

LA CONCIENCIA DE LA MUERTE COMO CONCIENCIA DE LA VIDA

Víctor H. Palacios Cruz. Universidad de Piura (Perú)

Resumen: La muerte humana es un asunto muy esquivo, no sólo por el temor que suscita sino por su acontecer en una zona más allá de toda experiencia comunicable, y a la vez representa una instancia personalmente decisiva ante la cual no cabe la indiferencia. La sombra que sobre ella se cierne no impide, sin embargo, analizar la condición determinada por la existencia de un límite en el tiempo y la conciencia de este límite.

Abstract: Human death is a rather disdainful matter, not only for the fear it stirs up but also for its happening in a place beyond all communicable experience, and at the same time it represents a personally decisive instance upon which there is no place for indifference. The shadow which lays upon it does not obstruct, however, the analysis of the condition which is determined by the existence of the limit in time and the awareness of such limit.

Todo lo que tiene vida *muere*, pero sólo el viviente humano *se muere*. El fenecer de los vegetales es silencioso, como un instante más en el ciclo de los elementos; en los animales surge el alarido, el quejido o incluso el aparente ritual, como el de los elefantes que recorren considerables distancias en busca del santuario donde descansan sus pares, o los pelícanos que se acercan al borde de los barrancos donde aguardan el suave peso del desmayo que los hará rodar sin dolor alguno. Pero únicamente a los humanos se les llama «mortales», como hacían los griegos, pues en ellos la expiración no sólo es dramática sino que incluso emite una resonancia que alcanza la vida entera. La certeza de la muerte, la única que cabe tener respecto de lo por venir, infunde una actitud que, consciente o no, regula variablemente el tono de la existencia. *Vivimos muriéndonos*. Lo cual no desconsuela absolutamente, ya que a fin de cuentas es preciso decir que *tenemos que morir para vivir humanamente*.

1. El encuentro con la muerte

¿Cómo se entera uno de que debe morir? En verdad la muerte aparece fuera del horizonte en el despertar de la vida, sólo se acerca a ella progresivamente. Pareciera aun que el morir es algo inexorable de lo cual es preciso ser notificado, puesto que la conciencia no trae consigo más que las puras ganas de crecer. Como dice bellamente Hölderlin, el niño «es inmortal, pues nada sabe de la muerte».¹ Por ello, cuando la muerte irrumpe en la existencia suena como desde una lejanía y presenta la forma objetiva de la *noticia*. Lo que en tiempos remotos era acontecimiento que

¹ *Hiperión o el Eremita en Grecia*, trad. Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión, 1998, p. 27.

involucraba a los miembros de una comunidad, ahora es una fugitiva imagen de televisión o un *link* en una de las miles de páginas de internet, con el riesgo de que la disponibilidad de este dato –una víctima del terrorismo, un niño que no comió más en Etiopía, la tasa de suicidios en el Norte de Europa, un accidente de carretera...– sobre el brillo voluble de una pantalla reduce el impacto a una conmoción efímera o un gesto aprendido, en medio de una extensa indiferencia cotidiana que termina por banalizar las muertes, extraviadas en el tupido entramado del ruido ambiental. Es la muerte en *tercera persona*, todavía insignificante. O, diría Heidegger, todavía inofensiva.²

Pero la soledad creciente de la era cibernética, en que la virtualidad va reemplazando paulatinamente el mundo real por las aparentes sensaciones de las cosas, no impide aún que la existencia individual discurra entretejida con otras. El sentido de la realidad y aun el autoconocimiento –importante en la construcción de la propia identidad– son tributarios de la conversación y la interacción. Lo social no es un envoltorio o un mero auxilio para el individuo desvalido, sino una dimensión efectivamente constitutiva del ser. En este espacio más estrecho, la muerte del *otro* es, repentinamente, un zarpazo. Deja de ser un *fenómeno* para transformarse en un *escándalo*, que sorprende y devasta como una mutilación, puesto que el yo no está encerrado en los términos de su silueta sino conformado por sus vínculos. La muerte en segunda persona, y qué decir la de la persona más amada, no es una noticia muy grave sino su estallido dentro de uno mismo.³ Pesadumbre que suscita preguntas tal vez incontestables.

Semejante aparición es, no obstante, muy distinta todavía de la contemplación del propio perecer. La enfermedad grave o la vejez, o cualquier circunstancia extrema, lo inspiran ineludiblemente. Y entonces asoma ya no el dolor sino el espanto. Un miedo invencible que quizá, contra lo que decía Cicerón,⁴ no reside tanto en el trance físico como en esa oscuridad impenetrable que arroja la carencia absoluta de experiencia en la que se juega lo que llamo vagamente *mi destino*. La muerte en primera persona muestra al fin su carácter radical: su incomprendibilidad

² «La publicidad del convivir cotidiano «conoce» la muerte como un evento que acaece constantemente, como un «caso de muerte». Éste o aquel cercano o lejano «muere». Desconocidos «mueren» diariamente y a todas horas. «La muerte» comparece como un evento habitual dentro del mundo. Como tal, ella tiene la falta de notoriedad que es característica de lo que comparece cotidianamente. [...] El análisis de este «uno se muere» revela inequívocamente el modo cotidiano de ser del estar vuelto hacia la muerte. La muerte es comprendida en tal decir como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora *no está todavía ahí* para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza.» (*Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, §51, p. 273.)

³ Según Julia Urabayen, para Gabriel Marcel, puesto que el sentido de la existencia individual incorpora sustancialmente al ser amado, la muerte más preocupante no es la del yo sino la del tú, en abierta contraposición a Heidegger («El ser humano ante la muerte: Orfeo a la búsqueda de su amada. Una reflexión acerca del pensamiento de G. Marcel», en *Anuario Filosófico*, XXXIV/3–2001, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 707–708).

⁴ «Morir no quiero, mas estar muerto nada me importa», cit. por Michel de Montaigne, *Ensayos*, s/t, Buenos Aires, Losada, 1941, II, 13, p. 73.

delante de una mirada, la humana, finita y ansiosa.⁵ Es entonces cuando la idea del final puede colisionar con el anhelo de seguir, o prometer el alivio que inspira el hecho de sufrir.

Pero, ¿en qué medida la muerte realmente *me* implica? La vieja y astuta sabiduría de Epicuro no nos sosiega: «Acostúmbrate a pensar —dice— que la muerte para nosotros es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. Por tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añade un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad. [...] El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque —concluye Epicuro— mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos.»⁶ Lógica cristalina que se hace añicos al advertir que la supresión de toda experiencia en el difunto es solamente una suposición del que sobrevive. Que el despojo putrescible en torno al cual se llora, que pronto será arcilla o planta, no es necesariamente *la* persona. Que la muerte, en suma, al menos desde el lado de los vivos en el cual se piensa, no es forzosamente la pura no existencia. Ni tampoco la certeza de la subsistencia, hay que agregar. Vivos sólo podemos ser testigos del morir, y sin poder adentrarnos en él la experiencia *de* la muerte —no la experiencia *ante* la muerte— se aleja inalcanzablemente.

Lo desconocido, como en el buen cine de terror, es el genuino objeto del sobresalto. No es ésta, en efecto, cualquier ignorancia o un misterio como puede serlo la cantidad exacta de materia en el cosmos, o el comportamiento de un minúsculo crustáceo debajo de los hielos polares. El fallecimiento personal enfrenta una incertidumbre que no se contesta tranquilamente con la indiferencia: si sobrevivo, cómo puede mi vida de—acá repercutir en la de—allá; y si sucumbo, qué sentido tiene todo lo de—acá. A tamaño temblor se aúna, por si fuera poco, la única seguridad que cabe: la despedida del mundo que también somos, pues todo *partir* es una forma de *partirse*.

Es evidente, en cualquier caso, que encarar el final es la máxima prueba de la vida humana. Sólo delante de la propia muerte se prueba el metal de que estamos hechos. Yukio Mishima diría severamente: «Una vida a la que le basta encontrarse cara a cara con la muerte para quedar desfigurada y destrozada quizá no sea más que un frágil cristal.»⁷ Solamente la vivencia del morir puede dar la justa medida de nuestra condición.

⁵ A estos «tres tipos de muerte» —que no son sino tres momentos de su relación con el sujeto— pueden sumarse diversas clasificaciones, por ejemplo las que menciona Emilio Mitre Fernández (*La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200–1348)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, pp. 23 y 52): en primer lugar la división tripartita que habla de la muerte física, la socio-cultural y la subjetiva, o la que enumera J. Saugnieux: la muerte sufrida físicamente, la muerte explicada por la doctrina religiosa que se cree y la muerte asumida como experiencia individual e interior; o, finalmente, la clasificación que brinda San Ambrosio: la muerte biológica, la muerte del alma por el pecado y la muerte del alma al pecado y la vida para Dios.

⁶ «Carta a Meneceo», en *Obras*, trad. de Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1994, p. 59.

⁷ *Lecciones espirituales para los jóvenes samurais y otros ensayos*, trad. Martín Raskin Gutman, Madrid, La esfera, 2001, p. 74.

2. El suceso físico de la muerte

Aplacadas las primeras impresiones, es útil calarse la máscara del científico, al menos momentáneamente, para acercarse a la muerte con la aplicada serenidad del entomólogo. ¿En qué consiste ella físicamente? La platónica idea del tránsito del espíritu y su liberación del calabozo de la carne, e incluso la mera indicación escolástica de la separación entre cuerpo y alma, son todavía intraducibles en el plano fenoménico. ¿Qué sucede exacta, tangiblemente cuando llega el final?

El último instante sobreviene de muchas maneras: paro fulminante, serena dormición, agonía prolongada, accidente doméstico o de tráfico, infame asesinato, inmolación heroica, etc. Pero, al pasar de la circunstancia al hecho en sí, la cesación de la vida se presenta como la interrupción de todo indicio corpóreo que suponga animación intrínseca, automovimiento. La verificación minuciosa a que esto llevaría –silencio cardíaco, ausencia de pulsos periféricos, pérdida de conciencia, arreflexia, no contracción de la pupila por la luz, etc.– quedaría, sin embargo, simplificada con la identificación de las funciones esenciales que posibilitan y sostienen el conjunto de la actividad orgánica, y cuya interrupción irreversible representaría la señal inequívoca de la presencia de un cadáver.⁸ Más allá de las discusiones médicas en torno a la predominancia de unas sobre otras y la localización exacta del centro vital, sigue siendo útil la clásica explicación que privilegia el sistema respiratorio, la circulación sanguínea y la conexión nerviosa. Seguramente, ésta última tiene alguna preeminencia en la medida en que coordina y dirige la operación de las dos primeras; en tal sentido, el núcleo vital por excelencia resulta el encéfalo, del cual parten y en el cual convergen los delicadísimos conductos nerviosos. La respiración y la distribución de la sangre realizan, más bien, contribuciones de orden energético y distributivo, sin las cuales, además, la dinámica intracraneal colapsaría. Con ellos, el centro orgánico se desplaza a los pulmones o al corazón. De ahí la importancia no de una u otra función, sino de la conjunción de sus mecanismos. De ahí, por otro lado, la continua y estrecha dependencia del organismo respecto de su entorno. El oxígeno, la temperatura, la gravedad, la presión atmosférica, etc., extienden los límites del cuerpo. El viviente humano –como cualquier otro– es también su ambiente, y abandonar las condiciones favorables del refugio terrestre es posible siempre y cuando pueda llevarlas artificialmente consigo.⁹

En suma, cuando una de estas funciones biológicas fracasa, fracasan las restantes. Sin embargo, la muerte no es un proceso sino un evento puntual, y su desenlace se sitúa, sin duda, en la parada cardiorrespiratoria, que implica a su vez la superación del límite de supervivencia de las neuronas sin oxígeno. Aunque la causa directa de esto sea finalmente la terminación de la función cerebral –pues el

⁸ Cualquier manual de medicina ofrece una descripción biológica, más o menos detallada, de la muerte. Aquí echo mano de una publicación sencilla y didáctica para los neófitos: Jesús Colomo Gómez, *Muerte cerebral. Biología y ética*, Pamplona, EUNSA, 1993.

⁹ Cf. Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 113.

encéfalo es el órgano que gobierna e integra las funciones del cuerpo, es decir, el factor de unidad del organismo como individuo— la extinción no lo es de una parte del viviente sino del viviente como un todo.

Como se apreciaba, tanto en lo interno como en lo externo la subsistencia se sujeta a nexos extremadamente sutiles y frágiles, lo cual desvela que la existencia humana se asienta despreocupadamente sobre un sustento quebradizo. Dice Cioran a propósito: «la vida, lejos de ser el conjunto de las funciones que se resisten a la muerte, es, más bien, el conjunto de las funciones que nos arrastran a ella».¹⁰ Con otras palabras, la materia nos permite vivir y ella misma nos obliga a morir.

No obstante, también el acceso a la interioridad fisiológica revela algo sorprendente: que el cuerpo «sabe» perfectamente que se muere, pues por definición el ser vivo se reproduce. Dicho extensamente, el organismo en su complejidad vulnerable alberga un dispositivo por el cual comunica un poder maravilloso a otros que le suceden, que lo perpetúan, que prolongan indefinidamente su individualidad ínfima y fugaz. El ser quiere ser, el vivir seguir viviendo. La unión fecundadora es una lucha tenaz contra la muerte.

Pese a todo, es evidente que un parte clínico no satisface la pregunta por la muerte. Quizá con él apenas se la señala o confirma. Quizá sólo se demuestra un *a priori*: la corruptibilidad de la materia que condiciona constante e irremediamente a los humanos. Colapsa el cuerpo, de acuerdo, pero ¿y lo demás? Al menos la emotividad, el respeto, el temor o la devoción que siempre, en cualquier época y cultura, ha suscitado la presencia de un difunto, revelan que su percepción no es sólo la del hundimiento de la materia en la mudez y la disgregación. Que la vida humana está igualmente dotada de una multitud inubicua de sentimientos, pensamientos, recuerdos, ideales y tristezas que parten de un mismo bulto móvil pero que, claramente, no se confunden con él. El hombre no es, pues, solamente su cuerpo sino algo más que cuesta mucho precisar pero que motiva, irresistiblemente, una pregunta sabia e infantil: «¿a dónde se va después de la muerte?»¹¹ Inquietud

¹⁰ *Adiós a la filosofía y otros textos*, trad. Fernando Savater, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 92.

¹¹ Es significativo cómo la gran mayoría de las culturas antiguas en África, Asia y Europa, así como las que poblaron el mundo prehispánico, sostiene un trato asiduo con el mundo de los muertos con el convencimiento inequívoco de su existencia real. Una multitud de costumbres y creencias (por ejemplo el ajuar funerario de un monarca a orillas del Nilo, o de un hombre principal en el Perú pre-incaico, dotados ambos de figurillas que representan las actividades cotidianas de este mundo, cuya continuación en la otra vida se cree firmemente) reflejan la certeza —tal vez no razonada, pero igualmente legítima como sabiduría— de que la muerte es un tránsito o un regreso, es decir, no la desaparición del individuo. Que la muerte no es absoluta y que la nada, el no-ser, es un invento de los filósofos, una idea que le ha sucedido a la modernidad occidental. Sobre el caso de los antiguos peruanos, véase la crónica emblemática de Pedro Cieza de León (*La crónica del Perú*, 1a. parte, Sevilla, Montedoca editor, 1554), cuyo capítulo LXII se titula «Cómo los indios de estos valles [yungas] y otros de estos reinos creían que las ánimas salían de los cuerpos y no morían, y por qué mandaban echar sus mujeres en las sepulturas.» Debo esta referencia al Profesor Víctor Velezmoro Montes, del Departamento de Humanidades de la Universidad de Piura, Perú.

que desencadena hipótesis, creencias y visiones del mundo que han fundado religiones y organizado civilizaciones.¹² Lo más acuciante en la muerte no es lo que verifica el sumario registro de la autopsia, sino más bien lo invisible, ese dominio incierto que subyuga, inquieta y no tiene por qué recibir una fácil condena de irrealdad.

3. La in-experiencia de la muerte

En este punto se citan las bulliciosas controversias que, en torno a la composición material y/o inmaterial (alma, espíritu, conciencia, racionalidad, vitalidad...) del ser humano y a la relación entre sus dos posibles componentes, han llenado gran parte de la historia del pensamiento occidental. Todas las cuales decantan, no obstante, un punto de coincidencia: que la destrucción irremisible del sustrato físico encierra el gran misterio de la naturaleza humana,¹³ que la comprensión de la condición humana se debate en la clarificación de la relación conflictiva entre lo sensible y lo no sensible. Que, asimismo, la explicación aristotélico-tomista de la unidad sustancial entre cuerpo y alma embellece la corporalidad espiritualizándola, tal como las experiencias del lenguaje o la danza transmiten; pero que, igualmente, la explicación platónico-cartesiana es consecuente con las restricciones severas de la materialidad y las irreprimibles aspiraciones del alma.

Entonces, ¿qué sendero emprende el yo tras el último aliento? ¿Sigue andando en realidad? La interrogante exige incursionar en un territorio sobre el cual no cabe racionalmente una sola pisada firme. Platón, San Agustín, Pascal y Kant hablaban distintamente de una vocación de infinitud que exige una plenitud en una inimaginable y dichosa estancia postrera. En el pasado siglo Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas se refirieron al amor como la prueba rotunda de la inmortalidad

¹² Se dice que el arte es el órgano de comprensión de la vida. En efecto, a menudo el cine o la literatura van más allá de los ya dignos esfuerzos de la filosofía. Por ello, la solemnidad sacramental que infunde la expiración es indescriptible a no ser con relatos como el de Tolstoi en *Guerra y paz*: «Sus últimos días [del príncipe Andrei] y sus postreras horas fueron sencillos y apacibles. Así lo comprendían la princesa María y Natasha, que no se apartaban de él. Ya no lloraban ni temblaban por el enfermo; y en los últimos días, se daban cuenta de ello, no pensaban tanto en él (que ya no existía y las había abandonado) como en su recuerdo más íntimo: su envoltura material. En ambas era tan intenso ese sentimiento, que el aspecto exterior y terrible de la muerte no influía en ellas y consideraban inútil avivar su dolor. No lloraban delante de él ni fuera de su presencia, y tampoco hablaban entre sí del herido. Estaban convencidas de no poder expresar con palabras todo lo que comprendían. / Lo veían desaparecer, cada vez más lejano, lento y tranquilamente, y sabían que tenía que ser así y que esto estaba bien. [...] / La princesa María y Natasha estuvieron presentes en el último estremecimiento de aquel cuerpo al que abandonaba el alma. / — ¡Ha terminado —dijo la princesa María, cuando aquel cuerpo inmóvil, tendido ante ellas, comenzaba ya a enfriarse. [...] [Ambas] lloraron ahora; pero no a causa de su propio dolor; lloraron conmovidas por la piadosa ternura que colmaba sus almas ante la conciencia de aquel misterio de la muerte que acababa de cumplirse ante ellas.» (trad. Francisco José Alcántara y José Laín Entralgo, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 1184–1185.)

¹³ Utilizo el término «naturaleza» en un sentido amplio —«modo de ser»— y no en el sentido mecanicista o logicista de la tradición moderna, que autores contemporáneos como Hannah Arendt (*La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993) destierran por completo del tratamiento de lo humano (un *quién* y no un *qué*).

del yo.¹⁴ Pero, ¿cómo probar todo esto? La falta de pruebas fehacientes explica, en general, las maravillosas conjeturas de la filosofía y el amplio espectro de tradiciones religiosas. Si alguien pretende librarse de ellas despectivamente, será preciso evocar las conocidas palabras de Platón: «Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así —pues es hermoso el riesgo.»¹⁵ Y si alguien pretende escoger una sola tradición y encerrarse en ella, será preciso retroceder hasta Heráclito: «No hallarás los límites del alma, no importa la dirección que sigas, tan profundo es su *logos*.»¹⁶

Lo innegable es que la mortalidad guarda relación directa con la adscripción terrestre del vivir humano, puesto que el espíritu por sí mismo no prevé sucumbir, como sugiere el horror natural que le infunde la muerte. Marcel lo dice así: «la muerte ocurre siempre como un acontecimiento dentro del ámbito de unas leyes físicas que no tienen nada que ver conmigo... Bueno, no es que no tengan nada que ver conmigo, sino que no me tienen en cuenta.»¹⁷ Por tanto, fallecer es en cierto modo algo extrínseco, un accidente que sobreviene, un incidente intruso. «Me ocurre», «me pasa», pero no lo llevo a cabo. Interiormente reúno las condiciones que lo posibilitan, pero no determino el factor que las realiza. Extrañamente, el hecho de expirar comporta pasividad, un estar—a—merced—de, una cierta condición de víctima.

Sin embargo, este lenguaje tiene un riesgo: comprimir el ser humano al invulnerable reducto de su conciencia. Esto es, recaer en el ensimismamiento cartesiano con que el yo se despide del mundo desencantado por la condición dolorosa y deplorable de la naturaleza, sólo conjurable por la virtud instrumental de la formulación matemática. En general, bajo el dualismo —cartesiano, platónico o agustiniano—, el hombre es el alma y, por tanto, la muerte no es más que un cambio de lugar, un retorno a una patria metafísica y purísima. Así como el materialismo

¹⁴ Marcel: «Amar a un ser es decirle «tú no morirás»» (Cf. Julia Urabayen, «El ser humano ante la muerte», p. 705); Levinas: «El amor no es posible sino por el infinito introducido en mí» (*Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 260–261). Dice Vladimir Jankélévitch sin contemplaciones: «El amor es sobre todo el que hace que los hombres sientan deseos de gritar, como el apóstol Pablo: muerte ¿dónde está tu victoria? Todo esto está muy bien. Pero además de que la supervivencia de la prole es para el condenado a muerte una compensación muy relativa y apenas un consuelo, la eficacia anti—mortal del amor se reduce quizás a una manera poética de hablar. [...] Sobre todo el amor que ama hasta el sacrificio total, el amor que ama hasta la muerte, el amor hiperbólico no triunfa sobre la muerte físicamente, sino pneumática y simbólicamente; la inmortalización por la muerte por amor es desde este punto de vista una hermosa metáfora y una proyección mágica de nuestros deseos. A veces se compara, como si estuvieran en un mismo plano, la invencibilidad de la muerte y la irresistibilidad del amor: pero el amor sólo es irresistible como la Afrodita mitológica, en sentido figurado, mientras que la muerte es invencible en sentido propio.» [*La muerte*, trad. Manuel Arranza, Valencia, Pre—Textos, 2002, p. 404]

¹⁵ *Fedón*, 114 d.

¹⁶ Fragmento 45.

¹⁷ Cit. por Jorge Vicente Arregui, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona, Tibidabo, 1992, p. 191.

vuelve irrisoria e intrascendente la muerte –y con ella la vida–, el espiritualismo la suaviza hasta enunciarla como escape, liberación, es decir como no–muerte.

En cualquier caso, aunque el hombre no *tiene* un cuerpo sino que *es* también su cuerpo, la muerte no es sola y tranquilamente la del cuerpo sino la del sujeto entero. Y esto, la muerte de todo el sujeto, ¿ocurre realmente?

Dicho lo cual el problema se ensancha indefiniblemente. Si el morir concierne solamente a la fisiología, la comprensión de la muerte está a la mano; si, por el contrario y como parece, atañe a la integridad de la persona, el asunto se adentra en un reino vasto e impreciso, como vuelve a decirse. Ahora bien, vislumbrado el decisivo misterio del instante final, me temo que no se entiende la muerte a la luz de lo que el ser humano sea, sino que lo que éste sea únicamente puede entenderse a la luz de tal desenlace. Sólo que, desgraciadamente, dicha luz es por ahora una penumbra impenetrable, una oscuridad indiscernible. Ello no porque la extinción suponga la privación de experiencia por parte del que muere –lo que no es posible constatar, sin embargo–, sino porque ella no es objeto de experiencia alguna para los que la indagan. Sobre lo que no se puede hablar es preciso callar, sentenciaría Wittgenstein una vez más, y ello rige aun para el pronunciamiento heideggeriano del ser–para–la–muerte como la existencia reflexiva de un ser condenado a la nada, juicio aciago que Cioran extremó con célebre desparpajo.¹⁸ Sin duda, el morir es el final del estar en el mundo; pero qué puede decirse más allá de esta obviedad, aparte de reconocer que cierto *no–ser* está ya incrustado en el *Dasein* como un modo de *ser* que temporaliza y repliega al sujeto sobre sí mismo.¹⁹

Insisto, aunque el moribundo agonice rodeado de parientes, amigos, curiosos, médicos, sacerdotes, abogados, inspectores o, incluso, millones de televidentes o internautas, el final es un suceso estrictamente personal e incommunicable. Si bien un funeral puede levantar multitudes, ceremonias y monumentos –imaginen las exequias de un emperador egipcio o las del Señor de Sipán en el Perú precolombino–, «los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es su suprema soledad», como decía Miguel de Unamuno.²⁰ Humanamente, no hay sabiduría disponible de aquello que acarrea semejante trance, de ahí que

¹⁸ «[...] quien, experto en una disciplina de horror, y meditando en su podredumbre, se ha reducido deliberadamente a cenizas, ese mirará hacia el *pasado* de la muerte y el mismo no será sino *un resucitado que ya no puede vivir*. Su «método» le habrá curado de la vida y de la muerte. [...] las capas de la existencia carecen de espesor; quien las holla, arqueólogo del corazón y del ser, se encuentra, al final de sus investigaciones, ante profundidades vacías. Echará de menos vanamente el ornato de las apariencias. [...] ¿qué hay de más contrario a la naturaleza humana que tal obstinación en el secreto? Lo que ocurre es que no había *secretos*, había ritos y estremecimientos. Una vez apartados los velos, ¿qué podían descubrir sino abismos sin importancia? *No hay iniciación más que a la nada y al ridículo de estar vivo.*» (*Adiós a la filosofía y otros textos*, trad. Fernando Savater, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 13). La muerte como vertido en la nada es un supuesto reiterativo en la filosofía contemporánea, como también se ve en la obra ya citada de Jankélévitch (pp. 80, 228 y 231).

¹⁹ «La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder–ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. [...] *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*. Estando en ella, el *Dasein* se encuentra *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia.» (*Ser y tiempo*, § 53, pp. 282 y 285). Además, cf. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 54–55.

²⁰ Cit. por Jorge Vicente Arregui, *El horror de morir*, p. 114.

todos seamos irremediabilmente aprendices en la hora fatal.²¹

Según parece, entonces, la vida excluye la conciencia de su propio final y de su propio comienzo. La llegada y la partida discurren como ajenamiento, y esta coincidencia asocia la cuna y el fétetro como momentos significativos y ausentes a la vez,²² por consiguiente enigmáticos, sobrenaturales. Lo refleja aquella creencia que hacía a los antiguos peruanos momificar a sus muertos en posición fetal, listos para volver al otro mundo; lo refleja también la sensibilidad existencial de Ernesto Sabato, que encuentra en el apagamiento de la vida un retorno aliviado al cálido regazo maternal después de la pesadilla de un mundo miserable y duro.²³

De cualquier modo, la conciencia de la muerte es la conciencia del *límite*. Del límite del conocimiento antes que nada. El fracaso de la razón frente al origen o el más allá de la vida ratifica el genuino sentido de la sabiduría, en concreto el de aquella versión socrática según la cual saber es advertir el propio no saber.

3. El descubrimiento de la temporalidad humana

Humildad ineludible que no conlleva un amargo agnosticismo o una conformista declinación posmoderna. No saber en qué consista la muerte ni qué ocurra después, no impide seguir reconociendo su presencia, su actuación preponderante en la amplia realidad visible del vivir. Al punto que no pensar en el final es no sólo desconocer la situación humana sino vivir distraída, irresponsablemente.²⁴ La muerte no es parte de la vida, pero tampoco es extrínseca a ella. Aunque vivir no sea necesariamente ponerse en espera del último instante, la hora indeterminada es la de una instancia inesquivable que determina el decurso de la existencia.

Dicho de otro modo, la mortalidad es un rasgo sin el cual la vida humana se desdibuja irreconociblemente y sin cuya conciencia ésta se dispersa indolentemente. Al misterio de la muerte se contraponen la claridad de una vida no simplemente terminable sino *terminada* necesariamente. ¿Qué puede revelar esta espinosa certidumbre? Las memorables coplas de Jorge Manrique aportan una primera contestación: «cómo se pasa la vida; / cómo se viene la muerte / tan callando, [...] pues si vemos lo presente, / cómo en un punto se es ido / y acabado, / si juzgamos sabiamente, / daremos lo no venido / por pasado. / No se engañe nadie, no, / pensando que ha de durar / lo que espera / más que duró lo que vio, / pues que todo ha de pasar / por tal manera.» Fugacidad, caducidad... conciencia del tiempo.

²¹ Michel de Montaigne, *Ensayos*, II, 6, p. 105.

²² Un pasaje de *La montaña mágica* de Thomas Mann lo expresa así: «Salimos de las tinieblas y entramos en las tinieblas. Entre esos dos instantes hay cosas vividas, pero nosotros no vivimos ni el principio ni el fin, ni el nacimiento ni la muerte; no tienen carácter subjetivo; como acontecimiento, no se hallan más que en el dominio de lo objetivo. Así pasa la cosa.» (trad. Mario Verdaguier, Madrid, Unidad Editorial, 1999, vol. II, p. 213).

²³ *Abaddon el Exterminador*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 461.

²⁴ Cf. Jorge Vicente Arregui, *El horror de morir*, p. 57 y ss.

En efecto, la muerte es para el sujeto la forma más radical de pérdida. Y la pérdida es la propiedad general del cambio, de la mutación. En la privación, por último, se descubre el carácter de lo perdido: el valor de la salud para el enfermo o la compañía del amigo para el que ha partido. La sucesión de apariciones y desapariciones decanta el devenir de las cosas y deja, en la mirada que la sigue, la inconfundible huella del tiempo. Sólo si las cosas pasan surge la medida del movimiento. El instante es un punto que se sumerge en la irrealidad por la aparición de un nuevo punto. El puro presente es voraz, como Saturno que engendra y engulle a sus hijos sin cesar, que hace y deshace el ser. Sólo la memoria otorga a lo pasado una cierta pervivencia, lo que lleva a pensar en el olvido como una segunda muerte.²⁵ Sólo la memoria preserva en algún lado el punto fugado que, unido al actual, dibuja una línea sobre la cual se instala al fin la vida.²⁶ (La memoria es la casa del ser.) Línea que incluso, por la inercia de la imaginación, se proyecta hacia adelante instaurando el futuro, más irreal que el pretérito, pero irresistible para salvar de la asfixia a un espíritu que no soporta el enclaustramiento del instante. En síntesis, la muerte es la conciencia del tiempo, es decir, del suceder y de las cosas que suceden.

Pero es también, aun ante el advenimiento de lo por venir, la revelación de la pérdida constante, de que vivimos «como en permanente despedida», según diría el poeta Rilke. Una vieja reflexión se extiende sobre este espacio: «Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando a la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud: todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan, al mismo compás.»

Palabras duras que parecen tomadas del diario de un existencialista europeo de posguerra, de un ánimo sumido en la congoja por el espectáculo que llena a una mirada que solamente mira hacia atrás. Palabras que, sorpresivamente, pertenecen

²⁵ El don preservador del recuerdo cobra una dimensión comprensiva y moral, a nivel personal y colectivo, en la obra intelectual de Hannah Arendt y en la literaria de Julio Ramón Ribeyro. Sobre este último pesa, no obstante, el terror de la propia fragilidad de la evocación: «Los otros ya no están. Los otros se fueron definitivamente de aquí y de la memoria de todos salvo quizás de mi memoria y de las páginas de este relato, donde emprenderán tal vez una nueva vida, pero tan precaria como la primera, pues los libros y lo que ellos contienen, se irán también de aquí, como los otros.» («Los otros», *Cuentos completos*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 749)

²⁶ La necesidad del pasado se indica bellamente en estas palabras de Arendt: el olvido «significaría privarnos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo.» (*Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 104).

a San Agustín,²⁷ en quien, por el contrario, este aparente estado de aflicción no responde a una lamentación incurable sino, más bien, al predominio de la concentración en la otra vida, la Vida, sobre cualquier interés por el mundo, cuya más grandiosa obra —el Imperio Romano— se ha desmoronado irremisiblemente. Una expectativa puesta no en algún futuro terreno sino en la eternidad a la que accederá un alma pura y liberada de la carne.

También sorpresivamente, puede encontrarse una enérgica réplica en las meditaciones del pensador contemporáneo Vladimir Jankélévitch: «Hacer del devenir una vida moribunda es tener en cuenta unilateralmente sólo media verdad; es hacer del envejecimiento un proceso simple y adialéctico en el que la mortificación pone a la muerte progresivamente al desnudo. [...] Perpetuamente moribunda, la vida está al mismo tiempo en perpetuo nacimiento; podríamos llamarla una progresión regresiva; parecida a un destello momentáneo, que es en lo que consiste su reducción infinitesimal, la vida es una desaparición que se aparece; o viceversa: la aparición se complica continuamente por la desaparición de la aparición; pues la aparición no aparece más que en su propia desaparición. ¿Cómo no iba a justificar el equívoco de una vida naciente—moribunda a la vez el pesimismo y el optimismo? Tratemos de sustituir la lectura unilateral por una doble lectura.»²⁸

Todo pasa, pero también todo ha surgido cada vez. La amarga experiencia de la desaparición encierra el implícito milagro de la aparición, el don indescriptible del existir, la epifanía de cada nuevo segundo. Contra San Agustín, Platón y Heidegger, se vive muriendo pero también *se muere viviendo*. El tiempo no es solamente deterioro, es a la vez continuación, renovación, oportunidad, tenacidad. «Ahora bien, la continuación del ser tiene un precio incalculable, quienquiera que sea ese ser, incluso si es el ser de un condenado a galeras, un ser enfermo y humillado, un ser encadenado. Es el ser puro y simple el que tiene un valor inestimable, independientemente de todo bienestar y de todo mayor bienestar... Porque unos pocos instantes pueden tener en este punto tanto valor como una vida entera.»²⁹ Cada instante es una preciosa inmensidad, no a pesar sino precisamente por su evanescencia. El hombre no es sólo un ser—para—la—muerte sino también, y quizá fundamentalmente, un ser—para—la—vida.

El tiempo humano, a diferencia del físico, es intenso y profundo; tiene un sentido de constante advenimiento e inexorable alejamiento, cuya conciencia extrema, sin embargo, desvía la atención del presente, la única realidad efectiva del tiempo, dejando en el alma un reguero de conmociones que oscilan entre la ilusión y la melancolía. El exceso de pasado atenaza y paraliza, sofocando la libertad y la

²⁷ *La ciudad de Dios*, trad. Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, 4a. ed., Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, XIII, X, p. 17–18.

²⁸ *La muerte*, p. 184–185.

²⁹ Vladimir Jankélévitch, *La muerte*, p. 190.

innovación, y condenando a la repetición, según Nietzsche.³⁰ El exceso de futuro apresura, estresa, aísla y vacía, según un viejo análisis de Manuel García Morente.³¹ Extremos que ocasionan las patologías del tiempo cuyo esclarecimiento se remonta, por lo menos, a la fina psicología de *Las confesiones* de San Agustín.³² Tópico que tan serena y lúcidamente, en un conocido pasaje evangélico, Jesucristo resuelve al enseñar que es preferible dejar el ayer que ya pasó y el mañana que no se sabe si vendrá, pues «a cada día le bastan sus ocupaciones». Excepto cuando se vive plenamente entregado a una actividad, persuadido por la totalidad del presente, como diría Claudio Magris, la vivencia consciente de la temporalidad fatiga y da el tono dramático específico de la condición humana. El instante es intemporal, y en efecto la dicha nada excluye tan tajantemente como la noción del tiempo.

Sin embargo, la existencia general fluctúa entre la memoria y la espera, entre la filiación y el interés, por la doble relación que tendemos con lo que nos precede y con lo que nos sigue. Como diría Kierkegaard, «la vida sólo puede ser entendida mirando hacia atrás, aunque deba ser vivida mirando hacia adelante, es decir, hacia algo que no existe».³³ Pero, en definitiva se vive sólo en presente. Y el valor del presente es lo que la certidumbre del término establece.

4. Mortalidad de la condición humana

La advertencia de la movilidad de las cosas no es la única derivación de la evidencia de la muerte. El «todo ha de pasar» de Manrique se refiere no sólo a los momentos vividos sino también al entero hecho de vivir. Un texto que se detiene lúcidamente en este hallazgo es el magistral relato «El inmortal» de Jorge Luis Borges.³⁴ Allí, el narrador repara en cómo la mortalidad no sólo culmina sino que configura la vida humana y le otorga su justo perfil, por medio de un recurso genial: la hipótesis de su inexistencia, esto es, la representación de una condición inmortal. El personaje errante —un oficial romano en una expedición militar por tierras extrañas— que participa de la codicia universal de la inmortalidad descubre, de pronto, la pobreza insoportable de este presunto privilegio:

«Adoctrinada por un ejercicio de siglos —narra el autor argentino—, la república de hombres inmortales había logrado la perfección de la tolerancia y casi del desdén. Sabía que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. [...] Encarados así, todos los actos son justos, pero también son indiferentes. No hay méritos morales o intelectuales. Homero compuso la Odisea; postulado un plazo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer,

³⁰ *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 65 y ss.

³¹ *El abejo extraordinario y otros escritos*, Madrid, Rialp, 1986, pp. 139 y ss.

³² Véase el célebre libro XI de esta obra (ed. Ángel Custodio Vega, O.S.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, XI, 27, 36, p. 496).

³³ Cit. por Magris en *Dambio*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 37.

³⁴ *El aleph*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 7 y ss.

siquiera una vez, la Odissea. Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo cual es una fatigosa manera de decir que no soy.»

Por tanto, según Borges, la muerte es un dique cuyo desplome desparrama la vida desposeyéndola de forma, pues el *límite* es la forma, el ser, tal como estimaban los presocráticos. La ausencia del plazo acotado banaliza el instante y trivializa la acción, del mismo modo como un partido de fútbol se haría terriblemente aburrido si los jugadores dispusieran de todo el tiempo para jugarlo y no únicamente de noventa desesperantes minutos. De esa manera, la negación de un final aniquila la expectativa y resta valor al recuerdo, de modo que sumerge la conciencia en un incurable aislamiento actual que hace inútil todo esfuerzo y absurdo todo proyecto. La vida pierde súbitamente apremio y tensión. La búsqueda del sentido y de la felicidad carecen del estímulo indispensable de la brevedad. La posibilidad de hacerlo y serlo todo diluye el yo y fulmina la identidad individual que requiere, forzosamente, de determinación.

En fin, inmortalidad es reiteración, indefinición, abulia y anomia; por ello, la «muerte» misma de la vida humana tal como ésta acontece en realidad. La negación de la mortalidad empobrece la existencia, en cambio su afirmación la presiona y embellece. La evanescencia y cortedad del tiempo explican la remembranza y la espera —justamente las dos actitudes polares del amor—, por ello motivan el sufrimiento y el regocijo y, por tanto, dan expresión al rostro y significado a lo vivido. Con lo cual, paradójicamente el no morir arredra más que el morir. «La muerte —concluye Borges— hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último. [...] Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los Inmortales.»

Tempus fugit, carpe diem, reza la universal sentencia de Horacio.³⁵ Inesperadamente, el morir resulta ahora una cuestión más práctica que teórica, ya que, a la inviabilidad de su examen objetivo, se añade el insoslayable efecto impulsor que provoca su asunción subjetiva. La certeza del término no sólo cotiza máximamente el momento sino la vida en su conjunto, conjunto cuyos contornos se desconocen además.

Ello apresura la posesión de la propia existencia y acelera la caza de su propio valor, como sostiene el filósofo español Leonardo Polo.³⁶ Insospechadamente, la

³⁵ *Odas*, I, 11, 7–8.

³⁶ Cf. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Piura, Universidad de Piura, 1993, p. 53.

conciencia de morir nos transmite la enfática –y dramática– experiencia de la libertad, en la medida en que ella significa autoposesión, autodeterminación.³⁷ El morir nos hace libres, se diría, y presenta el plazo del existir como un quehacer personal, una aventura, incierta y por ello mismo interesante. Aun cuando se entienda el devenir humano como un mero resolver problemas y la aspiración suprema se identifique con la sola conquista de la paz interior, la muerte despierta la vida y la pone en marcha hacia alguna forma de plenitud. Aprovechar la luz que cada uno tiene, antes de la noche eterna, significa ocuparse del tiempo con el que se cuenta y que fluye sin cesar, acometer la inmensa tarea de ser feliz. Aceptar lo irreparable deviene responsabilidad y cuidado del propio vivir.

Por tanto, la virtud temporalizadora de la muerte imprime atención, energía y ansiedad en el gesto valeroso que la contempla. Como señala de nuevo la sabiduría socrática, «una vida sin examen no merece la pena ser vivida».³⁸

Sin embargo, las amenazas de la rapidez y la contingencia vuelven a azotar la mirada humana. Vivir y ser libre no encierra la garantía del acierto, con el agravante de que las oportunidades no regresan. En primer lugar, la misma irreversibilidad del tiempo hace de la vida, como dice Sabato, un borrador cuyas páginas no nos es dado corregir.³⁹ Milan Kundera lo expresa crudamente: «El hombre nunca puede saber qué debe querer, porque vive sólo una vida y no tiene modo de compararla con sus vidas precedentes ni de enmendarla en sus vidas posteriores. [...] No existe posibilidad alguna de comprobar cuál de las decisiones es la mejor, porque no existe comparación alguna. El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero, ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma? Por eso la vida parece un boceto. [...] Lo que sólo ocurre una vez es como si no ocurriera nunca. Si el hombre sólo puede vivir una vida es como si no viviera en absoluto –concluye Kundera–.»⁴⁰ De esta forma, la libertad se convierte de pronto en una pesadumbre, puesto que elegir no consiste principalmente en abrazar una opción sino en abandonar innumerables caminos cada vez.⁴¹ Ser libre es estar condenado a renunciar, ratificar la extrema finitud del poder humano.

En segundo lugar, y como contrapunto a estas aflicciones, la disconformidad con tal limitación es también el testimonio de la infinitud no de las posibilidades fácticas sino de las ambiciones del corazón humano. Si el hombre quiere más es porque él, de alguna manera, es también *más*. La pequeñez de la duración puede provocar la resignación al disfrute de lo fragmentario y efímero, ante la inaccesibilidad de lo total y perenne, pero igualmente puede destacar la insuficiencia del mundo para colmar la indigencia originaria con que nace el mortal y que le

³⁷ Cf. Jorge Vicente Arregui, *El horror de morir*, p. 19.

³⁸ Platón, *Defensa de Sócrates*, 38.

³⁹ *Antes del fin. Memorias*, Buenos Aires, Seix Barral, 1999, p. 106.

⁴⁰ *La insostenible levedad del ser*, trad. Fernando de Valenzuela, Barcelona, Tusquets, 1989, p. 16.

⁴¹ Reflexiones de Ribeyro en *Cartas a Juan Antonio, II*, prólogos de Alfredo Bryce Echenique y Hernando Cortés, Lima, Jaime Campodónico Editor, 1996, p. 96.

impelle a buscar su propia perfección. «El hombre es un ser incompleto —medita Octavio Paz—. Apenas nace y se fuga de sí mismo. ¿A dónde va? Anda en busca de sí mismo y se persigue sin cesar. Nunca es el que es sino el que quiere ser, el que se busca; en cuanto se alcanza, o cree que se alcanza, se desprende de nuevo de sí, se desaloja, y prosigue su persecución. Es el hijo del tiempo.»⁴²

Por si fuera poco, en tercer lugar, la endeble estructura de un cuerpo expuesto a los imprevisibles elementos del medio físico hace del perecimiento una posibilidad constante, cuya realización ciertamente no toma en cuenta el estado biográfico del individuo. Así como indigna su llegada precoz en los niños, la envidiable calma con que visita a los ancianos no supone necesariamente una conformación completa con lo vivido. De algún modo, la muerte siempre interrumpe y es prematura. El «nunca se sabe» o «hay que estar preparados» con que las religiones aleccionan a sus creyentes, es la intuición de la muerte como una inminencia universal con la que no se puede tener un acuerdo.

He aquí un gran problema: la certeza de la muerte, se ha dicho, crea el afán con que avanza una existencia dueña de sí, hace nacer la idea de felicidad; pero, al mismo tiempo, es la seguridad irrevocable de su imposibilidad. Dice Levinas que el verdadero miedo a la muerte es el temor de la obra inacabada.⁴³ La irreversibilidad del tiempo que hace la vida pavorosamente provisional, la insatisfacción congénita que hace de cada momento un lugar hostil y la acechanza continua de la hora crucial que hace inconcluso todo proyecto, parecen volver descabellado el empeño, irrazonable el vivir. Pero, en definitiva, ¿es éste el último veredicto posible? ¿Realmente la muerte hace absurda la existencia, puesto que la moviliza en dirección de lo que ella misma impide?

Por un lado, la irrepitibilidad que hace irreparable lo hecho o lo omitido con anterioridad, parece condenar a las personas con una marca imborrable, a no ser por una sola salida que, sin embargo, tiene una inusitada inmensa virtud: el dolor del arrepentimiento y el acto del perdón, gestos que no cambian lo pasado pero sí la actitud del presente hacia él y, por consiguiente, el significado del conjunto.⁴⁴ La decisión y el error constituyen la prueba de la libertad de la acción; la contrición y la reconciliación, la prueba de la libertad de la memoria.

De otro lado, quizá no sea abandonar la felicidad del horizonte de los días, sino más bien rectificar su planteamiento. La condición humana —tensa entre lo puro y lo mezquino, entre lo terrestre y lo celeste— obliga a situar la dicha no en la realización, siempre incompleta además, sino en la misma búsqueda y en

⁴² *La llama doble. Amor y erotismo*, Bogotá, Seix Barral, 2003, p. 143.

⁴³ Cf. *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 121–122.

⁴⁴ Hannah Arendt lo menciona en su estudio sobre la acción: «La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. [...] el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos «pecados» cuelgan como la espada de Damocles sobre cada nueva generación.» (*La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993, p. 256.)

el solo esfuerzo. Ello quiere decir⁴⁵ que la plenitud no está encomendada a los resultados, siempre imperfectos, tampoco a las meras intenciones, nunca convincentes, sino a la *actitud* en el sentido más fuerte del vocablo. Así como la sabiduría no reside en el conocimiento exhaustivo sino en la interminable exploración, ni la fortuna de los pueblos en su justicia perfecta sino en su lucha permanente, el triunfo humano no se identifica con la consecución de los objetivos sino con la serena tenacidad. Sólo la modestia y la perseverancia nos reconcilian con las asperezas del mundo, tal como instruyen las últimas películas de Krzysztof Kieslowski.⁴⁶

En esto consiste la dignidad de la vida y la enormidad ética de la muerte. No es nuestro el reino de lo absoluto, lo cual justifica no la consagración de los instantes pero sí su sincera celebración. La imposibilidad de lo perfecto enseña la convivencia con lo finito, que es, por cierto, el fundamento último de la tolerancia, que lo es sobre todo y antes que nada respecto de uno mismo.

Hay que decir finalmente que con éste y todos los discursos no se combate el horror de morir, únicamente se intenta entender cómo éste nos hace más humanos. «Sin espanto no se puede comprender lo que es grande», escribió Kierkegaard.⁴⁷ En tal sentido, la muerte es sombra inexpugnable y, a la vez, intensa luz que alumbra nuestra verdadera situación.

* * *

Víctor H. Palacios Cruz.
Departamento de Humanidades de la Universidad de Piura (Perú)
victorhpc@yahoo.es,vhpalaci@udep.edu.pe

⁴⁵

⁴⁶ Aludo en especial a la Trilogía *Azul, Blanco y Rojo*. «El lograr la paz, en sí, no es algo interesante. Lo único interesante es el camino que se recorre en ese intento y la voluntad de empeñarse en ello. El lograr o no el objetivo es totalmente irrelevante. Es como si yo quisiera comprar un reloj. Sueño con un reloj que no tengo y antes de poseerlo trato de imaginármelo, imaginarme cómo está hecho, cómo lucirá en mi muñeca, qué dirán los demás al verlo... Pero cuando consigo adquirir el reloj, casi inmediatamente empiezo a utilizarlo para ver qué hora es y todo lo demás... que era lo que me atraía, que era el verdadero motivo por el que deseaba el reloj, en eso... deje de pensar. Por lo tanto, ¿qué es lo que quería? Era más importante la voluntad de tenerlo que el reloj en sí.» (Entrevista, en Serafino Murri, *Krzysztof Kieslowski*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1998, pp. 18–19.)

⁴⁷ *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1998, p. 63.