

SOBRE QUE UNO SE MUERE

Nicolás Sánchez Durá

Universitat de València

Muchas vueltas he dado a cuál podría ser mi ofrenda al profesor Navarro Cordón; como en aquella canción de Jacques Brel –*Les bombons*, de 1964–, no sabía si «lui dire avec des fleurs ou avec des bombons». Brel afirmaba allí haberse decidido por los bombones, «bien que les fleurs soient plus presentables/surtout quand elles sont en boutons». Yo he decidido traerle algo tan pequeño, espero que tan presentable, como la yema de una flor, botón de muestra de mi afecto y respeto por el profesor que me enseñó tanto el valor de los textos filosóficos clásicos cuanto la libertad para enfrentarme a ellos. Por tanto, lo que sigue no es sino *une fleur en bouton* con ocasión de la nota 2 a pie de página del parágrafo 51 de *Ser y Tiempo*, «El estar vuelto hacia la muerte y la cotidianidad del Dasein», donde se lee: «En su relato *La muerte de Iván Ilich* L. N. Tolstoi ha presentado el fenómeno de la conmoción y el derrumbe de este “uno se muere”»¹. Insisto, quisiera hacerlo libremente, con ocasión de la lectura de esos párrafos, sin discutir con escuela ninguna. Pues habiéndome convencido Wittgenstein de que en ciertos asuntos más vale mostrar que decir, mi indulgente profesor (y el ocasional lector) decidirán en qué medida y forma lo escrito concuerda o se aleja del filósofo de Messkirch, asunto, por cierto, que no es lo que me mueve a escribir.

1. SOLEDAD EN LA MUERTE DE IVÁN ILICH

Cierto, todo el relato de Tolstói se articula en torno a la muerte, pero no como instante último de la vida, sino como un proceso que finalmente concluye en la abolición de un cuerpo vivo. Este proceso se inicia por un hecho fortuito, imprevisto, que sorprende al futuro moribundo en el fluir de la vida cotidiana. De manera que, paradójicamente, la muerte, inevitable y necesaria, cierta para todos los hombres, se muestra al que finalmente morirá como un hecho accidental, inesperado e inexplicable.

Miembro de una familia acomodada de funcionarios públicos relacionada a través de los matrimonios con la nobleza, Iván Ilich elabora una exitosa carrera administrativa tras su salida de la Facultad de Derecho. Joven y jovial, reservado y laborioso en su trabajo, correcto en el trato con los superiores e inferiores, no desdeña ni la diversión ni la frivolidad social. En fin, es un «bon enfant» aceptado por la buena sociedad a la que aspira y cuyas formas admira. Pero el paso de ayudante del gobernador de una provincia a juez de instrucción introduce un notable

¹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009, p. 274.

cambio en su vida: ahora sabe que, en cuanto juez, todas las personas, sin importar su condición, están en sus manos. Es decir: sabe que tiene poder y solo depende de su voluntad el modo de administrarlo. En esa situación restringe sus amistades a círculos jurídicos de prestigio y nobles adinerados, conoce a una bella mujer de familia socialmente reconocida y se casa con ella. Como escribe Tolstoi, «todo ello se llevaba a cabo con manos limpias, en camisas limpias, con palabras francesas y, sobre todo, en la mejor sociedad, y, por ende, con la aprobación de personas de la condición más distinguida»². Su carrera profesional progresa, la conciencia de su poder también³. Aparecen los hijos, su matrimonio decae, el amor se esfuma, la vida familiar se restringe a una cómoda rutina —«la comida casera, el ama de casa y la cama»— que disfruta escindiéndola de su trabajo y de sus relaciones sociales. Así transcurren los años. Pero inesperadamente, tras diversos golpes favorables de fortuna debidos a las relaciones que su posición social comporta, Iván Ilich ve como su estatus mejora aun más. A partir de ese momento se dedica casi obsesivamente a construir su nuevo domicilio. Busca antigüedades, cortinas y damascos, cuadros y caobas, porcelanas y cristalerías; en fin, dispone todos los detalles de un entorno plácido, agradable, refinado, no solo expresión de su dignidad social sino de un orden donde no quepa la mancha, el error o el accidente (una vida «cómoda, agradable y decorosa»). Un decorado que expresa la voluntad de eliminar los sobresaltos o apaciguarlos, de dominar el curso de los acontecimientos, de ser «*maître et possesseur*» no ya de la naturaleza (como quería Descartes), sino de su vida misma, que oscila entre la ambición en el trabajo y la vanidad en la vida social.

Y en esa actividad febril de salvaguarda el relato de Tolstoi introduce un incidente nimio que el lector toma como irrelevante: un día, disponiendo los pliegues de una cortina, pierde el pie, resbala y recibe un golpe en apariencia intrascendente en el costado. Ese golpe acabará matándolo después de un largo proceso. Un proceso que comienza insinuándose a través de signos corporales menores, pero persistentes: mal sabor de boca, pesadas digestiones, un ligero malestar en el costado, dolores efímeros, etc. Un malestar difuso que va transformándose en dolor, a su vez agravado por cierta desazón anímica: mal humor, irritabilidad y pensamientos obsesivos. Iván Ilich ausculta constantemente su cuerpo, busca las modulaciones de su dolor, las sopesa... hasta vislumbrar lo que rehúye: que está seriamente enfermo.

Llegado a un punto su preocupación se centra en el grado de gravedad de su dolencia, es decir, si lo ha de matar. Entonces, respecto al tiempo de la salud, el centro de su atención se desplaza. A partir de ese momento lo que principalmente le interesa —y absorbe todo lo demás restando entidad a las distintas dimensiones de su vida— son los palpables cambios que su cuerpo sufre, perceptibles cuando se compara con fotos de antaño, y el desorden que tales cambios indican. Por ello cuando considera a los otros los concibe principalmente como cuerpos sanos o enfermos, pues, *more* comparativo, constituyen una de las pocas fuentes de conocimiento de su propio estado:

La principal ocupación de Iván Ilich desde su visita al médico fue el cumplimiento puntual de las instrucciones de este en lo tocante a higiene y la toma de la medicina, así como la observación de su dolencia y de todas las funciones de su organismo. Su interés principal se centró en los padecimientos y la salud de otras personas. Cuando alguien hablaba en su presencia de enfermedades, muertes o curaciones, especialmente cuando su enfermedad se asemejaba a la suya, escuchaba con una atención que procuraba disimular, hacía preguntas y aplicaba lo que oía a su propio caso.

² Al ser *La muerte de Iván Ilich* un relato muy breve, no daré la paginación de las citas textuales.

³ «La conciencia de su poder, la posibilidad de arruinar a quien se le antojase [...] su éxito con sus superiores e inferiores, y, sobre todo, la destreza con que encauzaba los procesos. Todo ello le procuraba sumo deleite y llenaba su vida».

Cuando el proceso se agrave, incluso la manifiesta salud de los sanos, más acá de cualquier otra virtud que les caracterice, puede ser motivo de irritación: «la salud, la fuerza y la vitalidad de otras personas ofendían a Iván Ilich».

Ahora bien, desde un principio el malestar y su progresiva conversión en dolor cobran una dimensión que no es puramente física, sensorial. El discurso de la medicina, con sus diagnósticos oscilantes, borrosos, carentes de certeza, induce una suerte de pasmo interpretativo del enfermo: «El malestar que sentía, ese malestar sordo que no cesaba un momento, le parecía haber cobrado un nuevo y más *grave significado* a consecuencia de las oscuras palabras del médico». Un significado que se quiere develar, en principio, recurriendo a la figuración imaginativa del propio cuerpo, de su anatomía y de su fisiología, para alcanzar al menos una certeza, siquiera sea fantasmática, que despeje sus dudas. Y así Iván Ilich intenta imaginar, según los diagnósticos, un «riñón flotante» o una «pequeña cosa» en un «apéndice vermiforme»: «Y a fuerza de *imaginación* trató de apresar ese riñón, sujetarlo y dejarlo fijo en un sitio»; o, «y en su *imaginación* efectuó la deseada corrección del apéndice vermiforme. Se produjo la absorción, la evacuación, el restablecimiento de la función normal», escribe Tolstoi en sendas ocasiones en las que el enfermo busca certeza. Además, las diferentes pruebas analíticas y diagnósticas —que atiende sin comprender exactamente— convierten aquello que fue una certeza básica, condición de su estar en el mundo, su cuerpo, en un haz de variables cuya medida e interpretación no hacen sino desmembrarlo, sustraerlo en tanto certeza no especulativa. En esa obsesión interpretativa del propio cuerpo como haz de síntomas es cuando recurre, como he dicho, al análisis comparativo de los otros reducidos a cuerpos sanos o enfermos. Por todo ello, su rasgo anímico más general es la ambivalencia: entre la desesperación de una muerte absurda por incomprensible y la esperanza asociada a «la observación agudamente interesada del funcionamiento de su cuerpo».

De tal manera que, gradualmente, allí donde antes de la enfermedad reinaba una rutina confortable en la que Iván Ilich se sentía guarecido, a salvo, es decir, allí donde regía un orden, reina ahora el desorden de las múltiples conjeturas, la incertidumbre y el escepticismo respecto de los poderes de la ciencia médica, también la duda sobre la integridad moral de quienes la practican. Por ello, en este estadio del proceso de la muerte, la percepción de su enfermedad no puede ser sino imprecisa, oscura, innombrable y, en el límite, sospechadamente fatal: se percibe como una «cosa atroz, horrible, inaudita, que llevaba dentro, la cosa que le roía sin cesar y le arrastraba irremisiblemente hacia Dios sabe dónde...». Por fin, el ansia de seguridad no concluye en un diagnóstico definido, ni en la esperanza de la curación, sino en la certeza de la muerte: ante una nueva agudización del dolor tras una leve mejoría, a Iván Ilich «de pronto el asunto se le presentó con cariz enteramente distinto. ¡El apéndice vermiforme! ¡El riñón! —dijo para sus adentros—. No se trata del apéndice o del riñón sino de la vida y... la muerte. Sí, la vida estaba ahí y ahora se va, se va, y no puedo retenerla».

Pero al hilo de ese proceso, donde el cuerpo dolorido auspicia tal tipo de representaciones y ánimo, se fragua algo que, partiendo de las actitudes y conductas que provoca el cuerpo enfermo, redundará en la alteración radical de su ser en el mundo. León Chestov nombra ese asunto como la pérdida de un mundo común al moribundo y al sano⁴. Una pérdida que incluye la percepción común del tiempo, también los intereses y valores compartidos: es decir, comporta soledad. Una escisión entre sanos y moribundo que no hace sino acentuarse a medida que el proceso se agrava. Porque en principio esa certeza corporal de la propia muerte (que no es el saber abstracto de que todos los humanos son mortales, saber al cual no se asocia el terror y la

⁴ Cf. Chestov, L., «Le jugement dernier. Les dernières œuvres de Tolstoi», en http://www.lescahiersjeremie.net/Chestov/Livres_En_Ligne/Rev/Rev_T_1.html

angustia, es decir, al cual no se asocia emoción ninguna), digo que esa certeza corporal de la propia desaparición solo se atisba en la conciencia en la forma fluctuante, oscura e imprecisa del desasosiego, más tarde de la desesperación: «Iván Ilich vio que se moría y su desesperación era continua. En el fondo de su ser sabía que se estaba muriendo, pero no solo no se habituaba a esa idea, sino que sencillamente no la comprendía ni podía comprenderla».

Precisamente, parte no menor de esa conciencia progresiva de la muerte propia proviene de la desaparición de un mundo compartido con los sanos a partir de las diferencias en el comportamiento de unos y otro. El que va a morir molesta con sus urgencias, con sus vaivenes de ánimo siempre regidos por la variable percepción de su enfermedad, importuna al alterar el orden cotidiano y disloca con su diferente escala de prioridades y valoraciones los supuestos implícitos compartidos. Obstruye la vida laboral y social de los otros, pero también altera con su sola presencia el trato de los otros entre sí y para con él. Iván Ilich vivía así «solo, al borde de un abismo, sin que nadie le comprendiese ni se apiadase de él». Todo ello se muestra de múltiples maneras: en ocasiones los sanos culpan al enfermo de su propia enfermedad, de no ser riguroso en el cumplimiento de las prescripciones médicas, de no tener voluntad de curación y no contribuir anímicamente a ella; en otras, al contrario, se le atribuye una incapacidad impropia del momento en que se halla, tratándolo con condescendencia o con una cortesía excesiva e impostada. Es decir, el comportamiento del sano frente al enfermo terminal oscila entre el embarazo y la vergüenza, sentimientos ambos conectados no solo con el desorden que el severamente enfermo provoca, sino con el hecho de que la visibilidad de su dolor, inscrito en su cuerpo, suscita una idea de contagio, es un signo premonitorio e intempestivo de la muerte que al sano amenaza como fantasma. Pero no solo, esa torpeza en el trato también está conectada con estructuras anímicas *históricamente* determinadas que trascienden las diferencias de personalidad.

En efecto, en su conocido opúsculo *La soledad de los moribundos*⁵, Norbert Elias se aplica al análisis de la relación con la idea de la muerte propia de nuestro actual estadio en el proceso de civilización. No cabe aquí discutir su concepto de «proceso de civilización». Tan solo decir que es una categoría analítica que se aplica a largos periodos de tiempo, a los últimos quinientos años de la historia europea; y que tal proceso se refiere a la multitud, en gran parte no planificada, de prácticas sociales, institucionales y políticas a través de las cuales (la influencia de Freud es obvia) todos los aspectos animales de la vida de los seres humanos que comportan peligro para los individuos y su convivencia se ven ahormados de forma cada vez más abarcadora y diferenciada, tanto por reglas sociales cuanto por normas de conciencia que los sujetos interiorizan. En el caso de la muerte el proceso ha consistido no solo en una progresiva ocultación del moribundo, sino en una evacuación de su misma idea a la vez que del cadáver. Por eso la fantasía del contagio de la muerte ante el que va a morir, o sus restos, es ahora más apremiante. De todo ello resulta el laconismo, el envaramiento, la falta de espontaneidad en el trato con el gravemente enfermo, incluso con sus próximos después del óbito de aquél. Lo cual no es sino una manifestación más de las maneras con las que en nuestro estadio civilizatorio lidiamos con situaciones que exigen una fuerte implicación emocional sin pérdida de autocontrol. Pues es característico del mismo la exigencia de un alto grado de reserva ante la expresión de emociones y afectos intensos. Es más, pudiérase decir, como si de un bucle se tratara, que las clínicas modernas no son ajenas a la pluralidad de prácticas sociales donde se ha fraguado ese embridar las emociones ante la muerte del otro, pues surgidas de la revolución industrial y sus consecuencias técnicas, al ser uno más de los inúmeros «procesos productivos de la vida

⁵ Elias, N., *La soledad de los moribundos*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.

económica moderna, aunque sea de naturaleza negativa», colaboran al «carácter anónimo de la muerte»⁶. Por tanto, ni podríamos soportar ya las plañideras, ni hay cortejos fúnebres urbanos «a cuyo paso todo el mundo se quitaba el sombrero ante la majestad de la muerte», ni concebimos ofrendas tan exuberantes, cuantiosas y exigentes como las de los enterramientos que hoy admiramos en los museos⁷. En el asunto que nos concierne nos encontramos pues, según Elias, ante el dilema del «ya no, tampoco todavía». Es decir: después del fuerte impulso informalizador en el tránsito a la sociedad contemporánea los recursos retóricos tradicionales ante la muerte parecen caducos y falsos, pero, a la vez, solo se atisba la institucionalización incipiente de nuevos rituales y retóricas acordes con la sensibilidad que exige contención emocional y expresiva.

Un siglo media entre *La muerte de Iván Ilich* (1884-1886) y *La soledad de los moribundos* de N. Elias (1985). Sin embargo, creo que mucho de lo que Elias dice, si no idéntico, sí es acorde con Tolstoi, pues este escribe en la transición desde una concepción de la muerte a otra. Más allá de los rasgos temperamentales de su mujer, de su hija, futuro yerno o colegas, es significativo el relato de las reacciones descritas tras la muerte de Iván Ilich. Sus colegas de judicatura son descritos como vacilantes respecto de qué actitud tomar en el velatorio ante la viuda y sus hijos. Y así de uno de ellos se escribe que entró «sin saber exactamente lo que tenía que hacer. Lo único que sabía era que en tales circunstancias no estaría de más santiguarse. Pero no estaba enteramente seguro de si además de eso había que hacer también una reverencia. Así pues tomó un término medio». Ahora bien, tal torpeza y envaramiento se inscribe en el trasfondo de sentimientos ambivalentes: por un lado, una «sensación de complacencia» («el muerto es él, no yo», «pues sí, él ha muerto, pero yo estoy vivo»); pero por otro, a uno de sus colegas del Tribunal le produce inquietud y malestar el rostro del cadáver, le parece expresar «un reproche y una advertencia» que considera inoportunos o, cuanto menos, inaplicables a él: «¡tres días de horribles sufrimientos y luego la muerte! ¿Pero si eso puede también ocurrirme a mí de repente, ahora mismo!» Pero no, concluye, la muerte del muerto que ahora contempla es «un accidente», no algo que pueda referir a sí mismo.

En cualquier caso, como decía, en el último tramo de su enfermedad el moribundo pierde un mundo común, viéndose progresivamente rodeado de un círculo de silencio o de una cháchara que intenta enmascararlo y no le consuela. Cháchara o actitud mentirosa que incluye la ocultación de la gravedad de su estado, los circunloquios para no nombrar la muerte venidera, la actitud desenfadada que evacua y por tanto no atiende como merece la atrocidad de la situación en la que el enfermo se encuentra. De manera que lo más grave, lo que para él no tiene parangón en importancia, se banaliza. Llegado a un punto, lo que casi exclusivamente interpela al moribundo es su cuerpo dolorido, más aún, su cuerpo reducido a mero dolor: «¿pero es que solo este dolor es verdad?», exclama Iván Ilich. Ni los narcóticos lo sustraen de esa interpelación, de esa paradójica relación de distancia y de identificación. El dolor se impone, el pensamiento inventa mil argucias para, si no abolirlo, sí distanciarlo, evadirlo. En vano: «concentraba su atención en ese dolor y trataba de apartarlo de sí, pero el dolor proseguía su labor, aparecía, se levantaba ante él y lo miraba». En esa relación incesante de desdoblamiento, entre la identificación forzada y el intento siempre abortado de evasión imaginativa o de rememoración del pasado, el moribundo queda recluso, exhausto, solo: «se acostó y una vez más se quedó solo con aquello: cara a cara con aquello. Y no había nada que hacer, salvo mirarlo y temblar».

⁶ Gadamer, H.-G., *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2011, pp. 78-79.

⁷ *Op. cit.*

Lo cual tiene como efecto un sentido del tiempo diferente que redundaba en soledad. Pues si el sano, descontado el tiempo ordenado y disciplinado del trabajo, puede permitirse ser errático, disfrutar ocupándose en esto o aquello, distraerse y olvidarse del curso del tiempo en su vivir inmediato y despreocupado, para el moribundo el tiempo adquiere una densidad, un peso del que no puede sustraerse. La rutina de las curas y medicinas pauta los días y las noches, mientras que el dolor alarga interminablemente un tiempo que no parece pasar, fijo en su textura, que hace indistintos los diferentes momentos. Un tiempo paradójico, por otra parte, pues esa detención aún es vida, posposición del final fatal:

Siempre lo mismo, siempre estos días y estas noches interminables. ¡Si viniera más deprisa! ¿Si viniera qué más deprisa? ¿La muerte, la tiniebla?... Siempre lo mismo. De pronto brilla una chispa de esperanza, luego se encrespa furioso un mar de desesperación, y siempre dolor, siempre mucho dolor, siempre congoja y siempre lo mismo.

Pero en el relato de Tolstoi, la soledad del moribundo puede aun descifrarse al contraluz de una figura en la que Iván Ilich sí encuentra consuelo. Lo encuentra en alguien que, por decirlo en términos de Elias, tiene una relación distinta con la idea de la muerte. Una figura que no por azar Tolstoi sitúa en un medio social diferente, que, por seguir con Elias, representa otro estado del proceso de civilización. No es un liberal ilustrado, habitante de la ciudad, funcionario del estado, acomodado, como lo es Iván Ilich y todos los que le rodean según los describe Tolstoi. Es un campesino pobre, de la Rusia profunda y ancestral, pre-industrial, que ni tan solo es mayordomo sino su ayudante, Guerasim.

Guerasim habla poco, pero se comporta de una manera diferente. Su actitud no es envarada, ni servil. Sí sabe lo que hacer. No oculta que su señor está muriendo. No trivializa su estado. Es más, todos sus cuidados los dispensa como los dispensa desde el supuesto compartido con Iván Ilich de que se este se muere: «Todos tenemos que morir. ¿Por qué no habría de hacer algo por usted? —expresando así [Guerasim] que no consideraba oneroso su esfuerzo porque lo hacía por un moribundo y esperaba que alguien hiciera lo propio por él cuando llegase su hora». No teme el «contagio» porque no es que sepa, sino que vive desde la certeza no especulativa de que el también morirá. No le asquean las deposiciones del enfermo porque no las considera mágicamente como una mancha, una impureza infecciosa del orden de los sanos: «Guerasim era el único que no mentía, y en todo lo que hacía *mostraba* que comprendía cómo iban las cosas y que no era necesario *ocultarlas*, sino sencillamente *compadecer* a su débil y demacrado señor». Volveré más tarde sobre este «compadecer», este *padeecer* de Guerasim con su señor. En cuanto a Iván Ilich, si la salud y la energía de los otros le ofenden, las de Guerasim le alivian. Y eso es lo que Guerasim hace: le ayuda a moverse, a que su cuerpo adopte la posición menos dolorosa, duerme con él tranquilamente, no oculta pero tampoco anticipa el desenlace, vive con él hasta antes de morir; en definitiva, le acompaña, vuelve a sacar de su clausura al enfermo, rompe su soledad hablándole con su propio cuerpo. Guerasim se compadece de su amo, es decir, padece con su amo, de una forma que a Iván Ilich le trae esa época en que nos sentimos guarecidos ante las amenazas, completamente a salvo, pues deseaba «que le acariciaran, que le besaran, que lloraran por él, como se acaricia y se consuela a los niños». Y esa actitud, más conductual que discursiva, es la de Guerasim: «...ansiaba todo eso, y en sus relaciones con Guerasim había algo semejante a ello, por lo que sus relaciones le servían de alivio»⁸.

⁸ En su *Conferencia sobre Ética* Wittgenstein afirma que la experiencia de sentirse *absolutamente* a salvo, que describe como «aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme”», muestra —entre otras experiencias del tenor de asombrarse de que el mundo sea— el ámbito de la ética considerada no como «la investigación general sobre lo bueno» (Moore), sino como la investigación acerca del significado de la vida o de aquello que hace que la vida merezca vivirse. Cf. *Conferencia sobre Ética*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 39.

A partir de este punto, el relato de Tolstoi da un giro, cobra una dimensión nueva. Pues es en este punto donde se inscribe la apertura a lo religioso, que en este relato se atisba como una desvalorización de los valores y normas que han regido la vida del sano inconsciente de su muerte, de su finitud. Iván Ilich hace cuentas con su pasado, lo que le pareció valioso ya no lo es más y concluye que de volver a vivir no volvería a hacerlo igual. De hecho la vida que efectivamente ha vivido la entiende no como un progreso y un perfeccionamiento, sino como decadencia, como una degeneración de la plenitud de la infancia:

[...] durante la soledad en que se hallaba, con la cara vuelta hacia el respaldo del sofá, esa soledad en medio de una ciudad populosa y de sus numerosos conocidos y familiares —soledad que no hubiera podido ser más completa en ninguna parte, ni en el fondo del mar ni en la tierra—, durante esa terrible soledad Iván Ilich había vivido solo en sus recuerdos del pasado... Solo un punto brillante había allí atrás, al comienzo de su vida, pero luego todo fue ennegreciéndose cada vez más. En razón inversa al cuadrado de la distancia de su muerte.

Esa conclusión a la que se resiste, a saber, que la vida que ha vivido, considerada proba y honesta, socialmente admitida, no es tal, llega por dos caminos que confluyen. Por una parte, la mentira de la que participan y cultivan los que le rodean, negar su muerte, ser incapaces de arrancarlo de la terrible soledad en la que se encuentra padeciendo con él, mentira que en repetidas ocasiones dice ser su mayor tormento⁹, la reconoce en las palabras y actitudes de los otros, pero que fueron las suyas: «En esas palabras y esos movimientos se vio a sí mismo, vio todo aquello para lo que había vivido, y vio claramente que no debió haber sido así». Pero por otra parte, esa negación de la vida que vivió se da porque tiene la referencia de Guerasim: «Esos dolores morales resultaban de que esa noche, contemplando el rostro somnoliento y bonachón de Guerasim... se le ocurrió de pronto: “¿Y si toda mi vida, mi vida consciente, ha sido de hecho lo que no debía ser?”».

En el momento en que piensa que otra vida es posible, al sentirse a resguardo dados los cuidados de Guerasim, desaparece el miedo a la muerte. De manera que el miedo a la misma es el indicio más patente de que la vida vivida es una vida errada: «Buscaba su anterior y habitual temor a la muerte y no lo encontraba... No había temor a la muerte porque tampoco había muerte».

La muerte de Iván Ilich es tan solo dos años posterior a *Confesión*, donde la reiterada pregunta por el sentido de la vida ante la angustia de la muerte abre el ámbito de lo religioso, que en la obra ensayística del Tolstói maduro se transforma, a través de una hermenéutica crítica del cristianismo, en una divinización de la fraternidad entre los hombres. Pero hay que decir que este relato es muy parco en su fervor religioso posterior. En cualquier caso, sí aparecen en dos ocasiones concepciones de lo religioso que Tolstói criticará minuciosamente en sus escritos de la última época. En el estado inicial de su enfermedad, ansioso por encontrar un remedio, atiende a alguien que le habla de «la eficacia curativa de unas imágenes sagradas»; tras un momento de duda, toma su credulidad como un síntoma de la propia debilidad. De forma rotunda descarta esta concepción mágica de la religión y se atiende a la práctica médica, respecto de la cual, por otra parte, es escéptico. Al final, poco antes de morir, a petición de su mujer, consiente en comulgar. El ritual tiene, puede decirse, un efecto placebo, pero pronto un agudo sufrimiento físico y anímico reaparece: «todo lo que has vivido y sigues viviendo es mentira, es engaño, ocultando de ti la vida y la muerte [se dice Iván Ilich]. Y tan pronto como pensó de ese modo se dispararon de nuevo su rencor y sus dolores físicos». En *La muerte de Iván Ilich* lo

⁹ «Esa mentira en torno suyo y dentro de sí mismo es lo que más emponzoñó los últimos días de la vida de Iván Ilich».

único que desplaza el dolor y la angustia, lo que mata a la muerte —«Este es el fin de la muerte... la muerte ya no existe», así acaba el relato—, es su ascensión de que la vida vivida había sido errada y no merecía ser vivida. Con todo, quisiera subrayar un aspecto acorde con el consuelo que los cuidados de Guerasim le reportan. En su estado terminal, después de haber aceptado lo errado de su vida, Iván Ilich se pregunta cómo debería ser esta. Tolstói lo describe como llamado y con «el oído atento». La frase inmediatamente siguiente dice así: «Entonces notó que alguien le besaba la mano. Abrió los ojos y miró a su hijo. Se compadeció de él»¹⁰. Dicho de otra manera: Iván Ilich no *oye* nada, *siente* un acto de afecto encarnado en un gesto corporal, un beso. Y ese padecer con el otro le vincula, le dice radicalmente que no está solo. La vinculación que el afecto, el amor, proporcionan, será la llave de bóveda de la religiosidad de Tolstói hasta su muerte en la estación de Astápoovo.

2. LA MUERTE EN ANTE-FUTURO

Ahora bien, tanto en *Confesión* cuanto en muchos de los relatos escritos en el lapso temporal que media desde su crisis existencial (en torno a los cincuenta años) hasta su fallecimiento, el centro de su reflexión no es la muerte inminente y la soledad que comporta, sino su fantasma en vida y la angustia que suscita. En *Confesión* Tolstói se sirve de una fábula oriental que usa como parábola. Un viajero es sorprendido por una fiera; al huir, salta a un pozo donde hay un dragón. Para escapar del nuevo peligro se coge de un arbusto que crece en una grieta del pozo. Pero, tan precariamente a salvo, ve dos ratones que roen las ramas que le sostienen en el vacío. Fuera y dentro del pozo le amenaza una muerte segura. Las gotas de miel que adivina en las ramas y se esfuerza en lamer, ya no tienen el sabor dulce de antaño, «ahora no puedo dejar de ver los días y las noches que pasan volando y me conducen a la muerte. Solo veo eso porque es la única verdad. Todo el resto es mentira»¹¹. Es decir, la pregunta por el sentido de la vida que recorre todo el texto de *Confesión* y la mayoría de sus relatos cortos posteriores —cabe comparar a este respecto *Tormenta de Nieve* y *Amo y criado*, escritos respectivamente antes y después de su crisis religiosa— tienen como núcleo la radicalidad de la muerte experimentada en vida, una muerte que se concibe y teme como «aniquilamiento completo»¹², incluso de la memoria que pudiera dejarse; es decir, una muerte que incluso niega la vida póstuma como conmemoración de los que sobreviven en precario. Y así hace decir a Salomón: «Porque los que viven saben que han de morir, pero los muertos nada saben, ni tienen más recompensa, *porque su memoria cae en el olvido*»¹³. «Los muertos», un todo indiferenciado entre los que Tolstói se incluye como muerto de mañana.

Pues para Tolstói, por decirlo en expresión de Ricoeur, la presencia de la muerte es en «antefuturo», como anticipación interiorizada del muerto que mañana seré para los que me sobrevivirán¹⁴. Esa forma de imaginar la muerte, considerándome bajo el aspecto del moribundo que seré para los otros, procede por deslizamiento y generalización, por disipación de las diferencias que nos identifican; de *mis* muertos a *los* muertos y de estos a *mí* como muerto¹⁵, como

¹⁰ En una de las breves apariciones anteriores de su hijo, este es descrito así: «Aparte de Guerasim, Iván Ilich creía que solo Vasya lo comprendía y lo compadecía».

¹¹ Tolstói, L., *Confesión*, Madrid, Acantilado, 2009, p. 37.

¹² «¿Cómo vivir cuando se ve que ante sí no hay más que los sufrimientos verdaderos y la muerte verdadera: *el aniquilamiento completo?*», *ibid.*, pp. 32-35. Mío el énfasis.

¹³ *Ibid.*, p. 62. Mío el énfasis

¹⁴ Cf. Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte*, México, FCE, 2008.

¹⁵ El duelo por el ser querido, de cuya elaboración resultará la aceptación de su definitiva ausencia, no exorciza el miedo a la muerte. Del duelo por la muerte de su madre R. Barthes escribe: «...que esta muerte no me destruya por completo, quiere decir que decididamente quiero vivir perdidamente, hasta la locura, y que por lo tanto el miedo de mi propia muerte está ahí, no se ha desplazado ni una pulgada», *Diario de duelo*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 31.

moribundo a cuya muerte asisto pero desde el punto de vista de los que a ella asistirán¹⁶. De hecho, todo el relato de *La muerte de Iván Ilich* puede leerse como el relato de la agonía del propio Tolstói observada por él mismo en vida pero desde el punto de vista de sus sobrevivientes. De forma que para Tolstói, al igual que para su personaje Iván Ilich, más terrible que la muerte misma es su fantasma en vida, para el que ya se representa como futuro cadáver en disolución: «Sentía horror por lo que me aguardaba; sabía que ese horror era aún más terrible que la misma situación, pero no podía ahuyentarlo ni esperar el fin con paciencia... el terror de las tinieblas era demasiado grande, y yo quería librarme de él pronto, lo más pronto posible»¹⁷. Un horror avasallador, inapelable, que todo lo contagia y lo invalida.

Paul Ricoeur conviene que la anticipación de la agonía es el «núcleo concreto del “miedo a la muerte”». Sin embargo, en las notas que dejó inéditas, todo su empeño es exorcizar una idea de la muerte que para él alimenta la angustia, una de cuyas componentes es ese imaginársela en antefuturo, considerarse a sí mismo como moribundo y no como agonizante: «Mi batalla es con y contra esta *imagen* del muerto de mañana, de ese muerto que yo seré para los sobrevivientes»¹⁸. Pues esa idea de la muerte, densificando la angustia, contradice «el hambre de vivir coloreada por cierta despreocupación que llamo *alegría*»; un hambre de vivir y una alegría que Ricoeur desea para él hasta el fin, incluso en la enfermedad terminal¹⁹. Esa es la razón de que distinga entre el moribundo y el agonizante: el moribundo es aquél que es dado de antemano por muerto por quienes le observan, y así se considera él mismo si así se representa, mientras que el agonizante aún se concibe vivo y se afirma en la vida movilizándolo todos sus recursos. Con todo, las diferentes actitudes ante la propia muerte que Tolstói y Ricoeur expresan convergen en un punto donde se anuda su concepción no de la religión, sino de lo sagrado.

3. EL AMOR QUE ACOMPAÑA VENDE EN VIDA EL FANTASMA DE LA MUERTE

Para Ricoeur lo religioso no es sino un lenguaje fundamental que no existe más que encarnado en las lenguas naturales históricamente determinadas. Del mismo modo que cada hablante accede a través de una lengua a otras que aprende secundariamente, y generalmente solo a través de la traducción, desde el punto de vista cultural lo religioso no existe si no es articulado en una lengua y en el código cultural de una religión histórica. Con todo, cabe señalar que esa lengua y ese código cumplen su función articuladora a condición de «limitar la amplitud, la profundidad, la densidad de lo religioso», que Ricoeur llama aquí «lo Esencial»²⁰. Ahora bien, lo Esencial, lo «religioso común», transgrede los límites de lo confesional precisamente en el umbral de la muerte. Porque el morir del agonizante, que no la muerte, es transcultural y transconfesional, y en ese preciso sentido, dice Ricoeur, «se trata quizá de la única situación en la que puede hablarse de una experiencia religiosa»²¹. Es verdaderamente notable que a la hora de dar cuenta de la manifestación de lo religioso común, Ricoeur recurra a la experiencia de un ateo, la de Jorge Semprún en el campo de concentración de Buchenwald. Ricoeur comenta solamente uno de los casos que Semprún refiere de su acompañar a un agonizante, pero creo oportuno traer aquí también otro que relata en su libro *La escritura o la vida*.

¹⁶ «Si no es hoy será mañana cuando lleguen la enfermedades y la muerte (de hecho ya se están aproximando) para los seres queridos, para mí, y no quedará nada, salvo pestilencia y gusanos», Tolstói, L., *Confesión*, op. cit., pp. 34-35.

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ Ricoeur, P., op. cit., p. 35.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

²¹ *Ibid.*, p. 40. El énfasis es mío.

En él afirma que la muerte en el campo era «la sustancia» de las relaciones de los allí reclusos, que la única diferencia entre los habitantes de esa clausura era el tiempo que les separaba de ella. En el caso de su antiguo profesor Halbwachs, que había enfermado rápidamente tras su ingreso, ambos compartían la certeza de su muerte cercana «como un mendrugo de pan: signo de la *fraternidad*». Halbwachs estaba doblemente aislado, recluso en el Campo Pequeño (destinado a los presos en cuarentena) reservado a los inválidos y a los no integrados en el sistema productivo de Buchenwald. Los domingos su antiguo alumno le visitaba. Un día encuentra a Halbwachs exhausto, inmóvil en el camastro, sin poder abrir siquiera los ojos, rodeado de heces a causa de la disentería. Semprún le cuenta cualquier cosa para que oiga una voz amiga. En un determinado momento, afirma, «presa de un pánico repentino, ignorando si podía invocar a algún Dios para *acompañar* a Maurice Halbwachs, consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta... unos versos de Baudelaire»²². El escritor da en su relato solo dos versos de ese poema. Pero podemos reconstruir lo que le recitó a su profesor agonizante. Es la última estrofa del largo poema *Le voyage*, de *Las flores del mal*, el último de un apartado de título «La muerte»²³. Dice así:

Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! Levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, ô mort! Appareillons!
Si le ciel et la mer son noirs comme de l'encre,
Nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons!

Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?
Au fond de l'inconnu pour trouver du *nouveau*!

Semprún escribe que el ilustre profesor reacciona al oír el recitado, su mirada se hace «menos borrosa», y cuando llega al verso *¡Nuestros corazones que tú conoces están llenos de rayos!* «un débil estremecimiento se esboza en los labios de Maurice Halbwachs. Sonríe, agonizando, con la mirada sobre mí, *fraterna*»²⁴. Maurice Halbwachs fue profesor de filosofía en la Universidad de Caen, catedrático de la Sorbona, después del Colegio de Francia y presidente del Instituto Francés de Sociología, socialista, detenido en 1944 y deportado a los 68 años. Pero en *La escritura o la vida* también se habla de otro hombre internado y allí muerto, Diego Morales, un obrero metalúrgico, antiguo combatiente guerrillero en la guerra civil española, resistente en Francia, deportado a Auschwitz, trasladado después a Buchenwald, comunista, joven de menos de 30 años, miembro de la organización clandestina del campo y saboteador, que apenas había leído el *Manifiesto Comunista* y *El rojo y el negro* cuando muere. Tras haber sobrevivido a mil peligros, su muerte adquiere la figura extrema del absurdo. Morales muere debido al cambio de dieta tras la liberación del campo de Buchenwald. Fallece igualmente rodeado de su inmundicia: «Morirse así, de cagalera, no hay derecho...», le susurra al camarada cuando corre a verlo. Le coge la mano, que Morales estrecha con fuerza. ¿Qué recitarle? ¿También Baudelaire? No; en este caso recita un poema de Cesar Vallejo, de su libro sobre la guerra civil española, *España, aparta de mí este cáliz*:

²² Semprún, J., *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 2007, p. 35.

²³ Utilizo la edición bilingüe de *Las flores del mal* de Alain Verjat y Luís Martínez Merlo, Madrid, Cátedra, 2007. Mío el énfasis.

²⁴ Semprún, J., *op.cit.*, p. 36. Mío el énfasis.

Al fin de la batalla,
 Y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
 Y le dijo: «¡No mueras, te amo tanto!»
 Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo...²⁵

Maurice Halbwachs y Diego Morales eran dos personas muy distintas por origen, formación y estatus social. La actitud de Semprún no estaba dedicada a un tipo de persona, sino a la humanidad que en *cada uno* se expresaba. Refiriéndose al relato de Semprún sobre Halbwachs, Ricoeur anota que quien lo acompaña no elige una palabra médica, tampoco una palabra confesional, sino una palabra poética; pero una palabra poética, hay que subrayar, que difiere según quién la recibe. Además, y no es baladí, esa palabra no está sola, desencarnada, pues en ambos casos se acompaña de gestos corporales que componen una actitud amorosa. Semprún no ahorra, como tampoco lo hacía Tolstói en *La muerte de Iván Ilich*²⁶, la referencia al estado físico repugnante del agonizante: «Idéntica descomposición, idéntico naufragio visceral, idéntica pestilencia...», escribe de Morales recordando la agonía anterior de Halbwachs. La muerte del republicano cautivo se describe como «una especie de explosión pestilente»²⁷. Es en esa situación extrema del cuerpo enfermo donde Semprún abraza, coge la mano, y recita a Baudelaire o a Cesar Vallejo: «Lo tomé en mis brazos, acerqué mi rostro al suyo, quedé sumergido por el olor fétido, fecal, de la muerte que crecía dentro de él...» —escribe de la última vez que estuvo con Halbwachs dos días antes de que falleciera—, todo ello «...en el rigor de una compasión no patética»²⁸. Es en ese punto donde su compañía, su compasión, su mirada sostienen la mirada de «un orgullo terrible» de Halbwachs, o la de Diego Morales, que expresaba el «desamparo más abominable».

Ricoeur interpreta esa compasión no en el sentido de un gemir-con, tampoco como piedad o conmiseración, sino como un «luchar-con», un «acompañamiento». *Acompañar*, dice, es quizá el término más adecuado, y en el margen del manuscrito anotó «comprensión + amistad»²⁹. Halbwachs está solo en el morir, pero muere acompañado (y Morales, e Iván Ilich con Guerasim y Vasya, podemos añadir). Esa es la textura de lo religioso común, de lo esencial más allá de lo confesional; a ello alude la oración que Semprún siente como necesaria para acompañar a su amigo, él, que ya no puede invocar a ningún Dios. Es notable que en la escritura de Semprún se insista, *en passant*, en el carácter físico de esa compañía, en su dimensión corporal, como lo eran los cuidados de Guerasim, como aquel beso que recibe Iván Ilich cuando espera una respuesta a la pregunta de cómo debería ser su vida. Cuando Morales muere, Semprún le cierra los ojos. Se sorprende, nunca había visto hacer ese gesto, pero, afirma, que lo considera un gesto natural, como lo son «los gestos del amor». Cuando muchos años después escribe su libro, es decir, cuando rememora la muerte de Halbwachs e intenta dar cuenta para sí mismo y para sus lectores de cuál fue su experiencia, afirma que la muerte era la sustancia de la fraternidad entre sus compañeros de campo, «vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión. Nuestro ser estaba definido por eso: estar junto al otro en la muerte que avanza»³⁰.

²⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁶ «Para las evacuaciones también se tomaron medidas especiales, cada una de las cuales era un tormento para él: el tormento de la inmundicia, la indignidad y el olor, así como saber que otra persona tenía que participar en ello. Pero fue cabalmente en esa desagradable función donde Iván Ilich halló consuelo». Es en ese momento del relato donde se introduce el personaje Guerasim.

²⁷ Semprún, J., *op. cit.*, pp. 208-209.

²⁸ *Ibid.*, p. 55. Mío el énfasis.

²⁹ Ricoeur, P., *op. cit.*, p. 41.

³⁰ *Ibid.*, p. 37.

Cierto, Tolstói avista la muerte en antefuturo, como un observador externo de su propia agonía desde un *au delà* de la misma. Pero para él su fantasma o la inminencia de la agonía son la ocasión de una apertura de sentido –«Plonger au fond du gouffre... Au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau», decía el verso de Baudelaire– que posibilita tanto hacer cuentas con lo que de errado hubiera habido en su vida cuanto un indicio de cómo vivir derrotando la angustia ante la muerte. Y en este punto se encuentra con Ricoeur, pues su religiosidad le proporciona la alegría que este reclama para su empeño en vivir hasta ser ineludiblemente vencido. Con todo, hay que subrayar inmediatamente que si bien Tolstói expresa lo religioso articulándolo según un código cultural determinado (el cristianismo de la tradición ortodoxa que no dejó de criticar y depurar hasta merecer la excomunión), esa alegría se basa en una abolición de la soledad, en una vinculación fraterna no tanto con la humanidad, sino con los «hombres de carne y hueso»³¹. Los Halbwachs, los Morales, Guerassim... que cada uno encuentra. Una vinculación fraterna en cuyo fondo no hay sino un padecer-con ellos, un luchar con ellos y por ellos afirmando la vida. Lo cual tiene como supuesto la ampliación, no ya conceptual sino afectiva, del círculo de aquellos que pueden acompañarle. En el contexto de la sociedad estamental que Tolstói vivió, donde los siervos habían sido emancipados en 1861, tan solo veinticinco años antes de que escribiera *La muerte de Iván Ilich*, afirma que la fuerza que le empujó a vivir fue «considerar que yo y cientos de personas de mi clase no conformábamos toda la humanidad, y que yo no conocía lo que era la vida de la humanidad; [antes] mi mirada no iba más allá. Me parecía que ese restringido círculo de científicos, ricos y ociosos al cual yo pertenecía comprendía toda la humanidad y que los miles de millones de hombres que habían vivido y que aún vivían fuera de ese círculo eran animales, no personas»³².

En el breve relato *Donde hay amor hay Dios*, esa vinculación fraterna es vista como la presencia de Cristo. Tras la muerte de todos los suyos, Martín Avdeich vive solo en una suerte de caverna. Lo que ve a través del tragaluz del sótano, donde aislado trabaja, no son sombras pero tampoco son personas. Son botas y zapatos por cuyo medio, pues él los ha confeccionado, adivina a sus vecinos. La relación que les une es puramente instrumental, le encargan lo que necesitan y él cobra lo necesario para subsistir. Un día un viejo paisano le visita. Ante las ganas de morir del zapatero, su visitante le aconseja vivir para Dios, único medio de vencer la tristeza y el resentimiento. Cómo vivir para Dios, le dice, nos lo ha enseñado Cristo, y le aconseja leer los evangelios. Al llegar al capítulo sexto del Evangelio de Lucas Avdeich lee unos versículos que así concluyen: «Y lo que queráis que hagan los hombres con vosotros, hacédselo vosotros a ellos»³³. Esa noche, al quedarse dormido sobre el libro, una voz le dice que al día siguiente le visitará. Puesto que su última lectura había sido el pasaje donde Cristo visita al fariseo Simón, cuando despierta pasa el día en la creencia de que acudirá a verlo. Se inclina hacia el tragaluz para ver si atisba calzado desconocido, pero no: atisba a este y al otro. Sin embargo, en tres ocasiones esos zapatos se encarnan. Un viejo soldado que cansado quita la nieve, una mujer exhausta que aterida de frío carga con un niño que no puede alimentar, una vieja vendedora de manzanas y un pícaro que al robarle despierta su ira. En las tres ocasiones aquellas botas y zapatos entrevistados por el tragaluz cobran realidad tras salir a guarecer en su casa a quienes los calzan. Habla con ellos, les pregunta y le cuentan, mientras conversa les ofrece té, abrigo,

³¹ Creo que podría decirse de Tolstói lo que de sí mismo afirma Unamuno, que le resulta tan sospechoso el adjetivo *humanus*, como el sustantivo abstracto, *humanitas*, la humanidad; Unamuno quiere hablar, y a él se dirige, de «el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere –sobre todo muere–, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano». *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 21. Mío el énfasis.

³² Tolstói, L., *Confesión*, op. cit., p. 78.

³³ Tolstói, L., *Donde hay amor hay Dios*, en Tolstói, L., *Relatos*, Barcelona, Alba, 2008, p. 281.

ropa, comida.... Consigue que la vendedora no denuncie al pícaro ladrón y que el niño se arrepienta de su conducta. En parecidos menesteres pasa el día y Martín Avdeich decide recogerse. Cristo, piensa, no ha aparecido. Pero del fondo de la habitación salen como en los sueños las figuras del viejo soldado, de la mujer y el niño, de la anciana vendedora y el chico que le robó... todos le hacen la misma pregunta: «¿No me reconoces?, soy yo». Martín Avdeich continúa leyendo el evangelio y lee en Mateo (cap. 25) «Cuanto hicisteis con uno de de estos mis hermanos más pequeñuelos, conmigo lo hicisteis»³⁴. Y así, como *motto* que antecede el relato *Qué hace vivir a los hombres*, Tolstói cita la primera epístola de San Juan (3, 14): «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos; quien no ama, permanece en la muerte»³⁵.

Por tanto, a pesar de su código cristiano de expresión, las preguntas por cómo pueda ser la vida tras la muerte, dónde se va tras ella o el estado de los muertos quedan desplazadas. La angustia no se vence postulando el premio de una vida eterna más allá de la muerte. Ciertamente, en *La muerte de Iván Ilich* aparece la figura del «paso a...», del tránsito, pero no en la forma del más allá, sino de la escapada del fantasma angustioso de la muerte. Después de reconocer lo errado de su vida, después de recibir el beso de su hijo, justo antes de expirar, Iván Ilich se compadece de su mujer (que tras el proceso de su enfermedad odiaba aún más), también de Vasya, su hijo; quiere que se vayan para que dejen de sufrir con su agonía. Esa decisión la vive como un liberarse de lo que le retenía, de lo que no le dejaba partir. Pero el relato acaba con la desaparición tanto del dolor como del temor, es decir, con el fin de la muerte en vida. Alguien que asiste a su agonía, esto es: un no converso, dice: «Es el fin». Él se repite esas palabras, pero con un significado distinto: «La muerte ya no existe», alcanza a decir, y después expira. Nada más.

Tolstói volverá sobre ese punto una y otra vez en sus ensayos, correspondencia, diarios y relatos. En *Divino y humano* la pregunta por la vida después de la muerte está explícitamente descartada a través de las preguntas y actitudes del revolucionario Anatoli Svetlogub la víspera de su ejecución. Svetlogub identifica la vida buena, la alegría, con el amor. Lo cual concluye a través de una experiencia profana, la escritura de la última carta de despedida a su madre. Pero en la celda, por puro aburrimiento, lee los Evangelios. Para Svetlogub su enseñanza se resume en las Bienaventuranzas, que resume como sentido de entrega y analoga con su militancia política en pos de la liberación del pueblo de la tiranía zarista. Sin embargo, el día antes de su ejecución sigue sin creer que vaya a morir, no puede referir la muerte a sí mismo. Entonces conjetura si la vida no es más que un sueño y la muerte no es sino un despertar, de manera que la vida no sea más que el despertar del sueño de una vida anterior de la que no se recuerdan los detalles. Pero esa imagen no le tranquiliza, no logra abolir el miedo a morir. ¿Será tras la muerte la nada?: «No, no la nada. Pero ¿qué? De pronto comprendió con toda claridad que para un hombre vivo no había ni podía haber respuesta a esas preguntas. En ese caso ¿por qué sigo haciéndomelas... No hay que hacerse preguntas, hay que vivir como vivía hace un momento, cuando escribía esa carta [a su madre]... Vivimos alegres y felices cuando amamos. Sí, cuando amamos»³⁶. Por ello, poco antes de que Svetlogub sea ajusticiado, el narrador afirma: «Incluso la cuestión de lo que le sucedería después de la muerte, a la que tanto se había esforzado en responder, le parecía ahora resuelta, y no con una respuesta positiva, racional, sino con la conciencia de esa verdadera vida que había en él»³⁷.

³⁴ *Ibid.*, p. 295.

³⁵ Tolstói, L., «Qué hace vivir a los hombres», en Tolstói, L. *Relatos*, op. cit., p. 187.

³⁶ Tolstói, L., «Divino y humano», en *Relatos*, op. cit., p. 524.

³⁷ *Ibid.*, p. 525.

4. CREER EN UN DIOS SIGNIFICA VER QUE LA VIDA TIENE UN SENTIDO (WITTGENSTEIN, *NOTEBOOKS*)

Ante la afirmación de Kluckhohn de que es universalmente propio de toda religión la creencia en una vida después de la muerte, Clifford Geertz replicó que para que esa creencia pudiera ser predicada de las múltiples religiones de las que tenemos noticia debía ser formulada de forma tan abstracta y general que su carácter de predicado universal quedaba desvirtuado. Pues cada religión, aun cada tipo de creyentes, entiende por “vida” y “muerte” cosas bien distintas, a la vez que tienen concepciones del tiempo (pues ese predicado incluye una partícula temporal) diversas³⁸. Ciertamente, Tolstói formula lo religioso común según el código cultural o la articulación simbólica del cristianismo, pero la verdadera vida está aquí entre los hombres de carne y hueso, no más allá como premio. Y el sentido de la vida, de expresarlo de manera generalísima, radica en lo que Tolstói dice ser «la más elevada y, en realidad, la única ley de la vida... el esfuerzo de las almas de los seres humanos hacia la unidad y el comportamiento dócil entre sí que resulta de ello»³⁹. Esa ley es lo sagrado (que Tolstói tantas veces llama «la voluntad de Dios») y en lo que tiene de fundamento de una norma de conducta se traduce en empeñarse en un mundo donde prevalezcan los vínculos fraternos, un luchar con los otros por la afirmación de la vida, que en cuanto alegre, derrota el miedo y la angustia frente a la muerte al abolir los límites de mi clausura. Una lucha y un empeño que conlleva necesariamente una denodada implicación política y social, pero donde, por cierto, el bien de la Humanidad no puede abolir o posponer el cuidado benévolo de las personas de carne y hueso. Y tal lucha, tal vínculo amistoso y comprensivo, la verdadera vida, tiene su centro en el presente. El joven Wittgenstein que lee *El Evangelio abreviado* mientras redacta el *Tractatus* en el frente de batalla lo captó con agudeza: si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente⁴⁰. No otra idea había expresado Tolstói en su peculiar crítica del evangelio: «La verdadera vida, la que realiza la voluntad del padre, no es la que pasó, ni la que será, sino *la vida de ahora*. Y por eso no se debe *flaquear nunca ante la veracidad de la vida*. Los hombres no tienen que preocuparse por la vida pasada ni la futura, sino la que viven, y en ella cumplir la voluntad del padre de todo. [...] Y por eso el hombre debe trasladar toda su fuerza *al momento presente*; solo en él se puede cumplir la voluntad del padre. La voluntad del padre *es la vida y el bien de todos los hombres* y, por eso, cumplir la voluntad del padre es el bien para todos los hombres. Solo viven los que hacen el bien»⁴¹.

A medida que avanzó su hermenéutica del cristianismo, Tolstói (por decirlo de nuevo con palabras de Ricoeur) procedió a la traducción de una lengua a otras; al cabo, califica la enseñanza de Jesús como una de las doctrinas más bellas junto a otras recibidas de la antigüedad judía, india, china o griega, y análoga su enseñanza a las de Crisna, Buda, Lao-Tse, Confucio, Epicteto, Marco Aurelio... y, entre los modernos, con Rousseau, Pascal, Kant, Emerson, Channing... Si se había interesado especialmente por esa doctrina, afirmó, no era porque fuera su

³⁸ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 47 y ss.

³⁹ Carta a Gandhi de 7 de septiembre de 1910, en Tolstói, L., *El Reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós, 2009, Apéndice (sin paginación).

⁴⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* 6.4311. El aserto se inscribe a partir de 6.4312, cuando su libro cobra mayor intensidad tolstoiana, como más explícitamente se aprecia en las anotaciones pertenecientes a 1916 de sus *Notebooks 1914-1916*. Sobre algunas concordancias y discordancias con Tolstói en la filosofía de Wittgenstein me he expresado en «Muerte y religión, del Tolstói maduro al joven Wittgenstein» y «La virtud moral de la alegoría, Wittgenstein y Hadjí Murat», respectivamente en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 45, 2012 y Marrades, J. (ed.), *Wittgenstein. Arte y filosofía*, Madrid y México DF, Plaza y Valdés, 2013.

⁴¹ Tolstói, L., *El Evangelio abreviado*, Oviedo, KRK, 2006, pp. 208-209. Mío el énfasis.

predilecta, sino porque además de su belleza había nacido y vivido entre cristianos y le había deparado cierta alegría de espíritu dedicarse a discernir su núcleo de todas las falsificaciones eclesiales⁴².

En un punto de su conmovedor libro, distante del relato de la agonía de Halbwach y del joven Morales, Semprún escribe que la fraternidad no es solo «un dato de lo real», sino que tal vez sea también «una necesidad del alma», «un continente por descubrir, por inventar», «una ficción pertinente»⁴³. Para él la muerte es la ocasión de reafirmar la vida, es decir, la libertad siempre necesitada de nuevas encarnaduras históricas⁴⁴. A todo ello se refiere Tolstói, a cuyo pensar bien podría aplicarse el parecer de Wittgenstein respecto de la fraseología religiosa: la forma en la que emplea la palabra “Dios” no muestra a *quién* se refiere, sino a *lo que* se refiere⁴⁵. Y esa insospechada convergencia de ambos se da a pesar del hecho insoslayable de que Semprún habla desde la experiencia histórica de la muerte en masa, concentracionaria, anónima, técnica e industrial, propia de un siglo que Tolstói, muriendo en 1910, no pudo más que atisbar. Digo bien, atisbó: en su última gran novela, *Resurrección*, la vida, la culpa y la muerte se meditan en el contexto del sistema penal zarista y de las grandes deportaciones en masa a los campos de Siberia, ya lejos del lecho de muerte señorial de Iván Ilich. Pero en todos los casos, al cabo, somos Halbwach y Morales, y mi profesor y yo, y tú lector, los que necesitamos de la presencia cuidadosa de Guerasim, el beso de Vasya, la palabra poética encarnada en un gesto amoroso... para que *nos coeurs soient remplis de rayons* incluso en ese proceso terminal en el que, llegado lo esencial, toda luz deja de brillar.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, R., *Diario de duelo*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Baudelaire, Ch., *Las flores del mal*, edición bilingüe de Alain Verjat y Luís Martínez Merlo, Madrid, Cátedra, 2007.
- Chestov, L., «Le jugement dernier. Les dernières œuvres de Tolstoi», en http://www.lescahiersjeremie.net/Chestov/Livres_En_Ligne/Rev/Rev_T_1.html
- Eliás, N., *La soledad de los moribundos*, México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Gadamer, H.-G., *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2011.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009.
- Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte*, México, FCE, 2008.
- Sánchez Durá, N., «León Tolstói. Divina anarquía», *Claves de Razón Práctica*, 126, 2001.
- , «Muerte y religión del Tolstói maduro al joven Wittgenstein», en *Logos. Anales del Seminario de Meatafísica*, vol. 45, 2012.
- , «La virtud moral de las alegorías, Wittgenstein y Hadjú Murat», en Marrads, J. (ed.), *Wittgenstein. Arte y filosofía*, Madrid y México DF, Plaza y Valdés, 2013.
- Semprún, J., *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, Barcelona, 2007.
- Tolstói, L., *Confesión*, Madrid, Acantilado, 2009.

⁴² Al respecto, cf. mi «León Tolstói. Divina anarquía», *Claves de Razón Práctica*, 126, 2001.

⁴³ Semprún, J., *op. cit.*, p. 280.

⁴⁴ «Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad. Eso es lo que me enseñaba la mirada de Maurice Halbwachs, agonizando», *ibid.*, p. 37.

⁴⁵ «Wie Du das Wort “Gott” verwendest, zeigt nicht, *wen* Du meinst -sondern, *was* Du meinst», Wittgenstein, L., *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 50.

- , «Divino y humano», en *Relatos*, Barcelona, Alba, 2008.
- , *El Evangelio abreviado*, Oviedo, KRK, 2006.
- , *El Reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós, 2009.
- , «Qué hace vivir a los hombres», en Tolstói, L. *Relatos*, Barcelona, Alba, 2008.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Wittgenstein, L., *Conferencia sobre Ética*, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 50.
- , *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

Colección de Análisis y Crítica

Juan José García Norro
Ramón Rodríguez García
María José Callejo Hernanz (eds.)

De la libertad del mundo

Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón

escolar
y mayo
EDITORES

En la edición de este libro ha colaborado el Departamento de Filosofía Teorética de la Universidad Complutense de Madrid

1ª edición, 2014

© Los autores de sus respectivos trabajos

© Escolar y Mayo Editores S.L. 2014
Avda. Ntra Sra. de Fátima 38 5ºB
28047 Madrid
info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S.L.

ISBN: 978-84-16020-26-3
Depósito legal: M-34385-2014

Impreso en España / Printed in Spain
Kadmos
Compañía 5
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Índice

Presentación.....	9
«Sencillamente, profesor. Semblanza de Juan Manuel Navarro» (por Ángel Gabilondo Pujol y María José Callejo Hernanz).....	11
Escritos de Juan Manuel Navarro Cordón.....	35
Tesis doctorales dirigidas por Juan Manuel Navarro Cordón.....	39

Primera parte. Ser y tiempo

a) Temporalidad y constitución de sí

José Luis Pardo Torío: «Las pasiones de la razón y las raíces de la subjetividad. En torno a “Las pasiones del alma”».....	43
Vicente Sanfélix Vidarte, «Locke: sustancia e identidad personal (Metafísica y epistemología en los orígenes del capitalismo)».....	59
Manuel Cabada Castro, «Infinitud de la realidad y comprensión material de la mente»...	73
José Luis González Recio, «Ontología y biología».....	85
Nuria Sánchez Madrid, «“Esa débil agitación del cerebro a la que llamamos <i>pensamiento</i> ”. Naturaleza humana y significado en Hume y Kant».....	95
Nicolás Sánchez Durá, «Sobre que uno se muere».....	119
Marco Díaz Marsá, «Sensibilidad y temporalidad en la <i>Introduction à la l'Anthropologie</i> de Foucault. Apuntes foucaultianos para la cuestión “facticidad y trascendencia” en el pensamiento kantiano».....	135
Ana María Leyra Soriano, «Estética y psicoanálisis en tiempos postoológicos (Homenaje a Juan Manuel Navarro)».....	151
Tomás Calvo Martínez, «Obra literaria, temporalidad y autoconocimiento en la hermenéutica de P. Ricœur».....	159

b) Historicidad del ser

Antonio Valdecantos Alcaide, «Notas sobre la constitución estimativa del tiempo».....	175
Jesús González Fisac, «Historia y método en la <i>KrV</i> . A propósito de la retórica (de los cambios) del texto crítico.».....	191
Diego Sánchez Meca, «El proyecto de una “Nueva Mitología” al servicio de la razón: Schiller y los orígenes del idealismo».....	205
Manuel E. Vázquez García, «El paso y la huella. Ortega, lector de Goethe».....	215
Félix Duque Pajuelo, «Ortega: Europa como metáfora».....	229
Vincenzo Vitiello, «Nostalgia dell'Eden. Nietzsche».....	241
Víctor Gómez Pin, «Fin de los tiempos y fin de la metafísica».....	259
Teresa Oñate y Zubía, «La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)».....	265
José Luis Villacañas Berlanga, «Por qué los momentos decisivos nunca lo parecen. Informe de un episodio del siglo xx».....	283

Segunda parte. Ser y libertad

Soledad García Ferrer, «Imperativo y síntesis».....	305
Rogelio Rovira Madrid, «Kant y los ídolos del conocimiento moral de sí mismo».....	319
Michèle Cohen-Halimi, «Vie et monde des vertueux».....	325
Domingo Blanco Fernández, «La moral laica, la ética y la metafísica crítica».....	341
Sergio Sevilla Segura, «La actualidad de la ética kantiana como metacrítica».....	375
César Ruiz Sanjuán, «Libertad y alteridad. Momentos de implantación de la autoconciencia en el mundo en la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel».....	391
Antonio Gómez Ramos, «¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel».....	407
Pedro Cerezo Galán, «La tensión crítica entre moralidad y eticidad: ¿un quiasmo dialéctico?».....	425
Manuel Fraijó Nieto, «Dios y el mal».....	455
Juan José García Norro, «Señor Presidente o la esencia de la tiranía».....	467
Carlos Díaz Hernández, «Jacques Ellul: anarco-cristianismo versus Islam».....	481
Pedro Chacón Fuertes, «Metafísica y metapolítica en María Zambrano».....	495

Tercera parte. Ser y lenguaje

Felipe Ledesma Pascal, «Ser y trascendencia: sobre las aporías del <i>Parménides</i> »...	513
Antonio Benítez López, «La axiomática del ente».....	529
Jorge Pérez de Tudela Velasco, «Ser y generalidad. Sobre el intrigante estatuto de lo más común».....	543
Quintín Racionero Carmona (+), «Las razones del escéptico. En torno a la posición ontológica del escepticismo antiguo».....	553
María Luisa Esteve Montenegro, «El problema de la popularización de la filosofía en la Ilustración alemana: razones para una <i>Popularphilosophie</i> ».....	583
Joan B. Llinares Chover, «El espacio antropológico y sus divisiones en <i>Robinson Crusoe</i> de D. Defoe».....	593
María José Callejo Hernanz, «Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política»..	609
Antonio M. López Molina, «De la subjetividad trascendental a la razón comunicativa. Sobre la mundanización habermasiana de la teoría kantiana del conocimiento».....	631
Ana Rioja Nieto, «Lenguaje y mundo en la sociología del conocimiento científico».....	643
Mercedes Torreveiano Parra, «Sobre Zubiri: filosofía y ciencia».....	659
Cirilo Flórez Miguel, «El lenguaje en Heidegger».....	675
Ramón Rodríguez García, «Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica».....	687
María del Carmen Paredes Martín, «Experiencia del mundo y lenguaje en Merleau-Ponty»....	707
Mariano Álvarez Gómez, «Lenguaje y “contramundo” en J. L. Borges».....	719
Ángel Gabilondo Pujol, «Conmemorar lo vivo y decir de palabra».....	737

Cuarta parte. Filosofía y Universidad

Javier Muguerza Carpiñtier, «Ética y licantropía. Un relato (in)moral».....	759
Juan Bautista Fuentes Ortega, «Una nota sobre la distorsión que los planes de estudio derivados de “Bolonia” pueden introducir en una asignatura como la de Antropología filosófica en una Facultad de Filosofía».....	777
Carlos Fernández Liria, «Bolonia y aquellos tiempos de Navarro Cordón».....	789
Rafael V. Orden Jiménez, «De la Escuela Krausista a la Escuela de Madrid: la misión de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid».....	799