

Para una fenomenología del destino

For a Phenomenology of Destiny

MARÍA RAQUEL FISCHER

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina

La experiencia de la fragilidad está al mismo tiempo obligada a convertirse en anfitriona de un otro que inquieta y obliga a vivir en medio de una "coherencia" negativa. Sin embargo, bajo la diversidad de sus búsquedas, la filosofía ha tomado en serio la presión ejercida por esta fuerza. De ahí que nuestro objetivo consista, en la primera parte de este trabajo, subrayar algunos matices de lo que está implícito al hablar del destino; en la segunda, nos ocuparemos de señalar tan solo la afección histórica de esta categoría y, en consecuencia, las mutaciones epistemológicas a las que obliga; finalmente, presentaremos el parentesco del "destino" con el "tener que morir" de la condición humana.

The experience of fragility is simultaneously forced to become host of another that disturbs and compels to live in the midst of a negative "coherence". However, under the diversity of its quests, philosophy has taken seriously the pressure exerted by this force. Thus our objective is, in the first part of this essay, to underscore some nuances of what is implicit when speaking of destiny; in the second part, we will deal only with the historic affection of this category and, consequently, with the epistemological mutations to which it compels; finally, we will present the similarity of "destiny" with the "having to die" of human condition.

La experiencia de la fragilidad está al mismo tiempo obligada a convertirse en anfitriona de un otro que inquieta y obliga a vivir en medio de una "coherencia" negativa. Sin embargo, bajo la diversidad de sus búsquedas, la filosofía ha tomado en serio la presión ejercida por esta fuerza. De ahí que nuestro objetivo sea, en la primera parte de este trabajo, subrayar algunos matices de lo que está implícito al hablar del destino; en la segunda, nos ocuparemos de señalar tan solo la afección histórica de esta categoría y, en consecuencia, las mutaciones epistemológicas a las que obliga; finalmente, presentaremos el parentesco del "destino" con el "tener que morir" de la condición humana.

§ 1. Esclarecimiento conceptual de la palabra "destino"

Si se atiende a la cronología de la historia, todo está dicho en un planteo de superficie. Pero si se atiende a otras formas de historiar el tiempo, es posible un planteo de profundidad donde se ubica la noción de destino con un montaje de tiempos y acontecimientos heterogéneos y discontinuos respecto de toda cronología. Bajo este supuesto, no es de extrañar que lo que del destino pueda decirse es muy poco y, según una conceptualización rigurosa, nada muy exacto.

§ 1.1.

El destino como *necesidad*: tal conceptualización refiere a todo aquello que nos afecta como un algo extraño, sea en la experiencia cercana como en la que viene de lejos. Pertenece a su propiedad más íntima y al mismo tiempo más ajena cuando el hombre

lo percibe en su sentir interior. Lo conozco por una participación entrañable en su sentido, pero cuando pretendo asirlo se resbala de mi mano curiosa. Se dirige precisamente a mí, pero trae de lejos muy profundas raíces. Lo percibo como lo más personal en cuanto estoy solo, aislado, insustituible, indestructible, pero al mismo tiempo es lo que me liga con todo; es en el fondo la totalidad de la existencia en general.

Destino es, según la experiencia, lo inevitable, lo inmutable, lo forzoso, lo que sabemos y experimentamos que tiene que ser, quizás aun comprendiendo por qué no puede ser de otra manera¹.

El mundo griego sabía de este fondo ontológico oscuro que escapa a todo arbitrio humano. Así lo expresan las antiguas tragedias y las obras que las continúan, como son las de Shakespeare o las de Ibsen, las cuales revelan, cada una a su modo, ese fondo legendario del cual nacen: enraizadas en lo mítico, determinan la existencia como tal².

§ 1.2.

Sin embargo, no toda necesidad es destino: por ejemplo, las leyes naturales profundas e inconvencionales que pueden expresarse en leyes matemáticas no son "destino". Lo mismo sucede con las leyes del pensamiento y los axiomas que no pueden ser cambiados dentro de un determinado sistema. Más aún, puede afirmarse, desde esta perspectiva, que la necesidad porta y ordena nuestra existencia, aun cuando la conciencia de la misma sea tardía en la historia del pensamiento, y llegue a la historia del espíritu relativamente tarde.

El mundo griego, en su contexto mítico, la desconoce y representa al ser en su totalidad como una contraposición y entrecruzamiento de fuerzas naturales numinosas que no obedecen a ninguna ley científicamente comprensible. Para ellos el sentido de la existencia se encerraba en estas y solo la magia podía dominarlas. En este sentido, el mundo de las creencias judeo-cristianas liberó al hombre de la sumisión a este fondo ontológico existencial. El hecho histórico de la aparición de un Dios

¹ Por ejemplo, *cfr.* Rankka, Kristine M., *La mujer y el valor del sufrimiento*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003. Título original: *Women and the Value of Suffering*. La autora, en la cuarta parte del texto, distingue entre la visión trágica como ayuda para dar respuesta al sufrimiento; luego discute en qué consiste la estructura trágica de la realidad, así como el relato de Job como ejemplo de sufrimiento trágico; y, finalmente, el valor de lo trágico para dar una respuesta al sufrimiento de la mujer. En cuanto a la estructura trágica de la realidad, entre otros autores, hace referencia a Paul Ricoeur en *L'homme fallible*, quien dice así: "Decir que el hombre es falible es decir que la limitación de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad primordial de la que surge el mal. Y sin embargo, el mal 'surge' de esta debilidad solo porque está postulada. Esta última paradoja estará en el centro de la simbólica del mal" (citado en: *ibid.*, p. 236).

² Pensemos por ejemplo en *Turandot* del compositor Giacomo Puccini. Si bien el autor trabajó en ella desde 1922, fue estrenada en 1926, fallecido ya Puccini. Sin embargo, *Turandot* tiene una historia cuyas fuentes llegan al año 1000, narrada por un poeta persa que vivió entre los años 939 y 1020. Su argumento muestra la relación entre la tragedia y la dimensión de Redención abierta por el cristianismo, aunque esta no esté expresamente formulada. De hecho, las tres palabras claves del mendigo-príncipe Calaf son: *esperanza, sangre, Turandot*.

Providente que regula la historia destruyó en parte la visión mítica de la existencia y, con ella, la angustia sofocante que dominaba profundamente la vida.

La idea de un mundo creado, con leyes que regulan la existencia, y que en su origen fue la consecuencia metafísica de la Revelación cristiana, hizo al hombre más austero pero al mismo tiempo le dio una nueva libertad y, por lo tanto, una nueva dignidad³.

§ 1.3.

La fractura que introduce la categoría de *hecho*: entendiéndolo por tal todo aquello de lo que no se puede afirmar que tiene que ser y sin embargo es, porque en su origen proviene de la libertad. El ejecutor podría no haberlo querido, pero una vez que lo quiso es inevitable. Todo lo que el hombre hace se sedimenta en él, incluso la memoria se va configurando con los hechos vividos, y a medida que la vida se complejiza, se hace más difícil desentramarlos. En la proporción en que estos se acumulan van fijando mi iniciativa. Creemos que el mundo tiene que ser como es, pero lo que realmente sucede es que se van configurando los hechos y en su forma constituyen un problema para las generaciones venideras.

Surge de este modo el carácter fáctico del mundo, que si bien no niega la libertad, opone a la iniciativa de la vida una resistencia especial. A la libertad se le ofrece entonces la tarea de dominar la existencia. Al hecho fáctico le falta evidencia, solo puedo suponer que es, pero desconozco, en última instancia, su razón de ser. Si me favorece, lo vivo como un regalo y agradezco; si me causa algún daño, lo vivo como una desgracia y despierta en mí la insurrección y la defensa. Por lo tanto, el hecho fáctico implica enfrentarlo de otro modo y con otras armas que la necesidad: tomar sobre sí lo que es, siempre de nuevo, e informarlo con la forma vital, sabiendo que el ideal trasciende de continuo al propio ser. Aquí yace la acción benéfica pero peligrosa de la fantasía, del sueño, de la embriaguez, del juego y del disfraz: es hacerse la ilusión, durante algunos momentos, de poder sacudir la atadura de la propia "*physis*" y llegar a ser otro, para sentir después que la tarea es imposible⁴.

³ Para esta relación entre el racionalismo filosófico y su aplicación a las leyes de la ciencia, *cfr.* Bachelard, Gaston, *El racionalismo aplicado*, Buenos Aires: Paidós, 1978. Título original: *Le rationalisme appliqué*. Allí, el autor afirma: "Vivimos en otro Universo. Pensamos con otro pensamiento. Sobre todo, la cultura científica nos pide que vivamos un esfuerzo del pensamiento (...) Las bellezas del pensamiento científico no son bellezas que se ofrezcan a la contemplación. Aparecen al mismo tiempo que el esfuerzo de construcción (...) Y si el acto de comprender franquea una dificultad, la alegría de comprender compensa todos los esfuerzos" (*ibid.*, pp. 193-194). Tal experiencia de progreso y de libertad en el conocimiento es imposible en el hombre sujeto al poder del destino.

⁴ *Cfr.* Guardini, Romano, *Mundo y Persona*, Madrid: Guadarrama, 1963. Título original: *Welt Und Person*. Véase especialmente la parte dedicada a los intentos de disolución de la persona: "la persona se siente ahíta de su certeza, se aburre de tener que ser siempre ella misma, y quiere salir de sí en máscaras o en personajes. Siente temor de su soledad y tiende a la unidad disolvente de la especie y de la naturaleza. Trata de olvidarse de sí, se arroja a la perecibilidad, a la corriente del constante nacer y morir de los seres (...)" (*ibid.*, pp. 190 ss.)

Algunos interrogantes surgen de la fractura del *hecho*: ¿por qué la vida es como es?, ¿por qué los hombres han hecho lo que han hecho?, ¿por qué hay en general vida y acción? Sin embargo, las respuestas a estas preguntas jamás vienen de los hechos mismos, y aun dentro de una posible comprensión le falta a la historia algo último: su cumplimiento.

Con todo, el hombre a cada momento hace el esfuerzo de encauzar las energías acumuladas, incorporar las nuevas formas que la vida va introduciendo, perseverar en las pretéritas, o destruirlas muchas veces si es necesario, en favor de los nuevos acontecimientos que se abren camino.

§ 1.4.

La incógnita del *acaso*: es esta tal vez la categoría ontológica más difícil de dilucidar cuando nos enfrentamos a la problemática del destino, pues significa afirmar que hay hechos que no se fundan ni en la necesidad ni en la libertad, y, sin embargo, se dan como un sentimiento psicológicamente válido y como un dato verdadero de la experiencia⁵.

El *acaso* dice relación al ámbito vital del sujeto y puede agravarse cuando, por ejemplo, de situaciones insignificantes se siguen consecuencias fatales, o de algo de buena intención se sigue una culpa casi impredecible. El *acaso* plantea el más grave problema para la intelección de la existencia, puesto que desconcierta en la interpretación del sentido de la vida. Hasta cierto punto, puede ser interpretado positivamente como lo imprevisible de la vida que lleva al hombre a estar alerta y resistir al ataque. Pero también puede ser experimentado como desorden, algo embrollado y astuto, algo maligno que se manifiesta en él. Se ve la operatividad de una primera culpa, que afianzada constantemente por otras, tergiversa el sentido total de la existencia; también la admisión de poderes malignos que maquinan en ella tan solo para hacer daño, obviamente aprovechando la culpa del hombre como punto vulnerable, apto para sus designios⁶.

⁵ Tal como lo afirma Kierkegaard en *Antígona*, en la tragedia griega siempre está ese elemento destinal que provoca sufrimiento (*suffero*): "Encontramos en la tragedia griega una transición del sufrimiento al dolor: por ejemplo, en Philoctetes, que es, en sentido riguroso, una tragedia del sufrimiento. Y sin embargo, en ella sigue predominando en alto grado la objetividad. El héroe griego nos aparece allí como reposando sobre su destino; y este destino es inmutable; por consiguiente, no queda nada que pueda añadirsele. Por eso, su dolor continúa siendo sufrimiento. La primera duda por la que le asalta su dolor es esta: ¿era necesario que semejante cosa me ocurriese a mí?, ¿no podría haber sido de otro modo? Sin duda Philoctetes nos ofrece una reflexión llevada muy lejos en la contradicción íntima de su dolor, contradicción magistralmente descrita y humanamente verdadera. Pero la reflexión de Philoctetes queda integrada a una objetividad que es la que envuelve todo el conjunto. No profundiza en sí misma, y cuando se lamenta de que nadie conozca su dolor, he ahí que ese lamento es fundamentalmente griego. Lo que resulta de una extraordinaria verdad; y, al mismo tiempo, revela hasta qué punto este dolor está alejado del dolor conciente, cuyo deseo es estar solo consigo mismo y que busca en su soledad un nuevo dolor" (Kierkegaard, Soren, *Antígona*, versión española de J. Gil Albert, México: Séneca, 1942, pp. 43-45).

⁶ Para el tema del *acaso* como fondo oscuro del destino y que escapa a todo posible manejo de la libertad humana, *cfr.* el texto de Hauser, Arnold, *El Manierismo. Crisis del Renacimiento y origen del Arte Moderno*, Madrid: Guadarrama,

La pregunta sería si para nuestra concepción de tiempo histórico, la noción de destino no nos obliga también a una mutación epistemológica. Parece detectarse en la experiencia humana un "no" a la concordancia de los tiempos, a los tiempos eucrónicos o correctos. Más bien lo que subyace es un tiempo heterogéneo, relatos de disparidades que hacen trizas las cronologías⁷. El destino se nos presenta como la ruptura de la linealidad del relato histórico. Es lo que desborda al tiempo pacificado de la narración ordenada. Es una historia de objetos "temporalmente im-puros", fracturados, indóciles a interpretaciones que buscan suprimir esas anomalías.

§ 2. La afección destinal de una temporalidad finita

En la articulación del tiempo se destacan al menos tres concreciones en donde se juega el binomio vida-destino. Una, el comienzo, cuya expresión más usual "a partir de..." aparece en la narración tanto de la existencia individual cuanto de la cósmica y tiene, por lo general, al hecho del nacimiento como diseño histórico. Una segunda concreción es la del momento, aquel que señala el instante y la gramática del presente. La partícula "en" indica su pertenencia al "dentro" del tiempo, y el lenguaje lo dice con expresiones tales como "en este momento", "justamente ahora", etc. Ahora bien, la breve articulación temporal del "momento" presenta ciertos rasgos: la condensación de la existencia, la cercanía a la vida y la puesta en juego de la libertad que reorienta al sentido, y aun al destino, según las pautas fijadas por ella. El tiempo que fluye se "detiene" de algún modo, y se entrega al hombre con una unicidad irrepetible. Sin embargo, el destino siempre se vislumbra como una sombra en el horizonte de la temporalidad. La tercera concreción se refiere al final y dos formas lingüísticas lo expresan: el familiar "hasta que..." o bien la posibilidad de transmutar el "hasta" en un nuevo "a partir de..." y, por lo tanto, la posibilidad de un nuevo comienzo. Por otra parte, hay dos modalidades que afectan al final: el *cómo* del terminar la vida individual y el *cómo* del terminar el mundo como totalidad.

Si las tres concreciones fueran nombradas por una Filosofía de la Historia, la totalidad en ella involucrada quedaría segmentada en una "arqueología", una "kairología" y una "escatología".

1965. Título original: *Der Manierismus. Die Krise der Renaissance und der Ursprung der modernen Kunst*. En el capítulo IX, titulado "Tragedia y humor", distingue cuatro momentos: el primero que corresponde a la tragedia griega con el primado del destino sobre el héroe trágico; el segundo señala a la Edad Media donde propiamente no hay tragedia porque en la existencia cristiana no hay nada de irreparable y desesperado; en tercer lugar, el nacimiento de la tragedia moderna donde lo verdaderamente trágico es la alienación en la que vive el héroe; y, finalmente, el descubrimiento del humor como distanciamiento de la situación concreta que hace posible la tolerancia, poniendo como ejemplo a Cervantes que entiende, ama y comprende a sus dos personajes: Don Quijote y Sancho Panza (*cf. ibid.*, pp. 159-171).

⁷ Para lo que significa un tiempo heterogéneo, anacrónico, que perturbaría la linealidad histórica, *cf. Didi-Huberman, Georges, Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008. Título original: *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*.

Ahora bien, las tres concreciones, pero en especial la tercera, no pueden eludir ciertos términos que, a pesar de su precariedad semántica, vuelven a poner en juego la ineludibilidad de una forma de destino. Tales son "esbozo", "traspaso", "postrimerías"; todas ellas son cuestiones que hablan el lenguaje de un final que se presenta al hombre, y resuelven su existencia si tal término de "resolución" cabe para ellas.

Por ejemplo, en la palabra "postrimerías" se vislumbran cinco momentos: 1º) un hecho, la muerte, de la cual todos hablamos, pero justamente desde esta condición nadie la ha padecido, de ahí también el temor y los miedos profundos que recorren la existencia que no ignora su destinal presencia. 2º) Un acto de tal densidad ontológica que parece exigir una condición naciente rodeada de inocencia, de ahí que se haya hablado y se hable de "estado de pureza" o, más precisamente, "purificación". 3º) Como condición de exigencia del acto naciente está la súplica ontológica de tener o desear conservar tiempo, cualquiera que sea el nombre con que lo designemos, pero ciertamente bajo un modo al cual no queremos renunciar, que es la condición corporal, forma esencial de nuestro ser hombre y de tener y hacer historia. En la mayoría de las tradiciones religiosas, y respetando la diversidad de nombres con que se ha designado este momento, hablamos de "re-surrección". 4º) Es el momento de un encuentro en verdad y en amor, mal llamado "juicio", el *kairós* del tiempo de traspaso. Finalmente, el 5º), que es el que posibilitaría una fenomenología de la vida eterna, en tanto que allí toda diversidad temporal estaría contenida en un instante pleno.

La dificultad para el desarrollo de estos cinco puntos está en una situación anímico-cultural y especialmente en una sensibilidad casi totalmente ajena, no solo al planteamiento especulativo de estas cuestiones, sino a la afinidad existencial que hace posible la verdadera seriedad del mismo.

Si la muerte se nos presenta como el momento de máxima fragilidad del tiempo, paralelamente los textos sagrados hablan de un "no deber morir", dicho de otra manera: "no era de la esencia del hombre el tener que morir".

En un *primer plano hermenéutico*: el lenguaje religioso atestigua esa fragilidad temporal como no perteneciente a la condición humana, siendo posible al menos una elaboración ética de ese "tener que morir no debido", como si una oscura realidad diseñada por una acción no-debida hubiera engendrado esta situación.

El hombre, especialmente el condicionado por nuestra cultura, vive esta definitiva fragilidad como un hecho consustancial a la vida, o bien, donde hay una mayor seriedad existencial, con una resignación ante lo inevitable. Ciertamente acontece en el escenario de un misterio que no es el de la "fábula".

En un *segundo plano hermenéutico*: hay aquí una negatividad que despoja de toda solidez existencial y abre al riesgo de exponerse a una nueva temporalidad. Estar llamado a esta fragilidad por ley de la historia obliga a aceptar la debilidad suplicante que pide la develación de un misterio⁸.

⁸ Así lo expresa el final del poema de Olga Orozco, "Conversación con el Ángel" (*cf.* *Eclipses y fulgores*, Barcelona: Lumen, 1998): "Ahora, ya replegada toda lejanía con un golpe ritual, como en un abanico que se cierra, frente al

Lo que en un momento surge a plena luz del día tiene detrás la imposibilidad teórica de formular en verdad una interrogación radical, y, sin embargo, la vida es la mediación del sentido.

En un *tercer plano hermenéutico*: la oscuridad de un destino desnudo, vestido, desvestido, no tan desposeído de oscuras ambiciones, por lo menos engendra dolorosa extrañeza cuando presentifica lo que sobreviene. Sin embargo, para el viviente lo "postero" es esencial. El final forma parte del todo, y lo finito conlleva un final que no es necesariamente el que hoy conocemos.

§ 3.

Frente a una situación destinal que llamaríamos la cercanía del "traspaso", queremos ofrecer el testimonio de uno de los más grandes pensadores franceses de los últimos tiempos. Nos referimos a Paul Ricoeur y a su libro póstumo *Vivo hasta la muerte: seguido de Fragmentos*⁹.

Aquí la condición humana del tener que morir destroza toda seguridad existencial y desestabiliza el antropocentrismo en nuestras historias de vida.

El pensamiento de Ricoeur se esboza en torno a tres cuestiones: la imposibilidad de figurarse lo que son y dónde están ahora nuestros seres cercanos muertos, la imposibilidad de imaginarse a uno mismo muerto, e incluso moribundo, y el carácter informe de la masa indistinta de los muertos, sorprendidos por el contagio de una muerte que mata. La tarea impone un trabajo de memoria que cure la imaginación falsa. Esta ascesis exige, a su vez, un esclarecimiento conceptual dotado en sí mismo de valor catártico. Por un lado, ¿cómo cesar jamás de mostrar quién es uno, de movilizar sus fuerzas, sus recuerdos, su deseo, en lo que él llama una "insolencia" de un hambre de vivir, esa despreocupación que denomina alegría?

Por otro lado, ¿cómo consentir en dejar lugar a otro sí mismo que no conozco, a otros distintos de sí, cómo consentir en borrarse frente a ellos, en esa despreocupación, ese desprendimiento de sí, que sería la otra forma esencial de la alegría? En este sentido, el límite revela una oscilación íntima de nuestras existencias ordinarias. La esperanza se recoge en esa sobria fraternidad, casi franciscana, de "ser entre" las criaturas, pero sin renunciar a buscar ser sí mismo, hasta el final, a mantener su sitio en el momento mismo en que se deja sitio.

fuego donde arde de una vez el lujoso inventario de todo lo imposible, contemplamos los dos el muro que no cesa, no aquel contra el que lloraríamos como estatuas de sal a la inocencia, su mirada de huérfana perdida, sino el otro, el incierto, el del principio y el final, donde comienza tu oculto territorio impredecible, donde tal vez se acabe tu pacto con el silencio y mi ceguera".

⁹ Ricoeur, Paul, *Vivo hasta la muerte: seguido de Fragmentos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. Título del original francés: *Vivant Jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris: Seuil, 2007.

Una alegría esencial

Nuestra existencia no solo implica nuestro ser real sino también la ausencia de lo que ya no es pero ha sido. De ahí que haya dos inversiones del duelo: la primera es la que debemos hacer por nuestros seres queridos, la segunda la que tendrán que hacer por nosotros cuando hayamos desaparecido. La primera es esencial y prepara la segunda que implica un "traslado de nuestro deseo de vivir" a los otros.

Hay un lazo íntimo entre el duelo y la alegría, entre el lamento y la alabanza; y así como el duelo oscila entre la no aceptación y el consentimiento, la alegría oscila entre la lucha o el hambre de vivir y la gracia de la despreocupación.

Por otra parte, Ricoeur rechaza toda idea que refiera a un Juicio Final, a una retribución, a una recompensa o a un castigo. Lo que se da con la muerte es una cercanía de lo esencial, una experiencia de la pura bondad de existir, como si su proximidad fracturara las limitaciones confesionales, derrumbara los compartimentos estancos que separan las lenguas en las cuales han cuajado nuestras experiencias más profundas. Los recursos de la vida superan aquí las preocupaciones individuales y nos abren, por la compasión, a ese deseo de ser que son los otros seres. Al mismo tiempo, quien muere está solo al morir, aun cuando no muera en soledad, sino acompañado hasta el final por la proximidad fraternal de quienes son, entonces, sus verdaderos prójimos.

El sentido de la resurrección

En cuanto a la palabra *resurrección*, hay una negativa a imaginar o representarse un "más allá", a objetivar un "transmundo". Una actitud en parte agnóstica en el sentido de la crítica filosófica que no se deja engañar y prefiere el callejón sin salida, ahondar en la aporía. Por otro lado, el fin, en el sentido de la finitud, nos remite a un más acá, el de nuestro mundo de la vida, el único que tenemos.

Respecto de nuestro estar frente a la muerte, Ricoeur rechaza la ascesis estoica que sería una preparación frente a la muerte; o bien la autenticidad heroica de la angustia de estar sin cesar frente a la muerte, y la banalización de un morir inauténtico que la rehuye: tal es su reproche a Heidegger. En estas cuestiones, Ricoeur apela a Spinoza, para quien la sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida y del permanecer "vivo hasta".

El duelo de la representación o una presencia de lo ausente demuestra ser una condición esencial de la bondad del vivir, sea bajo la forma de un deseo de vivir que replica con vehemencia a la amenaza vital, sea bajo la del desapego y de una despreocupación de sí colmada de gratitud. El desapego de sí prepara la transferencia al otro (en el sentido fraterno) del amor por la vida, y la de la confianza en el cuidado de Dios, que retoma, destaca y sostiene mi despreocupación. Esa confianza en una resurrección que no nos corresponde imaginar, adopta varias figuras exploratorias,

entre ellas la de una suerte de abandono de sí a la sola memoria de Dios, en la que cada existencia marcaría una diferencia. Para Ricoeur sería una forma de esquematizar bajo la forma de un *proceso* un presente eterno del que no tenemos figura alguna. Pasamos así de una "agnóstica" de la resurrección a lo que sería una "poética".

En *Crítica y convicción*, Ricoeur refiere a una *resurrección horizontal* que pasa por los seres cercanos, por la transmisión, la recepción y el relevo de mis palabras, actos y pensamientos en los de los otros, y una *resurrección vertical* en la memoria de un Dios lo bastante poderoso para recapitularlo todo en su "hoy"¹⁰. Al final de sus *Fragmentos* vuelve a empezar, y distingue 1) la resurrección como prueba narrativa y cumplimiento de una promesa, como experiencia primaveral de recuperación de la vida contra la muerte, y 2) como límite escatológico y esperanza de lo que aún no es.

"Que Dios, a mi muerte, haga de mí lo que quiera. No exijo nada, no reclamo ningún después. Traslado a los otros, a quienes me sobrevivan, la tarea de tomar el relevo de mi deseo de ser, mi esfuerzo por existir, en el tiempo de los vivos"¹¹.

"No soy un filósofo cristiano"¹²

"Un salvamento infinitamente más radical que la justificación de los pecadores, es la justificación de la existencia"¹³. Y entonces: ¿cuál es el verdadero llamado al que debe responder la responsabilidad de la inteligencia filosófica?

Se trata de la inversión por la cual el cuidado de sí se traslada a los otros. No es un sacrificio, sino un don olvidadizo, un servicio de incógnito en que el prójimo es simplemente aquel que se ha comportado como tal. El prójimo determina una inversión radical: un vuelco del cuidado que se aparta de sí para trasladarse a los otros. Ese vuelco puede ser el pedido de que haya para los otros una resurrección que no pido para mí, puede ser la puesta confiada en manos de los otros de las huellas que dejo y que exigen ser recordadas, reabiertas, repensadas; puede ser también el traslado a los otros de mi deseo de vivir en lo que tiene de invulnerable, de más fuerte que la muerte. Según O. Abel, tal vez allí encontremos al cristiano de expresión filosófica que es Paul Ricoeur, semejante a ese cristiano de expresión pictórica que era Rembrandt, o a ese cristiano de expresión musical que era Bach¹⁴. Habría un modo de pensar la *ipseidad* misma no como un modo de salvarse, sino como la expresión de una exigencia de responsabilidad y de justicia con respecto a los otros. La cuestión ya no es la

¹⁰ Ricoeur, Paul, *Crítica y convicción*, Madrid: Síntesis, 2003.

¹¹ Cfr. *ibid.*, "Prefacio", pp. 17-18.

¹² Cfr. *ibid.*, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴ Cfr. Abel, O., "Prefacio", en *ibid.*, pp. 9-23.

de la "queja infinita" con respecto a alguien que muere para nada, sino la del "reconocimiento infinito" de alguien que no nació para nada, y esto al parecer puede decirse de quienquiera.

Hasta la Muerte. Del duelo y de la alegría

Un tardío aprendizaje que impone un comienzo de reflexión.

1. Hay un encuentro con la muerte de otro ser querido, de los desconocidos: ¿existe aún? ¿en qué lugar? ¿bajo qué forma invisible a los ojos? ¿visible de otra manera? Por un lado es una pregunta de vivos, por otro se suscita la pregunta ¿qué clase de realidad tienen los muertos? Los muertos como terceros desaparecidos, los difuntos. Es ese interrogante sobre la suerte de los muertos lo que el autor se propone exorcisar y cuyo duelo quiere hacer para sí mismo.

1ª idea: "Porque mi relación con la muerte aún no cumplida está oscurecida, alterada por la anticipación y la interiorización de la cuestión de la suerte de los muertos ya muertos. Imagino en un antefuturo la suerte del mañana"¹⁵. Y es esa imagen del muerto que seré mañana lo que carga a las preguntas ¿qué son? ¿dónde están los muertos?

Elas están formuladas *con* y *contra* ese imaginario en el que la muerte es aspirada por el muerto y los muertos: otros vivos sobreviven a la muerte de los suyos, de la misma manera otros me sobrevivirán. La cuestión de la supervivencia es una cuestión de sobrevivientes que se preguntan si los muertos siguen existiendo: ¿en qué tiempo, en un registro temporal semejante al nuestro, en otro estado de ser que llamamos resurrección, estatus temporal elevado, elevación a una eternidad inmortal?

2ª idea: Un duelo al que quiero entrar, la interiorización antes de mi muerte de una pregunta post-mortem: ¿qué son los muertos? Una pregunta que llega a insultar la insolencia del hambre de vivir invulnerable. Alegría de vivir hasta el fin y por tanto hambre de vivir coloreada por cierta despreocupación que llamo alegría.

3ª idea: La mortalidad, el tener que morir algún día. Una variante de la finitud. Vista desde dentro la finitud va hacia un límite a partir de lo siempre más acá y no hacia un confín que la mirada franquee, instaurando la pregunta: ¿quid después? La finitud aceptada será después de haber luchado con lo imaginario de la muerte, la anticipación interiorizada del muerto de mañana que seré para los sobrevivientes, mis sobrevivientes.

¹⁵ Cfr. Ricoeur, P., *ibid.*, p. 34. Se mantienen los textos en primera persona para respetar el carácter testimonial en que fueron escritos.

2. Una segunda significación se asocia a la palabra muerte: el morir como acontecimiento, como pasar, finalizar, terminar.

Lo que llamamos moribundo solo es tal para quien asiste a su agonía, para quien lo asiste acaso en su agonía. Pensar en esos moribundos es imaginarme como el moribundo que seré para quienes asistan al morir.

Dos situaciones imaginarias diferentes: *asistir* a la muerte es más preciso, más desgarrador que simplemente *sobrevivir*. El asistir es una prueba puntual, una prueba del acontecer. El sobrevivir es un largo trayecto, en el mejor de los casos el del duelo, es decir, la separación aceptada del difunto que se aleja, se aparta del vivo para que este sobreviva. Para mí es una anticipación interiorizada, la más aterradora, la del moribundo que seré para quienes asistan a mi muerte, quienes la asistan. La anticipación de la agonía constituye el núcleo concreto del "miedo a la muerte" en toda la confusión de sus significaciones y la inclusión de unas en otras.

El testimonio médico es que hay una "gracia interior" que distingue al agonizante del moribundo que consiste en el surgimiento de lo Esencial en la trama misma del tiempo de la agonía. Lo Esencial es en cierto sentido lo religioso, lo religioso común que, en el umbral de la muerte, transgrede las limitaciones consustanciales a lo religioso confesante y confesado. Según Ricoeur, es la gracia concedida a algunos agonizantes de apelar a lo que ha denominado la movilización de los recursos más profundos de la vida, para la venida a la luz de lo Esencial. No es necesaria tal o cual confesión en este momento donde lo religioso se iguala a lo Esencial. El morir es transcultural y por lo tanto es transconfesional y en ese sentido transreligioso. Tal vez es la única situación en la que puede hablarse de experiencia religiosa.

"Quiero <dice Ricoeur> liberarme de esa mirada desde afuera dirigida al moribundo y de la anticipación de esa mirada desde afuera dirigida a mí, moribundo"¹⁶. La mirada del que ve al moribundo no es la misma del que lo ve *como* agonizante. Sin embargo, Ricoeur apela a esa mirada que ve en el moribundo a alguien aún vivo, alguien que apela a los recursos más profundos de la vida y parece transportado por el surgimiento de lo Esencial en su vivencia de quien vive todavía. Es la mirada de la compasión, y no la del espectador que prevé al ya muerto.

La compasión es el sufrir-con. No es un gemir-con..., como podrían serlo la conmiseración o la piedad, figuras, para Ricoeur, de la deploración. Es más bien un luchar-con, un acompañamiento, a falta de un compartir identificante, que no es posible ni deseable... Acompañar es tal vez la palabra más adecuada para designar la actitud en virtud de la cual la mirada posada sobre el muriente se vuelve hacia el agonizante que lucha por la vida hasta la muerte. Se puede hablar de un compartir el movimiento de trascendencia íntima de lo Esencial al desgarrar los velos de los códigos de lo religioso profesional.

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

Hay en este acompañar una dimensión específicamente ética. Un morir sin compañía hace indiscernible al moribundo de la muerte misma convertida en personaje.

La comprensión más la amistad es la comprensión que se dirige hacia el vivir finalizante y su recurso a lo esencial. La amistad ayuda no solo al agonizante sino a la comprensión misma.

3. La tercera configuración imaginaria obliga a tratar la muerte como un personaje activo. La muerte personificada, activa y destructora, surge en lo imaginario en el punto donde los muertos ya muertos y los moribundos que van a estar muertos se tornan indistintos: en las grandes epidemias de peste, de cólera, en campos de concentración, etc., donde el sobreviviente provisorio está rodeado, circunscrito, sumergido por la masa indistinta de los muertos y los moribundos, y habitado por el sentimiento de la muy grande posibilidad de su muerte próxima, de la inminencia de esa muerte. Entonces se imagina, se percibe como si ya formara parte de esa masa indistinta de muertos y moribundos.

La *obsesión* frente a una muerte que es más real que la vida, ¿no es una *obsesión* a destiempo?

La Muerte

Ricoeur propone dos líneas de pensamiento: el desapego perfecto y la confianza en el cuidado de Dios.

1. "El 'desapego', según el maestro Eckhart, llevado hasta la renuncia a las proyecciones imaginarias del sí identitario tras la muerte propia: lo *mismo* en el *mismo* tiempo, el de la propia vida antes de la muerte y el de los sobrevivientes que *me* sobrevivirán; esto es lo que debe *perdersse*"¹⁷.

No es el coraje de la renuncia a las proyecciones imaginarias –aunque ese componente "estoico" no sea poca cosa–, sino la transferencia al *otro* del amor por la vida. Amar al otro, mi sobreviviente. Este componente de "ágape" de la renuncia a la supervivencia propia completa el "desapego" más acá de la muerte: no es solo pérdida, sino ganancia, liberación para lo esencial.

Los grandes místicos renanos no solo se "negaron", también se pusieron a disposición de lo esencial. Al extremo de mostrar una asombrosa actividad: creadores de órdenes, profesores, viajeros, fundadores. Estaban abiertos a lo fundamental gracias al "desapego" con respecto a lo inesencial. La *disponibilidad para lo fundamental* motiva la transferencia al otro del amor por la vida. La disponibilidad para lo fundamental,

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

liberada por el "desapego", *funda* la transferencia; la transferencia *verifica, atestigua, pone a prueba*, "experimenta" el desapego en su dimensión de generosidad.

2. Las implicaciones de la confianza en Dios conciernen al sentido, a la inteligibilidad, a la justificación de la existencia.

a) La *memoria* de Dios: "Dios se acuerda de mí. También en futuro: Dios se acordará de mí"¹⁸. Aparece aquí la relación *vertical* entre tiempo y *eternidad*. La frase "Dios se acuerda de mí" se dice en presente eterno, que es el tiempo de lo fundamental, de lo esencial.

El sentido de una existencia efímera puede, a su turno, esquematizarse como "marca" en Dios. Cada existencia "*marca una diferencia*" en Dios. La dificultad radica en no *representar* esa "diferencia" como supervivencia, paralela, otorgada por la imaginación a los difuntos, como temporalidad *bis* de estos. Propiamente hablando: temporalidad de las almas espectros.

Reaparece en la meditación la confianza en la *gracia*. Nada se me debe. No espero nada para mí; no pido nada; he renunciado, trato de renunciar, a reclamar, a reivindicar. Digo: "Dios, harás lo que quieras de mí. Acaso nada. Acepto no ser más".

Entonces se eleva otra esperanza que no es la del deseo de seguir existiendo.

Se trata de un salvamento infinitamente más radical que la justificación de los pecadores, la justificación de la existencia.

b) El autor recurre al texto de Lucas: "*Todo el que procure salvar su vida, la perderá; y todo el que la pierda, la salvará*" (Lc 17, 33).

"El lenguaje de lo eterno en el tiempo"¹⁹: el juicio se actualiza en la actitud de acogida o el rechazo frente a Jesús que habla. La "resurrección en el último día" no solo será concedida en el fin de los tiempos; ya ahora el creyente "ha pasado de la muerte a la vida" (Jn 5, 24). La *memoria* de Dios es "perdón", más que en el sentido jurídico de absolución o indulto, en el sentido de proximidad recuperada. Desde el punto de vista argumentativo, es más económico sortear la categoría de pecado e ir directamente a la categoría sentido/sin sentido. Nos aventuramos a evitar *después/antes* de la muerte.

c) La cuestión del sentido, ¿puede pensarse como *recapitulación* de la existencia, en una temporalidad no sucesiva, una temporalidad acumulativa, densa, reducida al instante totalizante? ¿Se puede pensar *redención* ya no como *rescate*, sino como *salvar el sentido*? ¿Podemos conservar algo de la futuridad del Juicio como un "esquematismo" de lo Eterno? Sí, tal vez, si lo comparamos con un esquematismo inverso más próximo

¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹ Xavier León-Dufour, citado en: *ibid.*, p. 66.

a la *memoria*. Pero una memoria distinta en sí misma de la *evocación del recuerdo*. Una memoria irreductible a la paseidad del "no más" y, de algún modo, exaltada como *preservación del haber sido*, el "aún ahí" del pasado salvado del *no más* como equilibrio y simétrico del "ya ahí" del futuro, *salvado* del "aún no".

Proseguir en la línea de la *preservación del haber sido* como esquematización "en pasado" del *cuidado* de Dios, esquematización a su vez como memoria de Dios. Nadie podrá hacer que ese ser no haya existido. Pero en esta significación falta la *gracia* del sentido *preservado*.

d) ¿Puede ser de utilidad la distinción *idem/ipse*? ¿Refugio en el *ipse*? ¿Renunciar incluso a la *ipsidad*?

Aquí puede ser de ayuda el budismo cuando todo intento de desapego puede presentar una resistencia.

Hoy, afirma Ricoeur, habría que hacer una defensa filosófica del *ipse* para una ética de la responsabilidad y la justicia. Pero también una renuncia al *ipse* para una preparación para la muerte.

3. ¿Pueden pensarse *en conjunto* las dos líneas: por un lado el "desapego", extremado hasta la renuncia a lo imaginario de la supervivencia; por otro lado, la confianza en el cuidado de Dios, "esquemmatizado" como memoria de Dios y preservación *duradera* del haber sido?

Es ejemplar la motivación fundamental de Jesús: *la idea de servicio* que transfiere al futuro de los sobrevivientes el sentido de la muerte inmanente. No se trata de la resurrección *segura*, sino de la *transmisión al otro* de su obediencia en el *servicio*. La predicción del Reino de Dios conjuga el desapego negativo y la fuerza positiva del desapego, la disponibilidad para lo esencial que gobierna la transferencia de todas mis expectativas vitales al *otro que es mi supervivencia*.

Fragmentos

Un fragmento en hoja aparte dice así: las fechas de nacimiento y muerte del artista enmarcan las fechas de *producción* de cada obra como acontecimiento de vida; pero esas fechas enmarcadas son simultáneamente los momentos en que la obra se excluye del tiempo de vida y se reinscribe en el tiempo inmortal "angélico" de la obra, tiempo transhistórico de la recepción de ésta por otros seres vivos que tienen su tiempo propio²⁰.

²⁰ Ricoeur, Paul, *ibid.*, p. 78. Cfr. Didi-Huberman, Georges, *op. cit.* El autor plantea la relación entre historia-imagen-tiempo, y cómo este último replantea, desde lo que él llama anacronismo, una nueva relación que permitiría pensar incluso en un tiempo eterno.

Y finalmente afirma: "Debo decir que una gran parte de mi energía argumentativa entre yo y yo mismo se gasta en mi rebelión contra esa juridización de toda la problemática y una protesta contra la teoría sacrificial, en la cual veo el peor uso de la inteligencia de la fe. ¿Qué significa el 'para nosotros' que está en el centro de mi adhesión a la versión reformada de la tradición cristiana?"²¹

Conclusión: un posible testamento²².

Querida Marie

*A la hora de la declinación, se eleva
la palabra resurrección. Más allá de los
episodios milagrosos. Desde el fondo de la vida,
surge un poder, que dice que el ser es
ser contra la muerte.*

Créalo conmigo.

Su amigo.

Paul R.²³

²¹ *Ibid.*, p. 87.

²² El poema con el que termina este libro está dedicado a Marie Geoffroy, muerta en septiembre de 2006. Según lo afirma Catherine Goldenstein, autora del "Epílogo", el mismo Ricoeur autorizó antes de morir la publicación del mismo (*cf. ibid.*, p. 115).

²³ *Ibid.*, p. 116.