

La muerte en la filosofía del siglo XX

CRISTINA MARQUÉS RODILLA

Trama y Fondo

Death in the Philosophy of the Twentieth Century

Abstract

The conception of death in the western philosophy of the Twentieth century is determined by Hegel's *unfortunate conscience*, which by considering itself finite, opens up to desire of a desire. Heidegger's authentic existence is the subject's absolute freedom (*Dasein*), which by turning back to death and holding onto anguish, assumes a being-toward-death. Foucault suggests some techniques for the *self-care* which require disciplining the body and soul in order to reach wisdom, to bear, and even to have an absolute freedom to choose the moment to die. The desire can be the necessary condition to give back hope to a mortal subject of necessity, although it is not enough; and philosophy has not found a proposal that takes us beyond the diverse therapies of the soul.

Key words: Finitude. Anguish. Authentic Existence. Freedom. Wisdom.

Resumen

La concepción de la muerte en la filosofía occidental del siglo XX está determinada por la *conciencia desventurada* de Hegel; ésta sabiéndose radicalmente finita abre paso al deseo de un deseo. Vuelta hacia la muerte, y sosteniéndose en la angustia, la existencia auténtica de Heidegger es la absoluta libertad de un sujeto (*Dasein*) que asume su ser-para-la- muerte. Foucault propone algunas técnicas para *el cuidado de sí*; exige disciplinar cuerpo y alma para alcanzar la sabiduría, para soportar, e incluso elegir en absoluta libertad, el momento de morir. El deseo puede ser condición necesaria pero no basta para devolver la esperanza a un sujeto mortal de necesidad, y la filosofía actual no ha encontrado una propuesta que nos lleve más allá de las diversas terapias del alma.

Palabras clave: Finitud, angustia, existencia auténtica, libertad, sabiduría.

ISSN. 1137-4802. pp. 19-38

Intentar rastrear la ontología de la muerte requiere, en primer lugar, distinguirla como acabamiento, que no como meta o fin de la vida, o como mero paso o estación de traspaso hacia otra etapa de la vida, la eternidad.

El propósito de este trabajo es reflexionar sobre la muerte desde una perspectiva contemporánea, y más concretamente, desde la perspectiva inaugurada por Hegel que es el pensador romántico que habla de Dios

como la Humanidad, que argumenta sobre la vida y la muerte desde una perspectiva radicalmente atea.

Los dos pensadores tratados más extensamente son del siglo XX, uno de la primera mitad, Heidegger y uno de la segunda mitad, Foucault.

Hay que subrayar que la postura de Hegel abre la brecha contra el humanismo; el acoso y derribo al mismo empieza con la crítica que Hegel le hace a Kant, al considerarlo contradictorio y origen de la confusión que los pobres ciudadanos van a sufrir al no saber a qué carta quedarse: a quién hacer caso, ¿a su conciencia moral, el deber, o a las leyes civiles? ¿autónomos en la moral y heterónomos respecto a la legalidad?

La autonomía moral afirma que el sujeto no puede actuar más que bajo los dictados íntimos, lo que él mismo en su recta intención considere su deber; pero el ciudadano debe plegarse libre y racionalmente a las leyes dictadas por sus representantes puesto que proceden de él mismo.....;menudo lío!, afirma Hegel, lo mejor será que el Estado le diga al ciudadano cuál es en cada momento la tarea moral, que no es otra que el proyecto del Estado, que el ciudadano debe confiadamente asumir sin complicarse más la vida.

Lo que de verdad realiza Hegel es el paso del laicismo al ateísmo. Kant y el resto de Ilustrados se limitaban a no hablar de Dios desde el punto de vista del conocimiento. Se puede creer en Dios pero hay que sacarlo de la ciencia, episteme, y de la vida pública porque Dios es un asunto privado, el reino insondable e inmiscuible de la conciencia.

Hegel da el paso, traspasa la frontera y afirma que el Espíritu Absoluto es Dios pero un Dios que subsume y cierra el conjunto de los hombres, la infinitud constituida por la suma de los mortales.

Si Dios ya no es un objeto de conocimiento como afirma Kant, ¿para qué mantenerlo como nómeno, como incognoscible aunque real? El agnosticismo, para Hegel, es una trampa del creyente que no sabe prescindir realmente de la vida eterna y deja la puerta abierta hacia lo trascendente.

Después del paso hegeliano hacia el ateísmo ya nada puede ser igual; es Hegel el que subvierte la demostración de San Anselmo: Dios conseguirá llegar a ser la Suma Perfección, pero en ese instante ya no será más que el conjunto de los humanos, el Hombre.

Así las cosas no debe extrañar que el humanismo kantiano, junto con todos sus predecesores, comience un declive imparable que terminará con la declaración estructuralista de la muerte del Hombre. En 1968 Foucault hará oficial tal declaración que fue secundada por la inteligencia europea, y que ya había sido precedida por las afirmaciones de Heidegger; parece que Sartre ha sido el “último hombre”, quizás el último adalid del humanismo moderno.

Heidegger se ocupó intensamente del problema existencial de la muerte; en su ontología el hombre es pura temporalidad, el *dasein* es duración finita que debe mirar a la muerte como lo que todavía no es pero que está, por derecho propio, en el itinerario de la vida; aún no llegada pero inminente porque puede presentarse en cualquier momento. Podría decirse que es la compañera de la vida que aguarda a cierta distancia, no está a la mano porque no es un objeto manipulable, pero nos aguarda y no faltará a la cita.



La tesis que defiendo es que *la conciencia desgraciada de Hegel es la figura que inaugura una visión de la muerte nítidamente atea que será desarrollada a lo largo del siglo XX por los pensadores nihilistas*. La argumentaré mediante las afirmaciones de Heidegger y de Foucault, pero terminaré con Hegel porque él es el que afirma que Dios muere al nacer la modernidad, la Razón mata a Dios y la conciencia hace la experiencia de su desventura.

Esta tesis voy a exponerla de delante hacia detrás. Empezaré por la ontología de la muerte de Foucault para seguir con su coetáneo Heidegger y finalizar con el acoso y derribo de la Ilustración y de su sujeto.

Hago el recorrido marcha atrás porque aunque la declaración de la muerte del hombre es reciente, sin embargo, considero que es Hegel el responsable último de esa muerte del Hombre¹, o lo que es lo mismo, el que pasa del agnosticismo al ateísmo.

Si Dios no existe, ¿que va a ser del Hombre? no es Nietzsche el que mata a Dios, Nietzsche se entera con retraso, Feuerbach lo hizo antes, al reducirlo a pura ficción, proyección del sujeto alienado. El Hombre es la Razón, es un sujeto poco singular, es el sujeto de la Historia; es un hombre con mayúsculas, no es sujeto particular y contingente.

¹ Hegel es también el antecesor de Fukuyama; Kojève, en los años 30, percibió los rituales sin contenido en Japón, lo que le llevó a ratificar lo dicho por Hegel sobre el fin de la historia.

El *dasein* heideggeriano ya es un ser arrojado al mundo, un individuo mortal de necesidad que ya no contempla una perspectiva omniabarcante sino una temporalidad finita donde la muerte es una inminencia que empieza con el mismo nacimiento, arrojamiento del sujeto que sobrenada la nada, ¿cómo no iba a sentir angustia el pobre arrojado a la intemperie más absoluta? El gran estallido de los fuegos artificiales organizados por Hegel no puede más que dejar un rastro de temor y temblor.

Si el hombre no es más que el despliegue de Dios, ¿qué valor puede tener su existencia una vez que Este ha sido asesinado?, ¿qué puede significar la muerte para un ser que vive nadando en la nada?

La muerte del Hombre y el cuidado de sí

La noción del cuidado de sí constituye el último esfuerzo de Michel Foucault para reconducir su *Historia de la sexualidad*. Después de publicar su primer tomo, *La voluntad de saber*, en 1976, su proyecto sufre una importante modificación, se vuelve hacia el pensamiento clásico y hacia el dictado delfínico *conócete a ti mismo*, que le conducirá a establecer las *artes de la existencia*. En 1984, año de su muerte, aparecen los dos últimos tomos de su modificado proyecto: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*.

Sin embargo, el *conócete a ti mismo* va a ser utilizado por Foucault para entender la historia de modo distinto al habitual en la filosofía occidental; va a utilizarlo de modo intempestivo, siguiendo la huella de Nietzsche.

Cabe situar a Foucault entre los continuadores de la tarea nietzscheana al emprender un trabajo genealógico, en el que la crítica cae sobre el sujeto tal como había sido entendido por Kant, el sujeto de la Ilustración que soporta sobre sus hombros la dignidad humana fundada en la autonomía moral.

Hacia algunos años que Foucault había decretado la muerte del Hombre, del sujeto ilustrado. Al final de *Las palabras y las cosas*, 1968, Foucault había hecho declaración de antihumanismo al afirmar que el hombre es una invención reciente, un producto de la Modernidad.

El sujeto ilustrado ocupaba el centro, la toma de decisiones y el poder, pero ese sujeto que se colocó en el lugar de Dios es finito, mortal, es a la

vez sujeto y objeto de conocimiento, es un pliegue del saber que le normaliza y le encorseta en unas estructuras de saber-poder; pero así como este hombre apareció, va a desaparecer *“como en los límites del mar un rostro de arena”* (Foucault, 1968: 375).

Desde ese momento el campo está preparado para que las fuerzas en el hombre entren en relación con otras fuerzas que ya no serán del orden de la finitud o del infinito: *“es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el Hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes”* (Deleuze, 1987: 170)

Tanto Foucault como Deleuze se preguntaron ¿por qué es necesario seguir hablando del hombre? El hombre no es más que un episodio en la trama del saber, esta figura explicativa no ha existido siempre, solo tiene un par de siglos, es hija de la Ilustración y de su afán legislador y cientifista. El humanismo lo ha sacralizado porque no se han tenido en cuenta sus condiciones históricas de posibilidad.

¿Un estudio que tuviera en cuenta estas condiciones de posibilidad históricas podría marcar las fechas de su nacimiento y muerte?

Parece que ambos tenían una respuesta, era la respuesta que había proporcionado el estructuralismo de Levi-Strauss; el sujeto de la modernidad no es más que un momento *“fenomenológico”* de la omnimoda estructura, una ficción que probablemente deje de existir muy pronto porque proclamar la muerte de Dios no ha hecho más que poner fecha a la muerte de su asesino; este asesino es, en realidad, el último hombre.

Si como afirmaba Deleuze en 1987², el hombre es un pliegue de Dios, si el hombre es un pliegue del saber como había afirmado antes Foucault, no se trata nada más que de un despliegue de lo infinito en lo finito que las ciencias que lo estudian, *“las ciencias humanas”*, acabarán disolviendo.

Las ciencias que lo estudian acabarán disolviendo al hombre porque se han cargado de un tinte ideológico perverso: la normalización de los individuos para asegurarse un mejor control de ellos, utilizando técnicas pretendidamente científicas, ha ido socavando el humanismo. Maltrecho el humanismo lo que procedía era impulsar nuevos modelos para entender lo humano; de lo³ que se trataba era de crear nuevas formas de vida, inventar-

² DELEUZE, G.: *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987; pp. 166-167.

³ Aquí cabe subrayar sus afirmaciones sobre el psicoanálisis, como un discurso y una de las técnicas pretendidamente científicas, destinadas a corregir y conducir a la senda del bien moral y la adaptación social; es una técnica para el saneamiento de la ciudad que ya no castiga el cuerpo sino que encamina el alma.

las, pulirlas; entonces, había que empezar por crear, pero según Foucault, eso ya no era tarea del hombre.

Así las cosas, Foucault tenía que hacer algo mientras tanto no se presentaran esas nuevas formas de vida, mientras esa actividad creativa no emergiera, tenía que intentar provocarla, fomentar sus condiciones de posibilidad; después del prolongado silencio que siguió a la publicación de *La voluntad de saber*, Foucault dio un vuelco a la orientación de su pensamiento y se interesó por el pensamiento grecolatino, si bien no hay que engañarse, se dirigió hacia él para subvertirlo.

Foucault se propone cambiar los parámetros, si bien retoma el conócete a ti mismo no va a ser para que la dialéctica de la razón realice su ascesis hacia las ideas, monótonamente idénticas a sí mismas, sino para subvertirla y que la subida se realice en pos de ficciones útiles, de herramientas al servicio de la libertad individual conseguida por el autodomínio.

Subvertir la historia del pensamiento occidental significa re-entenderla mediante la genealogía de Nietzsche. En definitiva, la historia que reconstruye la genealogía va a ser la historia de las rupturas, de los márgenes y de todas aquellas instancias que no puedan ser concebidas como discurso del *logos*.

La crítica se va a realizar primero sobre el sí mismo para modificarlo, después la crítica irá sobre el contenido del pensamiento; se trata de un proceso iniciado por un *ejercicio de ascesis*, cuyo principal objetivo es afectar al sujeto para que este pueda llegar a tener acceso a la verdad; lo que se subvierte es la relación del sujeto con la verdad: la verdad no se piensa se inscribe (escribe) en el propio cuerpo.

*Retomar el juego de la inversión del platonismo, ya iniciada por Nietzsche, significa subvertir las éticas de la eudemonia, aristotélica, hedonista y estoica; el objeto de su investigación se centra en la horquilla que va del siglo IV-III a.c hasta el III-IV d.c. No se tratará tanto de especular como de ejercitarse en el autodomínio: solo por el control de sí se llegará al conocimiento de sí, la *tekhne* alumbrará el conocimiento y la libertad del sujeto.*

Pero invertir el platonismo no es eliminarlo, sino entenderlo de un modo diferente, se trata de una re-interpretación del platonismo y para ello re-lee el *Alcibiades I*; según Foucault, en este dialogo Sócrates se presenta como el maestro del cuidado de sí, pero es un maestro teórico, que

tiene las recetas especulativas pero que no sabe cómo ejecutarlas, que desconoce las técnicas operativas; la primacía teórica debe de ser subvertida porque, tal como puede apreciarse en el diálogo, Alcibiades descubre, no sin espanto que no tiene la *tekhne* necesaria para gobernar, siendo así que le habían ofrecido un cargo de responsabilidad.

¿Cómo ocuparse de sí mismo sin conocer qué es ese sí mismo?

Este es el punto crucial de la inversión, no se trata tanto de la naturaleza, de su esencia, como del sujeto como soporte de una serie de técnicas terapéuticas, siempre higiénicas, que trasformarán dicho sujeto; el sujeto sobre el que se opera alumbrará su verdad gracias a estas artes de la existencia.

Re-entender de este modo el sujeto lo individualiza, lo personaliza sin pretender comprender su oculta naturaleza. Subvertir el platonismo significa buscar lo profundo sobre el espesor de la superficie, la reivindicación de la piel y la carne frente a las ideas, bajar hasta el cabello y la mugre en la uña.

Estas prácticas que hacen del sujeto experiencia de sí mismo y que le retornan a un sí mismo que le permite tener acceso al conocimiento, a su verdad de sujeto, lo que manifiesta es la subordinación del conocimiento de sí al cuidado de sí.

Las técnicas de sí son un instrumento para poder pre-disponer de sí mismo. La ontología de nosotros mismos que pretende realizar Foucault precisa considerarse a sí mismo como una obra de arte que debe ser esculpida con paciencia, disciplina y ejercicio programado.

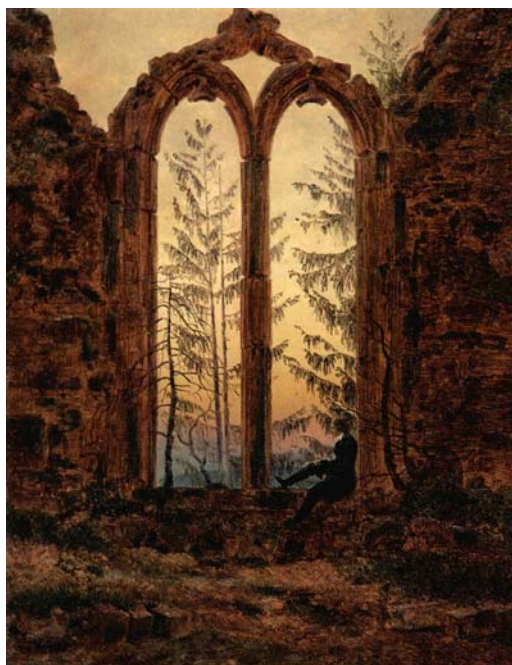
Se trata de la inversión del modelo eidético, se trata de seguir la materialidad de los propios actos vitales, dándonos a nosotros mismos un cierto estilo de vida; no se trata de estar sujeto a una ley externa al sujeto, se trata más bien de ser el artífice de una manera personal e intransferible de asumir la propia existencia.

Foucault define las técnicas de sí como aquellas que: *“permiten a los individuos efectuar, solos o con ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad”*⁴.

⁴ FOUCAULT, M.: *Las técnicas de sí* (1982). En *Obras esenciales*, tomo III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 445.

Con esto lo que se intenta no es conseguir la asimilación de unos contenidos que se resuelvan en un conjunto de máximas teóricas que funcionen en el ámbito de la pasividad de un sujeto obediente, sino que lo que se intenta es producir un cambio a nivel de la práctica, su objetivo es conseguir ciertas aptitudes. Al conjunto de estas aptitudes Foucault las denomina “gubernamentalidad” de sí mismo, aunque también pueden servir para dominar a otros, porque radican en el individuo y en su fuerza para transformar la realidad.

Hay que subrayar que no se trata de técnicas de dominio al estilo del que ejercen las disciplinas bajo el signo del saber-poder, son técnicas que implican una operación ejecutada sobre el sujeto desde el mismo sujeto y no se corresponden con ninguna ideología que pretenda obtener un sujeto estandarizado.



Las tecnologías del saber-poder que domestican y hacen productivos los cuerpos son radicalmente distintas de las tecnologías del yo; se trata de ejercicios tanto corporales como de meditación que construyen el yo desde dentro.

La muerte, la enfermedad y el sufrimiento físico no son males en sí mismos y por eso es mejor cuidarse del “alma” y adquirir soberanía de sí. Es posible tomar cierta distancia de los modelos de domesticación, construir el yo desde dentro con prácticas que nada tienen que ver con la especulación filosófica tradicional, y alcanzar el conocimiento de sí.

La felicidad se adquiere por el conocimiento de sí mismo y éste por medio de un determinado número de operaciones ejecutadas sobre el cuerpo, el alma, los pensamientos y las conductas del sujeto, que le conducirán a “alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural”⁵.

⁵ FOUCAULT, M.: *Sexualidad y soledad*, (1981). En *Obras esenciales*, tomo III, op. cit., pp. 227-228.

El poder sobrenatural no es otro que conseguir un goce que solo dependa de quien lo experimenta, un goce exclusivo, personal e intransferible. El concepto de libertad que encierra está

conseguido por la posesión de sí de un sujeto que no se somete a más dominio que su propia autoridad, que tiene en sí mismo el principio regulador de sus acciones, es decir, una autonomía sobre los impulsos, los sentidos y, en general, sobre el mundo exterior.

Esta autonomía nada tiene que ver con la del sujeto moral kantiano que debía someter sus decisiones al universal concepto del deber que la dignidad humana exige. Hemos llegado a un sujeto insolidario y solipsista que es posible que se libre de la microfísica del poder que le rodea y le atenaza, evadiéndose de su disciplina y de su castigo, pero que difícilmente podrá ejercer como ciudadano del mundo. Podrá disfrutar de placeres intensos que le darán un estado de plenitud solitaria difícilmente integrable en una comunidad democrática.

El individuo logra ser la medida de sus propios placeres porque *“Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer”*⁶; se trata, pues, de una intensificación de la propia subjetividad que le eleva a *sophos* en el sentido de que ha experimentado sus propios límites en situaciones límite, autoimpuestas, y ha obtenido placeres de una sola pieza porque nada exterior puede interponérsele.

6 FOUCAULT, M.: *Historia de la sexualidad II*, Siglo XXI, Argentina, 2003, p.65.

Consigue así una libertad que nada tiene que ver con el libre arbitrio que conducía a la vida eterna; es la libertad de la finitud, del sujeto mortal por necesidad pero que trasciende su muerte al apropiársela: la muerte propia como un placer sencillo del que todos podemos disfrutar si seguimos las reglas del cuidado de sí, que nos darán debida cuenta de ese que somos.

El austero régimen que propone Foucault conduce a una actitud serena para enfrentar la salvación personal y conseguir un estado de purificación que no llevará a ningún paraíso sino a hacernos dueños de nuestra propia muerte.

Podría afirmarse que en ese estado de beatitud pagana la muerte no tiene poder alguno sobre el sujeto porque es algo externo, sobrevenido y que ya nada puede influir en un sujeto libre que solo se obedece a sí mismo.

La última consecuencia de la subversión del platonismo consiste en fabricarse un reino de los cielos propio, en el interior del sujeto, ya que solo a partir de su construcción puede el sujeto asegurarse su propia salvación e *“inmortalidad”*, dado que la muerte ya en nada puede afectarle.

La muerte no puede afectarle porque su libertad se basa en el reconocimiento de sus propios límites, pues el más sabio de los sabios es el que reconoce que su condición no es la de un dios sino la de un sujeto mortal de necesidad.

El cumplimiento, en el sentido de la salvación de sí, de una cierta dicha y de un poder sobrenatural, llega a su momento máximo un instante antes de la muerte, momento de posesión de sí, de libertad que asume su mortalidad (finitud). Es pues un placer sencillo, una muerte propia por la apropiación, menos teórica que práctica, de la necesaria mortalidad del sujeto.

Existencia auténtica e inauténtica

El existencialismo es la respuesta a la profunda crisis de la conciencia europea provocada por las dos guerras mundiales; cuando los existencialistas afirman que el hombre es un ser "*arrojado al mundo*" debe tomarse literalmente. La visión profundamente pesimista del existencialismo se perfila en otra de sus afirmaciones capitales: *el hombre es un ser para la muerte*; este nihilismo exige que la breve y desgraciada existencia del humano tenga al menos la dignidad de lo auténtico.

En *Ser y tiempo* (1927), Heidegger hace un análisis del ser humano (*dasein*), es lo que el mismo Heidegger denomina un análisis existencial que busca dar respuesta a la pregunta por el sentido del ser; así es que *Ser y tiempo* es un análisis de las estructuras ontológicas de la existencia. Una de esas estructuras que conforman al ser humano es la autenticidad y en ella se centra el sentido que la muerte tiene para este ser arrojado al mundo.

El *dasein*, ser-ahí, arrojado en un lugar y junto con otros, está abierto al mundo. El mundo aparece como un campo de posibilidades pero esta apertura le señala su destino: es un "ser-para-la-muerte", y por ello, un ser para la nada; su destino es la radical finitud, es decir, es mortal de necesidad.

Las posibilidades que se abren al *dasein* son aprovechables o no, todo depende del proyecto que ese humano se haga para realizar su existencia. El hecho de que el ser humano sea un ser "con-los-otros" puede conducir a una existencia inauténtica o anónima. En efecto, por miedo a su propio poder-ser, puede huir de sí mismo y refugiarse en el anonimato del "uno" impersonal.

Este “uno”, cualquiera, se manifiesta en las habladurías, en la charla inconsistente, la curiosidad, o incluso, en el cotilleo y el equívoco. El que lleva esta existencia ha sufrido “la caída” en el mundo; cuando el modo cotidiano de estar en el mundo es la inautenticidad, el sentido de la muerte se ha perdido porque para mirar a la muerte es necesario apropiársela.

En la existencia inauténtica el ser humano huye de sí mismo, de su muerte, de su destino, porque no quiere saber que cuanto más pretende alejarse más se acerca a él.

Esta huida sin éxito se manifiesta en la angustia. La angustia no es el miedo porque éste proviene de la amenaza de algo concreto; en cambio, en la angustia la amenaza no está localizada y el desasosiego es por “nada”.

La angustia no viene del exterior, está inscrita en el ser-ahí, en tanto que arrojado en un mundo inhóspito siente la angustia ante la responsabilidad de su proyecto, ante la carga de su libertad para elegirse a sí mismo. Por eso el que se angustia no huye *ante* lo que le rodea sino que huye *hacia* ello para refugiarse en el anonimato del “uno”, para camuflarse y ser como otro cualquiera.

Jaspers acuñó el concepto de situación límite para denominar a la muerte y la angustia no es más que la conciencia de esta situación insalvable. Ante esta situación límite puede surgir una crisis neurótica, una náusea la llamaría Sartre.

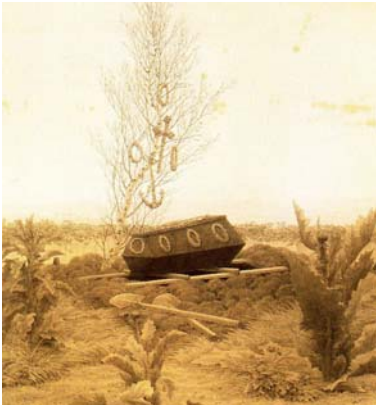
Sin embargo, la voz de la conciencia llama al ser humano a ser él mismo, le convoca a la existencia auténtica, al ser auténtico del ser-ahí, a asumir sus responsabilidades. Le llama a ocuparse de su proyecto vital, al cuidado (*sorge*), de su única e insuperable “posibilidad”: la muerte.

Lo que hay que comprender, el genuino sentido existencial, del análisis de la estructura ontológico existencial de la muerte, es la anticipación de lo que todavía-no-es pero pertenece al *dasein*; en eso reside el cuidado: en el estar vuelto hacia la muerte en la cotidianidad, en vez de huir de ella perdiéndose en un mundo sin sentido.

Se trata de incorporar al proyecto vital, existencial, de cada humano el modo propio de estar vuelto hacia la muerte; el proyecto de cada uno debe incorporar la muerte como modo de ser propio.

La muerte es un modo propio de la existencia porque es personal e intransferible, nadie vive la muerte de otro; se puede morir en el lugar de otro, pero ese individuo, al que salvamos de morir en ese momento, no podrá escapar de su propia muerte: *"Nadie puede tomarle a otro su morir. Bien podría alguien "ir a la muerte por otro". Sin embargo esto siempre significa: sacrificarse por el otro "en una causa determinada". Semejante morir por...no puede empero significar jamás que de este modo le sea tomada al otro su muerte. El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella "es", es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada paso, propio del Dasein....el morir no es un incidente, sino un fenómeno solo existencialmente comprensible"*.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo* (1927). En la edición electrónica: www.heideggeriana.com.ar. Traducción de Jorge Eduardo Rivera a la séptima edición de 1953; pp. 237-238.



Se deja ver con claridad que la muerte no es algo externo y nada tiene que ver con la *Carta a Meneceo* que escribió Epicuro para sosegarle y que no tuviera miedo de la muerte porque cuando ella estuviera él ya no estaría; la muerte aparece aquí como un incidente, como algo sobrevenido, que nada puede hacerle a Meneceo, ni a ningún otro hombre, porque nunca estarán juntos. Meneceo no tiene que estar vuelto hacia la muerte porque ella no está existencialmente en su horizonte.

El "uno" no tolera echarle coraje a la angustia ante la muerte y procura convertir la angustia en miedo, así, haciéndola ambigua al convertirse en miedo, la angustia es considerada como una flaqueza que un individuo seguro de sí mismo no debe de sentir. Lo "debido" según el "uno" es la indiferente tranquilidad ante el hecho de que uno se muere. El cultivo de una tal "superior" indiferencia enajena al ser-ahí de su más propio poder-ser. Pero esta indiferente tranquilidad que no puede más que recordarnos las palabras de Epicuro, no es más que *caída* para Heidegger, es una huida ante la muerte. En la existencia inauténtica el estar vuelto hacia la muerte es un esquivarla, un encubrirla por no atreverse a mirarla de frente.

Las palabras de Heidegger hacen resonar, quizá, el estoico *"hacer de la necesidad virtud"*. Heidegger define la muerte como fenómeno existencial, como la posibilidad cierta inscrita en la estructura ontológica del ser-ahí. El ser humano puede elegir una existencia inauténtica pero debería ser capaz de asumir libremente su destino.

Hay en el *Dasein* una permanente no integridad, una incompletud imposible de abolir, que encuentra su fin con la muerte: *“El no- todavía ya está incorporado en su propio ser, y esto no como una determinación cualquiera, sino como constitutivo. Respectivamente, también el Dasein ya-es-siempre, mientras está siendo, su no-todavía”*⁸.

8 Obra citada: p. 241.

Tanto el ser humano que decide sostenerse en la angustia como el que huye de ella, está constitutivamente vuelto hacia su fin; la elección reside en abrirse hacia ella o tratar de encubrirla. Se puede decidir que la muerte es algo que ocurre cotidianamente a los otros pero que él, “uno mismo”, “todavía vive”, y que lo que debe procurarse es una imposible indiferencia frente a la posibilidad más cierta de su existencia.

La muerte es indeterminada aunque cierta y puede ocurrir en cualquier momento, pero lo mejor para algunos es no perder el tiempo con estos pensamientos y, dedicarse a los apremiantes quehaceres de la cotidianeidad, con la disposición afectiva de una controlada indiferencia.

Cabe otra posición, ¿si es una necesidad por qué no convertirla “en virtud” y volverse para mirarla de frente sin dejarse impactar por su inmanencia?

¿Es posible un modo propio de estar vuelto hacia la muerte? Constitutivamente vuelto hacia su fin, el ser humano puede asumirlo o encubrirlo, puede enmascarar la angustia en miedos o estar afectivamente dispuesto para adelantarse hasta su posibilidad. Puede hacerse cargo, adelantarse, ir hacia su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo.

¿Cuál es el coste de asumir esta posibilidad, de abrirse a esta constante amenaza?: *“Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia”*⁹.

9 Ibid.: 261.

El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia. El adelantarse hacia ella es el ejercicio de una libertad apasionada, libre de las ilusiones del “uno”, es la libertad para la muerte.

El que muere es una conciencia que asume o reniega de su posibilidad más inexcusable. Es el ejercicio o la denegación de la libertad radical del *Dasein*.

El ser-ahí es una conciencia vuelta hacia la muerte, que ha incorporado la muerte como posición subjetiva o es una conciencia angustiada que huye dándole la espalda.

El estar vuelto hacia la muerte no supone afanarse por realizarla. Hay un caso que ha llamado mi atención: la biografía de Simone Weil parece ser una carrera hacia la muerte, una búsqueda más o menos consciente del suicidio; ella misma habló de dos maneras de avanzar hacia la muerte: el desapego o el suicidio¹⁰. Ninguna de estas dos formas de renuncia tiene relación con la lúcida propuesta de Heidegger.

¹⁰ Tomo la referencia de COMTE-SPONVILLE, A. en *Cahiers Simone Weil*, vol. XXVII, nº 4, diciembre de 2004.

La existencia auténtica asume el poder ser de la muerte como una decisión anticipadora de lo que aún no ha llegado pero que le pertenece. El vivir-para-la muerte consiste en comprender la imposibilidad de la propia existencia y convertir la necesidad de la muerte en “libertad para morir”, es decir, en una libre y consciente aceptación de la muerte como destino.

Los avatares de la conciencia desventurada

Hegel¹¹ había concebido su famosa contradicción del amo y del esclavo en dos versiones, la pagana y la cristiana, con el matiz de que en esta segunda vez, el siervo es la negación del señor feudal.

¹¹ KOJÈVE, A.: *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Editorial Leviatán, B. Aires, 2010.

Lo que se dirime objetivamente es la triada de la libertad, la individualidad y la historia para justificar la revolución verdadera. El cambio social, el progreso histórico, la creación de lo nuevo solo pueden ser justificados por la muerte que es la expresión absoluta de la finitud. Puede también decirse que, la muerte es la manifestación última y auténtica de la libertad porque es la negatividad, es la acción negadora de la muerte la que liquida y barre lo establecido.

Hegel admite tres estamentos: campesinos, comerciantes, industriales y guerreros. La nobleza es en esencia guerrera, lo cual le permite llevar una vida verdaderamente humana, ociosa y disfrutando del trabajo de los otros estamentos. Los siervos trabajan y pueden humanizarse por este trabajo sin necesidad de arriesgar su vida. Solo la nobleza realiza la Historia porque lucha por el puro prestigio, arriesga la vida sin necesidad, en función de un ideal. No lucha tanto por la posesión del objeto disputado como porque se le reconozca el derecho absoluto a dicha posesión.

No hay Historia sino allí donde hay libertad, es decir, progreso o creación, esto es negación “revolucionaria” de lo dado. Y puesto que la libertad negadora presupone la muerte, solo un ser mortal puede ser verdaderamente histórico.



Hegel no se asombra porque sabe que la muerte es lo más terrible y que la aceptación de la muerte es lo que exige mayor fortaleza. Pero únicamente cuando toma conciencia de su finitud y por tanto de la muerte, el hombre asume en verdad su autoconciencia: se sabe finito y mortal, se sabe conciencia desventurada.

La conciencia desgraciada lo es porque acepta su finitud radical: no hay más allá, la muerte ya no es un paso hacia otra realidad. Es libre y está liberado de la transcendencia, tiene que arreglárselas con el desgramiento absoluto.

El sabio es plenamente autoconsciente de su finitud. El vulgo, sin embargo, trata a la muerte diciéndose: “no es nada o no es cierto”, y volviéndose rápidamente se apresura a volver a sus quehaceres cotidianos. Así, en la lucha, el señor manifiesta la aceptación voluntaria del riesgo de su vida; el siervo, sin embargo, sufre la angustia por la pérdida “segura”, consciente, de la suya. El hombre se transforma en ser humano como “por magia”: la conciencia de la muerte los pone en acción, transformándose en guerrero y trabajador, respectivamente.

La nada que es y que se manifiesta por la presencia de la muerte realiza la magia de posicionarlos como creadores de la Historia. El ser humano no es más que acción, acción negadora de lo dado: es la muerte que vive una vida humana. El ser humano es una muerte diferida.

Resulta así, que la muerte es un factor antropógeno, es un factor de humanización que transforma al “animal” en humano; puede decirse que el hombre es la enfermedad mortal del animal. El sujeto queda horadado,

desfondado, tachado por la autoconciencia de su finitud, y queda nadando en la incertidumbre de su conciencia desventurada.

Solo el riesgo de la vida es suficiente para realizar al ser humano; un ser no puede vivir humanamente sino a costa de ser capaz de soportar su muerte, de ser capaz de afrontarla voluntariamente. Ser hombre para Hegel es poder y saber morir. En *La fenomenología del espíritu* (1806), el valor antropógeno de la lucha y el riesgo de la vida queda formulado de manera inequívoca.

Y esto crea un problema, ¿qué pasa entonces con el siervo? Ha tenido miedo a perder la vida, ha sucumbido a la angustia y se ha sometido, rebajándose a trabajar al servicio del señor; por tanto, ¿es realmente humano? Se redimirá por el trabajo y por la transformación y dominio de la naturaleza, se redimirá como técnico y científico, industrial, comerciante y campesino.

La lucha es una lucha por el prestigio, por el reconocimiento, ¿estará el que se acobardó en condiciones de reconocer al señor? No están en condiciones de igualdad, pero el hombre solo es verdaderamente humano cuando es reconocido como tal por otro humano, por un semejante. El siervo se somete y por eso no es auténticamente humano, por consiguiente, ¿el reconocimiento del siervo puede realizar la plena humanidad del señor? Hegel decide que el siervo es verdaderamente humano porque ha estado en presencia de la muerte, ha sentido la angustia de la finitud y esta experiencia no es animal sino estrictamente humana.

En la lucha ambos han tomado conciencia de su finitud. Ambos han experimentado la libertad absoluta frente a la Naturaleza y frente a Dios, y esta experiencia de absoluta libertad satisface el inmenso orgullo del hombre.

Esta satisfacción no equivale a la felicidad, no le procura al hombre ningún placer ni alegría pero satisface su infinito orgullo de saberse auto-creador, creador de su propia humanidad; es cierto que su gesto antropógeno, arriesgar la vida y sentir la angustia que provoca la experiencia de la muerte, respectivamente, no conduce a un final feliz, no procura al humano una consistencia ni una identidad acabada, muy al contrario: lo reduce a pura nada, que durante un cierto tiempo difiere de la nada en tanto que hombre histórico, libre y "único", personalidad irrepetible.

Es ahí, en esa visión romántica del hombre como individualidad única, reflejo de la concepción del genio como “pieza única”, donde el mortal humano encontrará el sentido, la satisfacción, para su desventurada aventura.

Las enfermedades del alma y las terapias del deseo

Bajo este epígrafe, que no voy a desarrollar, quiero dejar abierta la conclusión de este artículo. Lo primero, explicar por qué he recorrido el camino al revés: de atrás hacia delante.

¿Por qué he pasado de los efectos a las causas? Este ejercicio *a posteriori* no tiene un afán positivista. Mejor podría asociarse a un afán detectivesco; podría enfatizarlo con la provocadora cuestión: ¿quién es realmente responsable de la muerte del Hombre? Quizás, ustedes ya hayan localizado al asesino, porque es difícil que el humanismo sobreviva cuando su referente ha sido eliminado; este es, precisamente, el poder de la dialéctica: ambos polos se sostienen mutuamente, y la caída del uno arrastra la caída del otro. ...era, pues, cuestión de tiempo y de discurso.



Se ha dicho reiteradamente que las filosofías nihilistas, radicalmente pesimistas, han sido abanderadas por la filosofía a martillazos de Nietzsche, al que no se presta atención en este artículo. He preferido centrar mi atención en Hegel, al que considero el auténtico asesino del humanismo porque sustituir al Dios cristiano por el Hombre no podía conducir más que a la muerte de su contrario dialéctico: el hombre ilustrado que tan refinadamente representa Kant.

La concepción de la muerte en la filosofía occidental del siglo XX está determinada por la conciencia desventurada de Hegel, que sabiéndose radicalmente finita abre la puerta al deseo de un deseo.

La conciencia desgraciada es una conciencia enferma que va a exigir nuevas recetas terapéuticas; en alguna medida puede hablarse de una vuelta a las terapias del deseo de las filosofías eudemonistas de la antigüedad grecolatina, pero considero que aún contando con ellas, el psicoanálisis¹² ha representado el

¹² La consideración de la teoría y la práctica psicoanalíticas como terapia central para las enfermedades del alma, durante el siglo XX, no ha excluido otras propuestas; sin embargo, la filosofía contemporánea no ha conseguido hacer una propuesta original, que vaya más allá de lo meramente terapéutico; baste decir que ese es el motivo por el que el último epígrafe está simplemente esbozado.

principal remedio, durante el siglo XX, para esta conciencia desamparada que ha perdido su refugio divino, y se ve forzada a errar sin más destino que su muerte segura.

Hegel mata a Dios en la plenitud de la Historia; la Razón llega a la cima y en el momento de su culminación se niega a sí misma, transformándose en la Humanidad.

Bajo este paraguas se acogen los hombres históricos, particulares y perfectamente estratificados: los protagonistas de la Historia, los "nobles", en el centro del escenario, las comparsas, los "siervos", teloneos sin nombre que se instalan en el fondo, constituyen el coro que exalta la antropología hegeliana.

Kojève afirmaba: "la antropología hegeliana es una teología laica....todo lo que dice la teología cristiana es absolutamente verdadero, a condición de no ser aplicado a un Dios transcendente imaginario, sino al Hombre real que vive en el mundo. El teólogo hace antropología sin notarlo. Hegel no hace sino tomar verdadera conciencia del saber llamado teológico, explicando que su objeto real no es Dios, sino el Hombre histórico, o como prefiere decir, el Espíritu del Pueblo (Volksgeist)".

En este marco teórico desarrolla Heidegger su ontología existencial. Vuelta hacia la muerte y sostenida en la angustia, la existencia auténtica de Heidegger, ha perdido su vitola romántica y está verdaderamente enferma de angustia, la conciencia desgraciada es ahora una conciencia con síntomas neuróticos que exige terapias que la apuntalen en la heroicidad cotidiana de vivir vuelta hacia la muerte, sin esperanza, asumiendo el ser para la muerte, su destino radicalmente finito.

Foucault propone algunas técnicas para el cuidado de sí, exige disciplinar el cuerpo y la mente para soportar, e incluso elegir en plena libertad, el momento de morir: la verdadera sabiduría consiste en prepararse para la muerte.....resuena aquí la conocida autarquía.

El intento de ceñir la muerte como problema ontológico existencial ha dejado entrever cuestiones que no se explicitan porque constituirían una desviación fenomenológica y casuística de la tesis propuesta al inicio de este artículo, tal es el caso del suicidio. Tampoco se tratan el sufrimiento, la enfermedad o la vejez por ser aspectos igualmente fenomenológicos, que no alcanzan o que enmascaran, la profunda radicalidad de la finitud

contemporánea; finitud con mayúscula, y desesperanzada, pues la muerte ya no es un tránsito hacia la vida plena.

El suicidio está claramente planteado en Hegel; el hecho de arriesgar la vida por puro prestigio, que es el acto antropógeno por excelencia, no es más que un acto de soberbia y vanidad. No se lucha por el huevo sino por el fuero, pero un fuero fundado en la desigualdad, en el privilegio que le corresponderá por derecho al noble enfrentado al humillado siervo que no apuesta por el suicidio.



El momento del reto al semejante hasta la muerte de uno de ellos, coloca el conflicto de la muerte en el campo del suicidio. El hombre se suicida, o es capaz de suicidarse, en tanto que puede provocar su propia muerte de forma consciente y voluntaria.

La lucha por el reconocimiento es un suicidio no consumado, que se convierte en un suicidio diferido cuya duración es la de la misma vida. El noble tendrá que repetir la apuesta, su vida se agotará en el agónico esfuerzo de sostener su inmenso orgullo; el siervo morirá cada día realizando un trabajo agotador, la humillación cotidiana será su redención.

En Foucault esta misma decisión suicida se manifiesta en la práctica de ciertas disciplinas de control del cuerpo y de la mente que pueden conducir al límite: el momento de procurarse la muerte como acto de absoluta libertad.

Heidegger, sin embargo, no propone el paso al acto sino la estoica, a la vez que agónica, mirada a la condición humana. Lo hace mediante un quiebro intelectual ampliamente explotado por Nietzsche, el *amor fati*, expresión latina que clama: ama tu destino.

Se trata del amor a lo que hay tal cuál es, lo importante es dejar ser a lo que es sin forzarlo. El amor a la esencia de lo que es no puede ser resignación ante la arbitraria fatalidad sino amor a la eterna plenitud del devenir.

Hegel dibuja la figura del ateísmo en la conciencia desventurada que se arranca violentamente de Dios, admite que no hay transcendencia y, en la ausencia de toda esperanza, nace al deseo de un deseo. Heidegger radicaliza el ateísmo porque ya no hay refugio imaginario, no hay apuesta ni riesgo porque no hay sentido, lo que hay es el compromiso del *Dasein* consigo mismo para llevar una existencia auténtica, para no arrugarse ante ese morir cotidiano que es el destino del hombre: la muerte está inscrita en su ser de arrojado en medio del sinsentido.

Heidegger le da la vuelta al discurso de Hegel, poniendo de manifiesto la fatuidad del noble que vive en el imaginario reconocimiento, camuflaje del auténtico amo del juego: la muerte.

Detrás de la fatuidad del noble hegeliano se descubre la apertura al deseo; la enfermedad, el desfondamiento, del mamífero que se ha transformado en hombre nos traslada desde el miembro de la especie hacia el individuo, nos traslada hacia ese *Dasein* único, individuo irrepitable, que tiene que inventarse a sí mismo a través de un proyecto agónico, más propio de un héroe trágico que de un pobre existente arrojado en medio de la intemperie.

No hay salvación fuera del deseo porque es el origen de la creatividad, de la singularidad del proyecto vital y, aunque este proyecto esté agujereado por el absurdo, tiene la belleza de la autenticidad. Sostenerse en el proyecto vuelto hacia la muerte, soportando la angustia que conlleva puede abocar al absurdo, pero descarta el suicidio. Dice de la plenitud del compromiso del sujeto con la vida, del compromiso con una vida que no es fundamentalmente biológica sino cultural, porque la vida humana es la enfermedad del mamífero que sostiene nuestra posición subjetiva.

Es posible que sea un compromiso sin sentido, pero es la libertad absoluta del héroe anónimo para el que vivir es exponerse al peligro de ganarse la vida.