

MUERTE E INTERSUBJETIVIDAD

Rubén L. Vasconi

“Recordemos, para nuestra ayuda, las opiniones de aquéllos que antes de nosotros se han dedicado al estudio de los entes y han filosofado sobre la verdad”. (Aristóteles, *Met.* A3, 983b.)

“Es necesario... recoger las opiniones de aquéllos que nos han precedido a fin de obtener provecho de los que ellas tengan de justo y evitar lo que no lo sea”. (Aristóteles, *De Anima*, I, 1, 2 403 b20.)

Hace ya algunos años desarrollé un curso con el título de “El filosofar ante la muerte”. Para orientación de los alumnos, escribí una pequeña guía de estudios donde se exponían algunas ideas particulares acerca del sentido de la muerte.

Estos subtemas fueron:

La muerte no nos afecta: Epicuro, Sartre.

La muerte como liberación: Platón.

Muerte, inmortalidad y resurrección: Santo Tomás de Aquino.

La muerte siempre presente: Rilke, Heidegger.

La muerte del ser amado: Marcel.

En casi todos los casos se encontraba una meditación de un yo solitario ante su muerte o frente a la muerte en general. Sólo Marcel nos mostraba una perspectiva diferente, no solitaria, sino intersubjetiva, al hablar de la muerte del ser amado. Esta consideración de la muerte me pareció muy fecunda y es la que ahora pienso desarrollar. Pero empiezo por recordar el modo como resumí en aquella guía de estudios la postura de Marcel.

Gabriel Marcel no se pregunta, como Rilke o Heidegger, por la relación que existe entre mi vida y mi muerte, sino qué relación existe entre mi supervivencia y aquéllos que han sido conmigo y que han muerto. Ahora bien: sólo han sido realmente conmigo aquéllos que han sido presentes a mi amor.

La tesis fundamental de Marcel dice: “amar a un ser es decir: tú no morirás”. En consecuencia, el tema de la inmortalidad está íntimamente conectado con el del amor, y éste, con el de la diferencia entre objeto y presencia.

El prójimo puede no ser para mí más que un objeto (un El) que tiene determinadas propiedades y funciones, y que yo aprecio más o menos según su rendimiento. O puede ser un sujeto, un Tú presente a mi amor.

El amor es el reconocimiento de la realidad del otro como persona, no como una simple cosa o un útil para mis fines. Amarlo es descubrir en el otro esta realidad no cosa. Por tanto, respecto de aquél que amo, debo afirmar que “nada de lo que atañe a las cosas puede afectarte”. Afirmar que el otro ha desaparecido porque esa cosa-organismo ya no funciona sería traicionarlo, negando su verdadera realidad, reduciéndolo a no ser más que una cosa, un objeto, no una persona. En consecuencia, el amor, reconocimiento de la persona, realidad no objetiva del prójimo, envuelve la afirmación de su inmortalidad.¹

El camino de esta reflexión es el fenomenológico, en tanto parte de una experiencia inmediata y procura explicitar el sentido de la misma. Pero en este caso, la experiencia del ser como presencia en el amor es una experiencia de nivel espiritual muy elevado, no una experiencia corriente y accesible a todo el mundo. Por eso, Marcel aclara que sus escritos están dirigidos tan sólo a espíritus orientados de cierta manera. A los demás, estos textos, no dicen nada.²

Yo quiero, en cambio, dentro del espíritu de la fenomenología, desarrollar la reflexión en una cercanía más estrecha con la vida cotidiana. Parto entonces de lo más inmediato y evidente, la existencia, entendida como nuestro familiar ser con otros en el mundo. Esta es una trama de relaciones que constituyen al mundo, a mí y a los otros.

¹ Marcel, G., *El Misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953, Parte II, Cap. IX. Troisfontaines, R., *De l'existence a l'etre*. Tomo II, Louvain-Nauwelaerts, 1953, pp. 139-178. Para facilitar la comprensión, completar con Vasconi, R., *Perspectivas*, Danke, Rosario, 2015, pp. 100-102.

² Marcel, G., *El Misterio del ser*, pp. 28-31.

Es éste un ámbito de certeza inmediata. La evidencia de la percepción contiene la evidencia del ser del mundo percibido.³ Estas ideas ya han sido desarrolladas de muchos modos en las reflexiones fenomenológicas.⁴ Para recordar un ejemplo clásico, pensemos en el análisis que realiza Heidegger sobre el “útil”: no puedo ser carpintero más que en el interior de un mundo de maderas, serruchos, clavos, martillos y de clientes y proveedores que a su vez son lo que son en relación con un posible carpintero. El fundamento lo constituye esta trama de relaciones entre términos interdependientes. La misma interacción es la que sostiene mi ser humano y el ser de aquéllos con quienes convivo. Nuestro existir no es nunca un ser aislado, sino un coexistir con otros en un mundo compartido. Desde aquí, queremos pensar la vida espiritual, la muerte y la posibilidad de perdurar.

Comienzo por un hecho muy simple y las observaciones que al respecto nos presenta Séneca. Éste empieza por recordarnos que no hemos podido elegir la familia en que hemos nacido, pero sí podemos elegir aquéllos con quienes deseamos convivir. Y entonces: “Nos es posible disputar con Sócrates, dudar con Carnéades, aquietarnos con Epicuro... y caminar junto con la naturaleza en compañía de todas las edades”.⁵

³ Aclaremos que decir que el mundo “es” no implica una decisión ontológica respecto de cuál sea el ser de este mundo (¿cosas?, ¿fenómenos insustanciales?...).

⁴ Ver Vasconi, R., *Perspectivas*, Cap. I, 7 y Cap. II, 3.

⁵ Séneca, *Tratados Morales*, Espasa, Madrid, 2005, pp. 176 y178. Agrego un trozo de un poema de Quevedo que me ha hecho llegar un gran amigo.

DESDE LA TORRE

Retirado en la paz de estos destierros
con pocos pero doctos libros juntos
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.
Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan o secundan mis asuntos
y en músicos callados contrapuntos
al sueño de la vida hablan despiertos.

Afirma así que puedo mantener una coexistencia dialogante, no sólo con aquéllos con quienes convivo cara a cara, sino también con aquéllos que no están presentes o que ya han muerto. Pero, ¿dónde los encuentro? Como a los vivos y presentes, en el mundo en que yo existo.

Volvamos a la experiencia de cada uno. El mundo en que yo me encuentro la mayor parte del tiempo es “el mundo de los libros” (para otros será “el mundo de los negocios”, “el mundo de los deportes”). Y cada uno podrá reiterar este análisis desde su mundo, o “sus mundos”, porque nunca es un solo mundo aquél en que vivimos.

Relato mi experiencia con los libros.

Cuando tengo un nuevo libro hago, ante todo, una lectura somera, superficial, con algunas notas al margen, para enterarme de qué trata y cómo lo trata. A veces esta lectura no despierta mi interés y el libro queda olvidado en un rincón de la biblioteca. (Esto no significa que, tal vez más tarde, lo recuerde y el libro, revalorado, se me haga presente con toda su riqueza.)

Si la primera lectura me ha interesado, comienzo una relectura atenta para ver qué dice. Hasta aquí el libro sigue siendo un objeto de estudio y, como tal, distante. Pero suele ocurrir que me pregunte, no tanto lo que dice el libro, sino qué me dice. Ahora la relación cambia totalmente. El libro ya no es más ese objeto que estudio. A través de las palabras impresas hay alguien que me habla e interpela. Y entonces comienzo a dialogar con el autor. Soy afectado por lo que me dice, le digo lo que pienso y lo pongo a su consideración.

Esto puede resultar un poco curioso, pero las palabras de Séneca y Quevedo nos ayudan a comprenderlo. Ellos nos decían que podemos disputar con Sócrates, lo cual es algo muy distinto de recordarlo o estudiarlo como un ente lejano que despierta mi curiosidad. En este diálogo se realiza un aprender, que no es una actividad meramente receptiva. Incorporamos una nueva perspectiva sobre

los otros y el mundo, me veo a mí mismo con los ojos del otro y todo esto sólo es posible sobre la base de un encuentro personal.

Volvamos a la vida cotidiana. Aquéllos con quienes convivo no dejan de estar conmigo cuando nos separamos. Esta trama intersubjetiva constituye la esencia de la vida humana como vida espiritual. El ser de cada uno no termina en los límites de su piel; se extiende, se entrecruza, se interpenetra con los demás. Estos otros, (también los lejanos y los muertos) me sostienen, me configuran y yo los sostengo y constituyo. ¿No sería posible que Sócrates se volviera más sabio, que su vida espiritual se expandiera cada vez que lo traemos a nuestra presencia y disputamos con él?

En estos encuentros, hay presencias más fuertes e individualizadas. El conferenciante que acabo de escuchar me sigue hablando con su voz y continúa presente con sus gestos y su figura. Otras, en cambio, son presencias anónimas. Así, mi herencia cultural está constituida por una multiplicidad abierta y, en general, difusa de hablantes de una lengua portadora de significados, que yo retomo y recreo cada vez que pienso o digo algo. Si yo existo, todos ellos siguen existiendo, porque somos los miembros de una comunidad que se autosostiene en el entrelazamiento intersubjetivo. Cuando los invoco se me hacen presentes y salen del anonimato.

Y no se trata de un recuerdo. El recuerdo es como una fotografía inmóvil o un trozo de película que se repite sin cambios. Estas presencias no son meros objetos a mi disposición. Me interpelan, me enfrentan, a veces me alientan. No son fotografías inertes sino subjetividades vivientes.

Me dirán: pero la mayoría han muerto, ¿qué ser tienen los muertos para que sea posible esta convivencia intersubjetiva? El mismo que yo y el mismo que el de los vivientes que nos rodean.

Esto sugiere nuevos problemas que por ahora nos limitamos a indicar.

Complementos ontológicos y antropológicos

La sección anterior terminó con algunas afirmaciones seguramente problemáticas referentes a nuestro ser y al ser de los que han muerto. Decíamos

que tenían el mismo ser que nosotros y que éramos todos miembros de una comunidad que se autosostiene en el entrecruzamiento intersubjetivo.

Lo que hace difícil aceptar estas afirmaciones es cierta idea del ser y, por extensión, del hombre nacida con Aristóteles, que se continúa y, aún más, se acentúa en la modernidad. Cuando Aristóteles se pregunta por el ser (*ti to ón*. ¿qué es ser?) mira a su alrededor y observa que hay muchos modos de ser. “Son” las cosas (*ousía*, sustancias), las cualidades y acciones de estas cosas, las relaciones entre ellas o el lugar y el momento en que se encuentran. En síntesis, lo que hace Aristóteles es describir el mundo presente tal como se da en la experiencia directa e ingenua. Allí se hace evidente que el modo primordial de ser es el de las sustancias, porque todo lo demás (cualidades acciones, relaciones) son siempre algo de alguna sustancia. Ahora bien, el ser propio de la sustancia, y en esto radica su privilegio, es su ser en sí, independiente, separado de toda otra cosa.⁶ El ejemplo más claro de sustancia lo constituyen los entes naturales: esta montaña, esta piedra, este árbol.

Cuando Aristóteles considera el ser del hombre lo comprende sobre la base de esta idea de ser: el hombre es una sustancia que como tal forma parte de la naturaleza y, en el seno de ésta, se encuentra entre los vivientes. El espíritu humano es una forma de vida: hay vida vegetativa, la que tienen las plantas, vida sensitiva, propia de los animales y *bios theoretikós*, vida pensante, que es la que distingue a los seres humanos.

Si esta idea hubiese perdurado, nos habríamos ahorrado una gran cantidad de problemas referentes a la unidad del hombre. Pensar es una actividad propia del hombre como sentir y moverse son propias del animal. Pero pesa sobre

⁶ Este ser en sí se expresa con más fuerza aún en los pensadores modernos. Descartes, *Discurso del Método*, Espasa Calpe, 1950, pp. 46-47: “Examiné atentamente lo que yo era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar en que yo me encontrase..., conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza es pensar y que no necesita para ser de lugar alguno, ni depende de alguna cosa material”. De modo semejante, nos dice Spinoza, *Ética*, p. 405, El Ateneo, 1953: “...entiendo por sustancia aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”.

Aristóteles una formación platónica y un lenguaje, herencia de su maestro, donde el dualismo está claramente presente y el hombre se comprende como un compuesto de cuerpo y alma. Sin embargo, la orientación del pensamiento aristotélico es de corte biológico: el alma, *psiché*, es principio de vida, *anima*, que anima a los seres animados, sean plantas, animales u hombres. En Platón, en cambio, el enfoque es mítico-religioso: el alma es lo que hay de divino en el hombre, realidad pura e inmaculada, atrapada en la cárcel del cuerpo. Esta idea se percibe en Aristóteles cuando habla del “intelecto agente”, lo que hay de divino en el hombre.

Por influencia del neoplatonismo, sobre el cual se elaboró buena parte de la teología cristiana, este dualismo inspiró toda la antropología occidental. En Descartes, el dualismo es una evidencia y se lo piensa con la idea del ser como sustancia. De ningún modo necesitamos del alma para comprender la actividad del cuerpo, ni tampoco del cuerpo para comprender el alma. Sabemos todos los problemas que han nacido de esta separación de psicología y fisiología.

Pero lo que ahora nos interesa es esta idea del alma como sustancia que, en cuanto tal, no necesita de ninguna otra cosa para ser. La mónada leibniziana, sin ventanas, representa la forma extrema de esta autonomía de la vida espiritual.

Un paso muy importante en dirección a la apertura del espíritu lo constituye la propuesta husserliana del carácter intencional de la subjetividad: toda conciencia es conciencia de algo. Se inicia aquí un camino que luego se abre en diferentes direcciones: la “existencia” heideggeriana entendida como un “ser con otros proyectándose en el mundo” o, limitándonos al mundo humano, el “ser para otro” de Sartre o el coexistir (*coesse*) de Marcel como fundamento de la persona humana.

En síntesis: el espíritu humano deja de ser pensado como una sustancia y se lo comprende como relación. Es la nueva idea del hombre pensado como un insustancial deslizamiento de una trama de relaciones sin soporte. Pero, ¿y el cuerpo? ¿Cómo conviven esta extrema movilidad de la subjetividad con esa pesada máquina de carne y huesos?

Hagamos un poco de historia. Desde la antigüedad, y con mucha mayor fuerza en el pensamiento moderno, el cuerpo y la subjetividad (el espíritu) han sido pensados como sustancias. Con la fenomenología, el espíritu se ha revelado como una insustancial trama de relaciones. ¿No podríamos comprender al cuerpo y la naturaleza desde esta perspectiva? Seguiríamos un trayecto inverso al tradicional: en lugar de partir de la naturaleza, conjunto de sustancias, y avanzar a través del cuerpo hasta el espíritu humano (sustancias cada vez más inmateriales), partiríamos del espíritu como insustancial trama de relaciones y con esta idea de ser intentaríamos comprender el cuerpo y la naturaleza.

Empiezo por el cuerpo. Merleau Ponty, en la *Fenomenología de la percepción* y otros escritos⁷, nos proporciona un camino para comprenderlo. Aquí me limito a indicar su idea. Sus análisis son demasiado ricos para resumirlos (espero poder hacerlo en otro lugar). De este modo nos indica el lugar del cuerpo en la trayectoria del espíritu a la naturaleza. El cuerpo es un “yo prepersonal”, nos dice Merleau Ponty. Va delante de nosotros y nos muestra el mundo.

Mis ojos ven y yo, después, y parcialmente, miro algo de lo que mis ojos han visto; mis oídos oyen y yo, después, escucho algún fragmento de lo que mis oídos han oído; la temperatura me penetra a través de mi sensibilidad térmica antes de que yo sienta calor o frío. En la acción, también el cuerpo se adelanta y va midiendo el mundo. Él sabe cuánto debo estirar mi pierna para transponer el obstáculo. Respondiendo al mundo, este cuerpo convierte la orden o el estímulo en un proyecto motor y opta por un posible camino como respuesta.

Este cuerpo viviente no es una *res cogitans*, ni tampoco, un trozo de materia. Como viviente es un plexo de relaciones con el mundo que habita. Descartes nos decía que el cuerpo es lo que se observa cuando practicamos la disección de un cadáver. Es el cuerpo muerto, inerte, el resto de lo que ha vivido. Merleau Ponty piensa, en cambio, en un cuerpo vivo, sintiente, operante y pleno de sentido. El cuerpo es también, como el espíritu, una trama de relaciones con el mundo y los otros.

⁷ *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945; *Le Visible et l'Invisible*, 1964.

¿Qué hay aquí de sólido, perdurable, sustancial? Al hablar del hombre, no hablamos de dos cosas, sino de una única vida humana con diferentes niveles: uno más libre y transparente, y otro nivel, inseparable del primero, más sumergido en el mundo a cuya sollicitación responde. Es sólo la diferencia entre oír y escuchar.

Vamos avanzando hacia una idea que debemos practicar para llegar a pensarla. Decía la física clásica, desde Aristóteles, que “la naturaleza tiene horror al vacío” (*horror vacui*). Pero si seguimos el camino que venimos llevando, desde el espíritu a la naturaleza, tal vez lleguemos a que la naturaleza no tiene horror, sino, más bien, “amor al vacío” (*amor vacui*). El cuerpo y la naturaleza parecen ser, casi todo, vacío.

Volvamos al cuerpo. La bioquímica célula-molecular que estudia la estructura física de la vida nos enseña que los genes transmiten información codificada y que nuestro cuerpo no es más que la manifestación de esta información. No una sustancia. Se va configurando en la relación de esta información con el mundo.

¿Cómo se constituye y hereda la vida? A través de una compleja molécula con forma de doble espiral donde se disponen pares de nucleótidos A-T, C-G (adenina, timina, citocina, guanina). Este código genético es semejante a un programa de computación, sólo que más complejo: en lugar de dos dígitos 0/1, tendríamos una palabra de cuatro letras: ATCG, con la cual se puede escribir toda la riqueza de la vida. Este programa es el que genera esas apariencias de sustancias que llamamos Raúl o Carlos, con su particular modo de andar y su fisonomía.

Veamos ahora la naturaleza. A diferencia de la sólida y maciza realidad que parece tener para la conciencia ingenua, la ciencia ha ido disolviendo esta aparente sustancialidad: primero en átomos sólidos y perdurables (tal vez Demócrito), pero luego estos átomos se fueron disolviendo en protones, electrones y neutrones, después apareció el fermión, el bosón, el quark, el leptón y así seguimos hasta el infinito. ¿Queda todavía algo de masa? ¿No nos lleva este

camino fatalmente a la insustancialidad de la materia? De las interacciones de estas partículas surgen las ilusiones de los colores, los sonidos, las temperaturas, la dureza y, al final, la suprema ilusión de que hay cosas. Haber descubierto todo esto no debe preocuparnos demasiado. Simplemente, nos hemos dado cuenta de que la naturaleza no tiene un *horror vacui*, sino un profundo *amor vacui*. Y esto, tal vez, sea todo lo que hay.

Sin duda, estos caminos debe recorrerlos primero la ciencia para saber lo que hay en ellos de verdad. La filosofía no puede más que sugerir que, pensar de este modo, tal vez sea posible. El pensamiento tradicional, desde Aristóteles, intentó comprender todo lo que es desde el modelo de la pesadez maciza de la naturaleza. Ahora, intentaríamos hacerlo desde la móvil insustancialidad del espíritu. Desde aquí se podría comprender que convivamos con los otros, cercanos, distantes o muertos, con el mundo, el pasado, lo terreno y lo divino, y que esta convivencia lo sostenga todo.

Me parece que en esta dirección se está moviendo el pensamiento actual.