia y desarrollo, desde que el 15 de octubre de 1897, Freud le escribiera a su amigo Fliess:

...Se me ha ocurrido sólo una idea de valor general. También en mí comprobé el amor por la madre y los celos contra el padre, al punto que los considero ahora como un fenómeno general de la temprana infancia, aunque no siempre ocurren tan prematuramente como en aquellos niños que han devenido histéricos. Si es así se comprende el apasionante hechizo del *Edipo rey*, a pesar de todas las objeciones racionales contra la idea del destino inexorable que el asunto presupone y entonces podríamos comprender por qué los dramas ulteriores de ese género estuvieron condenados a tan lamentable fracaso. Es que todos nuestros sentimientos se rebelan contra un destino individual arbitrariamente impuesto...; pero el mito griego retoma una compulsión del destino que todos respetamos porque percibimos su existencia en nosotros mismos (*Carta a Fliess*, 15-10-97, t. III, p. 3582).

En efecto, para el psicoanálisis, el complejo de Edipo desempeña, como ya lo dijimos, un papel fundamental en la estructuración de la personalidad humana y en la orientación de los deseos, además de ser el eje principal de referencia para abordar la psicopatología, de tal forma que para mencionar las etapas oral y anal se utiliza el término etapas preedípicas. Su importancia, o el carácter fundador asignado por Freud, se deriva de la hipótesis planteada en *Tótem y Tabú*, de 1912-1913, sobre el origen de la humanidad que se puede ubicar en el asesinato del padre primitivo. En este hecho interviene un principio prohibitivo, esto es, la prohibición del incesto, que a partir de allí se constituye en ley universal y mínima para que una cultura se diferencie de la naturaleza, es decir, se vuelva civilizada. El Edipo implica fantasías originarias, filogenéticamente transmitidas, que deben ser reprimidas en bien de la civilización, por ello, cuando el niño en el acmé del Edipo, experimenta deseos incestuosos hacia el padre del mismo sexo y deseos de muerte del rival, representado en el padre del sexo opuesto, se origina un conflicto psíquico en el que se movilizan luchas entre las diferentes instancias, que se pueden explicar desde los tres puntos de vista señalados, el dinámico, el económico y el tóxico. El *yo* debe llevar a cabo la represión de los impulsos del *ello*, para tal efecto, debe robustecerse y tomar prestada del padre esa fuerza, es decir, cuando el niño reconoce esa figura de autoridad paterna y se identifica con ella, no sólo resuelve el complejo de Edipo, sino que a la par se instaura, en una parte del *yo*, esa instancia que se nutre de la autoridad, la religión, la enseñanza y demás manifestaciones de la cultura, a la que le atribuimos conciencia moral y los sentimientos de culpabilidad. Estamos hablando aquí del *super-yo*, que a partir de entonces se diferencia del *yo*, y tiene como él, aspectos conscientes e inconscientes. Según Freud, la génesis del *super-yo* constituye el resultado de dos importantísimos factores: uno de origen biológico relacionado con la larga indefensión y dependencia infantil del hombre y el otro, de naturaleza histórica referido al complejo de Edipo, cuya resolución se vincula a la interrupción del desarrollo de la libido en la etapa que marca un corte y una diferencia en la vida sexual humana, que es la latencia. Vemos así que la génesis del *super-yo* no es algo casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie (Cf. *El yo y el ello*, 1923, t. III, p. 2714).

A manera de síntesis presentamos las características de las instancias de la segunda tópica expuestas por Freud en los últimos años de su vida, concretamente en 1938, en *Compendio del psicoanálisis* o también conocido como *Esquema del psicoanálisis*:

- El *ello* es la más antigua de las provincias del aparato psíquico, tiene por contenido todo lo heredado, lo innato, lo constitucionalmente establecido; es decir, sobre todo, los instintos originados en la organización somática, que alcanzan en el *ello* una primera expresión psíquica, cuyas formas aún desconocemos.

- El *yo* tiene como tarea la autoconservación y la hace en doble sentido: frente al mundo exterior se percata de los estímulos, acumula (en la memoria) experiencias sobre los mismos, elude (por la fuga) los que son demasiado intensos, enfrenta (por adaptación) los estímulos moderados y, por fin, aprende a modificar el mundo exterior adecuándolo a su propia conveniencia (a través de la actividad). Hacia el interior, frente al *ello*, conquista el dominio sobre las exigencias de la pulsión, decide si han de tener acceso a la satisfacción, aplazándolas hasta las oportunidades y circunstancias más favorables del mundo exterior, o bien suprimiendo totalmente las excitaciones pulsionales. En esta labor el *yo* es gobernado por las tensiones excitativas que al aumentar causa displacer y al disminuir se da el placer. El *yo*, obviamente, persigue el placer y trata de evitar el displacer, por eso responde con una señal de angustia ante el aumento de éste y lo califica como peligro. Algunas veces el *yo* debe retirarse de su conexión con el mundo y se retrae al estado de dormir, en el cual se da una distribución particular de la energía psíquica. Una acción del *yo* es correcta si satisface al mismo tiempo las exigencias del *yo*, del *super-yo* y de la realidad.

- El *super-yo* representa la autoridad introyectada; por tanto, es la instancia ante la que el *yo* se comporta como el niño frente a sus padres: obediente y sumiso, aunque dependiendo de la intensidad o severidad de la autoridad, esa actitud será más o menos flexible; pero el *super-yo* va incorporando aportes de sustitutos y sucesores ulteriores de sus padres a lo largo de su desarrollo, como los educadores, personajes

El yo tiene a su cargo los mecanismos de defensa que debe implementar para llevar a cabo su labor de conservación; por eso, la represión y la resistencia son dos procesos importantes para la vida psíquica. La represión es el mecanismo básico. Cuando un impulso del *ello*, libidinoso o agresivo, intenta llegar a la consciencia (a manera de pensamientos, imágenes, recuerdos, etc.), el yo reacciona, y, si no es el momento adecuado para cumplirlo o si el *super-yo* le envía el mensaje de la prohibición absoluta, rechaza ese deseo y lo mantiene en el inconsciente, es decir, lo *reprime*. Freud consideró este mecanismo como un caso particular de defensa, pues es constitutivo del inconsciente y supone dos fases en el proceso de *represión*. Una, primitiva, en la que a la representación psíquica de la pulsión se le niega el acceso a la conciencia, dicha negativa produce una fijación, o sea que la representación queda ligada a la pulsión, permaneciendo inmutable. La segunda fase es la represión propiamente dicha; ella recae sobre ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquellas series de ideas provenientes de diferentes fuentes que han entrado en conexión asociativa con dicha representación. En definitiva, la esencia de la *represión* consiste exclusivamente en rechazar y mantener alejados de lo consciente a determinados elementos, sean los directos representantes de la pulsión o todo aquello que entre en contacto con ellas, dado su gran capacidad de atracción sobre lo cercano.

En la resistencia se ven actuar las mismas fuerzas que en la represión, pues el sujeto se opone al acceso al inconsciente y presenta diferentes manifestaciones, como el beneficio secundario de la enfermedad o la compulsión a la repetición y, por tanto, prefiere el síntoma, que sería la repetición actuada, en vez de la verbalización del recuerdo o conflicto, lo que atendería a la regla fundamental del método de cura psicoanalítico: la asociación libre. Por esta razón Freud consideró a la resistencia más como un fenómeno que se presenta en el proceso de psicoterapia, que un mecanismo defensivo del yo en el sentido

estricto. También se refería a tal fenómeno cuando trataba de defenderse de sus adversarios teóricos y se mostraba consecuente con sus planteamientos, minimizando los ataques como *resistencias* de tipo intelectual, emocional o moral.

Precisamente en esa línea de defensa, plantea que su teoría sobre la libido crea las mayores resistencias en los hombres de aquella época; la explicación de ello, según Freud, es el peligro que avizora tras esta posibilidad para la labor civilizadora de la sociedad. Es decir, la cultura ha sido creada obedeciendo al impulso de las necesidades vitales y a costa de la satisfacción de las pulsiones y se recrea permanentemente en la medida en que, con el nacimiento de cada individuo, éste repite la labor de sacrificio (de la satisfacción de sus pulsiones, en especial los sexuales), en provecho de la colectividad, pues éstos se subliman, esto es, se desvían de sus fines originarios hacia fines socialmente elevados, mediante obras y acciones, que a la vez que enriquecen el espíritu, ayudan a preservar la vida en comunidad. Pero esta labor civilizadora no es suficientemente eficaz y queda el temor de que tales impulsos se liberen hacia sus fines primitivos de satisfacción. De ahí el rigor de la educación que intenta desviar al individuo de lo referente a la sexualidad (Cf. *Lecciones Introductorias al psicoanálisis*, parte I, 1915, t. II, p. 2130). Este planteamiento, obviamente, tiene toda su validez en la época de Freud, pero aún hoy, aunque las manifestaciones de una sexualidad desenfadada pudieran hacer pensar en lo contrario, persisten formas represivas de la sexualidad, tal como lo denuncia Foucault.

Pero dicho argumento relacionado con la represión y desviación de las pulsiones sexuales, es también válido para los impulsos de destrucción. Aceptando que la civilización ha sido conquistada por obra de la renuncia a la satisfacción de las pulsiones y exige de todo nuevo individuo la repetición de tal renuncia, el factor exterior que se instrumenta para tal fin es la coerción de la educación, que representa las exigencias de la civilización circundante, y es luego continuada por la acción directa del medio civilizado que también se aplica a los impulsos de muerte. Esa coerción exterior que la educación y el mundo circundante ejercen sobre el hombre provoca una nueva transformación de su vida pulsional, en el sentido del bien, un viraje del egoísmo al altruismo. Pero como la educación y el ambiente no siempre se limitan a ofrecer primas de amor, sino también recompensas y castigos, puede hacer que

el individuo se resuelva a obrar bien en el sentido cultural, sin que se haya cumplido en él un ennoblecimiento de las pulsiones, una mutación de las tendencias egoístas en tendencias sociales. El resultado será en conjunto: sólo en circunstancias especiales se hará patente que el uno obra bien siempre porque sus inclinaciones pulsionales se lo imponen, mientras que el otro sólo es bueno porque tal conducta cultural provoca ventajas a sus propósitos egoístas, y sólo en tanto se las procura y en la medida en que se las procura (Cf. *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, 1915, t. II, p. 2106-07). Lo anterior intenta explicar la tendencia del hombre a la destrucción y a la guerra y nos introduce al tema del sufrimiento y la muerte como aspectos inevitables de la vida. Con esto queda planteado el abordaje del miedo a la muerte, desde el punto de Sigmund Freud, que desarrollaremos a continuación.

2.2. LA ANGUSTIA, EL MIEDO A LA MUERTE

Freud plantea que el sufrimiento es una necesidad biológica y psicológica para la economía de la vida humana. El sufrimiento establece el punto de balance con la necesidad de placer de la psiquis. Por lo tanto, si aceptamos la existencia de las dos pulsiones, sexual y de muerte, nos vemos abocados a las clásicas antítesis: amor-odio; placer-displacer; vida-muerte. La vida del hombre transcurre y discurre en la alternancia entre estas dos manifestaciones de los pares antitéticos y es tarea de la pulsión de vida –que persigue el placer– la conservación del *yo*, la preservación de su integridad; razón por la cual, el *yo* reacciona ante el peligro con una señal de angustia. La angustia vista desde el psicoanálisis, puede ser real, que es a la que estamos aludiendo, o neurótica, asociada a peligros no existentes sino asociados a objetos o situaciones en una relación simbólica.

La angustia real se nos muestra como algo muy racional y comprensible, que puede ser definida como una reacción ante un peligro exterior, esto es, a un daño esperado y previsto cuya acción se traduce en fuga o huida. Sin embargo, en la angustia el hombre se encuentra preparado a la aparición del peligro, lo que se manifiesta en un incremento de la atención sensorial y la tensión motriz; pero la angustia propiamente es sólo el estado afectivo en que

se encuentra el individuo, haciendo abstracción del objeto o peligro; mientras que en el miedo se halla concentrada la atención sobre una determinada causa objetiva de la que se huye. De aquí inferimos que el miedo a la muerte implica un estado de angustia que lleva al sujeto a mantener cierta expectación frente a un peligro que sabe ineludible, pero del que no podrá huir y por tanto, utiliza mecanismos para escamotear su inminencia o su posibilidad. Schopenhauer, referencia obligada cuando se habla de los conceptos del psicoanálisis y del tema de la muerte, atribuye el miedo a la muerte, la *fuga mortis*, a la ciega voluntad porque ella es voluntad de vivir, es decir, la voluntad de vivir, en tanto su ser está constituido por el impulso a la vida y a la existencia, se resiste con todas sus fuerzas a la muerte. En este mismo orden de pensamiento, Freud considera que nuestro inconsciente se comporta como el hombre primitivo, no cree en la propia muerte y se conduce como si fuera inmortal.

Debemos diferenciar en este último pensador el abordaje de la muerte desde dos puntos de vista que no se excluyen mutuamente, sino por el contrario, se llegan a encontrar en el camino de la discusión: Uno es desde la pulsión de muerte que, muda y poderosa, en su lucha con el *Eros* intenta someterlo y, dos, la muerte en tanto destino inexorable del hombre, que genera en él, miedo y angustia. Abordamos la pulsión de muerte que se guía por el principio de Nirvana, y por tanto, tiende siempre a lo inanimado. Dicha pulsión, que desde lo inconsciente propende a la destrucción, se manifiesta como agresión y, atendiendo al principio del placer, intenta eliminar a todos los que estorban nuestro camino o nos causan daño; pero obviamente, se trata de deseos de muerte al otro indeseado, que son dominados de inmediato, si los medios educativos han cumplido en el individuo la tarea de ennoblecer las pulsiones y llevarlas por cauces sociales aceptados. De lo contrario, se actúa la agresión y aflora la más cruel brutalidad en la conducta del individuo. Las pulsiones más primarias del hombre no son buenas ni malas en sí, adquieren tal valoración de acuerdo con las exigencias y necesidades de la comunidad humana. La sociedad impone normas y restricciones para garantizar el estado de civilización mediante la renuncia a la satisfacción de impulsos que la pondrían en peligro, pero internamente existe otro factor, que es el influjo que ejerce el erotismo sobre los impulsos de destrucción, facilitando la transformación de esos impulsos egoístas en impulsos sociales, como el altruismo, la solidaridad y la filantropía, lo que obedece a la necesidad humana de amor en su más

amplio sentido. Pero se nos plantea de nuevo la pregunta: ¿Por qué, entonces, lo que se ha manifestado a lo largo de la historia de la humanidad es la tendencia destructiva del hombre? Freud intenta explicarlo en diferentes ocasiones. Aventura decir en sus *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, de 1915, que el hombre sufre involuciones o regresiones transitorias a etapas primitivas en los que descansa de las restricciones impuestas y del agobio de tales imposiciones de la civilización y se permite la satisfacción pasajera a las pulsiones retenidas, es el caso de los períodos de guerra; así, la transformación de las pulsiones sobre la cual descansa nuestra civilización puede quedar anulada de manera temporal o permanente. De igual manera, al tratar de encontrar explicación para la actitud de grandes intelectuales que son capaces de justificar actos o argumentos discutibles o incapaces de crítica o de condena hacia los mismos, Freud argumenta lo que Schopenhauer ya había formulado sobre la voluntad y el intelecto: éste no es independiente de aquella, por lo tanto, sólo puede funcionar correctamente cuando se encuentra sustraído a la acción de intensos impulsos emocionales, en caso contrario, se conduce simplemente como un instrumento en manos de la voluntad y produce el resultado que esta última le encarga. Schopenhauer, lo llamaría mediocridad, “el intelecto unido aún con demasiada firmeza a la voluntad, sólo actúa bajo su acicate y siempre permanece a su servicio” (*El mundo como voluntad y representación, Complementos*, C. XXXI, p. 431). La voluntad es lo primordial, es el principio originario del ser humano, es aquello de lo cual brota la conciencia, lo que condiciona no sólo la existencia de ésta, sino también su naturaleza. Es ella la que exige una representación, una impresión de la conciencia, por medio de la cual manifestarse, no son las representaciones lo que despierta a la voluntad, antes bien es la voluntad la que genera esas representaciones como una forma más para actuar sobre el mundo. La conciencia es sólo uno de los medios que la voluntad, en tanto fuerza, crea para fluir. Pero hay circunstancias especiales en las que el intelecto deja de estar al servicio de la voluntad, cuyos insaciables deseos y apetitos imponen la necesidad de redención al hombre, objetivación más desarrollada de la voluntad. Esta redención corre inicialmente por cuenta del intelecto a través del arte; el estado estético es esa bienaventurada circunstancia en la que el intelecto se emancipa de la presión de la libertad y actúa sin interés. El “arte emancipado de la voluntad, convertido en conocimiento puro e inocente”, pero aún este estado es previo a uno más perfecto: “la consumación del artista es

el santo” (Thomas Mann, 1986, p. 49-50). Estas formas de dominio de las fuerzas voraces de la voluntad corresponden a lo que Freud llama sublimación de los impulsos inconscientes provenientes del *ello*. Arte y santidad: modos sublimados o redentores de expresión de los impulsos profundos del *ello* o de la voluntad.

En la respuesta a Einstein a la pregunta del *¿Por qué de la guerra?* planteada en 1932, Freud, de igual manera, da importancia a dos fuerzas que pueden neutralizar el impulso de destrucción en que se convierte la pulsión de muerte cuando se vuelve al exterior: el Eros y la razón. El *Eros* establece lazos y vínculos afectivos entre los hombres, y, la razón somete la vida pulsional cuando se educa para formar hombres independientes, inaccesibles a la intimidación y que luchen por la verdad (hombres ilustrados que superen la minoría de edad, diría Kant): todo aquello que establezca lazos afectivos entre los hombres debe actuar contra la guerra; todo lo que impulse la evolución cultural obra contra la guerra, concluye Freud.

La muerte como destino del hombre, esto es, la muerte que me concierne en tanto se trata de mi propia muerte, es esa posibilidad ineludible que me confronta con el miedo. Ante esa muerte el creador del psicoanálisis arriesga el aserto, según sus propias palabras, de que nadie cree en su propia muerte, o, lo que es lo mismo, que en lo inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad. El hombre primitivo o prehistórico tomó en serio la muerte, la reconoció como supresión de la vida, más por otro lado, la negó y la redujo a la nada. Esta contradicción, nada rara cuando se trata de pensar la muerte, se ilustra en el hecho de que la actitud del hombre ante la muerte ajena era diferente a la de la propia; la muerte de los demás le era grata, porque suponía el aniquilamiento de algo odiado y no tenía reparo alguno en provocarla; sin embargo, cuando se enfrentó a la muerte de un ser amado, experimentó el sufrimiento que lo confrontó con su propia posibilidad de morir y se rebeló contra ello, ante lo cual se pone en evidencia su ambivalencia, pues aunque se dolía por la muerte del ser amado, del mismo modo se alegraba por no ser él mismo. Pero también porque se manifestaba que hacia ese ser, ligado a él por el amor, igualmente habían sentimientos de odio. Este conflicto inaugura el nacimiento de la psicología. Para Freud, los filósofos piensan sobre este punto “demasiado filosóficamente”

y en lo que representa la muerte para el hombre primordial, no toman en cuenta los motivos primariamente eficientes que él explica de esta manera: “el hombre no podía ya mantener alejada de sí la muerte, puesto que la había experimentado en el dolor por sus muertos; pero no quería tampoco reconocerla, ya que le era imposible imaginarse muerto. Llegó, pues, a una transacción: admitió la muerte también para sí, pero le negó la significación de aniquilamiento de la vida, cosa para la cual le habían faltado motivos a la muerte del enemigo” (*Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, 1915, t. II, p. 2113). Ante el cadáver del ser amado, el hombre primitivo inventó espíritus y sus sentimientos de culpa hicieron que los imaginara perversos, dignos de temer; de igual manera, creó el mito de la disociación que la muerte lograba del cuerpo y su alma o sus almas. Imaginarios que luego la religión retomó para considerar una vida eterna, la verdadera y valiosa, ante la cual esta vida terrena es sólo una mera preparación. Pero no solamente se creó la teoría del alma, la inmortalidad de la misma y nació el sentimiento de culpa, sino también los primeros mandamientos éticos, siendo el primero y principal: “No matarás”, que impone el dolor por la muerte del ser amado, que se extendió al extraño no amado y, por último, al enemigo. Pero para Freud, el hombre civilizado ha perdido la sensibilidad ética que aún ostenta el hombre salvaje australiano, el bosquimano o el habitante de la Tierra del Fuego, que deben purgar sus homicidios guerreros mediante penitencias largas y penosas antes de volver con su mujer y reinsertarse en la comunidad. Lo anterior nos sirve para responder al interrogante sobre cómo se conduce nuestro inconsciente ante el problema de la muerte, pues él lo hace casi idéntico al hombre primitivo. El inconsciente –los estratos más profundos de nuestra alma, constituidos por las fuerzas de las pulsiones– no conoce nada negativo, ninguna negación. Como el hombre primigenio, cuando nuestro inconsciente se enfrenta a la muerte de un ser amado, las dos actitudes ante la muerte chocan y entran en conflicto: la que la reconoce como aniquilamiento de la vida y la que la niega como irreal, pero de esta lucha ya no nace, como en aquellas épocas, el animismo y la ética, sino la neurosis, el síntoma que manifiesta los sentimientos de culpa, el miedo y la angustia. Por ello, el hombre debe aceptar sin ambages la muerte como aniquilamiento de la vida, debe aceptar la verdad de sus sentimientos ambivalentes, sólo así podrá superar el miedo a la muerte, pues la naturaleza, sabia como siempre, logra preservar el amor para asegurarlo contra el acecho del odio. O, como lo dice poéticamente Freud: “las más bellas floraciones

de nuestra vida amorosa, las debemos a la reacción contra los impulsos hostiles que percibimos en nuestro fuero interno” (*Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, 1915, t. II, p. 2116). La ilusión pierde valor cuando nos estorba la posibilidad de hacer más soportable la vida. Soportar la vida es, y será siempre, el deber primero de todos los vivientes, por eso el pensador que nos ocupa nos invita a recordar la antigua sentencia “si quieres conservar la paz prepárate para la guerra” modificándola para la actualidad así: “si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte” (*Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, 1915, t. II, p. 2117).

En *El yo y el ello*, de 1923, Freud rechaza el principio de que todo miedo o angustia es, en realidad, miedo a la muerte y en su lugar propone más bien distinguir la angustia ante la muerte, de la angustia real objetiva y de la angustia neurótica ante la libido, las cuales mencionamos al comenzar este apartado. Afirma también que el miedo a la muerte plantea un difícil problema para el psicoanalista, pues, como ya lo viene afirmando desde 1915, la muerte es un concepto abstracto de contenido negativo, para lo cual no nos es posible encontrar nada correlativo en lo inconsciente. Y ahora, coherente con su nuevo descubrimiento –la segunda tópica– ubica el desarrollo de la angustia ante la muerte en la lucha entre el *yo* y el *super-yo*. Este último ejerce la función protectora y salvadora del padre y luego de la Providencia o el destino. Cuando el *yo* se ve amenazado por un grave peligro externo o interno, se siente abandonado por todos los poderes protectores y se deja morir porque liberta un amplio caudal de su carga de libido narcisista, y como lo hace ante cualquier objeto, se abandona a sí mismo, caso que sucede en la melancolía. Freud ubica la angustia ante la muerte, lo mismo que la angustia ante la conciencia moral como una elaboración de la angustia de castración, con lo cual sitúa ésta última en el lugar del núcleo de los temores en el hombre. Para el inconsciente freudiano es más significativo la angustia de castración ligado a una pérdida real y constatable que nos refiere a la prohibición del incesto, pues le permite superar el Edipo y con ello acceder a la civilización o normatividad social, que la angustia ante la muerte. El inconsciente no halla paralelo para la muerte pues ella es privación, negación y ausencia de constatación, de ahí que el miedo a la muerte, que para constituirse como tal exige, según Freud, una causa objetiva de la que huir, resulta un verdadero escollo teórico para el psicoanálisis. No obstante esta dificultad, Freud da por

hecho que ese miedo existe e identifica el mecanismo para superarlo: el hombre no debe temer a sus impulsos, a la ambivalencia de sus afectos, en otras palabras, debe aceptar su condición humana, su finitud, debe reconocer en la muerte, el aniquilamiento natural de la vida, sin buscar mecanismos compensatorios de tipo religioso o mágico. La esperanza que se vislumbra para el hombre en la concepción freudiana es que el *Eros* en asocio con la razón le permita algún día hacerse dueño de su destino.

El acierto de Sigmund Freud al declarar que la vida lo llevó por derroteros diferentes a su verdadera afinidad intelectual, que era la filosofía, se demuestra claramente en la construcción de un sistema teórico que, aunque trascendió lo médico para penetrar en todos los rincones de la vida cotidiana y áreas humanísticas del conocimiento, siempre tuvo su piso firme en la clínica y no se desprendió del todo de sus fundamentos biológicos y organicistas, lo cual le impidió permitirse mirar la trascendencia del ser más allá de la trascendencia del intelecto, en su caso manifestada a través de la perduración del aporte psicológico que lo convirtió en genio inmortal. Pero el genio filosófico de Schopenhauer, inspirado en la filosofía oriental, encontró en lo que sería más tarde el equivalente del *ello* inconsciente freudiano, la voluntad del vivir, el principio vital que se manifiesta en la vida, pero que permanece eternamente aunque ella se extinga. El hombre teme a la muerte porque aunque la objetivación más inmediata de la cosa en sí se halla en la especie, sólo en el individuo se halla la conciencia inmediata y, por ello, su intelecto le hace creer que es distinto a la especie. El hombre y la especie participan del mismo principio vital que rige a la naturaleza en general, pero el hombre tiene conciencia de su existencia temporal y asume la muerte como el final de esa existencia, así como ubica su comienzo en el nacimiento. Pero la muerte sólo suprime aquello que le fue dado en el nacimiento, el intelecto. Para Schopenhauer, “la estricta distinción entre voluntad y conocimiento, y el primado de la primera: estos dos principios, que constituyen el carácter fundamental de mi filosofía, son la única solución a la contradicción que se manifiesta de diversas formas y se plantea rudamente hasta en la más ruda conciencia, a saber: que la muerte es nuestro fin y, no obstante, tenemos que ser eternos e imperecederos” (*El mundo como voluntad y representación. Complementos*, C. 41, p. 548). Lo eterno del hombre no es el intelecto, es

la voluntad, que con su impulso a la vida y a la existencia, se resiste con todas sus fuerzas a la muerte porque el conocimiento le hace creer que morirá con él.

No obstante el primado de la voluntad en Schopenhauer hay una esperanza para el intelecto de salvar al hombre de los sufrimientos que le impone la incesante demanda de satisfacción de la voluntad; esto es, el intelecto debe convertirse en sujeto puro de conocimiento, debe adueñarse de una Idea mediante un acto de renuncia a nosotros mismos (¿estaremos hablando de la misma renuncia a la satisfacción de las pulsiones que Freud demanda para la inserción social del hombre?). Para el autor de la voluntad de vivir, esto se logra en la contemplación estética en la que el conocimiento se emancipa de la voluntad y se convierte en conocimiento puro. El temor a la muerte, como todos los que nos impone la vida, se calma cuando nos abandonamos al conocimiento puro y libre.

Ningún pensador niega el temor a la muerte y todos nos invitan a superarlo a partir de propuestas y formulaciones diferentes; no sólo desde la vía freudiana que convierte a Hamlet en un histérico, cuya conciencia moral es sólo el producto de sus sentimientos de culpabilidad derivados del horror ante sus fantasías edípicas⁸. La pregunta fundamental de Hamlet, que para los fines de nuestra reflexión no es ¿Ser o no-ser?, sino: ¿qué me permite ser o que me impide no-ser? halla respuestas que trascienden planteamientos psicológicos. Así, Jankélévitch, el pensador que plantea el miedo a la muerte como el miedo fundamental que lleva al hombre a su destino fundamental, aborda la angustia en el marco de la metafísica, desde la influencia bergsoniana, basado en el concepto de *duración* –el tiempo real de la conciencia, tal como lo experimentamos profundamente por medio de la *intuición*–, en el que tiene una importancia fundamental la consideración del *instante* kierkegaardiano. Enmarcado en su análisis sobre la aventura y el aburrimiento, distingue tres lecturas sucesivas de la angustia desde fuera hacia adentro.

En primer lugar: la angustia que aprehende el instante y el aburrimiento que se sumerge en el intervalo tienen en común el hecho de ser inmotivados. Esta lectura se centra en la diferencia que existe entre la angustia y la preocupación, por un lado; y, el miedo y la

⁸ Hipótesis planteada por Freud a su amigo Fliess en carta del 15 de octubre de 1897.

angustia, por el otro. La preocupación es del orden del *tener*, mientras que la angustia lo es del *ser*. La preocupación es alógena y exógena; la angustia, en cambio, emana desde el centro mismo del alma. Para el hombre del común, que no se fija en asuntos metafísicos, la preocupación es más seria que la angustia. La primera se inscribe en los afanes de la vida diaria, en el prosaísmo de la existencia y ocupa más tiempo y esfuerzos del ser humano cotidiano. Sin embargo, la preocupación en el fondo se puede entender como una manifestación que intenta mitigar la angustia, pues no es más que derivación de la misma; por eso, aunque se presenta plural y diversa, disgregada en pequeñas preocupaciones, ellas proceden de una preocupación fundamental: la de nuestra precariedad o finitud. Es decir, para que la preocupación sea real, debe tener implícito el peligro de muerte, pero la muerte no es una preocupación porque ella es la angustia misma. La preocupación es conciencia temporal; hay sensación de lo inmediatamente presente, pero hay conciencia de lo por venir. En esta medida, la preocupación sabe que tiene un final, cuando se suprimen las causas aparentes que la producen y que generan escollo en el desarrollo de la vida, se puede seguir adelante. En cambio la angustia es un efecto sin causa material; pues el futuro está encallado o paralizado debido a la posibilidad que anula todas las posibilidades: la muerte. Para decirlo en palabras de Jankélévitch:

La muerte no es una dificultad cualquiera, una dificultad más que el hombre puede vencer para volver a pensar en el futuro y hacer sus planes. La muerte es la contradicción interna, el absurdo constitucional, la opacidad absoluta que nos tacha irremediamente de todo futuro; no se limita a aminorar nuestra marcha, ni a cruzarse en el camino como un obstáculo superable o una simple dificultad en el trayecto. Negación trágica y no-ser radical en el corazón del hombre, la muerte marca el cese definitivo de toda continuación y consagra para siempre el naufragio de la futurición (*La aventura: el aburrimiento, lo serio*, p. 44).

Por ello, la muerte es esa causa inmaterial que genera angustia, pero en tanto negación y no-ser, la muerte no puede ser causa concreta ni objeto de preocupación. No obstante esta paradoja, o precisamente por ella, preocupación y angustia comparten la característica de ser ocupación anticipada de la conciencia por un objeto virtual y ausente. El todavía-no de la posibilidad nos hace estar preocupados, en el caso de los afanes de la vida, o angustiados, cuando se trata del temor por la muerte futura. De ahí que el hombre, en tanto puede eliminar la causa de su preocupación, no siente ante ésta el pudor que le origina la angustia

ante un suceso ineludible y, por ello, esa angustia se convierte en algo inconfesable y secreto.

Temor y angustia toman en Jankélévitch las connotaciones que brindan los psicólogos en cuanto a su forma, es decir, el miedo exige huida de un peligro o amenaza (sentimiento empírico motivado), la angustia es la que acompaña al instante miedoso y la ansiedad es lo que llamamos las manifestaciones fisiológicas de la angustia. Sin embargo, su análisis trasciende a explicaciones metafísicas y plantea que la angustia sería un espanto sin causas espantosas. Un miedo añadido al miedo, un miedo a tener miedo, mientras que la ansiedad sería un miedo añadido a la angustia. Miedo al objeto, miedo al miedo, miedo a la angustia y así hasta el infinito Pero, así como la preocupación se elimina resolviendo su causa, el miedo tiene el recurso de la huida para superarse; mientras que la angustia no encuentra ningún recurso localizable del que poder huir, por eso cuando lo intenta, tal huida se convierte en una loca carrera hacia un más allá inexistente e infinitamente lejano. Para la angustia no hay cura, es una enfermedad de los sanos; tampoco hay verbo como el de *temer* algo, pues la angustia no se presta a ninguna acción eficaz (Cf. *La aventura: el aburrimiento, lo serio*, p. 48).

Una segunda lectura parte de la afirmación de que la angustia es el miedo al instante: es el vértigo del hombre ante lo que no tiene espesor, ni contenido, ni intervalo de duración, de aquel fulgor de una milésima de segundo y aparición evanescente, rápida como el rayo, breve como el relámpago, llamado instante, que se constituye en la materia inconsistente y casi inexistente de la angustia (Cf. *La aventura: el aburrimiento, lo serio*, p. 50). Existen dos instantes angustiosos mayores para el ser humano: el nacimiento y la muerte, el primero y el último. Ambas angustias se reducen a una sola: su final marca una especie de inicio y el inicio inaugura un nuevo orden en el que se pone fin a un estado de cosas anteriores. Sin embargo, la más angustiosa es la del terminar, es decir, la *ultimidad*, como le llama Jankélévitch, por ser el instante de la muerte el absolutamente último, que está cortado a pico sobre el vacío del no-ser. La muerte termina para siempre con la continuación. Pero el instante, aunque es inconsistente, no es inexistente, al contrario es muy real y da lugar a la angustia cuando atormenta a la conciencia. El hombre vive

intentando regular esa angustia que proviene de un instante sutil y fugaz que no brinda asidero para ponerlo en palabras, por eso “como no sabe de qué hablar, cuenta sus trastornos orgánicos”⁹ (*La aventura: el aburrimiento, lo serio*, p. 53), y se convierte en la angustia que tratan psicólogos y psicoanalistas.

Y la última lectura que el autor hace es que la angustia que aprehende el instante no es un verdadero sentimiento porque el instante sin continuación no es estrictamente una vivencia psicológica. El instante es mi asunto privado; como la muerte, es una experiencia de la que nada ni nadie puede dispensarme, ni puede reemplazarme. La angustia aprehende ese umbral que instala un orden totalmente distinto, pero como sólo se teme lo que aún no está ahí y ha de llegar, una vez instalado lo temido, la angustia queda desalojada, porque lo único difícil es la mutación. Es lo que sucede con el dolor, quién sufre ya no tiene miedo. Lo que hace que el miedo sea miedoso es la angustia que desaparece con la instalación del nuevo orden. En conclusión, es en el instante metaempírico donde estriba toda la ansiedad del miedo empírico. Y es el tiempo el que conjura sin cesar, en el constante devenir, la angustia. Pero hay un instante que permanece siempre futuro y nunca se convierte en pasado: el instante mortal, el instante por antonomasia, por eso la angustia que le acompaña es la angustia de las angustias. Sólo puede ser conjurada por los testigos, pero no para el que muere. Ella sólo puede ser conocida en su posibilidad; es al mismo tiempo principio y término, por eso es aniquilación súbita, tránsito de algo a nada. ¡Cómo no sentir angustia ante algo tan amenazador, que suprime definitivamente, no sólo a la angustia mortal, sino también al angustiado!

La angustia es el desconcierto producido por la aprehensión de un instante que suspenderá la dulce continuación del intervalo y cortará la cantinela de las repeticiones que nos arrullan, dice Jankélévitch, para quien la intuición bergsoniana sería la vía que nos reconciliaría con el instante, al revelárnoslo de repente, fuera de toda cronología angustiosa; sólo aprehendiendo el instante mediante la intuición podríamos aspirar a tener una revelación sobre la muerte y hasta una entrevisión casi inexistente del misterio metaempírico. La filosofía es el medio para pensar la muerte y lograr la transfiguración

⁹ Jankélévitch cita aquí a la autora, la psicoanalista francesa Favez-Boutonier.

gozosa del instante. Como lo afirma nuestro pensador, “Epicuro al menos acertó en eso: la alegría y la filosofía son hijas del mismo instante” (*La aventura: el aburrimiento, lo serio*, p. 60). Es la promesa esperanzadora que nos anuncia nuestro autor para vivir la paradoja de la muerte. Ese es el tema del capítulo con el que pretendemos cerrar nuestro trabajo.

CAPITULO III

VIVIR LA PARADOJA

Al convertimos al casi-nada, la filosofía muda el terror en valor y la angustia en alegría y la propia meditación sobre la muerte se convierte en una meditación sobre la alegría y sobre el misterio sobrenatural que ésta anuncia.

V. Jankélévitch

“Al día siguiente no murió nadie” comienzo y final del texto *Intermitencias de la muerte* en el que Saramago lleva a cabo la realización del sueño de inmortalidad del hombre (Cf. Saramago J., 2006). El escritor antropomorfiza la muerte, la cual asume un nuevo *modus operandi*, suspende temporalmente su tarea, y de esa manera enfrenta a los habitantes de un país desconocido con la tragedia de la inmortalidad. Se convierte en tragedia porque ello trajo ingratas consecuencias en una sociedad que se debatía entre la esperanza de vivir siempre y el temor de no morir nunca: la esperanza, para los que aún tenían salud y una vida plena; el temor, en aquellos que quedaron suspendidos en la decrepitud y la agonía y también para aquellos que debían asumir su cuidado eternamente. Esta ambivalente actitud señala la paradoja que siempre implica la muerte en la vida del hombre. El hombre frente a su finitud asume con mucho temor y angustia la posibilidad de morir, pero no podríamos imaginarnos cuál sería la realidad para él si se le diera la oportunidad de vivir para siempre. Como sucede en aquella leyenda oriental, relatada en los Upanishads, en la que un hombre de cien años, al llegar la hora de morir, se sentía tan apesadumbrado, que le pidió a la muerte aceptar ser reemplazado por uno de sus hijos, lo que en efecto se llevó a cabo y se repitió en muchas ocasiones, al final de las cuales, el hombre comprende que nunca se sentiría preparado cuando llegara la hora de su muerte y que indefinidamente seguiría aferrado a la vida y continuaría viviendo en el aburrimiento y el hastío. La leyenda intenta mostrar que el hombre se resiste a cumplir su destino fundamental y no se prepara para ello, pero desde otro punto de vista, al igual que el relato de Saramago, muestra que la posibilidad de que el hombre no muera se convierte en un asunto trágico, no sólo por las

consecuencias materiales, es decir, por constituirse en un problema social, médico, jurídico o legal y hasta económico para la sociedad, sino porque, en la medida en que se interrumpe la ley universal y el orden natural de toda vida, el hombre se despoja de la certeza de finitud, con lo que quita a su vida la dosis de muerte necesaria para gozar de la aventura de vivir. En otras palabras, se acabaría aquella tensión entre el horror del no-ser y el paradójico atractivo del naufragio supremo, ante lo cual el hombre moriría de no morir; moriría de aburrimiento porque su naturaleza psicosomática, devenida inmortal, ya no fundaría la posibilidad de la aventura, que exalta el delicioso desbarajuste de la existencia (Cf. Jankélévitch, *La aventura, el aburrimiento, lo serio*, cap.1, p.17 y ss).

Ya hemos mostrado cómo el temor a la muerte está justificado por diferentes razones, pero también cómo los pensadores de todos los tiempos han tratado de dar argumentos para superar el miedo y, con ello, desmitificar la muerte como la desgracia metafísica por excelencia. El pensador francés Vladimir Jankélévitch, discípulo de Henri Bergson, a cuyo pensamiento le dedica un texto escrito en 1931, se nutre de la filosofía clásica griega y la tradición judeocristiana y con los instrumentos de su erudición y de un conocimiento profundo de la música, compone una sinfonía expresiva, que se erige como obra maestra contemporánea, en torno a lo inasible, a lo impensable, a La Muerte. El texto al que aludimos fue escrito en 1966. En español son 435 páginas de hermosas construcciones lingüísticas, de un juego incesante de palabras que unidas conforman tropos, perífrasis y sorites, con los que el autor logra plasmar el producto de su ejercicio de pensar la muerte. Manuel Arranz, el prologuista de este texto, lo llama el *filósofo de la paradoja* en lo que se refiere a su estilo y forma de plantear conceptos. Y en cuanto a sus temáticas, la concibe como una *filosofía en los límites de la filosofía*, es decir, una filosofía al borde del precipicio y, por lo tanto, obligada a guardar permanente equilibrio. Está inscrita en la aventura del pensamiento y, como lo afirma Jankélévitch en su hermoso ensayo sobre la aventura, toda aventura tiene ínsito el peligro de morir; la aventura del pensamiento llamada filosofía no puede escamotear la muerte, por el contrario, “si usted pensara mucho en ella, le recomiendo hacer como yo, escribir un libro sobre la muerte, antes que hacer un

problema de ella... ella es el problema por excelencia e incluso en un sentido el único”¹⁰, con lo que se quiere significar, entre otras cosas, que no se trata de pensar *en* la muerte, se trata de pensar la muerte.

En ese pensar la muerte de la obra que nos ocupa, el autor se traza tres etapas en su investigación (él siempre utiliza tríadas): La muerte *más acá*, la muerte en el *instante* crucial mismo y la muerte *más allá*; en estos tres momentos se involucran de manera diferente la primera, la segunda y la tercera persona. Pero la primera persona, cuando toma conciencia del misterio, se enfrenta a tres aspectos: la efectividad, la inminencia y el concernimiento personal. Nosotros abordaremos el planteamiento del pensador en torno a la muerte desde tres apartes: uno, El hombre concernido; dos, El escamoteo de la muerte y tres, Del misterio de haber vivido a la eternidad del haber sido.

3. 1. EL HOMBRE CONCERNIDO

La muerte es un asunto banal desde el punto de vista de lo físico, el médico la convierte en fenómeno biológico como cualquier otro, nacimiento, pubertad, etc., salvo que tenga que vérselas con la eutanasia, ante lo cual se torna en un problema filosófico, ético y hasta teológico para un profesional formado para preservar la vida y firmar el certificado de defunción cuando ésta cesa. También es un fenómeno natural en los registros notariales y para las autoridades de las diferentes instancias del Estado, para los que una muerte es un número más para dar de baja o un número menos en los censos poblacionales. En fin, la muerte, desde estos diferentes actores del suceso extraordinario de la vida, apenas constituye una variedad de puntos de vista, que va desde las generalizaciones cosmológicas hasta la reflexión racional, en las que nos encontramos con la muerte problemática; es decir, la muerte considerada un problema, no un misterio; un fenómeno, mas no una tragedia; un objeto para describir y no el milagro de la desaparición y la negación. Es la muerte en tercera persona, la muerte en general, que no nos concierne inicialmente.

¹⁰ Palabras citadas por Françoise Schwab en el prólogo a *Pensar la muerte*, texto que recoge 4 entrevistas concedidas por Jankélévitch, p. 7

De igual manera, cualquier pensador que se propone pensar la muerte, filosofar sobre la muerte se exime de la mortalidad universal, guarda la esperanza de ser excluido de este destino. Imagina y fantasea fórmulas mágicas que lo sitúan en el lugar privilegiado de la inexistencia de la muerte para él, aunque sabe que esto no es posible. Pero sí es posible mantenerse al margen, situándose en la muerte en general y en tercera persona: la muerte es algo que le sucede a los demás. Que esa muerte no ocurra en primera persona permite que se problematice y se puedan elaborar discursos sobre ella, porque basta que un solo viviente sea espectador de la muerte para que ésta pierda el carácter universal, global y se enmarque en la casi totalidad, en la casi universalidad. Pero la primera persona no quedará exenta de morir. Nunca ha existido un hombre que escape a la muerte, eso es un sofisma y sólo en la literatura encontramos tal fantasía; el violonchelista de Saramago es un ejemplo de ello: cuando la muerte decide avisar una semana de antemano con una carta color violeta a los futuros difuntos su hora final, hay una que siempre rebota y misteriosamente retorna a las manos de la parca Átropos, intacto, sin abrir; jamás llega a su destinatario, el músico, que inocente sigue transitando su aburrida vida entre la música y su pequeño hogar en compañía de su perro. En apariencia, el violonchelista nunca ha pensado la muerte, nunca ha reflexionado científica, ni legal, ni estadísticamente al respecto, sólo vive para su música, más allá de lo empírico, no obstante su vida profundamente empírica. Vive en el aburrimiento del intervalo, diría Jankélévitch; la ignorancia del espíritu –inocencia– gira en torno a la nada y es en realidad angustia, se diría en palabras de Kierkegaard. De cualquier manera, es una recreación literaria de la fantasía de inmortalidad, consciente o inconsciente, que abrigan los hombres. Es el juego del hacer *como si* la muerte no me atañese.

La muerte en general que se concibe en tercera persona se liga a la ley universal, a la propiedad que tienen todos los mortales, pero que no nos dice nada cuando se trata de la muerte en primera persona. *Mi* muerte está considerada dentro de los posibles de mi existencia; sé que moriré, pero esto no lo tomo en serio. Tengo una fuerte resistencia a someterme a tal lógica y a sentirme preocupado por ella. Mi vida está inscrita en la singularidad, por lo tanto, no puedo incluirme y someterme a una ley general. Es lo que piensa el hombre que se acerca al concernimiento. Cuando se trata de la propia muerte, ésta

adquiere connotaciones muy particulares y moviliza nuevas categorías en el ser que se enfrenta a ella, como lo dice Jankélévitch:

Mi muerte para mi no es por tanto la muerte de *alguien*, sino que es una muerte que trastorna al mundo, una muerte inimitable, única en su género y que no se parece a ninguna otra. ¿Cómo negar entonces que la cláusula egocéntrica de la primera persona sea una cláusula irónicamente esencial? El problema de la muerte puede servir para rehabilitar una filosofía de la parcialidad (*La muerte*, p. 34).

Hemos venido hablando de la muerte en tercera y en primera persona para aludir a las tres que menciona el autor en su análisis, aún hace falta mencionar la segunda persona. Ellas constituyen tres ópticas desde las que se mira la muerte: la tercera y la segunda persona son mis puntos de vista sobre el otro (él o tú) o los puntos de vista del otro sobre mí, que me convierte a su vez en segunda o tercera persona. La primera persona, que es el punto de vista reflexivo de cada cual sobre sí mismo, renuncia a la perspectiva y a la distancia óptica, pues “es la experiencia vivida de la muerte propia, donde coinciden el objeto de la conciencia y el sujeto de *morir*” (*La muerte*, p. 34). Pero el paso de la tercera a la primera sólo se logra, a pesar y en contravía de los deseos del ser humano, cuando éste se enfrenta al dolor de la muerte del prójimo. La tercera persona constituye el anonimato; la primera, la subjetividad trágica y, entre aquella y ésta, se erige una persona que ocupa un lugar privilegiado en lo que tiene de acicate de la conciencia de mi mortalidad, es la segunda persona, es el Otro, con mayúscula, el verdadero otro que me es cercano afectivamente. Recordemos a Freud cuando habla de la forma como concibe el hombre primitivo la muerte: la muerte del enemigo le resultaba incluso grata porque aniquilaba lo que le estorbaba, pero cuando se enfrentó a la muerte de sus seres cercanos, no sólo sufrió el dolor de la pérdida, sino paralelo a él, la angustia de su propia muerte (Cf. *Consideraciones sobre la guerra y la muerte*, 1915, t. II, p. 2113). El hombre no ha cambiado mucho en esta actitud frente a la muerte; Jankélévitch también ubica el paso de la muerte en tercera persona a la muerte propia en la conciencia que se logra de la propia muerte cuando muere un ser amado. La muerte de la madre, del padre, o más aún, del hijo, es casi la propia muerte. El desgarramiento que ocasiona la pérdida, la constatación de que nunca más volverá y la comprobación de que jamás revivirá nos enfrenta a una *muerte casi propia* y el

sufrimiento, que llega a tornarse en lacerante dolor físico, nos lleva paradójicamente a experimentar lo que se puede expresar: “siquiera tú moriste primero para que no sufras este dolor que yo estoy sintiendo”.

Sin embargo, no se trata sólo de una reacción de amor abnegado, Freud afirmó que la muerte del ser amado enfrenta al hombre a la ambivalencia afectiva: si bien el dolor es inmenso, también inconscientemente siente alivio por no ser él mismo, amén de la rabia que se evidencia a la par con el amor. Para Jankélévitch, aunque sentimos como propia la muerte del ser amado, éste no *es*, en el sentido ontológico, yo mismo. Mi hijo es parte de mi vida, pero su corazón y el mío laten, cada uno, para los respectivos cuerpos que los abrigan. No podemos fundirnos en uno solo, sino por la magia del amor. Por eso, en la pena desgarradora que impone la desaparición del ser amado, vivimos su muerte como si fuera propia, pero precisamente esa imposibilidad de fundirse y de coincidir nos permite pensar esa muerte como extraña. Ya no se trata del conocimiento frío y distante de la muerte de la tercera persona, ahora se trata de una tragedia personal, de una desgracia particular, la mía; pero tampoco mía, porque por ser ajeno a ella, es por lo que sufro, es decir, constato que sigo siendo. Para Jankélévitch, esta ambigüedad podría constituir la naturaleza del instante. La segunda persona nos lleva al concernimiento de nuestra propia muerte. El hombre toma en serio la muerte porque se encuentra directamente afectado por ella. Y toma ese descubrimiento como un saber novedoso, aunque sabe que desde siempre el hombre ha muerto y, además, en su vida tiene conocimiento de innumerables muertes anónimas, pero la verdad de la mortalidad necesita una verificación indefinida, requiere ser confirmada y reconfirmada continuamente con cada nueva muerte, porque es lo que nos permite pensarla una y otra vez, siempre con el mismo asombro que se experimenta ante una novedad.

La novedad de ese saber a través del duelo, aunque no aporta nada nuevo, funda la toma de conciencia del misterio. La desgracia enriquece al hombre en lo que se refiere a tomar en serio la muerte y tal enriquecimiento o *realización* se describe bajo un triple aspecto: junto con el concernimiento personal que venimos mencionando, se realiza la efectividad y la inminencia¹¹. En el desgarramiento y el aniquilamiento del ser que se origina por la muerte

¹¹En el texto de Jankélévitch se usan con mayúscula estos términos en su descripción inicial.

del Otro es cuando el hombre experimenta la efectividad de la mutación. Pasa de un saber abstracto y nocional a un acontecimiento efectivo, destinado a suceder de veras:

Nuestra nueva experiencia de la muerte no añade nada, si se quiere, al preconocimiento o prenoción platónica que todo hombre puede tener: pero eleva esta prenoción a otro exponente; en la experiencia del duelo o de la enfermedad nuestro conocimiento pasa a ser efectividad. Conocer sabiendo ya y por adelantado lo que se conoce es saber con un saber vivido, con una gnosis concreta cálida de emoción, intensa y apasionadamente asumida, aquello que se sabía con anterioridad pero no se comprendía; aquello que apenas intuíamos, de pronto lo comprendemos con todo el alma, mejor aún, con la vida entera, σύν ᾧλη τῷ ζῶντι (La muerte, p. 27).

El saber efectivo es este: sin muerte no hay vida. La muerte es un acontecimiento que tiene lugar, es decir, es efectivo en su forma espacial. En su forma temporal, la efectividad es la inminencia. De tal manera que espacio y tiempo toman forma en la expresión: la muerte es un acontecimiento que *tiene lugar ahora*. Es efectivo e inminente. Cuando la muerte nos implica un distanciamiento objetivo es porque se vive en pasado lejano; es un conocimiento póstumo que garantiza al hombre la tranquilidad que transforma la tragedia en problema. Aunque también ese distanciamiento objetivo toma la forma del futuro, que no se aleja por sí solo como el pasado, sino que es el presente el que lo mantiene a distancia, lo pone lejos. El presente –ahora- es el punto cero que empuja el futuro, que lo vivimos como espera, y, desde el que se aleja el pasado, donde tienen lugar las crónicas de la memoria. En el pasado se aloja la muerte en tercera persona (aunque por no concernirnos podemos jugar con ese acontecimiento en los tres tiempos), mientras que en el futuro sólo puede tener lugar la muerte-propia. Ésta se erige como el último futuro de la vida. El presente es el lugar de la segunda persona en referencia a mí: *mi* conciencia es testigo de *tu* muerte. Ello me confronta con la brusca transformación de la muerte como dato inmediato que, aunque siempre estará en futuro para mí, ahora tengo conciencia de su ocurrencia inevitable. Pero realizar la muerte no sólo se vive a través de la efectividad y la inminencia; es el paso inmediato a sentirse personalmente concernido por esta amenaza lo que hace que el hombre tome en serio la muerte y deje de considerarla un tema de disertaciones filosóficas para convertirlo en una cuestión personal. La inminencia y el concernimiento son dos formas de la efectividad. La efectividad adquiere papel central en el análisis jankélévitchiano porque

alude al instante que sella el aniquilamiento, aquel que escamoteamos toda la vida a través de múltiples mecanismos, aquel que no podemos vivir porque, como lo decía Epicuro, la muerte no es nada porque cuando yo estoy la muerte no está; pero cuando llega, soy yo el que no está. A lo que agrega Jankélévitch que el hombre sólo lleva a cabo su muerte en la angustia, cuando comprende que el futuro de todos los futuros, algún día también será su presente. “La *realización* no es un razonamiento, sino una intuición instantánea. Entre el *somos* anónimo que es Todos y Nadie, por una parte, y yo mismo por otra parte, la diferencia es realmente metafísica” (*La muerte*, p. 32). Se trasciende el yo como concepto gramatical de primera persona y se asume el ser. Yo soy ese que ahora afronta el final total y definitivo. Pero ese yo es tomado en tercera persona por otros y la filosofía lo desdeña como una injusticia que corregir o un obstáculo que superar. La filosofía supera la subjetividad o parcialidad egocéntrica para concentrarse en la razón desinteresada. Jankélévitch asume la tragedia personal por excelencia y da el justo lugar a la toma de conciencia, por ello el hombre concernido ocupa este lugar de análisis en nuestro trabajo.

La muerte-propia siempre será más tarde o es el presente instantáneo que no tiene ni tendrá futuro; cuando ella ocurre, toma posesión de mi ser total, lo nihiliza (ahora es nada), lo suplanta (es un muerto) y lo transforma en ausencia (ya no es). Y volvemos de nuevo a la paradoja epicúrea en otras palabras: “muerte y conciencia no comparten el mismo techo” (*La muerte*, p. 43). El acontecimiento letal sólo puede ser atestiguado por el ser más próximo; cuando el *Tú* está atrapado en el torbellino de la muerte, sólo *yo* puedo hablar de ello; de mi muerte sólo puede hablar el otro, para el que me convierto en *Tú*; mientras tanto, en el intervalo, el concernimiento que me permite la segunda persona me facilita tomar en serio que la muerte en futuro será mi dominio privilegiado.

El intervalo es el antes de la muerte: la vida, la aventura que llena la existencia de anécdotas, relatos y crónicas. Cuando pensamos la muerte desde la perspectiva del más acá, pensamos en la vida de inmediato y no tiene cabida la muerte. Si la pensamos desde el más allá es demasiado tarde, las elucubraciones que resultan al respecto sólo son fantasías; al intentar hacerlo a partir del umbral, del instante mortal, nos propondríamos una tarea imposible. Por ello, desde los antiguos pensadores se viene hablando de la imposibilidad de

saber de la muerte. Ella no es un objeto como los demás y por tanto no puede ser materia de conocimiento. La muerte es, literalmente, el *a priori* del pensamiento, un *a priori* mortal que precede al pensamiento en cualquier momento en que lo queramos ejercitar y por ello se convierte en un hándicap y obstáculo para la razón. Por esta razón, Jankélévitch afirma que la angustia “es el desasosiego de una conciencia que ha tratado de pensar en la muerte como se piensa en un concepto finito, pero que refluye, enloquecida y desamparada, ante semejante monstruo” (*La muerte*, p. 50). La muerte está fuera de las categorías y es impensable, pero se constituye en el objeto filosófico por excelencia; tiene entonces, que ser pensada de otra manera, desde su carácter inasible. Es decir, nuestro autor nos propone pensar al hombre no sólo desde el sentido de la vida, sino también desde el sin-sentido de la muerte: “La vida no sería vida sin una dosis de sin sentido” (*La muerte*, p. 96). Tal vez, la vía de abordaje más cercana a ese carácter inasible sea la que vive el hombre concernido, a través de la inminencia y la efectividad. En el envejecimiento, en la enfermedad y en el condenado a muerte se vive de particular manera este concernimiento.

El envejecimiento se asocia comúnmente con la cercanía de la muerte, lo cual traduce que hay una especie de acercamiento lento y paulatino al instante mortal que lo convertiría a en un proceso crónico, lo cual va en contravía, por un lado, de la consideración del instante como límite, umbral y, por tanto, acontecimiento sin categorías, sin materia, atributo, tiempo o espacio. Y, por otro lado, pensar el envejecimiento como acercamiento a la muerte aludiría a la concepción del envejecimiento como una segunda etapa que sucede a otra de crecimiento, contrariando la realidad de que todo advenimiento es ya en sí mismo una declinación, lo que significa que desde el nacimiento estamos envejeciendo, sin embargo, ello no nos acerca necesariamente a la muerte. Por ello, reafirma Jankélévitch:

La vida es por tanto a la vez crecimiento y decadencia, pero la decadencia nos es ocultada por el crecimiento mientras el hombre permanece más acá del solsticio de la madurez, y el crecimiento por la decadencia cuando inicia el camino descendente del devenir. En otros términos, la vida sí tiene un sentido, pero ese sentido es negado por un sin sentido, que sin embargo lo condiciona; a medida que el tiempo pasa, el contrasentido del envejecimiento implícito en el sentido aflora cada vez con más insistencia a la superficie del devenir; ... así la esperanza optimista... se vuelve cada día menos convincente, cada año más difícil de sostener; si cada día es más difícil decir por qué se vive... en el anciano, cuyo margen de futuro tiende a cero, son los

últimos vestigios del sentido los que terminan por perderse en el océano del sin sentido (*La muerte*, p. 178).

En efecto, el envejecer guarda relación con la conciencia del tiempo. El hombre, en relación con su finitud, representada en la muerte, maneja dos series del tiempo. Por un lado, el tiempo objetivo, que se encamina regular y uniformemente, con avances diarios hacia la muerte, experimentado por el anciano; y, por otro lado, el presente eterno que se encuentra un día de cara a la muerte, sin que hayan existido señales de que nos acercábamos a ella. A pesar de que el tiempo objetivo se identifica con la vejez, no necesariamente es así; las dos series coexisten con un paralelismo irregular y caprichoso, demostrándose que no es más que una verdad aproximada que el envejecimiento esté en relación directa con el calendario. El envejecimiento es gradual, pero la conciencia del devenir no lo es. La vida es una eternidad temporal, un inagotable que de hecho se agotará un día. Esto es, la ilusión de un eterno presente cede ante el tiempo objetivo al que no se le puede seguir haciendo trampas, porque cada día hay para el anciano señales y evidencias de una edad que avanza hacia el porvenir de la muerte. La conciencia de envejecer, llamada por Jankélévitch *realización*, así como la conciencia de la muerte-propia, es un tomar-en-serio, es decir, reflexionar por primera vez sobre el paso del tiempo, a partir del descubrimiento del alcance y la gravedad de ciertas señales. Tal como sucede ante la muerte, se descubre aquello que ya se había encontrado, se aprende lo que ya se sabía y se percibe finalmente aquello que siempre habíamos visto. El anciano desarrolla una susceptibilidad especial ante cada señal de deterioro y lo reviste de amenaza de muerte, al convertirlo en signo precursor de su destino. De repente la muerte se revela así como un acontecimiento efectivo e inminente al anciano concernido.

Inmerso en el agotamiento progresivo de un stock limitado de posibilidades, el anciano se angustia ante el tiempo perdido y adopta una perspectiva caracterizada por contradicciones: el tiempo pasa lentamente, aunque tengamos la impresión de que ha pasado rápidamente; la vida mientras transcurre parece interminable, pero una vez ha transcurrido parece breve y el tiempo parece largo. Así, el hombre que se angustia siente que ha despilfarrado su tiempo, le gustaría recobrar el devenir, y suspender el vuelo del

tiempo (Cf. *La muerte*, p. 193). Según se mire el movimiento relacionado con el tiempo, así será el tipo de angustia que se genere: si se considera el movimiento como un todo agotable, se dará la angustia del tiempo que pasa rápidamente, del devenir demasiado rápido, de la vida demasiado corta, de la muerte cercana; pero si consideramos el movimiento como divisible infinitamente en mociones infinitesimales, se dará entonces un miedo, casi una fobia, al movimiento demasiado lento y del camino demasiado largo. De todos modos, la vida, duración de todas las duraciones, nunca nos parece larga, por eso ante la inminencia de que ella acabe sin dejar nada, la conciencia interior a sí misma se recrea en un presente eterno representado por los innumerables instantes que componen un devenir continuo. El anciano se detiene en cada detalle de su cotidianidad, en cada circunstancia que vive, con ello afirma la plenitud del instante eterno, como lo hace un condenado a muerte, tal como lo describe Víctor Hugo en *El último día de un condenado* (Victor Hugo, 1995). Descripción esta que lleva al lector a identificarse con la angustia de la macabra espera, pero también a experimentar la amarga sensación de la angustia ante el silencio final, el silencio de lo inconcluso, que representa el aniquilamiento de un narrador que ya no pudo seguir relatando y deja el misterio sin resolver.

Afortunadamente, el mismo ser que se sabe mortal y toma conciencia de que la posibilidad de la muerte está cercana, ignora la fecha de su muerte y ese medio-saber de la efectividad, limitado por la media-ignorancia del cuándo, lo protege de la tragedia. En cambio, el condenado a muerte se enfrenta a la tragedia misma de la efectividad porque vive en la certeza de la ocurrencia del acontecimiento, señalado para un día y una hora precisos. Por eso, Jankélévitch, llama a esta experiencia “monstruosa”. La esperanza, que representa la *entreabertura* de la vida para cualquier hombre, le está negada al condenado a muerte: “Eso es contra natura, inhumano” (Cf. *Pensar la muerte*, p. 27). La amenaza mortal es literal, el paso de cada segundo que marca el reloj hace mirar a este sustituto de la clepsidra, como el instrumento en el que “allá en el fondo está la muerte” (Cortázar, J., 2004 p. 28). Como el anciano, el condenado a muerte vive una fobia al tiempo perdido y engendra una especie de avaricia por cada segundo que le queda. Pero en él la desesperación es insoportable porque la conciencia de morir es plena, el conocimiento de la verdad es completo. El anciano vive la *Mors certa, hora certa sed ignota*, fórmula de la angustia; el condenado a muerte

vivencia la *Mors certa, hora certa*, que es la fórmula de la desesperación. El hombre está en una situación trágica cuando la fecha de la muerte es tan cierta como la necesidad general de morir un día cualquiera. Experimenta los trances de la angustia cuando la fecha de la muerte, fecha desconocida de todo mortal, se supone tan implacablemente predeterminada como el hecho mismo de la muerte. No saber ni lo uno ni lo otro –*Mors incerta, hora incerta*– es la fórmula de la esperanza quimérica y sería privativa de los ángeles. Mientras que el lema de una voluntad seria y militante que es *Mors certa, hora incerta*, está tan alejada de la angustia como de la quimera; esta es la disparidad que da impulso a la vida y energía para emprender proyectos, para asumir la aventura (Cf. *La muerte*, p. 149-150).

3. 2. EL ESCAMOTEIO DE LA MUERTE

Sabemos que la muerte es el fin de toda vida, nadie puede escapar a la muerte, pues ella es inexorable e ineluctable; fuente de la angustia por excelencia, en tanto representa el paso a la nada, al no-ser y cuando me concierne como propia, por ello asumimos la muerte de los demás con indiferencia y frialdad, a menos que sea la muerte de los seres queridos que es la única que puede llevarnos a la conciencia de la propia muerte, sin ser aún la nuestra. Desde el hombre primitivo, la actitud del ser humano frente a la muerte ha sido la misma. Podríamos decir que la defensa, en sentido psicológico, que asume ante la posibilidad de la muerte propia es un mecanismo transmitido en la evolución ontogenética; sin embargo, el hombre, único ser al que le está dado el privilegio de pensar la muerte, afina con su capacidad de razón el vehículo de la misma para hablar y expresar discursos mediante los cuales intenta manejar la angustia, conjurar el peligro, *escamotear* la muerte.

Escamotear es un verbo transitivo, que tiene tres acepciones, según el diccionario de la Real Academia: uno, dicho de un jugador de manos: hacer que desaparezcan a ojos vistas las cosas que maneja; dos, robar o quitar algo con agilidad y astucia; tres, hacer desaparecer, quitar de en medio de un modo arbitrario o ilusorio algún asunto o dificultad. Esta última parece ser la definición que más hace justicia al arte que cultiva el hombre ante la muerte,

aunque las anteriores también hacen parte de la realización de este juego. El hombre intenta desaparecer la dificultad, sólo que esa dificultad no puede abolirse, por lo que sólo queda la ilusión y la magia propias del pensamiento animista, que permiten transitoriamente diluir la dificultad. El escamoteo de la muerte no sólo alude al lenguaje que crea discursos para hacerle el quite, sino también a posturas empíricas frente a la vida. Freud afirmó que “soportar la vida es, y será siempre, el deber primero de todos los vivientes, la ilusión pierde todo valor cuando nos lo estorba” (Freud, 1986, T. II, p. 2117), refiriéndose a los relatos religiosos que el hombre se inventa para manejar su dolor y su culpa frente a la muerte. Freud aludía así al escamoteo. Por esta razón nos insta a enfrentar la realidad del aniquilamiento para soportar la vida. Jankélévitch plantea que la muerte es la dificultad que asigna a la vida su sentido, pero esa es una formulación que enuncia su paradoja, por lo tanto es teoría; en cambio, comprender y actuar esta paradoja es la mayor complejidad que enfrenta todo ser humano, pues la muerte es aniquilamiento, sin-sentido, no-ser, nada, y ello significa, para ese ser imbuido en el torpor de la cotidianidad, el olvido de mis congéneres para quienes mi muerte es sólo la muerte de un tercero. La vida sigue sin mí y eso me resulta aterrador. Soportar la vida para Freud implica enfrentarla en todo lo que tiene de dolorosa y violenta; asumir el aniquilamiento de la muerte sin disfraces ni atajos animistas nos permitirá dominar lo destructivo que hay en nuestro inconsciente. Por otro lado, vivir la vida para Jankélévitch es descubrir, a partir y a través de la muerte, el inmenso prodigio de vivir. Por eso el pensador francés no podría considerar de otra manera, sino como un escamoteo, la práctica de la mortificación, que llevan a cabo todos aquellos que hacen de la vida una muerte; que conciben la vida como perpetuamente moribunda, es decir, la vida como extinción continua en la que está encerrada la muerte, así como en el cuerpo está encerrada el alma:

El *mortal* antes de ser *moribundo* es un ser *moriturus*, es decir, destinado a morir, desde el mismo momento de su nacimiento, el vivo es aquel que debe morir; desde su origen, su constitución, y el ritmo mismo de su existencia, la sucesión de las etapas de la vida y las grandes transformaciones biológicas del organismo concuerdan con la duración limitada concedida a la especie humana (*La muerte*, p. 95).

Pero una cosa es que el hombre esté destinado a morir y viva con sentido este sin-sentido y, otra es que crea que la muerte, atrapada en el cuerpo, esté lista para emerger en cualquier

momento o, mejor aún, en la medida en que se envejece. No. “En ningún momento la nada de la muerte aparece a través de esa carne demacrada que la vida abandona” (*La muerte*, p. 185). La muerte, sencillamente, acontece, aunque no sabemos cuándo, por fortuna, porque ello es lo que nos salva de la desesperación y el sin-sentido de la vida. Por esto, “el aplazamiento indefinido de la terminación nos permite una vaga esperanza y, como nunca es necesario morir en una fecha mejor que en otra, como nunca es absurdo salvarse, todos los proyectos del enfermo quedan salvados” (*La aventura, el aburrimiento, lo serio*, p. 23). Lo que no sucede en el suicidio, que suprime al enfermo con la enfermedad y, por ende, no resuelve nada. Así, quienes hacen de la muerte una purificación, trivializan el acontecimiento más solemne e hiperbólico de nuestro destino, como lo hace la palingenesia a través de la reencarnación. El purismo tanatológico, como lo llama el autor, concibe la muerte como una operación quirúrgica que separa violentamente a los hermanos siameses alma y cuerpo, es la ascesis definitiva, la purificación anhelada. Si el ser sólo fuera la suma de todas las incomodidades y miserias de la vida, su simple supresión acabaría con el problema del ser, pero éste no es el total de esa suma, es nuestro todo, más allá de las contradicciones que lo componen. Si la vida es el prelude de la muerte, la mortificación no es más que este prelude regulado por la filosofía. La mortificación consiste en morir viviendo y en acercarse poco a poco a la muerte de los muertos (Cf. *Lo puro y lo impuro*, p. 67-68). El suicida suprime definitiva y radicalmente el problema positivo del ser sin resolverlo, el mortificado también lo deja sin resolver, sólo que lo suprime a fuego lento. Por eso, las dos son modalidades de escamoteo de la muerte.

Aparte de las formas empíricas de escamoteo, existen otras formas más simbólicas de ejercerlo, ello es a través del lenguaje. La finitud mortal tiene un carácter evasivo que representa un desafío al logos, si tenemos en cuenta que su tarea es precisar y determinar. La muerte se nos impone a la vida y en la vida, todo nos habla de la muerte, pero indirectamente, porque el lenguaje se amilana ante lo incurable de nuestro mal; ante la enfermedad de los sanos y de los enfermos. La muerte es indecible y este carácter de indecibilidad se convierte en un obstáculo que se puede eludir mediante tres maneras: el eufemismo, la inversión apofántica y, la que Jankélévitch reconoce como la suya: la conversión a lo inefable.

El eufemismo logra nombrar lo innombrable, nos permite soslayar la palabra escabrosa. El lenguaje se queda en la periferia y tergiversa, conjurando el peligro de todos los peligros. Aquella conciencia tímida y temerosa se contentará con usar adjetivos y circunloquios y con “una filosofía anecdótica de la muerte que le diluya el problema en relatos edificantes y en charlas edificantes” (*La muerte*, p. 69). Hasta la muerte antropomorfizada de Saramago, busca la forma de evitar matar del susto al músico que se opone a morir sin saberlo, por lo que se disfraza de una irresistible mujer que mediante la seducción intenta entregarle, sin que él se de cuenta, la carta violeta que porta el anuncio mortal. Ella sabía que un mortal no resistiría mirar a la muerte de frente. ¡Una delicadeza que le costó a la muerte su existencia! Doble ejemplo de escamoteo: la muerte que disfraza su presencia y silencia su condición, y la muerte que deja de ser muerte. La eufemia que nos consuela a través de la literatura, y, el relato fantástico que alude al silencio de quien tiene la palabra porque es ella misma. Una filosofía apofántica ésta es para Jankélévitch, “una estratagema filosófica” (*La muerte*, p. 70). La inversión que se produce es un canto al amor, a la vida porque se es incapaz de expresar otra cosa que no sea la positividad vital. Sin embargo, la muerte no es la cara invertida de la vida, no es su contrario empírico, si así fuera se podría explicar en la contradicción su naturaleza, pero el no-vivo no es el muerto. El no-vivo es lo que nunca ha tenido vida, mientras que el muerto ha cesado ya de vivir. En otras palabras, el muerto, para llegar a ser lo que es, ha tenido que pasar por el terrible umbral del morir. Las caricaturas, las personificaciones, las metáforas, v. gr. la negra noche o el esqueleto, o la guadaña o la calavera, constituyen formas de inversión con las que se burla, se ridiculiza y se parodia la muerte, como si fuera un calco de la vida, pero si existe “una filosofía apofántica de la muerte, ésta no consiste en plantear primero la vida, y a continuación y en segundo lugar anularla de un golpe por la acción asesina, tajante, nihilizante del monosílabo No” (*La muerte*, p.73). Entonces, una filosofía negativa de la muerte, de la negación absoluta sería un auténtico desafío, porque significa meterse, sin escamoteos, en la verdadera negatividad, en el no- sentido y el no-ser.

En efecto, “la muerte es a la vez la negación pura y simple de la esencia y la negación pura y simple del ser” (*La muerte*, p. 75) y, en ese sentido, es doblemente antidivina. La verdad

mediadora de nuestra finitud es que somos seres limitados por la muerte que nos define como ser. La muerte contradice la continuación del ser, pues es la negación de su positividad, le retira el sentido al devenir. La muerte no es el principio ni la coronación de la vida; ni origen, ni meta; es, simplemente el fin del ser que, sin embargo, no era en absoluto la razón de ser. Ella nos hace dudar de la razón de ser del ser y tarde o temprano hace preguntarse al hombre por el sentido de todo lo que ha hecho o vivido y de esa manera, paradójicamente, nos obliga a la reflexión metafísica e introduce en la vida una plenitud trascendental. La muerte también es aniquilación, es la nihilización del ser, pero esa nihilización no es objetiva y en sí, porque todos los demás, los espectadores y testigos sobrevivirán junto con la eterna naturaleza, y ello abre un vacío imperceptible en la plenitud universal, así para mí mi propia muerte sea el final de todo. La muerte es la nada, una nada que no es pura y simple, sino que es también un nunca-más que significa nunca-jamás-nada-más, un nada-más-nunca-más, es decir, no sólo aniquila el todo de la vida, sino que aniquila ese todo para siempre. Siempre y nunca no son adverbios empíricos, únicamente la razón intemporal les confiere un sentido positivo. También la ultimidad de la muerte es total y definitiva, no relativa. Supremo y último, el extremo de la muerte, es rotundamente último. Cuando la muerte irrumpe ya no hay palabras, convenciones o argucias para evadirla.

La muerte es indecible e inefable, dos términos que intentan suplir lo que no se puede decir de un misterio tan rico, pero inexpresable. Es indecible porque desde el principio no hay absolutamente nada qué decir sobre ella. Lo inefable es inexpresable porque aunque hay tanto que decir, tantos discursos que dar, las palabras nos quedarían atrapadas sin poder salir. Estas dos formas del misterio se rodean del silencio. Dios y la muerte son ambos silencio e imponen el silencio. Sin embargo, Dios exige el silencio con miras al recogimiento, es un silencio sublime. El silencio divino es inefable; el silencio de la muerte, empero, es indecible y nos evoca temor y angustia. Lo inefable nos enfrenta “a una gozosa aporía debido al exceso mismo de nuestros recursos y a la dificultad para elegir; mientras lo indecible seca el verbo desde su misma fuente” (*La muerte*, p. 92). La muerte no cabe en ninguna categoría abstracta existente, no tiene parangón con ningún otro acontecimiento. La muerte es de signo y de sentido inverso a la plenitud de las experiencias vividas, pero no

nos sirve tampoco para entender esa plenitud, sino para hacerla incomprensible. La filosofía apofántica refuta todas las analogías (por ejemplo, la muerte como un gran viaje, como un profundo sueño, etc.) que podrían poetizar la muerte; cuando Hamlet habla de la muerte como un gran sueño logra de alguna manera expresar lo inefable de la muerte, pero lo “dice” para inmortalizar la literatura de Shakespeare; cuando Sócrates plantea la posibilidad de la muerte como un sueño, intenta calmar nuestro miedo y salvar la inmortalidad del alma en el filósofo Platón. No obstante, debe existir algún horizonte que nos permita vislumbrar el misterio metaempírico de la muerte y convertir lo indecible en inefable.

Las anteriores son consideraciones que atañen a los escamoteos relacionados con el antes de la muerte, es decir, el antes sin misterio que representa la vida, en la que la muerte está ausente; sin embargo, entre éste y el después misterioso, donde la muerte está presente, pero ya no hay ser para pensarla, se inserta como rayo de luz, el instante supremo, el instante mortal, que apuntaría al centro mismo del misterio, del que ya no hay conciencia ni ser consciente y del que no puede hablar nadie, así sea el otro más cercano, porque es un paso solitario, que al realizarse, aniquila al ser que podría contarlo. El pudor que nos inspira la muerte obedece a ese carácter inimaginable e inenarrable del instante mortal. Por esta razón pregunta extensamente Jankélévitch:

¿La palabra tabú de la muerte no es acaso, entre todas las palabras, el escabroso monosílabo, el monosílabo impronunciable, innominable, inconfesable que un hombre resignado a medias a la separación se ve obligado o rodear púdicamente de circunloquios convenientes y adecuados, como se disuelve en perífrasis eufemísticas el No demasiado brusco de una negativa sin esperanzas, como se endulza la nada con toda suerte de matices, como se escoge una respuesta negativa de entre un montón de modalidades circunstanciales? (*La muerte*, p. 209).

La muerte y su *no* a la continuación obligan al hombre angustiado a escamotear el instante mortal mediante la retórica, a disolver en la verborrea de su discurso la brevedad del instante. La primera forma de esa retórica es diluir ese instante en los relatos y los mitologemas, pero esos discursos se apagan de inmediato con el último suspiro que se escapa de la boca de los moribundos; ya no hay nada qué decir y sólo queda la biografía, como relato del más acá que vivió el muerto y la escatología y los cuentos fantásticos que

crea la angustiada imaginación sobre el más allá. Y se reemplaza el discurso del instante por los ritos fúnebres que eternizan el instante bajo la magia de la música sacra o bajo la aureola de luz de las veladoras en sus candelabros. Desaparece el instante en la perennización del mismo por parte de los dolientes; el muerto deja de existir para siempre en el instante mortal, pero se eterniza en los rituales de su recuerdo.

De la misma manera, en los discursos de pensadores de todos los siglos se sistematizan formas elaboradas de escamoteo del umbral de la muerte, Epicuro y Sócrates son dos ejemplos de ello. Epicuro plantea su famosa paradoja y con ella exorciza dialécticamente el fantasma de la muerte; Sócrates hace lo propio en el relato de Platón. De todas maneras, los griegos ignoraron totalmente la transición: ese asunto no es nuestro problema. No hay jamás concernimiento de la muerte. Sócrates no muere; el sabio es eterno como sus ideas que permanecen eternas en el más allá. En los ascéticos, la filosofía del *poco-a-poco* implica aflojar cada vez más la cuerda que une alma y cuerpo para que en el último momento, el nudo sea fácil de desatar. Es una especie de propedéutica a la gran muerte, culminación de las pequeñas muertes previas. En Sócrates, el instante es un incidente sin importancia, pues seguiré viviendo con mis ideas eternamente; en la ascesis mortificante es un juego insignificante, pues vengo muriendo desde que nací. En Epicuro, el instante nunca me concierne, pues hay una yuxtaposición de los contrarios que excluye el paso del uno al otro. ¿Qué mejores ejemplos de sofismas escamoteadores del instante mortal?

Tomarse en serio la muerte significa aceptar las consecuencias irreparables que entraña, sentirse responsable del infinito y de la eternidad que instaura. Es tomar la decisión de declinar ante lo irrevocable y lo irreversible, y asumir su inflexibilidad, que expresa lo imposible del retorno. Por ello, es pertinente cerrar este aparte con las palabras puntuales del pensador de la muerte:

En efecto, una de las formas más comunes de la frivolidad y de la psicastenia filosófica consiste en escamotear el carácter irrevocable y semelfáctico de la muerte; una de las señales más significativas de la falta de seriedad metafísica consiste en confundir la empiria con el orden metaempírico completamente distinto de aquella, en admitir un común denominador entre la vida y la muerte, haciendo posibles una comunicación o continuos intercambios entre lo natural y lo sobrenatural –pues la comunicación supone la comunidad; la idea del *medium* encargado precisamente de

relacionar el más acá con el más allá, de hacer volver a los resucitados y evocar el fantasma de los difuntos es buena prueba de a qué extremos se puede llegar cuando se ignora la seriedad de la muerte ... La relación entre vivos y muertos no es siquiera una tesis optimista: es un deseo mágico (*La muerte*, p. 342).

El vacío metafísico que crea la muerte no se llena con relatos, mitos y construcciones mágicas o sobrenaturales, sino que, a medida que se elabora el duelo, se debe facilitar que la muerte obre el milagro del concernimiento, inmanente a ella, para permitir a la conciencia llenarse de la plenitud que instaura la muerte en nuestra vida.

3. 3. DEL MISTERIO DE HABER VIVIDO A LA ETERNIDAD DEL HABER SIDO

Por su carácter cotidiano, doméstico y natural la muerte es un hecho empírico, pero por su carácter único dentro de los fenómenos empíricos, la muerte se puede considerar un acontecimiento metampírico, que como tal, reviste una condición extraordinaria. Tal condición le impone el doble carácter de milagro y misterio. Sin la connotación de revelación positiva ni de asunto que debe ser objeto de fe; el misterio de la muerte es un acontecimiento efectivo, tangible que sólo puede concebirse como desaparición, negación y pérdida, pues “es un vacío que se abre bruscamente en plena continuación del ser” (*La muerte*, p.19). Por otra parte, es un milagro atípico porque no irrumpe como algo sobrenatural, sino que, por el contrario, se realiza como ley universal que, sin embargo, está por encima de todo lo natural. La muerte es una evidencia obvia y familiar, próxima, pero muy lejana a mí; ocurre, pero a los demás. La muerte personal trae a la conciencia el carácter semelfáctico* de la existencia que afirma la vida en su gratuidad y su extrañeza. Ello impone el misterio y el milagro a ese acontecimiento: el milagro del nacimiento y la muerte y el misterio de la continuación del ser. El nacimiento plantea el misterio, la muerte milagrosamente lo aniquila, sellando la biografía histórica de ese ser; sin embargo, la muerte envía un mensaje retrospectivo: destruye al ser vivo por completo, pero no puede nihilizar el hecho de haber vivido; haber vivido continuará eterno, no obstante el devenir y

* Posible o realizable una sola vez. Neologismo de Jankélévitch, usado para designar el carácter singular que tienen la existencia y la muerte.

la finitud de la memoria. Algo invisible e impalpable, simple y metafísico, que llamamos quoddidad escapa a la nihilización.

La quoddidad, en íntima relación con la quiddidad aristotélico-tomista, es utilizada por Jankélévitch para designar la riqueza del *hecho de que* la muerte llegará algún día. A la pregunta del *quid* de la muerte sólo se puede responder el *quod mors sit*, es decir, el hecho de que la muerte sea, lo que significa que sabemos que somos mortales, pero no comprendemos qué es la muerte e ignoramos su naturaleza. Explica el autor:

Según que el pronombre *quid* interroge, o que la conjunción *quod* enuncie, el verbo *ser* no tiene evidentemente el mismo sentido: en el primer caso, es copulativo y requiere la atribución de un predicado al sujeto; en el segundo es ontológico, y expresa un *hay* formal y absolutamente vacío de todo contenido. El *Quid* pone el acento, y su intención expresa es la búsqueda de las propiedades secundarias que convienen a una sustancia preexistente; el *Quod*, no es una determinación, sino más bien una determinación completamente indeterminada. El *Quod es inenarrable...* y la quoddidad, por su parte, es más bien una respuesta sin pregunta, una respuesta por decirlo así ya *respondida...* ¿Cómo una quoddidad cuyas circunstancias quidditativas son inciertas no va a parecer a su vez evasiva y nebulosa? (*La muerte*, p. 133).

Por cierto, no sabemos qué es, cuando llegará o en qué consiste la muerte. Ese acontecimiento se reduce a la llegada o venida o a la simple ocurrencia. Pero la llegada es partida a la vez. Llega la muerte, parte el ser, queda el misterio. Mientras eso ocurre el hombre juega con la inmortalidad. En la medida en que la fecha es incierta el hombre vive la ilusión de aplazarla indefinidamente y esto lo logra en el ejercicio de la esperanza, a través de determinadas prácticas médicas o de conductas cotidianas. No se convence de la inevitabilidad del misterio hasta que ya no es posible negar *el hecho de que* debe morir, es decir, la quoddidad de la muerte termina imponiéndose tarde o temprano y el hombre debe resignarse en el concernimiento de que la muerte también es un asunto que le atañe como propio. Los caminos que el hombre escoge para escamotear este hecho son igualmente viciosos. Tanto el filántropo que lucha con todas las fuerzas y usando la amplia variedad de mecanismos contra la muerte, como el pesimista que se entrega anticipadamente a su destino, hacen gala de una mala voluntad que les impide asumir el milagro de vivir como la aventura que permite gozar del tiempo entreabierto entre las fronteras natal y letal. El uno

se centra en *quid*, en su intento de aplazar y vencer la muerte, el otro se queda en el *quod* en donde encuentra la comodidad de su resignación negligente.

El hombre preocupado acepta la quoddidad de la muerte, pero esto no siempre trae consigo la claridad en su conciencia del misterio de nihilización metafísica que ella entraña y corre el riesgo como ya hemos visto, o bien de emprender una lucha encarnizada contra la muerte, o entregarse en forma resignada a morir en vida o, peor aún, cae en la absurda contradicción de acoger la muerte inmediata y autoinfligida para curarse de la muerte. Cuál sea la posición más cómoda: morir de la vida o vivir de la muerte es algo que se convierte en un dilema, ambas significan lo mismo. Ambas posiciones ignoran el milagro de vivir y morir que impone el misterio de la eternidad al ser humano. Pero no la eternidad entendida como un vivir siempre, ni la inmortalidad como un no morir jamás. De ninguna manera. Jankélévitch nos invita justamente a reflexionar sobre lo contrario: *el haber vivido y el haber sido devienen eternos a partir de la muerte*. “La vida eterna, es decir, el hecho indeleble de haber sido, es un regalo que la muerte hace a la persona viva” (*La muerte*, p. 427). Como lo anotaba Kierkegaard, somos seres que en la cotidianidad de nuestra vida padecemos una enfermedad mortal, pero contrario a un condenado a muerte no tenemos fecha cierta y, en la posición de enfermos, estamos bastante sanos. Esta doble condición nos permite la libertad de elegir vivir la vida en la alegría de descubrir en ella una existencia imperecedera que sólo la muerte podrá brindar. Sin escamoteos que impidan el concernimiento, sin miedos que impidan realizarnos en la vida, la persona con ambición metafísica admite su finitud y extrae de esta condición el espíritu creador que lo lleva a expresarse a través de sus obras. Como el artista que acoge el instante mágico cotidiano sin esperar que se convierta en pasado para gozar de una dicha póstuma, de la misma manera el filósofo descubre la magia del intervalo llamado vida en un permanente asombro, sin tener que esperar la muerte para que lo confronte con lo que para entonces ya sería un saber inútil.

El filósofo inutiliza a la muerte porque comprende el misterio metaempírico y vive la paradoja, pero el ser común y corriente no queda excluido de la toma de conciencia, Jankélévitch plantea que la muerte misma reemplaza a la metafísica para aquellos que no

son metafísicos, porque ella en sí misma entraña el misterio y es el gran escándalo que nos sacude del embotamiento en que nos sume la cotidianidad o de la parálisis que impone el miedo a morir. Entender que la muerte es la condición de la vida, en tanto que es paradójicamente la negación de esa vida significa comprender el misterioso mensaje que la muerte nos deja, esto es, que ella no sólo “libera y sella el significado histórico de una biografía por demás acabada, sino que además ayuda a los más inconscientes a tomar conciencia de la gratuidad y de la profunda extrañeza de la vida, extrañeza y gratuidad que pasarían tal vez desapercibidas al sentido común, si no existiera precisamente la muerte” (*La muerte*, p. 424). Esta es la salvación del vivo porque para el que muere ya todo está consumado. Sin embargo, consciente o no con anterioridad, el que muere siempre tendrá asegurada la eternidad y la inmortalidad, porque la muerte destruye al ser vivo por completo; descompone, aniquila y reduce su cuerpo, pero abre solemnemente la más imborrable quoddidad: el fin de una vida breve hace eterno el hecho de haber vivido esa vida efímera, porque el pensamiento sigue vivo, pero inmortal. Quedará suspendido en la eternidad, independientemente del tiempo y las circunstancias, el hecho de que una vez ese hombre tuvo un lugar en el universo, alguna vez ese hombre tuvo el goce singular de vivir la vida, única posibilidad que se le brinda para realizar su ser. Esta razón, argumento o, tal vez más exactamente intuición, basta para que el hombre asuma el riesgo de vivir aceptando el dolor y el sufrimiento inmanente a ello. Un ejercicio de conciencia tal le permitirá correr los riesgos de esa aventura y aprender a sonreír a través de las lágrimas que no serían más que un testimonio de la sensibilidad propia de su ser mortal.

Sin duda, Jankélévitch nos deja una esperanza inserta en lo que para el hombre en general es una desesperanza: La muerte cierra la vida, pero gracias a ella, esa vida se entreabre por la posibilidad de vivir para siempre en la memoria eterna del mundo, único lugar posible en donde se realiza el hombre. Y único lugar en donde se puede soñar o creer “en un nacimiento hecho para permitirle a la muerte tomar el sol”¹², en el entendido de que la muerte adquiere el esplendor que ilumina una vida que pretende trascender.

¹² Frase de Carol Dunlop, en *Los autonautas de la cosmopista* de Cortázar, p. 300.

CONCLUSIÓN

Jankélévitch nos sugiere escribir un libro sobre el tema si nos inquieta la muerte. Sería un buen intento para conjurar la angustia que experimenta el hombre que adquiere conciencia de que él también tiene una invitación indeclinable para cumplir su destino. Y aunque, por supuesto, el presente trabajo no atendió a una pretensión diferente a la de hacer un ejercicio académico, la motivación de nuestra elección no puede sustraerse al influjo de mi experiencia vivencial particular. Por ello, pensamos la muerte de la mano del autor que con justicia se autodefine como un pensador que enseña a pensar, y en tal aventura no sólo logramos acercarnos a una conceptualización acerca del hecho metaempírico, misterio y milagro de nuestra existencia, sino que con esos conceptos también adquirimos recursos para entender y gozar el milagro de vivir una vida, que nos impone el dolor y el sufrimiento en dosis infinitesimales, como preludio de ese instante que nos espera al final del intervalo.

Entender el milagro y el misterio implica vivir la paradoja: la alegría y el goce de vivir sólo es posible porque algún día tenemos que morir. Deseamos vivir para siempre, pero ante la imposibilidad de tal deseo, el hombre debe preferir, aunque sea en un corto tiempo, haber vivido y haber sido. El deseo de inmortalidad y de eternidad se cumple en el plano metafísico gracias a la muerte. Nada es eterno, salvo el hecho de haber ocupado un lugar en el tiempo y en el espacio mundanos. Esa es la esperanza que nos deja Jankélévitch, la que nos propusimos encontrar en los objetivos de nuestra labor.

Partimos de la paradoja de Epicuro para iniciar un recorrido por esta ruta y tratar de hallar la evolución del pensamiento sobre la muerte desde los antiguos. La filosofía como meditación de la vida o de la muerte es lo que condensa las respuestas que los sabios intentan dar acerca de la definición y de la finalidad de este saber. Muerte y vida, morir y vivir, no son contrarias, son insolubles y ninguna puede existir sin la otra. Empero,

situados en el lugar de la vida o en el lugar de la muerte, esta última de todas maneras se ha excluido con frecuencia en la filosofía como tema explícito de reflexión. La paradoja Epicúrea se sitúa en el plano materialista y con argumentos de tipo corpóreo opone los contrarios vida-muerte; sensible-insensible; conciencia–no conciencia y, con ello, hace de la muerte sólo un referente biológico que marca el final de la vida y excluye de ésta el sentido que aquélla le asigna. Es decir, Epicuro hace un canto a la vida, pero la despoja de lo que le infunde la vitalidad, posición que se reproduce en la historia del pensamiento y sobre la que Jankélévitch nos hace pensar: cuando los sabios asumen la reflexión de la muerte construyen discursos que no hacen más que escamotear la muerte; lo que no significa otra cosa que quitarle al acontecimiento mortal su sentido y, por ende, el sentido a la vida. El autor nos muestra el camino por el que la filosofía salva al hombre con sus argumentos para comprender el misterio de la muerte, aunque también nos deja claro que la muerte por sí misma basta para que el hombre se acerque a tal comprensión. Se trata de tener otra mirada, de no caer en la trampa de un deseo de inmortalidad mal comprendido, aquel que Epicuro asumía como la razón del miedo a la muerte en el hombre. Ese deseo no se salía de los parámetros de la materialidad, pero el hombre que entiende que la inmortalidad no es más que una continuación metafísica del hecho de existir, tiene la intuición de la eternidad de la existencia. Es el salto que realiza Jankélévitch: no más relatos y composiciones teóricas, asumamos nuestra condición mortal que en ella encontramos la eternidad.

Mientras llega la conciencia de tal promesa, la angustia hace presa del hombre y acompaña el miedo que orienta su vida, por eso pretendimos explorar explicaciones acerca de ese temor desde el punto de vista de la psicología profunda, la del inconsciente dinámico, estructurador, pero a la vez desestructurante, en la obra de su autor, Sigmund Freud. Con esto, aprendimos que el profundo miedo del hombre está relacionado con sus más arcaicos contenidos inconscientes, pero, de nuevo con Jankélévitch asumimos que la angustia que le acompaña, no obstante sus connotaciones fisiológicas, es una angustia metafísica que debe ponerse en el pensamiento y ser entendido con la intuición. Por eso Jankélévitch, en oposición a los puristas del pensamiento y de la vida práctica, nos propone la aventura del pensamiento vivo, pero no mortal, para aprender a vivir, gozando del milagro de estar y ser

en el mundo y con la esperanza de que, tras el umbral que nos lleva a la nada, esa verdad se hará eterna.

Jankélévitch representa la filosofía de la esperanza, una esperanza para la vida extraída de la muerte. Superando atavismos teóricos, sin constructos eufemísticos, ni posturas intelectuales nos lleva a descubrir a través del instante luminoso de la intuición, el milagro y el misterio que encierra la muerte en su íntima relación con la vida. Es la vida misma la que se devela en la paradoja jankélévitchiana. La vida *es* esa paradoja; la vida en su relación con la muerte implica una especie de contradicción no resuelta, por eso vivir la paradoja significa vivir en la coherencia de un sentido que sólo se descubre cuando reflexionamos sobre la muerte. El misterio de vivir sólo es posible develarlo en la eternidad del haber sido que milagrosamente instaura la muerte sin misterios.

Es posible decir con Cortázar que “tu sombra espera tras de toda luz”¹³ pero sabemos ¡Oh, muerte! que esa sombra deviene en luz que ilumina todo ser. Mientras tanto, podemos seguir robando palabras a los poetas:

Quizá en la muerte para siempre seremos,
cuando el polvo sea polvo,
esa indescifrable raíz,
de la cual para siempre crecerá,
ecuánime o atroz,
nuestro solitario cielo o infierno.¹⁴

¹³ Del poema *Negro el 10* de J. Cortázar.

¹⁴ Del poema *Alguien* de J. L. Borges.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudelaire, Ch. (2003), “*Danza macabra*”, en: *Las flores del mal*, Madrid, Alianza.
- Borges J. L. (1975), “*De que nada se sabe*”, en: *La rosa profunda*, Buenos Aires: Emecé.
- _____ (1969) “*Alguien*”, en: *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé
- Cicerón, M. T. (2005), *Disputaciones Tusculanas*, Madrid, Gredos.
- Cortázar, J. (2004), *Los aeronautas de la cosmopista*, Bogotá, Ed. Alfaguara.
- _____ (2005), *Poesía y Poética, Obras completas IV*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Epicuro (2004), *Obras Completas*, Trad. de José Vara, Madrid, Cátedra.
- Freud S. (1981), *Obras Completas*, 3 Tomos, Madrid, Biblioteca Nueva.
- García Gual, J. (1985), *Epicuro*, Madrid, Alianza.
- González García, M.(Comp.) (2006), *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos.
- Heidegger, M. (2006), *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Madrid, Trotta.
- Ilárraz, G. y Pujol Oscar (Ed.) (2003), *La sabiduría del bosque. Antología de los principales upanishads*, Madrid, Trotta.
- Jankélévitch, V. (1983), *La Paradoja de la Moral*, trad. de Nuria Pérez de Lara, Barcelona, Tusquets.
- _____ (1987), *La Mala Conciencia*, trad. De Juan José Utrilla, México, FCE.
- _____ (1989), *La aventura, el Aburrimiento, lo Serio*, trad. de Elena Benarroch, Madrid, Taurus.
- _____ (1990), *Lo Puro y lo Impuro*, trad. de José Luis Checa C., Madrid, Taurus.
- _____ (1999), *El Perdón*, trad. de Núñez Del Rincón, Barcelona, Seix Barral.
- _____ (2002), *La Muerte*, trad. de Manuel Arranz. Valencia, Pre-texto.
- _____ (2004), *Pensar la Muerte*, trad. de Horacio Zabaijáuregui, México, FCE.
- Kierkegaard, S. (2006), *El instante*, trad. de Andrés Roberto Albertsen, Madrid, Trotta.

_____ (2007), *El concepto de angustia*, trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza.

Laplanche J. y Pontalis, J. (1993), *Diccionario de psicoanálisis*, trad. de Fernando Gimeno Cervantes, Barcelona, Ed. Labor.

Mann, T. (1990), *Cervantes, Goethe, Freud*, trad. de Felipe Jiménez de Asúa y Ramón de la Serna, Buenos Aires, Losada.

_____ (1986), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Plaza & Janés Editores.

Marco Aurelio (1990), *Meditaciones*, trad. de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos.

Morera Guijarro (2006), “*En torno al sufrimiento de Edipo (Tragedia y psicoanálisis)*”, en: González García, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos.

Robert, M. (1996), *La revolución psicoanalítica*, trad. de Julieta Campos, México, FCE.

Saramago, J. (2006), *Las intermitencias de la muerte*, trad. de Pilar del Río, Bogotá, Punto de Lectura.

Séneca (1992), *Cartas a Lucilio*, en: *Tratados Filosóficos. Cartas*, trad. de Pedro Fernández de Navarrete y Nicolás Estévez, México, Porrúa.

Shakespeare, W., (1980), *Hamlet*, España, Ed. Moretón, Clásicos Asuri.

Schopenhauer, A. (2004), *El mundo como Voluntad y Representación I*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.

_____ (2003), *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.

Schur, M. (1972), *Sigmund Freud, Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*, trad. de Iris Menéndez, Barcelona, Paidós.

Spinoza, B. (1980), *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*, trad. de Vidal Peña, México, FCE.

Young C. & Brook A. (1994), *Schopenhauer y Freud*, trad. de Miguel Ángel de la Cruz Vives, *International Journal of Psychoanalysis*, 75, pp. 101-18 [en línea], disponible en: <http://www.genaltruista.com/notas/>. Recuperado el 12 de abril de 2008.

Víctor Hugo (1995), *El último día de un condenado*, trad. de José G. De Villalta, México, Ed. Aldux.