

LA MUERTE AJENA

El problema de la muerte, que en la moderna filosofía había permanecido por completo al margen, sin la menor significación de realidad obsesionante, ha sido situado en el foco mismo de su especulación, con insistencia, con pertinacia, por el pensamiento de la filosofía de la existencia, polarizado en las miserias, aprietos y aflicciones de la propia vida. Tras el importante preámbulo de Simmel, ha encontrado esta problemática su exposición clásica en Heidegger, justamente en el célebre capítulo de su obra cardinal sobre "el posible ser total de la existencia y el ser para la muerte" (pp. 235 ss.). Pero en Heidegger, como en la filosofía de la existencia en general, se trata exclusivamente de la muerte propia, que aguarda, ineludible, al ser humano, y cuya amenaza fuerza a la vida en su suprema decisión. La muerte ajena, la muerte del prójimo, sobre todo de aquel al que nos une un estrecho vínculo, no ha merecido consideración. Y sin embargo, me parece que nos encontramos aquí ante un problema de no menor importancia y no sólo en el sentido del dolor sin nombre de los que sobreviven, sino como una experiencia de importancia decisiva para la comprensión de la vida humana en su integridad.

Heidegger, ciertamente, parte también de la muerte del prójimo en el mencionado capítulo. Pero sólo se sirve de ella como esclarecimiento para destacar el contraste y hacernos ver claramente que el problema de la muerte que le preocupa, la muerte como constante inminencia y amenazadora posibilidad de la vida humana, no es aprehensible por la experiencia inmediata de la muerte ajena. Ya de antemano se orienta su investigación en un sentido completamente distinto. Convendrá, sin embargo, dar los primeros pasos del camino apoyándonos en los conceptos de Heidegger para destacar así más diáfano el viraje de nuestras propias ideas.

El morir que experimentamos en otro ser humano —comienza diciéndonos Heidegger—, aparece como un "trastrueque" de un modo del ser a otro modo del ser, del modo del ser vivo (más exactamente de la "existencia" en Heidegger) al modo del ser inanimado. Sin embargo, continúa diciéndonos Heidegger, la falta de vida provocada por la muerte es algo distinto de la entidad de otro objeto inanimado. Es válido esto, ya para el animal muerto. Como "finado" es referido al estado anterior de vida. También en el cadáver animal el "no-ya" está presente en el sentido del ser referido de modo directo, intuitivo, a la vida anterior. Y en cuanto nos sentimos vinculados también a la vida extrahumana, sentimos la ausencia del animal muerto como algo que nos afecta. Sentimos lástima en forma irresistible.

Ahora bien, cuando el ido es un ser humano, la validez de esta vinculación es de especial magnitud. Los "restos mortales" del prójimo no son una cosa entre otras cosas:

por el prof. OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

es el cuerpo del fenecido, tratado con piedad especialísima, tal como se expresa ya en las tradicionales ceremonias del funeral, prolongadas en el especial cuidado del sepulcro. Ya Vico intentó determinar lo que distingue al hombre haciendo derivar la voz latina "homo" de "humus", suelo, viendo así lo que diferencia al animal del hombre en el hecho de que éste "en-tierra" a sus muertos.

Pero se elude el problema cuando se concentra exclusivamente la atención en el cadáver o en el sepulcro, al que la piedad se transfiere. Lo decisivo es, por el contrario, la pérdida experimentada por el que sobrevive a causa de la muerte del prójimo al que se sentía vinculado, es decir: a causa de la muerte del "próximo". Y aquí debe insertarse el planteamiento de la cuestión. ¿Qué significa esta pérdida en la existencia del que sobrevive? En el pasaje decisivo en que destaca con mayor fuerza el propio proceso de ideas de su "ser-para-la muerte", Heidegger alude al hecho de que la pérdida que se experimenta con la muerte ajena es algo fundamentalmente distinto de la propia "pérdida de ser" que el hombre sufre con su propia muerte. Y esto es sin duda cierto. El hombre no experimenta en la muerte ajena aquella pérdida de (propia) existencia que frente a la perspectiva de la propia muerte le atemoriza y de ella sólo en muy restringida medida puede aprender algo sobre la aclaración del conflicto y el problema que con su propia muerte le amenaza. Sin embargo, también constituye esta muerte, si bien en forma distinta por completo, una auténtica pérdida de ser y como tal puede interpretarse, aunque no signifique la pérdida "del" ser en el sentido de la existencia, sino la pérdida en ser como una íntima pérdida esencial y substancial. La elaboración de este sentido de la íntima pérdida de ser es lo que aquí nos interesa.

Procederemos antes, como preparación, a establecer algunas delimitaciones. La pérdida que experimenta el hombre con la muerte ajena, y el dolor que en tal trance le estremece, no deben confundirse con la piadosa participación de que se siente poseído con la muerte del prójimo. Es ésta un con-padecer con su padecimiento, un con-sentimiento por esa muerte. Esto se apodera de él incluso ante la muerte de un extraño, si en su muerte participa de algún modo y aunque se trate de un desconocido, cuya ausencia, por lo tanto, ninguna pérdida puede significar en su vida. Se basa esto en la emoción que inspira el dolor de la vida ajena de cualquier naturaleza, incluso la de un animal, aunque se sobrentiende que el grado de emoción tiene que ser esencialmente más fuerte en aquellos seres a los cuales nos une un personal y estrecho vínculo. Distinguiamos, pues, entre la participación en la muerte ajena y la pérdida a causa de la muerte del prójimo. Es de esta segunda de la que aquí se trata.

Advirtamos que tampoco se trata aquí del trauma existencial ante la muerte ajena, como en el relato de la leyenda de la iluminación de Buda, por ejemplo, o tal como nos lo describe Rilke en la "leyenda de los tres hombres vivos y los tres muertos", según el fresco del Camposanto de Pisa. "El ignorante hombre común" —se nos dice en la leyenda búdica—, "cuando ve un muerto siente malestar, rubor, náusea, sacando provecho al aplicarse el caso a sí mismo: también me encuentro bajo la fécula de la muerte". Lo que aquí impresiona no es el fallecimiento de éste o el otro individuo al que ni siquiera se conoce y al que, por lo tanto, no puede echarse de menos, sino la admoción de la muerte como tal que estremece al ser así contemplada.

Algo distinto por completo es la pérdida que experimento con la muerte de un ser determinado al que me une un estrecho vínculo. No es aquí lo decisivo la experiencia de la hora de la muerte y la visión del cadáver: ni siquiera es importante. Pues no puede contribuir nada en absoluto a la vivencia de la pérdida misma. La pérdida me afecta exactamente lo mismo, aunque no me encuentre presente. La presencia espacial directa sólo tiene un efecto subjetivo de intensificación, puede provocar una conmoción total del ser, un apremio que hace más fuerte aún la conciencia de la pérdida. Pero a lo que en sí misma constituye esta pérdida no puede añadir nada.

Se ocurre aquí preguntar qué es lo que realmente significa esta pérdida. Mas no en el sentido directo de qué significa esta pérdida determinada en la vida de determinado individuo, sino —en sentido general, antropológico— qué es lo que ello significa para la comprensión de la vida humana sencillamente, que significa el hecho de que estas pérdidas se produzcan en ella.

Si pretendemos contestar a esta pregunta y procedemos con cautela para eludir el peligro de una interpretación propia apresurada, convendrá partir de los testimonios directos, de manifestaciones hechas bajo la impresión de una muerte que ha provocado una emoción desgarradora. Se incluyen aquí por lo pronto los testimonios de los directamente afectados en los que encaran dialécticamente el poder del hado en tales pérdidas, buscándole, en la medida en que sus fuerzas de esos instantes lo permiten, algún modo de interpretación. Recordemos, por ejemplo, las contenidas palabras de Lessing, en las que se expresa la conciencia de haber quedado en un mundo totalmente vacío: "Me alegro de que no me queden muchas de estas experiencias y me siento bien ligero"; ligero en el sentido de que tras semejante pérdida nada hay ya que pueda perderse. O pensamos en las palabras de Goethe cuando murió Karl August: "En toda gran separación hay un germen de locura: librémosnos de incubarle y cultivarle con la reflexión". El trabajo será lo único en que encontrará consuelo al ser lo

que le libra del desorden y la ruina interiores. La admisión les dice a otros que no deben reprimir el dolor, que deben aceptarlo íntegro, entero, si ha de constituir una experiencia metafísica, aunque sea en el sentido más punzante. Pensemos aquí, ante todo, en el último trabajo de Spranger sobre el dolor metafísico en el que se enfrenta virilmente con estas experiencias e interpreta el dolor mismo como metafísica nostalgia. "Reprimir la auténtica nostalgia, es imposible. Ni sería cosa buena. Pues en la nostalgia fulgura un rayo de la suprema estirpe y la más hermosa preclaridad del alma humana".

No menos importantes son los testimonios contenidos en las cartas de pésame con su intento de ayudar y consolar a los amigos íntimos afectados por la pérdida y contribuir, en la medida de lo posible, a que ésta les sea más leve, más llevadera. Palabras de consejo, pues, que a su vez intentan una interpretación. Pocos como Rilke han sabido escribir estas comprensivas epístolas de condolencias. Me atenderé aquí a la más importante: a la dirigida a la Condesa de Sizzo del día de los Reyes Magos de 1923. Claro que estas epístolas no son ya las cartas de consuelo en el sentido usual. Niega Rilke, claramente, que pretenda consolar, pues, "todo consuelo es turbio". Con esto nos remite a un punto decisivo de este problema. No se trata de dejarlo al tiempo, que restaña y cura todas las heridas y hacer olvidar todos los sufrimientos. "El tiempo mismo no consuela, como superficialmente se dice: compone, ordena, todo lo más". Se trata exactamente de lo contrario: de enfrentarse al olvido y de insertar la pérdida en la vida con toda su gravedad. Así expresa Rilke el requerimiento que tal pérdida nos plantea: "Una pérdida así, cuanto más hondo nos toca, cuanto más intensamente nos obsesiona, más se convierte en la misión de tomar posesión nuevamente, definitiva y distinta, de lo que se acentúa como perdido sin esperanza. Es infinita tarea que supera al punto todo lo negativo inherente al dolor: que es activo dolor en sí mismo, de acción entrañable, el único que tiene sentido y que es digno de nosotros".

Hasta aquí seguimos a Rilke sin reparo. Mas cuando pretende continuar interpretando esta tarea y expresa: "así, sólo murió lo que me murió, diría que dentro de mi propio corazón"; cuando por tal manera desarrolla una metafísica propia de lo muerto en relación con el problema que había planteado universalmente, de la metamorfosis de lo visible en invisible, debemos seguirle con más cautela. Lo que aquí únicamente nos interesa es un análisis antropológico cabalmente sobre el problema de lo que en esta nuestra vida terrenal tal muerte significa, debiendo prescindir en nuestro designio tanto de exégesis metafísica de la muerte de toda índole, especialmente de las ideas del más allá con la posibilidad de un reencuentro post mortem, como

de las interpretaciones de Rilke. Todo el panorama de la historia de la religión y la etnología, con todo su material, tan rico y de sentido tan hondo, queda al margen de nuestras consideraciones.

Nos planteamos sencillamente la interrogante de lo que, con la muerte de un ser al que se está estrechamente vinculado, acaece en la existencia del que sobrevive. Habíamos definido vagamente este acaecer como pérdida. Pero se trata de una pérdida de especial y singular naturaleza y lo que nos interesa es asir la esencia de esta pérdida en su significación existencial. Pero ello será necesario diferenciarla de otros modos de pérdidas menos decisivos.

Pierdo algo quiere decir, por lo pronto, que me falta algo que he poseído y lo echo de menos. En determinadas circunstancias puedo volver a encontrarlo. La pérdida equivale a algo como descuido. La pérdida puede sobrevenir también por el hecho de que, desde fuera, se me arrebata algo. Así son las pérdidas de bienes y hacienda. Y a su vez puedo intentar de algún modo compensar esta pérdida por el propio esfuerzo, substituyendo la cosa perdida.

Pero no todas las cosas pueden ser substituidas. La posibilidad de reemplazarlas acaba allí donde a la cosa perdida me siento vinculado por una relación única, por su valor de recuerdo, por ejemplo. Queda entonces un vacío que no es ya posible llenar y que significa un permanente empobrecimiento de mi vida.

Más que la pérdida de una sola cosa me afectan pérdidas más vastas, como la de todo mi patrimonio a causa de incendio o sucesos políticos, por ejemplo. Aquí la pérdida importa a la totalidad de mi existencia y —suponiendo que sea posible debo comenzar todo de nuevo para reedificar mi vida.

Puedo también experimentar pérdidas en mi existencia corporal: un miembro, la vista, por ejemplo. Lo que, naturalmente, significa una considerable reducción de mis posibilidades vitales.

Pero frente a todas estas pérdidas hay la experiencia existencial de residir en mí algo supremo que no puede ser afectado por todas estas pérdidas, leves o graves y que sólo se manifiesta en su última decisión. Esto es lo que cabalmente designa la filosofía existencial con su concepto de la existencia en sentido estricto.

Pero de todas estas formas de pérdida grande o pequeña que pueden afectar al hombre, se diferencia la que le afecta con la muerte de un ser al que se siente íntimamente vinculado. Aquí no aparece la existencia impelida en todo su rigor: aparece debilitada en su intensidad. La pérdida del ser que nos es próximo es una pérdida dentro del mundo: sencillamente y con ello una pérdida de la propia substancia en quien sufre la pérdida. En tal sentido afecta directamente a la propia

existencia de la pérdida de la criatura a la que estamos íntimamente vinculados. Significa una auténtica pérdida de ser.

Por tal manera no es arrebatado al mundo sólo un miembro, por importante y valioso que sea: el mundo mismo es modificado. El mundo mismo se empobrece y él, al mismo tiempo, el hombre a este mundo subordinado. El que sobrevive no habita ya del mismo modo en su mundo. Y en su fragilidad nos ofrece tan conmovedora visión.

Para comprender todo esto será lo mejor ayudarse con la idea desarrollada por Binswanger, con tan honda penetración, sobre el espacio de la convivencia bajo el signo del amor: En la convivencia amorosa no se reducen los seres humanos recíprocamente, en modo alguno, robándose el espacio, todo lo contrario: se crean mutuamente un espacio, "se engendran", para hablar con Rilke, "sin pausa, espacio, amplitud y libertad". Es un espacio común en el que viven juntos. No sólo vale esto para el amor conyugal, aunque aquí se manifieste en la forma más clara, sino para toda forma de amistad. No se trata únicamente de un sentimiento que se basta a sí mismo, ya que la vinculación alcanza más allá activamente y crea un mundo de vida común, de acción y planes comunes.

Si se considera esto se comprende lo que acaece cuando muere una de las partes. Pues el proceso inverso sobreviene entonces: la vida edificada en común se derrumba. El campo de acción es reducido al quedar malparada, con la posibilidad de la colaboración, la posibilidad de trabajo del que sobrevive. Y esto vale, no sólo en el sentido práctico inmediato de la actividad en el mundo, sino en el comportamiento intuitivo y sensitivo. Pues toda alegría necesita quien la comparta y toda comprensión y todo entendimiento requieren la participación de otro ser que los acoja y comprenda. Queda así reducido el ámbito del mundo concreto de la expe-

riencia. Las propias posibilidades de la vida y la vivencia se encogen, se empequeñecen. La habitabilidad del mundo se desploma, como en forma tan estremecedora lo ha demostrado Minkowski. El que sobrevive no habita ya en su mundo en el sentido en que el habitar constituye una honda determinación esencial del hombre como el verdadero modo de su arraigar en el mundo. Ha perdido su firme posición. El mundo en torno se ha vuelto para él inhabitable, yermo, vacío. Pero no es un vacío que signifique precisamente ampliación de su espacio vital, ya que le roba posibilidades y significa con ello estrechamiento, reducción. El hombre no encuentra ya nada a qué asirse. Por tal manera, el vacío se derrumba sobre él. Se ha vuelto solitario, lo que equivale a mermado privado de mundo.

Por eso la muerte del prójimo al que estamos vinculado estrechamente constituye realmente una "pérdida de ser". No pérdida de la propia vida de modo inmediato, sino pérdida de vida propia, de la propia substancia. El hombre se encoge, se "arruga", con la muerte del próximo a su intimidad, cuya muerte, en tal sentido, es ya, un poco, el propio morir. "No es él, soy yo quien ha muerto", así oímos, alguna vez, expresar este dolor. El estado en que se encuentra el que sobrevive es, en realidad, un modo de estar muerto.

De aquí el conmovedor destino de aquellos que, en avanzada edad, quedan solos. Han muerto todos sus amigos. No significa esto simplemente que con cada nueva muerte se le recuerde el propio fin. Significa, con un más hondo sentido, que el mundo en que han vivido se va desvaneciendo. Se ven más despojados de mundo con cada nueva muerte. Se desvanecen ellos mismos en el morir de los demás. De donde la infinita melancolía de estos solitarios, de estos desolados viejos. En torno suyo el mundo se desvanece. No puede establecer nuevos vínculos, y con ellos nuevas posibilidades de vida. Y si aún tienen un asidero, es algo ya desprendido de todos los vínculos terrenales.

FARMACOMANIA

El uso de somníferos y otros sedantes ha llegado a convertirse en un serio peligro para la salud del pueblo. En una asamblea celebrada en Londres, el Dr. Daniel Thomson, director del Servicio Nacional de Salud, calificó de alarmante la situación a que se ha llegado. Durante el pasado año en Inglaterra y Gales fueron recetadas por los médicos más de 800 millones de tabletas de somníferos, 350 millones de píldoras de sedantes y 250 millones de comprimidos de estimulantes. Como sin duda

una gran cantidad es consumida sin receta médica, el uso real de estas drogas apenas puede ya calcularse. Que en otros países la situación no presenta una fisonomía más favorable, queda demostrado por el hecho de que en Nueva York de cada dos hoteles uno suministra gratuitamente a sus huéspedes dos tabletas de somníferos por noche. Algunos hoteles son abastecidos por la industria con "pruebas" de somníferos. Bastará sólo que el médico del hotel autorice su uso en cada caso. Dos grandes hoteles incluyen entre sus servicios una verdadera farmacia confiada a la administración de dos farmacéuticos o farmacéuticas.