

EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

# THEORÍA

Núm. 13 JUNIO DE 2002

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**THEORÍA**  
Revista del Colegio de Filosofía

**Director**

Dr. Crescenciano Grave

**Secretario de redacción**

Lic. Ricardo Horneffer

**Consejo editorial**

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

**Consejo de redacción**

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

*Cuidado de la edición:* Miguel Barragán Vargas

*Diseño de cubierta:* Elizabeth Díaz Salaberría

DR © 2002, Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.  
Impreso y hecho en México  
ISSN en trámite

# Índice

## Artículos

Manuel-Reyes Mate, <i>Política, justicia, educación</i> . . . . .	11
Blanca Solares, <i>Filosofía del límite o pensar en el vértigo</i> . . . . .	33
Jorge Ornelas Bernal, <i>¿Es relevante lo “dado” para la justificación?</i> . . . . .	45
Agustín González Gallego, <i>La muerte como última emoción</i> . . . . .	67

## Sobre Wittgenstein

Presentación . . . . .	79
Alejandro Tomasini, <i>Russell y Wittgenstein: sobre contradicciones y paradojas</i> . . . . .	83
Plinio Junqueira Smith, <i>Dos formas de escepticismo semántico</i> . . . . .	101
Axel Arturo Barceló Aspeitia, <i>Universalidad y aplicabilidad de las matemáticas en Wittgenstein y el empirismo logicista</i> . . . . .	119
Silvio Pinto, <i>El antiplatonismo del Tractatus de Wittgenstein</i> . . . . .	137

## Reseñas y notas

Luis Villoro, <i>El impulso erótico y la ética</i> . . . . .	155
Alberto Constante, <i>A propósito del Nietzsche de Heidegger</i> . . . . .	161
María Rosa Palazón, <i>El amor: generador de valores</i> . . . . .	187
Esther Cohen, <i>Los silencios de la tradición</i> . . . . .	193
Crescenciano Grave, <i>Noticia sobre Kant</i> . . . . .	197
María Antonia González Valerio, <i>Réquiem para Gadamer</i> . . . . .	201

<b>Abstracts</b> . . . . .	207
----------------------------	-----

<b>Colaboradores</b> . . . . .	211
--------------------------------	-----

# *La muerte como última emoción*

**Agustín González Gallego**

*La muerte es el grito de la nada que irrumpe en la  
cotidianidad, recordándole al hombre que está  
habitando el hábito como si las cosas sólo pudieran  
ser lo que son.*

M. Heidegger

**R**ealmente, morimos desde que nacemos, aunque sólo llamamos morir al final del trayecto. Con el morir nos pasa lo mismo que con el nacer: no lo hacemos de golpe. Estamos muriendo y naciendo constantemente, aunque fijamos como momentos relevantes el primero y el último: nacimiento y muerte. Esto, creo yo, aclara la significación configuradora de esta última: está ahí desde el principio, delimitando la totalidad de nuestra vida, preactuando sobre todos sus contenidos. Es como si camináramos sobre la cubierta de un barco en dirección contraria a su marcha. Nos moveríamos hacia el norte, pero el suelo sobre el que nos movemos y nosotros mismos, somos llevados hacia el sur. Vivir mata. La vida orgánica es una inmensa máquina de muerte. La muerte que acaba con unas vidas, es la que hace posible que otras comiencen. Y, por lo que vaticinan las ciencias, la muerte acabará venciendo a la muerte. Pero, ¿cómo pensar la muerte en ausencia de la vida? Podemos pensar pasos sucesivos de la heterogeneidad a la homogeneidad, justificar el fin por las leyes de la entropía, discutir sobre la muerte celular, pero fijémonos que todo ello lo hacemos sobre el fondo, horizonte de ser, de algo así como una desaparición relativa. La muerte como nada, parece querer decir ausencia de ser. Es ahí donde radica su carácter de límite. Antes de ese límite, vida y muerte las vemos siempre entrelazadas, abrazadas la una a la otra. No creo que podamos apostar mucho sobre cómo será la partida cuando la vida se retire de la mesa; en esto consiste la emoción: ¿cómo hablar del futuro, sin tiempo que esté detrás de ese momento?, ¿cómo, una partida sin apuestas?

Vivir es pedir cartas en esa fantástica partida de vida muerte que es la naturaleza. Miramos las caras de los que nos rodean y todos tienen la misma

N. de la R.: Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México el 27 de junio de 2001.

expresión, son caras distendidas, tranquilas, transparentes. Uno tiene la impresión de que no son conscientes de lo que se están jugando. No, no es eso. Es que no saben que pueden, que acabarán perdiendo. Sólo el hombre juega con esa emoción. Sólo el hombre calcula y mira sus cartas, se angustia, se siente limitado, en precario; mira su montón y lo ve disminuir. Ningún otro animal tiene esa conciencia. No sabemos ni por qué ni para qué hemos nacido, pero sí tenemos la absoluta certeza de que vamos a morir. Es la apuesta más fuerte y más absurda que se pueda pensar. Por eso nos revelamos contra nadie y nos inventamos toda clase de explicaciones. Por eso la muerte nunca ha sido para el hombre un simple dato, un simple hecho natural o un puro fenómeno biológico.

Todos los jugadores permanecen mudos y juegan sus cartas mecánicamente. Sólo uno de ellos grita y exige que le expliquen las reglas del juego. Sólo uno de ellos se imagina partidas eternas en paradisiacos casinos. Sólo uno de ellos se rebela, como bien lo emblematiza Kierkegaard: “¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? [...] ¿Por qué no fue consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero? [...] ¿no se me puede decir, al menos, dónde se halla el director gerente?, ¿a dónde dirigirme entonces con mi queja? [...] ¿No tengo, pues, el derecho de exigir que se tome en consideración mi punto de vista?; ¿no sería entonces lo más lógico y deseable que se nos notificara de antemano su efectiva y peculiar manera de ser?” Son las clásicas preguntas del jugador inquieto, ¿y si TODO no fuera más que una única partida jugada una y otra vez en diferentes mesas? Sabemos de antemano que la muerte acabará ganando y, por qué no decirlo, que nos espera la nada. Una nada que no la podemos inscribir en el proceso del devenir, “es una nada total, una nada que no es necesaria para que aparezca el ser. Una nada que no se obtiene por pura abstracción, sino como un raptó. En la muerte no se prescinde del ser, él prescinde de nosotros” (E. Levinas). Es una nada que no está llena de nada. “Es la nada absolutamente determinada, que no hace alusión a ningún tipo de ser, y no caos que aspira a la forma: la muerte es muerte de alguien, y el ‘haber sido’ de alguien no está presente en el moribundo sino en el superviviente”. La muerte no permite ser pensada con las mismas categorías con que pensamos el mundo y por eso es siempre un escándalo con que pensamos el mundo. Como acabamos de decir, siempre que hablamos de ella lo hacemos desde el horizonte de ser, ¿cómo, pues, describir la muerte? “La nada surgida de la negación permanece siempre unida al gesto intencional de la negación y con ser, así, la huella del ser que ese gesto rechaza, refuta, niega, mientras que la muerte plantea una pregunta que no se plantea, que no

resulta de una modalidad de la conciencia como, que es una pregunta sin datos. Todo acto de la conciencia como conocimiento es creencia y posición o *doxa*. La pregunta que plantea la nada de la muerte es un puro signo de interrogación”.

La muerte está en cualquier parte en que aletee la vida, y sin embargo, nos empecinamos en separarlas. Cuando estamos vivos vemos la vida, la oímos, la sentimos. La gritan los millones y millones de organismos que la manifiestan. Por el contrario, la muerte se nos muestra como un enigma desafiante, arrogante, inescrutable. No sabemos qué inaugura ni de qué es principio. Aquí y allí se planta ante nosotros, aparece y desaparece siempre con la misma rapidez, siempre con la misma consistencia inconsistente. La vida llega y se queda; la muerte llega y se va. Escapa a nuestra percepción y quizá por ello sea tan difícil el hablar de ella. Su llegada detiene el tiempo, pero ¿cómo podemos imaginar el tiempo sin la muerte?, ¿cómo la finitud?, ¿cómo la eternidad, la intemporalidad que comienza con su llegada? Vivimos del lado de acá pensando que el de allá está afuera. ¿Acaso no es la muerte la causa de ese espejismo?, ¿no es ella, en última instancia, quien nos hace temporales?

Todas estas preguntas están formuladas desde una seguridad: estamos vivos. Nos sorprendemos más por el anuncio de una muerte que por el nacimiento de una vida. En el colmo de la ilusión, llegamos a pensar la muerte como un accidente; siempre solemos preguntar cómo ha sido, cosa que no es frecuente hacer cuando se trata de un nacimiento. A poco que nos paremos a pensar veremos que es un efecto de superficie. La vida siempre está entreverada de muerte, nunca es pura. La muerte sí. La muerte no necesita la vida, es su ausencia. Fácil es pensarla como esa grieta negra que acompaña todo lo existente, que amenaza con abrirse y absorberlo en cualquier momento. Que algún día esa grieta acabará convirtiéndose en insondable agujero por donde se perderá todo rastro de vida.

Hablamos de la muerte como si pudiera estar sin los muertos, por sí misma, ella sola. Es una creación emocionalmente imaginaria y todas sus representaciones tienen como finalidad domesticar, disimular la muerte real. Pero toda representación necesita una cierta presencia, y si la representación es estética —como es el caso— no sólo debe contar con la parte testimonial del artista sino que también debe darse una cierta complicidad con el destinatario. “El acogimiento de esas imágenes tendría que sostenerse en la evocación de una vivencia que se funda en el contacto real con el fenómeno”. Y eso nunca es así. “La realidad de la muerte, para el que se queda, sólo se refleja en los ojos de los que se van” (N. Schnaith). Quienes se mueren siempre son los otros; nunca somos espectadores de nuestra propia muerte. “Si tú desapareces el mundo seguirá siendo para otros; pero ¿qué te importa que sirva para

otros? [...] Cada vez que alguien se muere, se acaba el mundo. Al muerto le da igual, pero los demás somos capaces de concebir eso: que morirse es dejar de percibir” (J. M. Gulbenzu). O, dicho de otra manera, morir bien pudiera ser el irse quedando sin vida. Sea como fuere, ese saber que vamos a morir es ya meter la muerte en nuestra propia vida. Esta ausencia presente de la muerte es la que propicia el juego simbólico, entendiendo lo simbólico no como “un concepto, ni una instancia, ni una estructura, sino un acto de intercambio y una relación social que pone fin a lo real, que disuelve lo real y lo imaginario” (J. Baudrillard). Vida y muerte, no obstante es interacción, nombran espacios diferentes: el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. Del primero nos lo podemos contar todo, del segundo nada. Sólo la imaginación puede ayudarnos. Es el juego simbólico el que pone fin “a ese código de la disyunción y a los términos separados. Es la utopía que pone fin a los tópicos del alma y del cuerpo, del hombre y de la naturaleza, de lo real y de lo no real, del nacimiento y de la muerte. En la operación simbólica, los dos términos pierden su principio de realidad”. Ahora el centro de operaciones se desplaza. Ya no nos preguntamos por la muerte porque el juego simbólico la ha exorcizado. De la vida sabemos por experiencia, de la muerte no sabemos nada, los muertos no hablan. Podemos vivir diferentes vidas, para eso hemos inventado el arrepentimiento y la rectificación. En el otro lado de la raya las cosas no son así; allí se será, por lo que nos contamos, siempre de la misma manera o, lo que es lo mismo, no mandaremos en nuestras vidas.

La primera representación proviene del campo de las ciencias: en qué consiste la muerte. “La muerte, este cambio de estado tan señalado, tan temido, en la naturaleza es sólo el último matiz de un estado precedente”, afirma Buffon en su *Historia natural*. Es cierto, pero no lo es menos el afirmar la vida como un conjunto de funciones que se resisten a la muerte; resistencia, en definitiva, del ser vivo que se resiste a la agresión y, máxime, a la agresión desorganizadora total. Científicamente el fenómeno de la muerte debe plantearse en un estadio anterior, en el de la dialéctica entre homogeneidad y heterogeneidad como procesos contradictorios y antagónicos constitutivos de la materia. La vida, como proceso heterogéneo con tendencia a la homogeneidad, no es más que una expectativa de muerte, y así, vida y muerte no son más que los nombres de dos procesos, en relación dialéctica, de una única y constante energía. Si desde la física no podemos hablar de muerte sino de diferentes procesos, desde la biología tampoco podemos hablar de muerte sino de muertes: muerte clínica, muerte celular, muerte en la dialéctica individuo/especie. Pero la biología aún apunta una última reflexión; es posible que la vida sea fruto del azar y la muerte un accidente. Vida y muerte como procesos que se agotan en sí mismos, que no son indicadores de un proyecto que las engloba y las supera. Pueden ser como pudieron no ser. O, con más preci-

sión, las ciencias, más que de muerte, hablan de diferentes procesos o formas de organización.

La segunda representación es la cultural, donde el juego simbólico adquiere todo su valor. La organización social, las religiones, el arte, la literatura, la filosofía, han hecho de ella un tema central hasta tal punto que bien podemos decir con Heidegger que el hombre “es un ser para la muerte”. No es exagerado el configurar las sociedades por su relación con la muerte: *arcaicas*, no creen que la muerte sea algo definitivo; vida y muerte forman una misma comunidad. Están marcadas por esa estrecha relación que genera una serie de ritos para recibirla, para facilitar el tránsito, manteniendo vivos a los muertos. *Sociedades metafísicas*, afirman la existencia del alma o espíritu y creen en la inmortalidad como supervivencia en paraísos. Generan religiones de salvación que son las encargadas de señalar el camino para alcanzar esos paraísos; la muerte es un simple trámite. *Sociedades modernas*, para las que la muerte es un asunto individual. Generan prácticas de control, de decisión, de administración, del morir y del cadáver con total asepsia ideológica. Ph. Aries (*L'homme et la mort*), a partir de aquí, nos presenta un cuadro completo de cómo se han sedimentado esas concepciones de la muerte en la cultura occidental. Hasta el siglo XI tendríamos lo que él denomina la “muerte amaestrada”: era frecuente que avisara su llegada, era esperada en la cama, con ceremonia que presidía el moribundo, el cual se arrepentía de sus pecados, expresaba sus últimas voluntades. Todo era familiar, cercano. “Admitían la muerte tranquilamente. No sólo no retrasaban el momento, sino que se preparaban con calma y de antemano, indicando a quién le tocaría la yegua y a quién el potro. Y se extinguían con un singular alivio como si se limitaran a cambiar de isla”. Literatura, pintura, escultura, han inmortalizado esta forma de habérselas con la muerte. Es a partir del siglo XII que la muerte pasa a ser patrimonio de la Iglesia; deja de pertenecer al ámbito familiar, social, para pasar a ser administrada por los eclesiásticos. La gran beneficiada, sobre todo económicamente, es la Iglesia. “La representación del juicio final, cuando concluyan los tiempos; la adecuación del juicio al final de cada vida, en el mismo instante del fallecer”, la aparición del Purgatorio como segundo lugar de paso, su función mediadora, son otros tantos elementos de esa representación.

De forma lenta pero inexorable la Iglesia va perdiendo ese poder sobre la muerte. El siglo XIX exalta la muerte, la dramatiza y la presenta como algo impresionante, absorbente. Es valorada como hermosa, aparece el atractivo por lo fantasmagórico, por lo macabro, por la relación amor-muerte; se convierte en tema preferido del arte. La ciencia comienza a ocupar el lugar de la Iglesia. Las sotanas ante la muerte están siendo sustituidas por batas blancas, los curas por los médicos. Hay nuevos administradores, y la muerte comienza



a ser expulsada. “La muerte, antaño tan presente por ser tan familiar, comienza a esfumarse hasta desaparecer”. Es algo que hay que ocultar. Curiosamente la muerte tan importante, al menos estadísticamente, como la vida, condenada al ostracismo. Todo lo que la rodea, incluida la agonía, sobre todo la agonía, pasa a ser patrimonio de la medicina. Hospitales, clínicas, tanatorios, el cadáver, es decir, la muerte, pasa por todos ellos con total asepsia. Todos hacen lo que tienen que hacer y en el tiempo en que hay que hacerlo.

Una tercera representación es la reflexión de la filosofía. Desde una perspectiva antropológica sería la propuesta del existencialismo antropológico la más interesante. “La ‘existencia’, el preserse —dice J. Gaos, comentando a Heidegger (Introducción al *El ser y el tiempo*)— implica que el ser-ahí, mientras es, aún no es lo que será: es, en cierto modo, lo que aún no es, en lo cual entra su fin, deja de ser en el mundo, deja de ser”. Es decir, el ser-ahí no puede comprenderse en la totalidad de su ser en el mundo por el lado del fin. Puede, es cierto, intentar la comprensión por medio de la muerte ajena. Fallido intento, pues “nadie puede tomarle al otro su morir”, aunque la experiencia fuera posible, poco puede aportar a la hora de comprender la muerte propia. El morir de la persona no tiene el sentido de lo acabado, de lo definitivamente constituido, propio de los objetos, de las cosas, el ser-ahí no fina en el sentido de constituirse como un objeto. La muerte del otro se impone, fundamentalmente, como biológica, como vacío físico, aspectos que me instalan en el enigmático espacio de la ausencia —que poco tiene que ver con el concepto de falta aplicado a los objetos. La ausencia es el sentimiento denunciador de la falta de “relación con”; su no estar se ha llevado algo de mí, pero la propia muerte “es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el ser-ahí mismo” (M. Heidegger) y es su posibilidad “más peculiar, irreferente e irrebasable”. Para Heidegger es inconcebible una existencia fuera del tiempo; es un sin sentido, no se puede pensar, dado que toda realidad óptica, así como sus finalidades ontológicas, han de ser pensadas en el horizonte del tiempo, del tiempo singularizado. La temporalidad constituye el sentido primario del ser del *Dasein* y por eso, “cuando asume su ‘ya-no-ser-ahí’ puede el *Dasein* aprehender su totalidad propia, y la totalidad de su sentido es inseparable de la integridad”. La ausencia del otro es la primera experiencia que de la muerte tiene el *Dasein*, pues también se es “ser-con”. “En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del ‘ser-ahí’ (o de la vida) al ‘ya-no-ser-ahí’, y de aquí que la persona muerta, que a diferencia del cuerpo muerto que fue arrancado a los vivientes, es objeto del ‘curarse-de’ en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro”. La persona muerta ha dejado el mundo y ya no puede ser-con, donde ser-con significa ser una con otro. La muerte como pérdida, como vacío, que experimentan los super-

vivientes, como ausencia, pero no nos engañemos, la experiencia de la muerte propia es intransferible, nadie puede tomarle al otro su morir. Cabe, eso sí, que uno vaya a la muerte por otro, el sacrificio, pero su “morir por” no significa que se haya tomado lo más mínimo de la muerte del otro, pues, una vez más, el morir es algo que cada ser-ahí tiene que tomar en su caso sobre sí mismo.

La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente y en cada caso la propia, lo que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que, pura y simplemente, se juega el ser del ser-ahí. En el morir es donde se muestra que la muerte está constituida por el “ser en cada caso mío” y por la existencia. El morir no es hecho dado sino un fenómeno que debe ser comprendido existencialmente. La inalienabilidad de la muerte significa que es intransferible, por un lado, y, por otro, que nadie ni nada puede sustraernos esa posibilidad. Su asunción individual nos pertenece en exclusiva y todo lo que no sea mirar e intentar comprenderla como inscrita en el ser-ahí es signo de inautenticidad. La conciencia de su posibilidad produce la angustia, y el asumir, por medio de la *Angst*, esta terminalidad existencial es la condición absoluta de lo humano. El hombre, o se enfrenta a ella y ahí se juega su autenticidad, o huye de ella y se refugia en el “se” de la inautenticidad. La muerte comprendida se hace potencia dominante de la existencia humana; como ausencia de toda esperanza dota al proyecto humano de una carga de nulidad, y en eso radica la angustia ante la muerte, como horror a la nada en que se transformará mi ser. “Heidegger ha agotado y llevado a su plenitud la pretensión de adueñarse de la propia muerte desde la propia existencia” (V. Arregui). El ser humano ha de aceptarse como esencialmente finito y contingente, horizonte donde se inscribe su ser libre.

“Esta teoría —afirma Sartre refiriéndose a Heidegger— no puede dejar de seducirnos: el interiorizar la muerte sirve a nuestros propósitos; ese límite aparente a nuestra libertad, al interiorizarse, es recuperado por la libertad. Sin embargo, ni la comodidad de tales concepciones ni la incontestable parte de verdad que encierran deben confundirnos. Es necesario volver a iniciar desde el comienzo el examen de la cuestión (*El ser y la nada*). Para Sartre la muerte no es “la posibilidad más peculiar”, sino “una aniquilación siempre posible de mis posibilidades, que está fuera de mis posibilidades”. Mis posibilidades entretengan el horizonte de mi libertad en tanto que constituyen las esperas de mis decisiones y de mi voluntad. La muerte corta esa cadena de esperas y, anulándome, anula toda mi significación por lo que “no puede ser mi posibilidad propia; ni siquiera puede ser una de mis posibilidades”. Con su advenimiento queda cerrado mi proyecto, cancelada mi libertad, pasando a ser, ya para siempre, lo que he sido, lo que significa “el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista que soy sobre mí mismo”. Desde el momento

en que aparece la muerte, la vida ya no se hace, sino que es hecha; ya no soy responsable de los cambios, “la característica de una vida muerta es una vida de la que se hace custodio el Otro”. Los dados ya nunca volverán a rodar. “Estar muerto es ser presa de los vivos” porque nunca morimos para nosotros mismos. La muerte es un hecho contingente que nos viene desde fuera y nos transformará en afuera; no puede ser esperada, es la que revela el absurdo de toda espera. El morir, como el nacer, son cosas que me pasan, no entran en el juego de mis posibilidades, no se inscriben como necesidades ontológicas ni en la finitud ni en la libertad del “para-sí”. “No soy libre para la muerte, sino que soy un mortal libre”, lo que hace la muerte es interrumpir mi libertad. Y es que realmente morimos por añadidura. “El morir es, en efecto, ese acontecimiento de mi subjetividad que no puedo conocer y que, en consecuencia, carece de verdad para mí. Como es, no obstante, en ciertos aspectos, cognoscible para los otros, ese cognoscible para mí no cognoscible define ilusoriamente una ignorancia permitida para mí. Mi muerte es el hecho cognoscible que tengo derecho a no conocer” (J.-P. Sartre).

Es Camus quien nos dice que el hombre, sin recordar la patria perdida y sin esperanza en la tierra prometida, es un extranjero en el mundo, y la muerte la alienación fundamental de la existencia. La conciencia de estar sometido al tiempo, la conciencia de la finitud, suscita en nosotros el horror y genera el sentimiento del absurdo. “No existe el mañana, no existe el provenir, puesto que la muerte destruye todas las ilusiones. Ante esta apuesta el hombre debe rechazar las dos formas de ocultamiento: el suicidio y la religión. El primero por absurdo y por ser huida, el segundo porque es la manera de no comprometerse y porque no existe. Nos toca, pues, vivir sin esperanza, pero vivir cargando de sentido cada día, sin olvidar el absurdo en que la muerte convierte la existencia humana (*El mito de Sísifo*). Hay algo que subyace a todas estas reflexiones, la muerte se inscribe en lo más profundo de la existencia humana. Por ella quedamos violentamente separados de todo lo que nos rodea, de todo lo que da sentido a nuestras vidas, y nos sitúa ante una paradoja: el mismo cuerpo que posibilita que nos autorrealicemos, algún día, con su desorganización, cerrará todas nuestras posibilidades. Violencia y ruptura que suscita la angustia ante la muerte, aversión que emerge desde el fondo del ser humano. Por debajo de cualquier reflexión que sobre ella podamos hacer, la muerte siempre tiene una dimensión personal, como experiencia única, como límite. “No bien el individuo nace, ya ha vivido lo suficiente como para convertirse en un muerto” (M. Heidegger). “No es la muerte la que crea un problema filosófico, sino el hecho de que Yo muero” (E. Mounier). “Si bien es cierto que todo el mundo tiene que morir; si en algunos casos es posible morir por otros o en su lugar, de todos modos un día u otro tendré que morir mi vida” (L. Thomas). “No hay muerte, hay sólo yo que voy a morir” (A.

Malraux). En eso reside toda la fuerza dramática del espectáculo: cuando el actor, con o sin parafernalia mortuoria, se enfrenta a ella. Es un hecho del que no tenemos, ni experiencia, ni información directa. Ningún muerto, como hemos señalado, ha hablado. Y los resucitados mantienen un sospechoso silencio sobre su morir, o hablan como si estuviesen vivos. Cita en la que paradójicamente nunca coincidiremos, cuando mi muerte llegue, yo tendré que irme, su presencia implicará mi ausencia. Podemos vivir su anuncio —enfermedad, vejez, falta de fuerza, condenados a muerte, y mil maneras más—, pero la cita seguirá siendo a ciegas, porque rozar la muerte no equivale a morir y sólo puedo hablar de la muerte si estoy vivo. Distancia y repetibilidad, condiciones necesarias para el conocimiento científico, están ausentes en el caso de la muerte: me muerdo yo sólo y sólo lo hago una vez. “Yo no puedo hablar de acontecimiento si consiste únicamente en una ruptura; yo podré hablar de él en la medida en que, a partir de este acontecimiento, me sea posible tener significaciones que quedan en pie”. Respondía P. Ricoeur en una revista universitaria que le preguntaba sobre la muerte. Cabe aún una última consideración, puedo imaginarme muerto, es decir, puedo imaginarme como cadáver, lo cual implica un “yo” representándose algo, pero lo que no puedo es imaginar mi “yo” como no siendo. Es la única ausencia que no puedo representar. Sé que moriré, pero muy poco me aporta esta seguridad; no puedo aprender esta afirmación como un acontecimiento. “La muerte no nos revela nada sobre nosotros mismos”, porque la muerte es límite, principio o fin, pero límite de esta vida que es la única que tenemos.