

MUERTE, LÍMITE Y NECESIDAD FRENTE A LA IMAGEN CULTURAL DEL HOMBRE

Death, limit and necessity concerning the cultural image of man

Mort, limite et besoin face à l'image culturelle de l'homme

Ricardo SANMARTÍN ARCE

Universidad Complutense de Madrid. Campus de Somosaguas, Facultad de CC. Políticas y Sociología, Departamento de Antropología Social. 28223 Pozuelo, Madrid. Correo-e: rsanmart@cps.ucm.es

Fecha de recepción: marzo de 2004

Fecha de aceptación definitiva: octubre de 2004

BIBLID [(1130-3743) 16, 2004, 145-168]

RESUMEN

La muerte es el límite radical y natural por excelencia y su conciencia hace replantearse el sentido de la vida. Aunque la gente no suele hablar de la muerte —la tendencia es evitarlo— las representaciones culturales de la vida y la muerte son dos caras de la misma moneda, y en ellas subyace la imagen del hombre encarnada en la acción de cada día. El artículo trata sobre dichas imágenes tal como han sido inferidas a partir de la observación etnográfica en Madrid, tras el *11 de marzo*, entre profesionales de la educación y hospitales, así como de las confesiones personales de distintos escritores enfrentados a su propia enfermedad final o ante un gran peligro. La imagen expansiva, creciente y sempiterna de la vida en la cultura actual, contrasta poderosamente con la experiencia de la enfermedad y la muerte, en la cual la limitación y la necesidad despiertan la búsqueda de trascendencia.

Palabras clave: muerte, límite, necesidad, imagen cultural, educación.

SUMMARY

Death is the radical and natural limit *par excellence*, and being aware of that makes oneself to rethink the sense of the whole life. Although people do not usually speak about death—in fact, the tendency is to avoid it—cultural representations of life and death are two faces of the same coin, and the cultural image of man rests in them embodied in daily action. The article deals with such images as they have been inferred from ethnographic observation in Madrid, after *March 11th*, among professionals of education and hospitals, and from personal confessions of various writers faced against their final illness or a great danger. The everlasting, evergrowing and expansive image of life in present culture sharply contrasts with the experience of illness and death, in which limit and necessity arouse the quest for transcendence.

Key words: death, limit, necessity, cultural image, education.

SOMMAIRE

La mort est, par excellence, la limite radicale et naturelle et sa conscience fait repenser le sens de la vie entière. Si bien les gens n'ont pas l'habitude de parler sur la mort—plus bien, la tendance est à éviter en parler—les représentations culturelles de la vie et de la mort sont les deux visages de la même monnaie, et elles comprennent l'image de l'homme incarnée dans l'action quotidienne. Le sujet de l'article sont ces images-ci obtenues en Madrid, sur le terrain, après l'once de mars, parmi les professionnels de l'éducation et des hôpitaux, ainsi qu'à travers les confessions personnelles des auteurs différents confrontés à leur maladie terminale ou à un grand péril. L'image expansive, croissante et sempiternelle de la vie dans la culture actuelle, contraste, très fortement, avec l'expérience de la maladie et de la mort, dans laquelle la limitation et la nécessité réveillent la recherche de la transcendance.

Mots clés: mort, limite, besoin, image culturelle, éducation.

1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

Los hechos que configuran nuestra época, dada su magnitud, impactan con tal fuerza que no es fácil distanciarse del presente para percibir sus diferencias con el pasado de un modo correcto. Nos apresuramos bautizando con palabras lo que todavía no hemos comprendido, como un primer intento de sujeción de aquello que al empujar la historia nos arrastra con ella y nos abruma. Decimos que es la *globalización* el fenómeno que impone, anónima y universalmente, sus efectos. La implantación de internet y las mejoras tecnológicas que han impulsado todos los procesos a la velocidad telefónica han acortado el tiempo y la distancia de las conexiones. Como señala José Lisón,

nunca en la historia de la humanidad se había producido tal conectividad y [...] facilidades de comunicación en tiempo real [...] Cualquier cosa que suceda en cualquier lugar del planeta puede ser observada a través de imágenes y sonido directo,

al mismo tiempo que sucede [...] Así pues, ya no podemos pensar en el mundo actual en los términos en los que se pensaba y actuaba sobre él en la década de 1970 (Lisón, 2003, 14-15).

Los cambios de estos últimos 30 años son innegables, aunque no es fácil saber si exageramos o si, por el contrario, no conseguimos ver el alcance de las consecuencias, ya que se trata de cambios que nos están afectando ahora mismo. Urgidos doblemente por la novedad, todavía incomprendida, y por la velocidad y la prisa como contenido de los nuevos logros, es fácil creer que la conexión es global y homogeneizante. Ocurre que, en realidad, no todos acceden a esa amplia difusión de las comunicaciones ni, por supuesto, en el mismo grado. No obstante, la imagen que acaba alojándose en nosotros es la de una conexión cada vez más plena que homologa al mundo entero bajo unos mismos modelos culturales de conducta. Se trata de un fenómeno nuevo por su magnitud, pero viejo en su origen y que no hace sino avanzar en una tendencia que ya constaba en la expansión histórica del comercio y las comunicaciones al rechazar fronteras, límites y constricciones. Si es cierto que al estar inmersos en la globalización nos falta perspectiva para precisar su entidad, quizá convenga crear una distancia con la lectura y la observación y así empezar a matizar el alcance de la homogeneización y el de las reacciones en contra. Ambos efectos crecen con la globalización. Ésta no consiste solamente en una masiva invasión de unos mismos modelos culturales. Aunque sólo sean unos determinados modelos los que logran expandirse en red, lo consiguen al integrar y re-significar los modelos culturales locales. Junto a la homogeneización, por tanto, también se produce hibridación y exacerbación de singularidades. Como advierte Carmelo Lisón,

no se puede dudar de la indigenización y naturalización por doquier de significantes universales que nos deslizan, aunque lentamente, hacia una orientación cultural homogénea, pero en contra batallan otros factores de no menor peso y consistencia [...] Esos procesos de convergencia cultural [...] nos engrandecen y protegen en generalidad pero [...] nos deshumanizan y devalúan en particularidad [...] Los procesos de globalización y la generalización del consumo provocan el retorno a las raíces, la vuelta a lo propio y la afirmación identitaria segmentada (Lisón, 2003, 88).

Sobre esa deshumanización y devaluación haré alguna reflexión. Si entramos en contacto actores de sociedades y culturas diferentes con el deseo de satisfacer intereses, de algún modo tendremos que acabar coincidiendo en la manera de conducirnos, esto es, tendremos que compartir algunos modelos de conducta en los que ambos podamos satisfacer lo que motivó el encuentro, si no en su totalidad sí, al menos, en aquella medida en la que se logre un balance entre satisfacción y sufrimiento, entre logro y cesión, entre acuerdo y violencia. Esta búsqueda de lo común desde lo diferente está en la base de la Antropología porque previamente lo está en nuestra recíproca necesidad para constituirnos como seres humanos. La tensión entre la particularidad humana y su universalidad es consustancial al fenómeno antropológico y a su estudio, si bien en cada época se ha presentado de un

modo nuevo. La vitalidad de la historia es la que cambia el lugar en el que sentimos como necesario centrar lo homogéneo y defender la autonomía del sujeto. Los retos que en cada momento dibujan el horizonte histórico nos señalan ese lugar y concretan el planteamiento de esa tensión y su balance. Si finalmente se alcanza un equilibrio entre homogeneidad y autonomía del sujeto, se debe a que se ha logrado la satisfacción de un mínimo de principios cuyo cumplimiento otorga sentido a la vida, principios que permiten aceptar que la violencia y el sufrimiento tengan un lugar en el panorama de la realidad.

Para que la reflexión sobre ese precario equilibrio nos ayude a ver mejor algunas de las imágenes culturales contemporáneas, tomaré la muerte del sujeto como contrapunto en apariencia más distante de la globalización. Se trata de un momento clave en el que podemos desentrañar la imagen que yace implícita en las reacciones que observamos ante la muerte. Intentamos, en la brevedad de un artículo, tomar la experiencia de la muerte como momento pedagógico de la vida. Cuando ésta se acerca impone su presencia y abre la conciencia del sujeto mostrando lo que contiene como una nuez presionada por el peso entero de la vida que gravita en ese instante radical del morir. A pesar de su universalidad, la experiencia del misterio que otorga a la muerte su específica naturaleza se expresa siempre según época y cultura. En esa rara y privilegiada ocasión para la observación, en esa hora de la verdad, por más globales que hayan sido el contexto de la comunicación y el horizonte de la cultura, el sujeto no puede evitar enfrentarse con su unicidad en la soledad de circunstancia tan extrema. La experiencia sufrida en torno a la muerte en el seno de las instituciones públicas no sólo nos ofrece la oportunidad de obtener etnografía de esas instituciones¹, de las normas y roles de quienes interactúan en ellas, sino también de las imágenes culturales contenidas en la expectativas de los actores acerca de su muerte. En ambos casos podemos apreciar esa tensión entre la expansión homogeneizante de los aspectos profesionales de la cultura y su choque frente a otras imágenes culturales sobre la propia identidad introyectadas en los actores. Con ese fin, tomaré, además de las observaciones personales, los relatos de escritores que con gran esfuerzo y sinceridad han confesado sus vivencias ante la inmediatez de la muerte.

No poder eludir la certeza de un final desconocido erige a la muerte como pregunta vital. El límite de la muerte cuestiona el sentido de toda la vida. Por eso la respuesta dada a la conciencia de ese límite contiene enseñanzas que nos pueden ayudar a comprender cómo se configura el sentido de la vida. El contenido de los registros etnográficos no consiste solamente en un conjunto de formas exóticas de entender el duelo y su ritualización². Si centramos nuestra atención en esa etnografía veremos

1. Véase POUCHELLE, Marie-Christine y CARPOT, Lucienne (2000) *Regards sur l'hôpital Boucicaut*. Paris, CNRS.

2. Para una visión bibliográfica más amplia en esa dirección puede consultarse HERTZ, R. (1990) *La muerte y la mano derecha*. Madrid, Alianza. CÁTEDRA, M. (1988) *La muerte y otros mundos*. Madrid, Ed. Júcar. DOUGLASS, W. A. (1973) *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el*

cómo en la manera de entender la muerte se nos desvela, quintaesenciada, la intelección de la vida. Desde esa perspectiva quisiera ensayar una reflexión que permita inferir algunos rasgos caracterizadores de la cultura de nuestro tiempo, de aquella concepción cultural de la vida que se encierra, condensada, en la conciencia de la muerte. Es en los hechos de la vida donde, como autores de nuestro propio drama y actores en el mismo, damos respuesta a lo que la muerte nos pregunta, aunque no sepamos expresar en palabras aquella concepción que vamos encarnando en la conducta. Nuestra conducta expresa cuanto no decimos, lo que no sabemos o no podemos decir. Cuanto hacemos enmarca lo que decimos, es su horizonte referencial, lugar de su verdad. Ésa es, en última instancia, la verdad que, encarnada en nuestra conducta, transmitimos a quienes educamos. De ahí que sea necesaria la observación etnográfica, más allá del estudio de la bibliografía. Así pues, mirando las cosas desde esa perspectiva, veremos cómo vida y muerte se contienen recíprocamente.

Siguiendo el estilo de presentación de la escuela antropológica de Chicago, tomaré como hecho incidental, desvelador del problema cultural de fondo, «los atentados del 11 de marzo en Madrid», pues nos han obligado a todos a ver y pensar la muerte apremiados por la necesidad de encajar lo que resulta injustificable. La relevancia política de un hecho que nos lanza violentamente en el seno de la globalización, no debería hacernos olvidar su capacidad para iluminar otros ámbitos de la vida que, de pronto, ante la abrupta irrupción de la tragedia, exigen igualmente nuestra atención. A esa exigencia responden las iniciativas de las administraciones públicas de sanidad y educación para encarar el aumento y concentración del número de escolares afectados por el impacto de la muerte de sus padres, parientes, amigos o vecinos. Psicopedagogos, orientadores, maestros y el conjunto de profesionales de la red educativa han puesto en común ideas y experiencias para hacer frente al problema. Muchos observadores han alabado la eficacia y generosidad con la que todos, desde la seguridad, la sanidad, el transporte y la educación, han reaccionado. La espontánea entrega de su tiempo y trabajo es un buen índice de la pervivencia de un capital moral y humano sólidamente entretejido en la sociedad y la cultura. Una de esas reacciones de urgencia ha consistido en reunir artículos publicados a raíz del atentado de Nueva York del 11 de septiembre del 2001 en los que se ofrecía una guía a los padres como ayuda a sus hijos tras la experiencia sufrida, junto con artículos de prensa y de revistas pedagógicas en los que, al margen de aquella tragedia, se estudian casos y experiencias similares entre la

País Vasco. Barcelona, Barral. LISÓN TOLOSANA, C. (1998) *La Santa Compañía. Fantasías reales, realidades fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)*. Madrid, Akal. BARLEY, N. (2000) *Bailando sobre la tumba*. Barcelona, Anagrama. ARIÈS, P. (1983) *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus. THOMAS, L. V. (1982) *La Mort Africaine*. Paris, Payot. La tesis doctoral de CHULLILLA CANO, J. L. (2004) *Del memento mori al carpe diem. Acotaciones sobre la cultura funeraria urbana contemporánea y su evolución*. Universidad Complutense de Madrid, trata ampliamente el tema a partir de su trabajo de campo en Madrid.

población en edad escolar. La iniciativa, sin duda inteligente, aplica su ágil y generosa reacción sobre unos artículos escritos sin tanta urgencia y desde una distancia mayor con respecto a la vivencia de las experiencias sobre la que tratan. El dossier elaborado se distribuyó entre los docentes y desde entonces cuentan con unas lecturas en las que, junto con una serie de consejos prácticos, se ofrecen reflexiones que ilustran bien la escasa atención prestada a la muerte. Como uno de los autores recopilados reconoce: «las instituciones educativas no contemplan para nada una pedagogía de la finitud y todavía en menor medida una pedagogía de la muerte» (Mèlich, 2003)³. En el mismo lugar escribe otro autor: «Durante muchos años, ni en la escuela ni en el instituto ha estado presente como algo que nos ataña [...] parece que eduquemos como si fuéramos inmortales» (Arnaiz, 2003). Es más, cabe «constatar en nuestros días la creciente tendencia a mantenernos al margen de todo lo relacionado con la muerte y, especialmente, la de apartar a los niños. Aunque se hace con la intención de protegerlos, lo cierto es que así no captan los modelos adultos de afrontamiento del dolor» (Feijoo y Pardo, 2003). Tras la autocrítica apuntada sugieren explicarles a los niños «que cualquier cosa que sientan, e incluso el que no sientan nada, es normal [...] ser comprensivos y hacerles saber que entendemos su enfado y que con el paso del tiempo se sentirán cada vez mejor» (*ibid.*). Acaban su artículo dirigiéndose a los niños afectados por la muerte de un ser querido reconociendo su derecho a hablar de su dolor, a expresarlo a su manera, a buscar el apoyo de los adultos, a tener mal humor, a «utilizar» su fe en Dios para encontrarse mejor, a preguntarse y a hacer preguntas sobre la vida y la muerte aunque no sepan contestarlas ni encuentren respuesta en los adultos. En la mayoría de los casos terminan diciéndoles que «todo es normal [...] no importa [...] al cabo de un tiempo [...] también esos sentimientos desaparecerán» (*ibid.*) con la intención de tranquilizarles.

Si comento la autocrítica de distintos profesionales de la docencia no es sólo para sumarme a ella, sino para tomar su confesión y las medidas de urgencia tomadas como ilustración etnográfica del marco cultural más amplio en el que se insertan. Tanto el hecho de reunir y distribuir dichos artículos, su contenido y las medidas prácticas que sugieren, así como los testimonios que añadiré, constituyen imágenes culturales de la muerte que nos desvelan, aun sin que sus autores e informantes lo perciban, una visión cultural de la vida. De ahí que podamos aprender de la muerte lecciones antropológicas sobre la cultura contemporánea.

3. Como es costumbre en Antropología Social, tomo las citas literales del documento obtenido en el trabajo de campo. En este caso se trata de las fotocopias manejadas por los propios docentes en Madrid, y en ellas no consta paginación.

2. HABLAR DE LA MUERTE

El modo mismo de hablar a los escolares de la muerte es ya ilustrativo de los modelos humanos implícitos desde los que se formula su discurso. Sin duda es necesario el apoyo ante tales circunstancias, pero tal como se formula está comunicando, junto con el calor humano de la acogida, una gran desorientación sobre la delimitación de la figura humana. Reiterar la idea de la normalidad de cuanto sienten, de que cesará con el paso del tiempo o de que no importa que no encuentren respuesta a tamañas preguntas, ejemplifica ante los escolares nuestra desorientación y desasimiento ante la experiencia de la muerte. No es que no les ofrezcamos un modelo de la muerte y así respetemos su libertad, sino que, bien al contrario, les estamos transmitiendo un modelo muy concreto que deriva de la concepción cultural del ser humano que compartimos en esta época. Los mensajes referidos no contemplan ni la singularidad insustituible de la persona fallecida ni la identidad personal del escolar que sufre la pérdida. Más que dirigirse a su específica persona, los consejos, medidas y derechos citados, aun sin pretenderlo, identifican su ser personal con un mecanismo psíquico, con la ilusión de que, al clarificar las relaciones de causa-efecto, se desactive toda angustia. No obstante, al proceder bajo la guía de un modelo tan homogéneo se está infructuosamente silenciando la experiencia de todo misterio, y eso es precisamente lo que otorga al problema de la muerte su específica naturaleza.

El tema, sin duda, supone un reto para cualquier educador. Sólo podemos dirigirnos a quienes dependen de nuestro ejemplo para crecer y llegar a adultos si damos la talla adecuada ante una situación que encarna las más hondas preguntas sobre el sentido de la vida. Superar esos retos en la escuela o el instituto, no depende de la *información* que ofrezcamos a nuestros alumnos sino de encarnar en la propia actitud del docente esa disposición a escuchar las preguntas radicales que la vida nos formula con el valor y sinceridad requeridos para responderlas. Por otra parte, no cabe hablar a los escolares de la muerte sin una experiencia mínimamente próxima a la que pudieran referir cuanto les decimos. Sólo se logra el aprendizaje de lo humano si se integra como experiencia real en la entera globalidad de la persona. Así es como, de hecho, hemos aprendido la imagen del hombre que acabamos transmitiendo al educar. De ahí que sea relevante desentrañar esa imagen que yace implícita en las reacciones que observamos ante la muerte, pues es ésta, y no otra, la que, aun sin saberlo, orienta esa conducta.

Con ese fin en mente, deberíamos empezar reconociendo que hablar de la muerte es algo muy difícil. Se trata de hablar de algo que, en realidad, desconocemos. Nunca nos hemos muerto. No tenemos experiencia de la propia muerte. Si algo sabemos del tema es siempre de modo indirecto, a partir de la observación de la muerte de los demás, escuchando lo que nos cuentan quienes han sufrido la pérdida de algún ser querido. Son precisamente la muerte de un ser querido y los riesgos de la salud propia las experiencias más próximas que podemos sufrir. Al estudiar la muerte nos enfrentamos a un caso particularmente extremo. En él se

unen el más seguro conocimiento y la más radical ignorancia. Podemos predecir, con absoluta certeza, que todos moriremos y, no obstante, ignoramos por completo en qué consiste sufrir la propia muerte. Ésa es, sin duda, una marca primordial de nuestra condición humana: la oscuridad de la muerte se nos presenta con toda claridad. Es cierto que la ciencia ha intentado seguir con detalle y rigurosa atención el rastro que la vida ha ido dejando en los más ocultos rincones de nuestro cuerpo a medida que se ha ido alejando con la lentitud de la enfermedad o con la velocidad de la violencia. Así ha querido saber la ciencia qué nos ocurre cuando morimos. Gracias al rigor de tan esforzada investigación hemos aprendido muchas cosas —no todas— sobre el modo en que se disipa nuestra energía corporal, cómo se encadenan los fallos de los órganos en el complejo sistema biológico que nos sustenta hasta liberar esos últimos *21 gramos*, hasta no dar ya señal de vida en las pantallas que registran nuestras constantes vitales. Más allá de esas señales, tras su silencio, aún se ha logrado reunir bastantes registros de quienes, dados ya por muertos, han vuelto a la conciencia y han podido contar sus experiencias en el umbral de la muerte. Con todo, lo que R. A. Moody (Moody, R. A. 1975 y 1989) y otros han descrito cabe interpretarlo como prueba de la medición —todavía imperfecta— del momento de la muerte, muestra del limitado alcance de las convenciones científicas. A pesar de ello sigue siendo un hecho incontestable el acabamiento de la vida que sentimos con toda la realidad de este mundo.

3. TIPOS DE MUERTE

No es fácil hablar de la muerte, además, porque no hay un único tipo de muerte. Ante el inevitable final proliferan las valoraciones y clasificaciones más diversas según la sociedad, las creencias y la época. Aun limitándonos a la sociedad de nuestro tiempo, son muchas las circunstancias valoradas por los actores en sus clasificaciones. Si escuchamos atentamente el discurso de los actores que observamos veremos cómo no es lo mismo una muerte repentina, inesperada, que una muerte previsible al final de una larga enfermedad, no es lo mismo la muerte de un anciano que la de alguien en la plenitud de su vida, no se valora igual una muerte solitaria, en una institución hospitalaria, que una muerte en casa, con el calor de la familia, como tampoco se aprecia igual una muerte lúcida o tras haber perdido la consciencia. Tampoco son equivalentes la muerte de un desconocido, la de un vecino o la de los seres queridos. La muerte de un colega, de un amigo íntimo, de un personaje público valorado por sus aportaciones a nuestro común patrimonio humano, o tantas otras, suscitan en quienes las sufren reacciones muy distintas. Sin duda, tras las clasificaciones hay registros culturales que adensan la significación de cada caso y que fácilmente se intuyen si contrastamos la muerte voluntaria del suicida con la que sufre quien ve arrebatada su vida por un atentado terrorista, o la de quien pierde la suya en un accidente de tráfico, un terremoto o una inundación. No deja de ser revelador del modo como se contempla la muerte

en nuestra cultura que las empresas de seguros prevean específicamente ciertos tipos de muerte: por accidente laboral, por accidente de viaje, por enfermedad, y descarten el suicidio. No son ésas las únicas clases de muerte que distinguen nuestras culturas. Podríamos seguir añadiendo tipos de muerte según todos los criterios que, de hecho, detectamos en el uso de la gente y que, basándose en ellos, la conciben como descanso, como fin del dolor, como sueño o dormición, como abrupta interrupción de los proyectos, como paso a otra vida. En fin, dentro incluso de cada categoría no es difícil apreciar grados: la muerte resulta más o menos sentida, más o menos esperada, lamentable, dramática, injusta, absurda, digna, temible... Si continuásemos, la lista sería casi tan extensa como la que resulta al intentar recoger las categorías expresivas del modo como los actores califican y clasifican la vida: una vida feliz o desgraciada, plena o frustrada, larga o corta, segura o arriesgada, fértil o estéril, inútil, hermosa, tranquila, excepcional o corriente pero, en todo caso, tan única y personal como es siempre la muerte de cada cual. Si cruzamos las clasificaciones veremos cómo no toda combinación es posible. Cabe, ciertamente, una vida tranquila y una muerte accidental, violenta incluso; una vida fértil y plena, y morir perdiendo la consciencia; una vida desgraciada y una muerte digna... No es tan fácil, sin embargo, tener una vida feliz y una muerte poco sentida; una vida plena y una muerte temida y absurda; una vida estéril, inútil, frustrada y una muerte llena de sentido. Tras esas asociaciones que los individuos ven como posibles no sólo se detecta cómo establecen en su representación una íntima coherencia entre vida y muerte, sino también la existencia de una imagen del hombre en la que se apoya la visión de dicha coherencia.

4. LA VIDA SIN LA MUERTE

Con todo, para recoger la expresión de esas clasificaciones no opera como contexto de observación cualquier situación de interacción. No siempre se habla de la muerte. Resulta más bien característico del tema la restricción de ámbitos en los que es aceptable tratarlo. De hecho, excepto por la magnitud de una tragedia o por la relevancia de la persona que fallece, se tiende a evitar hasta el término que nos recuerda la constante espera de ese encuentro final con la *Vieja Dama*. Salvo estricta necesidad, preferimos olvidar la muerte, encarar los cambiantes retos de la vida sin considerar la constancia del último de ellos. En el entorno inmediato a un fallecimiento los parientes precisan, a quienes acuden a expresarles su condolencia, las circunstancias de la muerte. Con frecuencia ofrecen detalles menores y accidentales que avalan el carácter inesperado del instante como si de ese modo se anclase su acontecer en la realidad más firmemente y así se ayudasen a sí mismos a creer que aquello tan increíble efectivamente ha sucedido. Nunca terminamos de creer en la muerte a pesar de su universal constancia porque, entre otras razones, nunca hemos ido y vuelto, nunca hemos salido indemnes de ese trance, inspira miedo lo desconocido y lo rechazamos o, al menos, nos resistimos a aceptarlo. El

relato del escritor H. Brodkey sobre sí mismo expresa bien esa dificultad en aceptar la realidad de la propia muerte, cuando el diagnóstico del SIDA le impone su verdad: «Siempre he sido consciente de la certeza más bien horrenda de la muerte, del hecho físico, sensorial, pero sólo en palabras. Quiero decir que la mente echaba un vistazo, débilmente, y veía la situación como una especie de chiste popular, un titular de periódico» (Brodkey, 2001, 47)⁴. Miedo, rechazo y olvido expulsan a la muerte del escenario de la conciencia. Más allá de esos detalles, ni en los funerales se habla de la muerte como cabría esperar. La razón de ese silencio no es que la mayoría tome como consejo la última proposición del *Tractatus* de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse». Es un indicador, más bien, de la retracción que el hecho suscita. La muerte exige ser tratada de un cierto modo, no cabe hablar de ella como de alguien conocido, por más veces que haya visitado a nuestros seres queridos. Reclama la seriedad y el respeto que impone encarar toda verdad. Eso mismo exige el dolor de quienes la sufren. El trato con la muerte impone bien la desnudez del silencio en la intimidad interior, bien la dignidad del ritual público. Su carácter extremo —es el límite por excelencia— casa mal con grados intermedios entre ambos polos. También por ello desaparece de los escenarios cotidianos. Queda aparte como lo sagrado, prohibido su uso, sancionado su acceso e inaccesible siempre su otro lado.

Con todo, también es cierto que, de otro modo, la muerte irrumpe con más frecuencia de la deseada. La vemos a diario en televisión, nos la recuerdan los sucesos en la prensa, nos asalta y perturba, pero sólo lo hace en forma de noticia. Se trata, pues, de una manera de presentarse marcada por el anonimato de las cifras, por la trivialización con que nos llega, fruto de esa implícita homologación que resulta al unirla a las demás noticias deportivas o del corazón. Al mismo tiempo que nos informa del suceso, atenúa la perturbación. Nos recuerda tan universal peligro aminorando a la vez su peligrosidad. Junto a ello, y de un modo más acorde con nuestro deseo, buscamos su proximidad en el cine y la novela por la tensión que nos despierta. La muerte se nos presenta en el arte dejándonos siempre a salvo tras la barrera defensiva de la ficción. En ambos casos la contemplamos como algo más ajeno y distante, más impersonal que la muerte de un ser querido o que el anuncio médico de la proximidad de nuestro final. Podemos sentir una honda solidaridad con el dolor ajeno, con aquellos que han sufrido una muerte entre los suyos, pero, en cualquier caso, sigue en pie su radical diferencia con la muerte propia o de la pareja, de los hijos, los padres o los hermanos. La persona y la familia, como unidad básica de la vida, marcan la línea divisoria entre dos contemplaciones de la muerte culturalmente relevantes.

Más significativo aún resulta observar la cotidianidad de la vida y percibir cuán ausente está en ella la conciencia de la muerte, no sólo silenciando su nombre, sino en el diseño de todo proyecto, de toda agenda. Vivimos como si nunca fuéramos a

4. Agradezco a Amparo Ortí la selección bibliográfica.

morirnos y, de hecho, equiparamos el desconocimiento de la fecha de nuestra muerte con su inexistencia y nuestra eternidad. Concertamos nuestros compromisos, programamos nuestras actividades, calculamos las inversiones y las deudas a un plazo de años que, en realidad, no controlamos. Son las entidades aseguradoras y financieras las que limitan nuestras aspiraciones tras estimar nuestra capacidad económica y proyectar, sobre la particularidad personal de cada caso, la esperanza de vida o la durabilidad media. Más allá de ese límite impersonal, la imagen ideal que la cultura ofrece de una vida sostenida en las agendas, proyectos y programas —una imagen en la que se valora la persistencia de la juventud y el desarrollo indefinido de toda aspiración, avidez y actividad— es la de un modelo fundado en la creencia de nuestra supervivencia, en la confianza depositada en una vida ilimitada, sin la muerte. Sin duda, la confianza vital impulsa positivamente la conducta. Una conciencia continuamente angustiada ante el peligro de la muerte resultaría enfermiza y paralizante. La medicina y la psicología conocen bien la inseguridad de los límites entre la manía y la sensatez, la depresión y el realismo. No es ése el campo de esta reflexión, sino el de la cultura como marco de representaciones colectivas que alimenta y sanciona las imágenes que operan como referentes del sentido de su conducta en quienes las comparten. En ese marco la expansión y el crecimiento no son sólo ideales económicos sino procesos presentes en todo deseo, en toda actividad, y que, por tanto, resultan entendidos como pautas propias de la vida. En apoyo de esa imagen expansiva e ilimitada de la vida se acalla y ensombrece la realidad de la muerte. Mas tan pronto ésta se hace patente no sólo surge el miedo, sino que todo el diseño de la vida se desarticula mostrándonos hasta qué punto ese ocultamiento de la muerte constituye una débil integración de la misma en la imagen que la cultura nos propone de la vida.

5. TESTIMONIOS

Alphonse Daudet, Harold Brodkey, Isabel Allende y Philip Roth, entre otros, han enfrentado el proceso de la propia enfermedad terminal o la muerte de sus seres queridos en narraciones alejadas de la ficción de sus novelas, y nos han legado auténticas confesiones. Otros, como Viktor Frankl, Primo Levi, Imre Kertész o Roman Frister han descrito la experiencia sufrida en los campos de concentración marcada por una inhumana proximidad con la muerte. De cuanto narran y describen destaca algo que también hemos podido observar en quienes se acercan a su final: sufren una intensa experiencia de limitación a la vez que se sienten impotentes ante las limitaciones sobrevenidas, y sienten miedo. Anotaba Daudet: «La inteligencia sigue en pie, pero está ahí la facultad de notar que se embota. No soy ya tan capaz como antes» (Daudet, 2003, 35). «Un mazazo me anula el yo» (*ibid.*, 46). «Es mucho mi desamparo y escribo llorando [...] Espanto. Corazón en un puño. Contacto con la vida tan dura desde que me quedé aislado en el dolor» (*ibid.*, 63). «Qué oscuridad... qué oscuridad. Ahora toda la vida es en negro. El dolor me oculta

el horizonte, lo llena todo. Se acabó esa fase en que la enfermedad lo hace a uno mejor, ayuda a entender las cosas [...] Ahora es un torpor áspero, estancado, doloroso. Indiferencia ante todo. ¡Nada!... ¡Nada!» (*ibid.*, 77). «El dolor no me deja pensar» (*ibid.*, 80). Por su parte, escribe Brodkey: «La fiebre avanzaba en ácidas oleadas. Una suerte de castración final, de auténtica impotencia, se palpaba muy cerca. No veía que pudiera hacerse nada» (Brodkey, *op. cit.*, 17). «Veo el silencio que hay delante como toda la vida he visto el silencio de Dios como un hecho real y fuente de terror. Es algo que uno debe soportar, que va más allá de las afirmaciones de la religión, no la idea de que uno vaya a morir sino la realidad de su muerte. Uno se ejercita en la aceptación del terror. Es la forma que toma la vida hacia el final» (*ibid.*, 107). «Miro fijo a la muerte, y la muerte me mira» (*ibid.*, 118). «El miedo se mueve en mí y no tiene contornos definidos» (*ibid.*, 147). «Ahora me despierto con miedo; es una forma de miedo extraña: geométrica, limitada, final» (*ibid.*, 169). «Por todos mis pensamientos, en ondas cada vez más amplias, se extiende lo desconocido, el tenso equilibrio, los miedos y la precariedad» (*ibid.*, 175). Así lo cuenta Isabel Allende ante su hija en coma: «Estoy asustada. Algunas veces antes tuve mucho miedo, pero siempre había una salida de escape, incluso en el terror del Golpe Militar existía la salvación del exilio. Ahora estoy en un callejón ciego, no hay puertas a la esperanza y no sé qué hacer con tanto miedo» (Allende, 2003, 216).

Miedo, impotencia y limitación son justo lo inverso del valor, despliegue de la acción y crecimiento ilimitado que la cultura propone con tanta frecuencia como imágenes ideales de la contemporaneidad. Sin duda, el modelo ideal no se construye sobre la nada ni es simple artificio sino que nace apoyándose en el impulso vital al que da forma. También el miedo se enraíza en la vida como emoción natural. La muerte —no cabe olvidarlo— no sólo niega una determinada *concepción* cultural de la vida sino la vida, *esta vida*, aunque se conciba que hay otra. Mas si el impulso expansivo de la vida y el miedo a perderla son naturales siempre operan culturalmente, según la significación que reciben al concebirse dentro de un determinado sistema de creencias. De ahí que, más allá de su naturalidad, la expansión vital y el miedo a la muerte sean siempre culturalmente significativas. En esta ocasión sólo puedo destacar alguna de las características del caso en nuestra cultura. Así, el énfasis que detectamos en la ilimitación vital deberíamos entenderlo como una versión cultural que tiene también su correspondencia en la forma que el miedo adopta, en aquello que se considera que la muerte imposibilita. Pero, para verlo, volvamos al testimonio de la observación y de las confesiones autobiográficas.

Si, como reconocía Daudet «no es menos propia de la naturaleza la muerte que la vida» (*op. cit.*, 44), es esa naturalidad la que cuesta aceptar. «En realidad —concluye Becker al final de su último estudio— el *verdadero* dilema de la existencia [es] el del animal mortal que al mismo tiempo es consciente de su mortalidad» (Becker, 2003, 383). Por ello «la motivación básica del comportamiento humano es la necesidad biológica de controlar nuestra ansiedad básica, de negar el terror a la muerte [...] Puesto que el terror a la muerte es avasallador, conspiramos para mantenerlo inconsciente. «La mentira vital del carácter» es la primera línea de defensa»

(*ibid.*, 11. Prólogo de S. Keen). Con todo, no podemos negar la repetida observación que atestigua cómo muchas personas logran una serena aceptación de la muerte, cómo a otras la crueldad de la naturaleza y la terribilidad de la existencia se les transfigura en una intensa y misteriosa belleza. Aunque podríamos recordar como ejemplo el caso de tantos artistas que han visto crecer, con el rigor del dolor y la enfermedad, la belleza de su obra, el del Dr. Frankl ilustra bien dicha transfiguración. Inmerso en la dura experiencia de Auschwitz, reconoce que «a pesar del primitivismo físico y mental imperantes a la fuerza, en la vida del campo de concentración aún era posible desarrollar una profunda vida espiritual» (Frankl, 1996, 44). Así,

a medida que la vida interior de los prisioneros se hacía más intensa, sentíamos también la belleza del arte y la naturaleza como nunca hasta entonces [...] Si alguien hubiera visto nuestros rostros cuando, en el viaje de Auschwitz a un campo de Baviera, contemplamos las montañas de Salzburgo [...] nunca hubieran creído que se trataba de los rostros de hombres sin esperanza de vivir ni de ser libres. A pesar de este hecho —o tal vez en razón del mismo— nos sentíamos transportados por la belleza de la naturaleza (*ibid.*, 47).

Como destaca Allport en su prefacio, «las palabras del Dr. Frankl tienen un tono profundamente honesto, pues se basan en experiencias demasiado hondas para ser falsas» (*ibid.*, 7). La inminencia del peligro y la dureza de las condiciones exigían a Frankl una alerta de su atención y un realismo que dejaban poco espacio a la ensoñación y a la fantasía. Mas bien, aquella intensa exigencia de despertar la atención y el ánimo para encarar el rigor de la realidad nos desvela el talante adormecido, apoyado en un sinfín de pequeñas compensaciones, del vivir ordinario. Frankl, y como él otros, encontró un pequeño espacio para seguir ejerciendo su libertad al sentir que, aun en medio de tanta limitación, podía elegir entre aceptar o no lo que de todos modos se le imponía. No creo que sea correcto calificar como *autoengaño* la interpretación que él mismo dio a su situación. Los efectos producidos por aquella forma de entenderla fueron todos positivos. Cuando se le ofreció la oportunidad de huir del campo Frankl decidió no hacerlo: eligió quedarse con sus pacientes. «No sabía lo que me traerían los días sucesivos, pero yo había ganado una paz interior como nunca antes había experimentado» (*ibid.*, 63). Frankl elige aceptando lo que percibe como una exigencia que él no ha buscado. No está convencido de que pueda sobrevivir, no es eso lo que espera. Su conducta responde al problema que se le plantea y opta por «cumplir las tareas que la vida asigna» (*ibid.*, 79). Su conducta no sólo encarna los valores de la solidaridad y la libertad, sino también una manera de asumir los límites que implica toda una concepción antropológica.

Si logros esperanzados como el indicado nos ilustran de las posibilidades del hombre, también podemos aprender de la desesperanza. Brodkey confiesa que «al principio, hace más de dos años, me pareció cuestión formal y de cortesía ser públicamente valiente respecto de la enfermedad, pero con el paso del tiempo se

me hace cada vez más difícil» (*op. cit.*, 155). En ese estado reconoce que «la muerte es un rollo [...] He de decir que esperaba que la muerte estuviera preñada de sentido, pero no es así. Está ahí, nada más» (*ibid.*, 154).

Me gustaría sentir que mi muerte tiene algún sentido, que no es un accidente, que me pertenece a mí y no a quienes hablan de ella [...] Es increíblemente raro vivir cuando las cosas *han terminado*, cuando hemos acabado con las cosas» (*ibid.*, 161, 163).

Para mí, neurótico (si la palabra aún quiere decir algo) o no, la enfermedad nunca ha sido una realidad útil, nunca un mundo (o reino) de mayor sensibilidad o capacidad narrativa [...] No soporto bien estar enfermo. No soy feliz por depender de los demás [...] Es como vivir el propio funeral, como vivir la pérdida en su forma más pura y vasta; además de ser desconocida, en esta cruel oscuridad no se puede entrar como uno mismo. Uno ya pertenece por entero a la naturaleza, al tiempo: la identidad era un juego. [...] En realidad no comprendo esta eliminación. Puedo comprender que algo se cierre, que un gran poder me reemplace por otro (y por el silencio), pero esta incapacidad de tener una identidad ante la muerte creo que nunca lo vi en ninguna de las escenas de muerte ni en las descripciones de la vejez [...] veo que es casi todo un sinsentido. [...] Uno quiere vislumbres de lo real. Dios es una inmensidad; mientras que esta enfermedad, esta muerte que está en mí, este pequeño hecho, bien concreto, pedestre, es meramente real, sin milagros ni adoc-trinamientos (*ibid.*, 168, 169, 170, 174).

Probablemente, esta queja de Brodkey sea un buen ejemplo de la crudeza de la desesperanza, sobre todo porque precisa con rigor el lugar en el que la muerte da su golpe más certero. Brodkey no ve sentido alguno a la muerte porque no se da cuenta de que está queriendo verla como algo que aún es suyo, como algo que, ocurriéndole a él, le resulta obvio referirlo enteramente a sí mismo, a esa identidad en la que centra la conciencia de sí y donde acaba o cierra el horizonte que le es propio. En realidad, quiere ser dueño de su muerte, seguir al frente de su destino, responsabilizándose de sí aun en su misma muerte. Sigue queriendo ser consciente de sí mismo en su muerte y no puede, pues ahí justo donde el autor centra su conciencia es donde ve que la muerte centra también su golpe. No puede conservar nada de sí, ni su identidad, en su propia muerte. No puede entrar en esa oscuridad, mirarla, ver y seguir siendo. De ahí que se rebele ante lo que vive como mera eliminación de sí que él no ha decidido. De ahí también su frustración al descubrir que, siendo su ser y su muerte incompatibles, sólo puede ver su centro identitario como un juego. Aunque todos somos malos perdedores, no sólo se rebela por perder la partida, sino por sentir que la muerte le desvela que él, en realidad, no es uno de los jugadores, sino mero juego. Lo que la muerte le hace creer a Brodkey no es que él va a dejar de ser quien era, sino que el *quién* mismo era sólo un juego de la naturaleza, que él no se pertenece a sí mismo sino al tiempo. Siente la tensa oposición entre identidad y finitud. Pero esa misma intensidad con la que percibe Brodkey nos permite comprender que, desde esa manera cultural de ver las cosas,

resulta que ser alguien, ser persona, es algo que parece incompatible con su acabamiento: sabernos ser quien somos es sabernos para siempre. En palabras de Unamuno: «quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí [...] Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma» (Unamuno, 1997 [1913], 64-66)⁵. Ésa parece ser la construcción cultural de la imagen del hombre que las confesiones de Brodkey y Unamuno nos revelan. Nos muestran, pues, un rasgo central de las creencias más básicas de nuestra cultura. La creencia en nuestra eternidad se funda en esa vivencia de nuestro ser personal. Con todo, es cierto que sólo recordamos nuestra infancia a partir de algunas de sus primeras fechas, si bien eso no mina nuestra fe en la eternidad. Nos reconocemos en el amor que recibimos de nuestros padres y abuelos, en aquella fuerza cuya verdad nos constituyó, aunque no tengamos noticia de nuestro pasado en toda la historia que nos precede. En aquel amor vimos esa eternidad. Claro que, bien vista, la eternidad no es un tiempo larguísimo, que no se acaba nunca. La vivencia de la eternidad no es una experiencia de duración, sino vivencia de una salida del tiempo. Por eso, siendo eterna, puede caber en un instante. La eternidad irrumpe en la experiencia como suspensión del tiempo al intensificarse la percepción de la realidad. Por eso, aunque suceda en la historia, queda siempre fuera de ella enmarcándola. En realidad, el tiempo empieza cuando termina la eternidad, y ésta, aunque deje sus mojonos en la historia, no es una dimensión del tiempo ni un tiempo ilimitado sino su alma o cielo, allí donde se llega cuando el tiempo muere al intensificarse la vivencia de cuanto en él acontece.

El miedo surge de esa percepción de la pérdida del propio ser en el tiempo que relata Brodkey. Lo que se acaba no es el tiempo, sino el ser. Brodkey se ve atrapado en el tiempo como un juego de la naturaleza, le aterra el silencio de Dios y quiere vislumbres de lo real. Su queja, aun tan humana y distinta, nos recuerda la de Job, quien ya se sintió impotente y perdido: «¿Dónde está mi esperanza? Y mi dicha ¿quién la divide?» (Job, 17, 15). Dios «ha vallado mi camino y no puedo pasar, y sobre mis senderos ha puesto tinieblas» (Job, 19, 8). Job no sabía que Dios iba a respetar su vida ni que luego le multiplicaría los bienes e hijos perdidos. Su queja surge de un dolor auténtico como el de Brodkey, como el de Daudet, como el de Allende, Roth o Frankl. También, como en esos casos, además del miedo y el dolor se producen otras reacciones similares.

Las preguntas que chocan con la oscuridad del futuro dan la vuelta e inquietan el conjunto del pasado. Ante su hija en coma confiesa Isabel Allende: «Ahora no hay respuesta. He pasado cuarenta y nueve años a la carrera, en la acción y en la lucha, tras metas que no recuerdo, persiguiendo algo sin nombre que siempre estaba más allá. Ahora estoy obligada a permanecer quieta y callada; por mucho

5. Un estudio filosófico más actual y amplio puede verse en GABILONDO, A. (2004) *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Madrid, Abada Eds.

que corra no llego a ninguna parte, si grito nadie me oye. Me has dado silencio para examinar mi paso por este mundo» (*op. cit.*, 215). En realidad, además de recordar la historia de su hija desde su nacimiento, el libro entero es un repaso de su propia vida, un examen hondo y sincero de toda su vida. También Frankl reconoce cómo la imaginación del prisionero «se recreaba en los hechos pasados» (*op. cit.*, 47) formando así parte de esa peculiar intensificación de la vida interior en el campo de concentración. Tras un día de ayuno por castigo y sin luz, varios prisioneros percibieron la necesidad de infundirse ánimos y esperanza. Para ello Frankl les habló no sólo del futuro,

también les hablé del pasado: de todas sus alegrías [...] «ningún poder de la tierra podrá arrancarte lo que has vivido» [...] cualquier cosa que hubiéramos hecho [...] así como todo lo que habíamos sufrido, nada de ello se había perdido, aun cuando hubiera pasado; lo habíamos hecho ser, y haber sido es también una forma de ser (*ibid.*, 83).

Con todo, eso mismo puede ser, desde la experiencia sufrida por Brodkey, motivo de arrepentimiento: «Mi estructura íntima, mis actos pasados, lo que había hecho [...] todo era ahora una pauta física y finita. Le sonreía por dentro a mi nada, a la nada de mi vida. Había sido un tonto y un débil [...] y me arrepentía» (*op. cit.*, 77). «Hoy no logro encontrar en mi vida nada de lo cual enorgullecerme, ni amor, ni coraje ni actos de generosidad. Ni mi escritura. Mi vida ha sido mayormente un error. Error y porquería» (*ibid.*, 162). A su confesión añade Brodkey una breve y dura descripción de su atípica infancia de hijo adoptivo y víctima de abusos por su belleza. Podríamos sumar otros exámenes o recapitulaciones, o los que cuentan quienes se han visto en trance de muerte por accidente, violencia o en el quirófano. En distintos grados de intensidad, esperanzada o dolorosamente, la muerte pregunta por la vida. También Job se pregunta «¿cuántos son mis delitos y pecados? Dame a conocer mi transgresión y mi ofensa» (Job, 13, 23). Esa visión del pasado que se impone en el trance de muerte, propia o de los seres queridos, no es simple añoranza ni fruto enfermizo de la depresión sino balance de la supervivencia que reúne el ser en el momento de su profundo cambio. El examen busca la forma, el perfil que se ha cincelado en la historia, aquellas líneas que han marcado la figura y que, por delimitarla, la hacen reconocible y única. En palabras de Allende:

En las largas horas de silencio se me atropellan los recuerdos, todo me ha sucedido en el mismo instante, como si mi vida entera fuera una sola imagen [...] Mi memoria es como un mural mexicano donde todo ocurre simultáneamente [...] los acontecimientos se esfuman, las personas se olvidan y al final sólo queda el trayecto del alma, esos escasos momentos de revelación del espíritu. No interesa lo que me pasó, sino las cicatrices que me marcan y distinguen. Mi pasado tiene poco sentido, no veo orden, claridad, propósitos ni caminos, sólo un viaje a ciegas (*op. cit.*, 35-36).

Encarar la propia imagen cambia a su portador. Vernos, como toda verdadera experiencia, nos transforma. En *La Casa Encendida* decía Luis Rosales que «es el miedo al dolor y no el dolor quien suele hacernos pánicos y crueles, quien socava las almas» (Rosales, 1983, 196). El dolor, a diferencia del miedo,

es un largo viaje, es un largo viaje que nos acerca siempre, que nos conduce hacia el país donde todos los hombres son iguales; [...] y yo quiero decir que el dolor es un don porque nadie regresa del dolor y permanece siendo el mismo hombre [...] es un largo viaje que nos acerca siempre vayas a donde vayas [...] el dolor es la ley de la gravedad del alma, llega a nosotros iluminándonos, delectándonos los huesos, y nos da la insatisfacción que es la fuerza con que el hombre se origina a sí mismo (*ibid.*, 194-196).

¿Qué quieres enseñarnos, Paula?, le pregunta Allende a su hija sabiendo que no puede contestarle. «He cambiado mucho en estas interminables semanas, todos los que hemos vivido esta experiencia hemos cambiado, sobre todo Ernesto, que parece haber envejecido un siglo [...] Me pregunto si volveré a reírme con ganas, a abrazar una causa, a comer con gusto o a escribir novelas» (*op. cit.*, 99-100).

En estos largos meses me he ido pelando como una cebolla, velo a velo, cambiando, ya no soy la misma mujer, mi hija me ha dado la oportunidad de mirar dentro de mí y descubrir esos espacios interiores, vacíos, oscuros y extrañamente apacibles, donde nunca antes había explorado. Son lugares sagrados y para llegar a ellos debo recorrer un camino angosto y lleno de obstáculos [...] Por unos instantes que son en verdad eternos, creo que me estoy muriendo, pero poco a poco comprendo que sigo viva a pesar de todo [...] hay un resquicio misericordioso que me permite respirar [...] y poco a poco el miedo retrocede [...] Lloro sin sollozos, desgarrada por dentro, como tal vez lloran los animales, pero entonces termina de salir el sol [...] Empieza otro día, como todos los días (*ibid.*, 355-356).

6. PROFESIONALIDAD Y DESPERSONALIZACIÓN

La monotonía de los días en el hospital es sólo una muestra más de la homogeneidad que iguala y borra las diferencias personales. Desde la perspectiva del usuario, «el hospital es un gigantesco edificio cruzado de corredores, donde nunca es de noche ni cambia la temperatura [...] Las rutinas se repiten con majadera precisión; es el reino del dolor [...] Las miserias de la enfermedad nos igualan» (Allende, *op. cit.*, 106-107), dice Allende contando su experiencia.

El ambiente de la sala es deprimente, parece un depósito de locos [... De otra paciente cuenta cómo] nadie logra ponerle nombre a su enfermedad. Por las mañanas pasan profesores y estudiantes de medicina y la examinan como a un animal, la pinchan con agujas, le hacen preguntas que no puede contestar y luego parten encogiéndose de hombros. Sus hijas y una muchedumbre de amigos y vecinos desfilan a visitarla los fines de semana, era el alma del pueblo. El marido no se mueve de la silla junto a su cama, allí pasa el día y duerme por la noche, la atiende sin

flaquear, mientras la increpa: vamos, coño, traga la sopa o te la lanzo por la cabeza [...] Acompaña ese lenguaje con gestos solícitos y la mirada más tierna. Me confesó sonrojándose que Elvira es la luz de su vida, sin ella nada le importa. ¿Percibes lo que te rodea, Paula? No sé si oyes, si ves, si entiendes algo de lo que sucede en esta habitación demencial [...] El pesimismo de los médicos y la sordidez de la sala común me están haciendo huecos en el alma (*ibid.*, 170-171).

Debo encontrar un fisioterapeuta porque los servicios del hospital son mínimos; de vez en cuando aparecen dos muchachas distraídas que te mueven brazos y piernas con desgana durante diez minutos, de acuerdo a las vagas instrucciones de un bigotudo enérgico que parece ser su jefe y sólo te ha visto una vez. Son muchos los pacientes y pocos los recursos, por eso yo misma te hago los ejercicios. Cuatro veces al día recorro tu cuerpo obligándolo a moverse (*ibid.*, 206).

Su experiencia sigue registrando invariablemente el mismo estilo hospitalario:

Necesité toda la sangre fría adquirida [...] para mantener una expresión indiferente mientras te manipulaban sin respeto alguno como si ya fueras un cadáver y hablaban de tu caso como si no pudieras oírlos [...] tampoco tienen tiempo para observarte, sólo ven una enferma paralizada y espástica que ni siquiera pestañea cuando gritan tu nombre (*ibid.*, 252).

Paula, con la cabeza inclinada y los ojos fijos en el suelo, totalmente espástica, comenzó a llorar y sus lágrimas caían una a una, como las notas de un ejercicio de piano. ¿Qué entenderá mi hija? A veces pienso que quiere decirme algo, creo que quiere decirme adiós... (*ibid.*, 272-273).

La descripción de I. Allende —coincidente con tantas observaciones del paso por los hospitales— contrasta con su empeño desesperado en sostener aún, con sus cuidados y el *tú* de su diálogo, la imagen de su hija como la persona real que era. El mismo contraste se detecta entre el trato profesional y frío de los universitarios y el de ese marido tan rudo y tierno a la vez. También Brodkey lo sintió de un modo parecido:

Yo sabía que *de ninguna manera* quería vivir, morir, sufrir ni continuar con Ellen [su mujer] encerrada en el hospital. El hospital es como una terminal de autobuses en fin de semana; está repleto de abominables, enloquecidas, lánguidas mercancías humanas de paso [...] pasé revista a la vasta soledad psicológica, la descolocación y la desorientación de otros pacientes, con quienes me encontraba [...] Estar allí me hacía daño [...] la habitación era insoportablemente fea, la cama inútil para dormir, la comida infame, las opresivas noches casi terroríficas (*op. cit.*, 85, 86, 92).

Sin duda, el punto de vista del enfermo no es el de los profesionales de la salud. El suyo es un trabajo duro que exige una sólida vocación cada vez menos compensada. Muchas de las notas que acaban marcando el paso por la institución hospitalaria derivan del sincero esfuerzo de la profesión por ofrecer una solución a los males del cuerpo. Pero la suma de esos esfuerzos, sin pretenderlo conscientemente,

encarna una visión cultural del hombre enraizada en esos mismos deseos de expansión ilimitada que todos compartimos. Hemos hospitalizado la enfermedad y la muerte por el bien de los pacientes. La capacidad profesional, técnica, farmacológica y organizativa de un hospital no puede compararse a la de la vivienda del paciente. Hoy ni tan siquiera se nace en casa. Ya ni en casa morimos. Pero los pacientes acaban sintiéndose como mercancías en una terminal de autobuses a pesar de que todo se hace por su bien, para llevar un paso más allá el límite de la vida y permitir, a su vez, que los cuidados médicos puedan crecer y desarrollarse en toda su amplitud, sin la estrechez de recursos que una vivienda familiar permite. A todos se les instala en un mismo tipo de habitación, a todos se les da el mismo trato profesional; cada cierto tiempo entra la enfermera a tomar la temperatura, a revisar el nivel del gotero, a administrar la medicación o las comidas. Para facilitar el acceso al cuerpo se les deja abierta una vía intravenosa, se les viste con una bata abierta que apenas oculta la intimidad y a todos se les tutea con un cariño artificial, como si fuesen niños o conocidos de toda la vida, de esa vida que en realidad les es desconocida. Incluso para cumplir sus obligaciones y no ceder a consideración alguna que no sea propiamente profesional —también para poder soportar la dureza de su trabajo— procuran no implicarse personalmente con los pacientes. La eficacia así lograda no impide que Brodkey sienta que «los hospitales se han vuelto un desastre; han perdido. El derrumbe de esa conspiración de clase media que era la cultura urbana en Occidente se muestra en los hospitales como una corrupción visible, básica y total (*ibid.*, 54).

Al analizar el contenido de los testimonios recogidos no podemos detener nuestra reflexión en lo que parece una mera crítica a la docencia en los hospitales o a la conducta del personal sanitario sesgada, además, por la situación extrema de quienes la formulan. En realidad, las críticas y las observaciones apuntan a un aspecto de nuestra cultura que si se manifiesta en la institución hospitalaria es, precisamente, por encarar allí ese límite radical de la muerte. El paciente que, por su estado terminal, siente cerca la amenaza a su ser personal ve, también, cómo sus diferencias personales resultan, además de irrelevantes, reducidas a su peculiaridad física y todo él convertido en objeto, en mero apéndice final de una profesión, de un trabajo, aunque se haga por su bien. Revela ahí nuestra cultura una de sus grandes tensiones: aquella que se da entre el logro de la profesionalidad, en aras de la prolongación de la vida, y la merma de la calidad personal de esa vida que, gracias a las profesiones, a las sanitarias y a las demás, logra prolongarse. ¿O acaso se da esa tensión porque no hemos aprendido todavía a prolongar la vida de un modo que sea compatible con su calidad personal? ¿Es sólo cuestión de tiempo, de más desarrollo? ¿No seguirá siempre pesando la pérdida de la vida por más personalizados que sean los cuidados, por más personalizado que sea todo tipo de trabajo con el que nos ganemos la subsistencia? ¿Cuál es el sentido de esa prolongación si al final no vencemos a la muerte? ¿Por qué protestamos ante la inevitable finitud si así son las cosas? ¿Todavía no nos hemos convencido de que vamos a morir? ¿No hemos aprendido nada desde Job? Pero ¿en qué consistiría vencer a la muerte?, ¿en prolongar

indefinidamente esta vida? Sin duda, nuestras instituciones hospitalarias y el trabajo que en ellas desarrollan los profesionales de la sanidad son cada día mejores, también en la docencia y en el cuidado personal, en la consideración que la persona del paciente recibe. Las quejas que nos muestran la observación y los testimonios citados son fruto del desarrollo alcanzado, de esa abundancia que ha desbordado tantas estrecheces y limitaciones anteriores. La comparación con sociedades menos desarrolladas o con nuestro propio pasado lo prueba fácilmente. La queja surge al comparar la impotencia y limitación de esa situación cercana a la muerte con los ideales que hemos aprendido a soñar, con esas imágenes ideales que usamos en nuestra cultura para seguir impulsando la acción de los actores hacia delante; surge al sentir el contraste entre la muerte y esa vaga e ilimitada aspiración.

7. PERSONA, NECESIDAD Y LÍMITE

Nuestra cultura ha puesto un gran énfasis en el sostenimiento expansivo y en la profesionalización de la vida, hasta el punto de hacer depender nuestra identidad de nuestra profesión y su éxito. Ilimitación y perfección profesional son dos de nuestras creencias ideales que la muerte nos revela al rebelarse la persona que se ve morir bajo la presión de un imaginario cultural así constituido. La impotencia del enfermo en cuya habitación irrumpen quienes le cuidan despertándole cuando conviene según criterios profesionales, la esclavitud del prisionero en un campo de concentración, la humillación de la víctima que ve su vida arrebatada en nombre de una ideología ajena, son casos muy diferentes, pero todos despiertan una similar reacción moral ante la negación de la especificidad de la persona. La distinta consideración de la muerte propia o de los seres queridos y la del resto ilustra, de otro modo, esa misma valoración de la persona. La persona, ese *quien* que somos, creado desde la verdad del amor recibido y de las limitaciones asumidas, es uno de los logros humanos. Su unicidad no puede abarcarse bajo ningún estándar profesional. Ni siquiera la lengua puede contenerla al nombrarla. Lo hemos observado al escuchar el inútil intento de las víctimas del terrorismo de encerrar en sus palabras la pérdida de sus seres queridos. La profesión de cada uno de ellos puede describir ese segmento de la persona que resulta homologable, pero no a la persona como tal. Ese *alguien* que somos no es la suma de cualidades descriptibles con términos generales. El núcleo de lo humano es indecible... y sin embargo cabe en nuestro ser mortal.

Reconocer esa unicidad indecible de la persona —al mismo tiempo que su finitud— no sólo cuestiona la homologación bajo los modelos culturales de la profesión, la nación, las pertenencias y adscripciones voluntarias o incluso el género. También pone en entredicho que la amplitud de lo personal implique y exija la ausencia de límites dando por buena esa vaga e ilimitada aspiración que en una época histórica embarga la cultura. La imagen borrosa de un futuro ilimitado es un sueño impreciso nacido al abrir, con el progreso, la Caja de Pandora. Como educadores debiéramos

reconocer que hemos ahogado la percepción de las necesidades al satisfacerlas con una abundancia que nadie reclamaba. También, al fabricar artificialmente las necesidades mismas y forzar su percepción, las hemos degradado como simples pasos previos del placer de satisfacerlas. Hemos reducido y vulnerado su función de límite formativo, su modo propio de operar como anclajes en la realidad, como conectores con el resto de la naturaleza, como fuerzas que nos sitúan en la red de la vida. Esta manera de ver las cosas, derivada de aquellos énfasis culturales, valora negativamente las necesidades como meras limitaciones, como signos de la proximidad de la muerte. Casi sin darnos cuenta, hemos permitido que haya ido cobrando peso en el imaginario cultural una imagen de los límites como constrictores de un querer que no *debiera* tener ni impedimento ni fin. En esa línea se sitúa la imagen cultural de la muerte como el fin que todo lo impide. No en vano escuchamos, junto al dolor de la pérdida, la queja por los proyectos que fueron impedidos con la inoportunidad de la muerte. Hemos olvidado el magisterio de la necesidad y que aceptar el límite constituye una experiencia no limitante sino liberadora.

Decía Heidegger que «lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es [...] la actividad constante y no perturbada de la locura de la autoimposición intencional» (Heidegger, 1998, 219). Ver, pues, las necesidades y los límites no ya como precursores del impedimento de la muerte, sino como cincel creador, como principio, origen y nacimiento supone aceptar aquello que Brodkey rechazaba: la alteridad del límite, el carácter dialógico de la experiencia del *tú* que percibimos en la alteridad del límite. El mismo hecho de aceptar y de atenerse a la imperiosidad de la verdad que en el trance de la limitación se nos presenta implica el reconocimiento de la alteridad, de que la muerte —como la vida— no nos pertenece, no está en nuestras manos, nos es dada, y por eso queda siempre más allá de nuestro alcance, no la abarcamos, nos trasciende. Lo paradójico de todo límite es que su sentido no reside en la limitación, no agota en ello su naturaleza, eso es sólo el inicio del trabajo que el límite realiza. Aceptar el atenuamiento al límite no es más que la condición necesaria para poder atravesar el ojo de la aguja. La virtud del límite no está en sí mismo ni su valor depende de lo que impide, sino de lo que al pasar por él hace posible, de la forma que libera tras pasar por la experiencia de atenerse a él. Así es la experiencia de la creación desde el punto de vista de la obra de arte⁶ o de la creatura. Somos hijos, decía, del amor y las limitaciones. Ambas cosas nos son dadas. El singular encuentro con los *tús* tan plurales que ambos nos formulan es el fundamento de nuestra unicidad personal. Pero eso que así nace no es algo predeterminado ni cerrado definitivamente: ser *quien* somos deja en nuestras manos la libertad de aceptar amor y limitaciones, de aceptar el diálogo con la

6. Sobre ese tema se trata ampliamente en SANMARTÍN, R. (2005) *Meninas, espejos e Hilanderas. Ensayos en Antropología del Arte*. Madrid, Ed. Trotta.

trascendencia de la alteridad. Que Brodkey, Allende, Frankl y los demás nos dejen constancia escrita de tan costoso diálogo con la muerte es un índice claro de su aceptación a pesar de su queja, es un signo de esperanza.

Al final de su libro escribe González de Cardedal:

pertenece a la inalienable grandeza humana el *pensar la muerte*. Una cultura que la encubre, oculta y trivializa está degradando la vida personal [...] La muerte pone al hombre en el borde y ante el límite [...] mostrándole cómo la omnipotencia de su deseo o la infinitud de su imaginación tienen que ser verificadas por el principio de realidad (González de Cardedal, 2002, 165-166).

No podemos negar la realidad aunque no sepamos bien qué verdad encierra. Es más, la dinámica de la vida no nos permite detener su transcurso hasta desentrañar esa verdad para vivir sólo a partir de entonces. Ya estamos viviendo, y nos ha de bastar lo poco que sabemos. Vivimos enfrentando la oscuridad de la verdad, buscándola. De la verdad decía Unamuno: «no es tuya; está sobre ti, y se basta a sí misma» (Unamuno, 1996, 37). No sólo por su oscuridad, también por su autonomía y trascendencia, la verdad posee las cualidades que hemos visto en el límite. Como todo límite, la verdad nos sale al encuentro vestida de pregunta, nos hace sentir su presencia forzándonos, como la necesidad, a atenderla, a colmar nuestra hambre de ella. Antes que Pilato preguntase «¿Qué es verdad?» (S. Juan, 18, 38) ya había clamado Job en su búsqueda: «la sabiduría ¿dónde hallarla?» (28, 12), «¿y dónde hallar la inteligencia?» (28, 20). «Oculta [...] a los vivientes» (28, 21) y «apartarse del mal, ésa es la inteligencia» (28, 28) constituye una respuesta que no presenta el acceso a la verdad como algo que dependa sólo del esfuerzo del razonamiento, sino de un esfuerzo ético, de aquel que se requiere para ajustarse al límite que ella misma impone. De ahí la dificultad: sólo cabe empezar a conocerla después de ese ateni-miento, de modo que exige atenderse a ella sin terminar de conocerla. Atenernos a ella en su estado de pregunta, supone responder con la esperanza de alcanzarla tras aceptar el riesgo de vivir sin miedo con lo poco que sabemos, usando el don de esa «potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento» (Unamuno, 1997, 205) que Unamuno identificaba con la fe o la «voluntad de no morir» (*ibid.*), una potencia que, al igual que el amor y a diferencia de las otras, resulta creadora, esto es, dadora de vida. Esa respuesta creadora, distinta al sueño de durar en el tiempo, constituye la forma más extendida de vencer a la muerte según atestigua la Etnografía de la Religión. También la Psicología nos recuerda que «hasta la persona más fuerte —según Becker— ha de depositar la carga de su vida en algo que le trascienda» (*op. cit.*, 359). Lo que observamos en la conducta de los creyentes⁷ no

7. Véase SANMARTÍN, R. (1999) Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo LIV, Cuaderno Primero, CSIC. Madrid, 291-306, y SANMARTÍN, R. (2003) Emoción y verdad en la experiencia de los creyentes en LISÓN, C. (ed.) *Antropología: Horizontes Emotivos*, Granada, Universidad de Granada, 143-168.

es que depositen esa confianza en un sueño tan engañoso como el otro, sino en el bien percibido en su experiencia de la trascendencia.

Las instituciones hospitalarias que acogen profesionalmente al ciudadano en su último tránsito, precisamente por ser parte de una sociedad moderna y democrática, debieran facilitar las mejores condiciones posibles para que cada cual pueda encontrar tiempo, silencio, espacio y medios adecuados con los que atender y ocuparse de esa última respuesta a la pregunta que la vida nos plantea. Si por ser públicas las instituciones han de ser laicas, también habrán de facilitar el pluralismo, pues no debiéramos olvidar que lo que es público es el hospital, el ciudadano que muere no lo es, sino que es *alguien* que, como *persona*, es absolutamente único e insustituible, con pleno derecho a aceptar su muerte ateniéndose a la verdad por la que ha apostado arriesgándose creadoramente desde el don de su fe. En la medida en que la globalización está permitiendo la difusión de los mensajes de distintas religiones fuera de la tradición en la que surgieron, crece el ecumenismo y crece el pluralismo, la diversidad religiosa de cada país, de cada ciudad, incluso dentro de cada creyente. El sujeto contemporáneo encuentra en la diversidad de las tradiciones religiosas una fuente más caudalosa con la que satisfacer a la vez su sed de trascendencia y su autonomía personal.

De modo similar, el encuentro educativo ha de permitir en la escuela, y sobre todo en la familia, el diálogo sobre las preguntas radicales que la vida nos formula, y desarrollarlo con el valor y sinceridad requeridos para responderlas, con la naturalidad propia de la convivencia. Obviamente, no cabe determinar ni especificar cómo hacerlo paso a paso pues no podemos generalizar, bajo unas reglas homogéneas, una conducta que ha de ajustarse con gran sensibilidad y sutileza a la especificidad de cada caso. Sólo si la conducta fluye con autenticidad y libertad del fondo personal del educador, padre o docente, se acertará en el contenido de los valores que, encarnados en el ejemplo, se transmiten, de lo contrario se impediría el estilo convivencial que ha de dar la clave del tema con la requerida naturalidad. Contar con una serie de pasos que describan cómo desarrollar dicho diálogo puede dar seguridad al educador, si bien su difusión acaba entendiéndose como una cómoda fórmula en la que se descarga la responsabilidad de quien, a la hora de educar, ha de encarar el reconocimiento de sus propias convicciones. Asimismo, remitir sólo a especialistas profesionales el diálogo con el límite de la muerte, por grande que sea el pluralismo de éstos, no deja de repetir el modelo cultural globalizado. Si bien algunos efectos traumáticos pueden requerir esa intervención, no parece conveniente seguir desmembrando uno a uno todos los aspectos de la vida humana y remitir su atención a distintas profesiones cuando eso implica una dejación paralela de su integración en el trato cotidiano entre las personas, pues de ese modo se dificulta la propia integración del sujeto. Las preguntas sobre la trascendencia que la muerte suscita como límite de la vida, no se responden sólo con palabras, ni las responden sólo filósofos, teólogos o psicoanalistas: las estamos respondiendo todos al transparentar en la conducta aquellas convicciones últimas por las que efectivamente nos movemos en casa, en la vida pública y en el aula.

Bien visto, no sobran tampoco las palabras dichas en esos mismos ámbitos, siempre que sean sinceras y aporten una verdad humana.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLENDE, I. (2003) *Paula*. Barcelona, Debolsillo.
- ARIÈS, P. (1983) *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus.
- ARNAIZ, V. (2003) Pensar, hablar de la muerte y comprometerse con la vida, *Revista Aula*, junio.
- BARLEY, N. (2000) *Bailando sobre la tumba*. Barcelona, Anagrama.
- BECKER, E. (2003) *La negación de la muerte*. Barcelona, Ed. Kairós.
- BRODKEY, H. (2001) *Esta salvaje oscuridad. La historia de mi muerte*. Barcelona, Anagrama.
- CÁTEDRA, M. (1988) *La muerte y otros mundos*. Madrid, Ed. Júcar.
- CHULLILLA CANO, J. L. (2004) *Del memento mori al carpe diem. Acotaciones sobre la cultura funeraria urbana contemporánea y su evolución*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.
- DAUDET, A. (2003) *En la tierra del dolor*. Barcelona, Alba Editorial.
- DOUGLASS, W. A. (1973) *Muerte en Murélagu. El contexto de la muerte en el País Vasco*. Barcelona, Barral.
- FEIJOO, P. y PARDO, A. B. (2003) La escuela: una amiga en el duelo, *Revista Aula*, junio.
- FRANKL, V. (1996) *El hombre en busca de sentido*. Barcelona, Ed. Herder.
- FRISTER, R. (1999) *La gorra o el precio de la vida*. Barcelona, Galaxia Gutemberg.
- GABILONDO, A. (2004) *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Madrid, Abada Eds.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2002) *Sobre la muerte*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- HEIDEGGER, M. (1998) *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza.
- HERTZ, R. (1990) *La muerte y la mano derecha*. Madrid, Alianza Universidad.
- KERTÉSZ, I. (2001) *Sin destino*. Barcelona, Acantilado.
- LEVI, P. (2001) *Si esto es un hombre*. Barcelona, El Aleph Ed.
- (2002) *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, El Aleph Ed.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1998) *La Santa Compañía. Fantasías reales, realidades fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)*. Madrid, Akal.
- MÈLICH, J. C. (2003) Por una pedagogía de la finitud, Innovación educativa, *Revista Aula*, junio.
- MOODY, R. A. (1975) *Vida después de la vida*. Madrid, Edaf.
- POUCHELLE, M. C. y CARPOT, Lucienne (2000) *Regards sur l'hôpital Boucicaud*. Paris, CNRS.
- ROSALES, L. (1983) *Rimas, La Casa Encendida*. Madrid, Espasa-Calpe.
- ROTH, P. (2004) *Patrimonio. Una historia verdadera*. Barcelona, Seix Barral.
- SANMARTÍN, R. (1999) Confesiones de conversión. Dolor, valor y cultura, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo LIV, Cuaderno Primero. Madrid, CSIC, 291-306.
- (2003) Emoción y verdad en la experiencia de los creyentes, en LISÓN, C. (ed.). *Antropología: Horizontes Emotivos*. Granada, Universidad de Granada, 143-168.
- (2005) *Meninas, espejos e Hilanderas. Ensayos en Antropología del Arte*. Madrid, Trotta.
- THOMAS, L. V. (1982) *La mort africaine*. Paris, Payot.
- UNAMUNO, M. (1996) *Diario íntimo*. Madrid, Alianza.
- (1997) *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, Alianza.
- WITTGENSTEIN, L. (1975) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza.