

ANA CARRASCO-CONDE

La muerte en común

Sobre la dimensión intersubjetiva del morir

II Premio de Ensayo Eugenio Trías

Galaxia Gutenberg



**Universitat
Pompeu Fabra**
Barcelona

CEFET

Centro de Estudios Filosóficos
Eugenio Trías

Un jurado presidido por Victoria Camps e integrado por Marina Garcés, Antonio Monegal, Miguel Trías, Joan Tarrida y David Trías concedió a esta obra el 21 de noviembre de 2023 el II Premio de Ensayo Eugenio Trías, que convoca Galaxia Gutenberg junto con el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Trías (CEFET) de la Universidad Pompeu Fabra

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: febrero de 2024

© Ana Carrasco-Conde, 2024
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2024

Preimpresión: Fotocomposición gama, sl
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B 53-2024
ISBN: 978-84-19738-23-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

*La pérdida es
Comunidad*

N. M. AIDT

¿Será la muerte el lugar que ha quedado vacío una vez que el No ha desalojado, borrado, contradicho al Sí completamente afirmativo de la existencia? ¿Es la muerte, pura y simplemente, un lugar desocupado?

V. JANKÉLÉVITCH

Índice

Prefacio	11
Introducción. <i>El lugar desocupado</i>	15

PARTE I. LA MUERTE

1. nos convierte en niños	49
I. desconsolados	60
II. desubicados.	81
III. desconcertados	97
2. que cantan en una ciudad sin muros	109
I. dentro de una prisión	116
II. palabras de consuelo	128
III. ante lo irremediable.	139
3. Como quien derrama el dolor	155
I. en el interior de un poema	165
II. su contorno es el vaso que llenamos.	182
III. la caja negra que construimos tras el golpe	192

PARTE 2.

EN

4. nosotros. Y allí por donde vamos	201
I. un océano interior nos encuentra.	209
II. y en ese encuentro	221
III. se abre una ausencia	246

PARTE 3.

COMÚN.

5. Resonando en re menor	255
I. bajo el peligro de las sirenas	260
II. quedamos suspendidos	273
III. hasta despertar.	279
6. Un corte sin tránsito	287
I. que saltamos aislados	298
II. desencantados.	312
III. La muerte agazapada en el rellano.	324
7. Somos nosotros los cambiados.	333
I. en los verbos conjugados.	338
II. escuchamos ahora	350
III. el colibrí.	355
Bibliografía	359
Filmografía.	385
Agradecimientos.	387

Prefacio

Aquí estamos, ante un libro sobre la muerte. Usted, con todo por leer. Y yo, con casi todas las páginas que suceden a esta ya escritas. Por este motivo este prefacio es extraño porque, más cerca de lo que debiera ser un prólogo, constituye un punto de encuentro desde dos perspectivas distintas: la suya y la mía. No le diré que he encontrado una solución a la muerte (¿es la muerte un problema que solucionar?), ni que propongo un sistema filosófico que ayuda a hacer desaparecer el dolor ante la pérdida de un ser querido o que argumento con fundamentos, como habrían hecho muchos otros antes que yo, por qué no habría que tener miedo a morir. Pero sí le diré que he aprendido algunas cosas tratando de comprender lo que sólo se puede aceptar. Este libro ahonda en la sencillez de una idea: que no hay que confundir la pérdida con lo perdido. Y es eso lo que traigo. A partir de ahí se tratará de entender la dimensión de la muerte no desde la soledad, sino desde la comunidad.

Son problemas distintos, pero lo cierto es que quien ha sufrido la pérdida de un ser querido a veces considera moralmente inmerecida la muerte y el sufrimiento con ella aparejado, como si fuéramos víctimas de una injusticia o de un castigo que no nos merecemos debido al daño que nos produce. Y así se asocian el mal y la muerte. ¿Es la muerte un mal? Muchos filósofos han

abordado esta pregunta y han respondido con un no rotundo. Platón o Cicerón no la considerarán un «mal» sea porque nos espera una vida mejor, sea porque, a veces, llega a ser incluso una liberación. Otros, tan distintos entre sí como Tomás de Aquino o Simone de Beauvoir, la entienden como uno de los mayores males. El primero, porque la define como una privación de ser (y el ser, al consistir en una obra de Dios, forma parte del Bien con mayúsculas). La segunda, porque la asocia a la pérdida de seres queridos. Sin embargo, la tesis que sostengo en este libro es que la muerte no es un mal, aunque duela, a veces hasta lo más profundo e insoportable. Nada tiene que ver, por sí misma, con nociones éticas. Otra cuestión, que no es tratada en este libro, será el modo de morir o si nos matan.

¿Es lo común de la muerte que todos seamos mortales? No es a eso, a una propiedad consustancial que tienen los seres vivos, a lo que me refiero con el título, sino a la dimensión comunitaria y constitutiva de cada uno de nosotros, y que puede analizarse pensando la muerte desde otra perspectiva. Somos un nosotros y, al mismo tiempo, hay un nosotros en cada uno. Por eso *La muerte en común* es, por un lado, un intento de pensar en las consecuencias de perder a alguien que te constituye como persona y, por otro, de reflexionar sobre qué sucede en la comunidad cuando esto ocurre. Cuando se afronta la pérdida, no suele abordarse, además, su dimensión comunitaria. Si, según se dice, quien no sabe afrontar una pérdida recae en un duelo patológico, ¿qué sucede en una sociedad en la que no se sabe hacer duelo?, ¿hay duelos patológicos en el ámbito comunitario?, ¿qué impacto tiene en el todo la pérdida de un miembro de la comunidad?, ¿es sólo una cuestión «privada» que debe resolver cada uno en su casa?, ¿qué impacto pue-

den tener la desaparición de los rituales compartidos y el acortamiento del tiempo que nos damos en el plano individual para superar esta vivencia?

La vida cambia su sintaxis cuando un ser querido fallece. No es que no sepamos qué decir, es que el decir es un vacío que muestra los límites de las palabras que son, ellos también, nuestros propios límites. Toda palabra parece vana. Todo suena a tópico. Y sin embargo, con las palabras se puede ir un poco más lejos, precisamente porque con ellas y a través de ellas puede tejerse un discurso fluido o fallido. Y esa falla nos proporciona otro contorno y otra perspectiva. Tenemos, además, los gestos, los silencios, las tensiones o espacios donde tomar aire. Como adoquines, una tras otra, las palabras van conformando a nuestro paso un camino que nos ayuda con las quiebras en el lenguaje, que de pronto hace visibles territorios abisales, y gracias al cual podemos sortear, aceptando las disonancias, los precipicios, tanto externos como internos, que nos encontramos. El silencio es también parte de ese lenguaje liminar entre lo que quisiera decir y no puedo, entre lo que puedo decir y no quiero y que dibuja, pese a todo, la silueta de algo que, aunque quizá no pueda describir con exactitud, sí puedo señalar y que se reconozca. Necesitamos las palabras y los silencios, pero no sirve cualquiera, sólo los que nos permitan apuntar a lo común que resuena en una pérdida. El vacío que sentimos, ¿es efecto de la ausencia o apunta a una necesidad más básica que consiste no sólo en vivir una existencia con otros, sino en construir afectivamente una vida en común? ¿Hay algo *más* en la muerte del otro que no estamos viendo o es con el *menos* con lo que debemos lidiar, es decir, con la pérdida de quien ya no está? ¿Es realmente la muerte una cuestión de más o de menos?

La labor de la filosofía quizá no sea tanto «iluminar» como «dar sombra» o «sombrear», de tal modo que asombrar significaría ir hacia la sombra, incluso oscurecer para lograr, como en un dibujo, introducir sombreando una perspectiva en lo que parece plano o se eleva impenetrable. Tales midió las pirámides utilizando la sombra que aquellas proyectaban y Eratóstenes calculó con ella el diámetro de la tierra. El libro trata de pensar la intersubjetividad desde la sombra de la muerte o desde el corte de la pérdida.

Contienen estas páginas otras cosas: un camino, una caja, una jarra, un poema, una canción y una musicalidad muy viva, una barandilla para asomarnos sin caer en este abismo o para ayudarse en la subida; en suma, una forma filosófica de abordar la muerte que nos permita ver lo que esta dice de nosotros. En este libro forma y contenido se dan la mano porque he tratado de recuperar la relación entre poesía, música y filosofía, sin perder de vista que ni se puede ni se debe volver a formas del pasado porque nuestras mentalidades y formas de pensar no son las de antaño. Pero sí me parece oportuno traer algunas herramientas del pasado al presente con el fin de producir extrañeza en nuestro propio tiempo y generar una distancia que permita pensarnos. El libro está pensado como una poesía, con sus ritmos y cadencias, pero sin dejar de ser filosofía. Cada capítulo corresponde a un verso del poema que configura el índice y la estructura de tal manera que el contenido de cada uno de ellos desarrolla una reflexión a partir de ese mismo verso. *La muerte en común* es por ello una consolación filosófica con ecos del mundo clásico que no ha querido despojarse del andamiaje teórico que procede de mi tradición filosófica, que es la de la Alemania de los siglos XVIII y XIX. Y es también otro intento de decir lo indecible. Una vez más.

Introducción

El lugar desocupado

La misma canción de consuelo, casi una canción de cuna, que se canta a los niños es lo que le piden a Sócrates quienes le acompañan en su último día con vida, tal y como lo cuenta Platón en el *Fedón*, el diálogo en el que se reflexiona sobre la muerte y la inmortalidad del alma. Y así, ante esta petición y en las horas previas a la ingestión del mortal bebedizo, comienza Sócrates su exposición: con palabras que, convertidas en notas colgadas del pentagrama de un discurso, al mismo tiempo que calman y mecen, conjuran con sus formas los fantasmas que nos atemorizan. «En tal caso es preciso entonar [gr. *epáidein*] palabras de calma».¹ «*Epáidein*» en griego antiguo hace referencia a acompañar cantando y, en estrecha relación con este significado, a calmar o sanar con fórmulas mágicas o, al menos, con una entonación que consuela a quien las recibe. Le ruego a quien me lea que tenga este sentido presente en las páginas siguientes. No hay que olvidar que, poco antes al comienzo del diálogo, la filosofía ha quedado definida como «la más alta

1. *Fedón*, 77d-e; trad. modif. Platón, 2000c: 65-66. Para citar los clásicos normalmente se referencia el título de la obra y los versos o, como en el caso de Platón, una numeración que aparece en todas las ediciones. A lo largo del libro se indica tanto esta referencia como la página de la edición que he consultado. Cuando la traducción es mía o se ha modificado, se indica, como en este caso.

música»,¹ como si ella misma hubiera de ser entendida de algún modo como un canto o, al menos, como una partitura a la que sujetarnos cuando todo vacila.

Así lo hace Schelling cuando muere su querida esposa Caroline, aunque acabe poco después perdido en un proyecto filosófico imposible que ahonda en el silencio de un pasado que yace más allá de la memoria. También acometerá la labor de escribir su única novela, *Clara* (1810), donde una viuda dialoga con algunos personajes sobre su reciente pérdida. Cicerón, fallecida su hija Tulia en febrero del año 45 después de Cristo, se refugiará en la filosofía como nunca antes lo había hecho. Su primer gesto será leer todo aquello que haya escrito quien ha pasado por una situación similar a la suya. Nada le ayuda, según escribe en su correspondencia. Es entonces cuando el filósofo de Arpino escribe la mayor y más fructífera parte de su obra, y entre ella, una *consolación* dirigida a sí mismo que, aunque lamentablemente perdida, tuvo una honda influencia en aquellos que pudieron leerla. La calma estoica de esta obra poco tiene que ver con el sufrimiento inconsolable que se refleja en el intercambio epistolar con su amigo Ático.² A propósito de la música, de la filosofía y de la sabiduría puede leerse, entre las páginas de las *Tusculanas* ciceronianas, que «los griegos pensaban que la suprema erudición residía en los sonos de cuerdas y voces».³ Para los griegos, la poesía y la música no podían ser entendidas separadamente. Siglos más tarde, la música perdura y Moses Mendelssohn, en su extraña traducción del *Fedón* (1767), que adaptó y retocó en función de la sensibilidad de su época, modifica el adjeti-

1. *Fedón*, 61a; Platón, 2000c: 32.

2. *Ad. Att.* XII, 18; Cicerón, 2008: 189.

3. *Tusc.* I, 2; Cicerón, 2010: 81.

vo que caracteriza a la filosofía: ya no es «la más alta música», sino «la más adecuada»,¹ pero música al fin y al cabo. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿adecuada para qué?, ¿para afrontar la muerte?

No deja de ser digno de mención que Mozart, según recoge Todorov, tenía en su biblioteca un ejemplar de la adaptación de Mendelssohn, que incluso llegaría a citar para hablar sobre la muerte con su padre.² Nada tiene de espantoso, escribe Mozart el 4 de abril de 1787, y por ello no se debe tener miedo.³ ¿Qué podrá decir la filosofía como canto ante la muerte? ¿Qué dice la muerte de la filosofía si, como sostuvo Schopenhauer, «sin la muerte sería difícil que se hiciera filosofía»?⁴ El filósofo alemán se hace eco de una larga tradición, que se inicia con el *Fedón*, según la cual la filosofía es una meditación sobre la muerte. Así pues, en la filosofía, ¿qué saber se escucha en sus armonías o qué armonía consoladora hay en su saber? ¿Cómo permite afrontar las disonancias consustanciales a nuestras vidas? ¿Será la filosofía una especie de canto fúnebre, un canto a la vida o el *leitmotiv* que nos acompañe durante todo el camino? ¿Toda reflexión filosófica sobre la muerte consuela al que la escucha?, ¿o hace oír también lo que no se quiere escuchar? ¿Qué papel desempeña la forma de comprender la muerte en la conformación de la subjetividad? ¿Qué relevancia puede tener el funeral en el plano comunitario en la superación individual de la pérdida?

Cebes, Simmias y Critón temen, en el *Fedón*, que nada haya tras la muerte, tiemblan por el destino de sus

1. Mendelssohn, 2006: 96.

2. Todorov, 2011: 141.

3. Mozart, 2012: 171.

4. Schopenhauer, 2009: 515.

almas y se interrogan, angustiados, por lo que encontrará Sócrates cuando fallezca. Nadie, sin embargo, parece preocuparse por los efectos de la cicuta en su cuerpo: si le dolerá, si sentirá vértigos o cierto desconcierto, si la muerte le llegará dulcemente o se cernirá sobre él, oscura y fría, como un velo pesado y espeso de noche que primero deshílvane su pensamiento y después a él mismo. Tampoco a él parece inquietarle. Con la cicuta ya preparada, el verdugo le informa del funcionamiento del brebaje: poco a poco su cuerpo, mecido por el sueño, hermano de la muerte, según Hesíodo, caerá, miembro a miembro, en una espesa sombra. Después, sorprendentemente, el ejecutor de la sentencia rompe a llorar en silencio debido, según leemos, a la gran calidad moral del filósofo. Sócrates, en su consolador y hechizador discurso, prefiere creer que hay algo mejor más allá de esta vida donde podrá dejar atrás su cuerpo y, liberado de él, consagrarse, feliz, al estudio, para dar rienda suelta al saber de lo que realmente es sin distorsión o engaño asociado a este cuerpo nuestro, sin las distracciones ligadas a la materialidad que nos conforma y sin la posibilidad de perderse en los erróneos caminos, de los que advirtió la innominada diosa del poema de Parménides, para acceder a la verdad: «Pues hay ser, pero no-ser no lo hay. Eso es lo que yo exhorto a meditar. / Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación, / y luego de esta otra que de cierto mortales que nada saben / se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus / pechos endereza un pensamiento descarriado. / Y ellos se dejan arrastrar / sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento».¹ ¿Pero no es acaso la muerte el no-ser del que nos previene la

1. Trad. modif. Parménides, 2007: 23-24.

diosa? ¿Pensar en la muerte se asemeja a pensar la nada? ¿Pensar en el más allá no supondría más bien tomar en realidad el camino de la opinión?, ¿o quizá es la muerte la que nos proporciona el acceso al ser y a la verdad? Sócrates tomará, en su caso, esta última alternativa. Su alma tendrá ante sí el camino del ser y la verdad, para el que no haría falta el cuerpo y así, feliz por recorrer este camino, consagrará tanto su vida como su muerte a la filosofía.

Desde entonces, se entenderá que la filosofía es una preparación para la muerte, como recuerda Schopenhauer. Bien está, aunque habrá que pensar bien esta afirmación tan enigmática, de apariencia algo deprimente y funesta, que traerá a Montaigne de cabeza y que hará que Spinoza, frente al obsesivo pensamiento del francés, sostenga que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte. Para Sócrates en cambio, como más tarde afirmarán epicúreos y estoicos, pensar en la muerte no nos hace sus esclavos, sino que nos libera de ella porque al conjurar nuestros fantasmas podemos tirar de su sábana para neutralizarlos. Otras veces, en cambio, traer a presencia los fantasmas nos encara a la realidad y, al menos si no hay ficción que desenmascarar, nos da la posibilidad de medirnos con lo que hay y actuar en consecuencia.

Quien le presta atención al cuerpo sin vida de Sócrates es Critón, que quiere saber qué hacer con el cadáver de su maestro y cómo proporcionarle el último cuidado. El filósofo le responde que el cuerpo no significa nada porque, fallecido, no estará en él. Quizá al más sabio de los hombres no le importe que, muerto y sin cuerpo, flotando su alma despreocupadamente entre las verdaderas e inmutables formas, cuando esté en el más allá nadie pueda abrazarlo o no pueda él dar la mano a

las almas de otros conocidos con los que se encuentre, pero a los que se quedan lo que les preocupa justamente es cómo seguir cuidando lo que queda de él. Lo que echarán de menos, entre otras muchas cosas, es su tacto, su olor y sus maneras, y buscarán los rastros que aún quedan en una vida sin él. Es un triste consuelo creer que el alma no necesitará del cuerpo una vez muertos porque, si es verdad que hay otra vida, en ella la madre ya no podrá nunca sentar a su hijo en sus rodillas, la hija no podrá abrazar a la madre, no podremos acariciar al animal no humano que nos acompañó una parte de nuestra vida, ni los amantes podrán fundirse entre sí y sentir su calor, al menos no como ahora, con nuestros huesos y músculos, con corazones que latén y pulmones que respiran.

Sócrates reflexiona sobre su propia muerte, pero sería interesante saber qué actitud hubiera tomado ante la del otro y cómo hubiera afrontado el dolor de la pérdida. ¿Hubiera afirmado, ante el dolor por la muerte de los suyos, lo mismo que el filósofo romano Lucrecio, despreciando los llantos y los duelos? Quizá sí, debido al desdén con el que rechaza el llanto de Jantipa y de sus amigos. Hay cierta insensibilidad en el filósofo: sereno ante su muerte, parece ciego ante el dolor de los demás. ¿Dónde están las palabras de consuelo para los que le sobrevivirán? Que vaya a un lugar mejor no neutraliza el dolor de su ausencia. A quien se quiere se le echa de menos irremediabilmente. Y, sin embargo, hay consuelo en sus palabras cuando se entiende que Sócrates dedicó su vida a una forma de relacionarse que, ella sí, permanece en este plano mortal y que está asociada a un concepto muy concreto de amor que nos acompaña siempre. No quiero adelantarme, pero sí que quien me lea sepa que en este texto habrá aire.

Cuando Jantipa encontró el cuerpo sin vida de su marido, ¿le abrazaría como abrazó Cicerón a su hija Tulia?, ¿besaría su frente con delicadeza?, ¿le costaría soltar por última vez su mano?, ¿o reaccionaría como cuentan que hizo Anaxágoras al saber de la muerte de su hijo, es decir, con la calma de quien sabe que era mortal? Cuando en 2015 la poeta Naja Marie Aidt hubo de despedirse de su hijo, escribió en esta misma línea: «Te besé en la mano y tu mano estaba tan fría que el frío se me extendió por la cara, por la cabeza, por el cráneo. No existe nada más frío en este mundo. Ni el hielo, ni la nieve. No hay miedo, no hay angustia, no hay pesar tan frío como tu mano; esa mano que besé con mi boca viva, cálida».¹ Y pasado un tiempo que le acerca al momento de la despedida, escribe: «le cojo de la mano, pero no puedo aguantarlo, salgo corriendo».² ¿Alguien puede tratar con indiferencia el cuerpo sin vida de un ser querido aunque, como sostiene Sócrates, «eso» ya no sea él? ¿Se preguntaría Jantipa, como Cicerón, por el momento en el que el cuerpo ya no es la persona? ¿Hasta cuándo Sócrates fue Sócrates? Pues, como recoge Cicerón al reflexionar sobre el maltrato que dispensa Aquiles al cadáver de Héctor, «si he devuelto el cuerpo a Príamo, le he arrebatado a Héctor», entonces ¿cuándo Héctor dejó de serlo?³ ¿El cuerpo inerte es, como dijo Sartre de la piedra en *La náusea*, un «esto», es decir, una cosa incluso abyecta? ¿Es un heideggeriano «útil a la mano» que puede ser reutilizado como otra cosa? ¿Lo tiramos de cualquier manera? ¿Dejamos sus restos en una repisa abandonada? ¿Convertimos las ce-

1. Aidt, 2021: 16.

2. Aidt, 2021: 110.

3. *Tusc.* I, 44; Cicerón, 2010: 141.

nizas en una sortija para el recuerdo? ¿Transformamos a nuestro difunto en una «cosa», como ofrecen algunos catálogos de tanatorio?

Simone de Beauvoir reflexiona al respecto cuando fallece su madre: «Ella decía lo mismo que mi hermana: “Un cadáver, ya no es nada”. Sin embargo, eran su carne y sus huesos, y aún durante un tiempo era su rostro».¹ En movimiento inverso, ¿qué hacemos con los objetos de nuestros muertos? ¿Por qué lo guardamos todo o, al contrario, lo tiramos todo cuanto antes? ¿Qué valor transferimos a las cosas? ¿En qué momento una cosa comienza a ser lo más cercano que tenemos de quien hemos perdido? ¿Una cosa puede convertirse en la señal de un lugar desocupado? ¿Cómo transferimos de pronto a él un significado especial, una especie de último hilo que nos resistimos a soltar, como se pregunta Monique David-Ménard? ¿A qué o a quién nos aferramos con los objetos? Un cordón negro, una bolsa de paja, ovillos de lana, unas tijeras, un dedal... de todos ellos nos habla Simone de Beauvoir porque no eran simples cosas, sino que eran «suyas», de «su» madre. «Al desatar el cordón negro, Poupette rompió a llorar: “Es una idiotez, no soy fetichista, pero no puedo tirar esta cinta”. “Consérvala”».² De pronto hemos de hacernos cargo de sus cosas. Y no sabemos qué hacer. Son sólo cosas, pensamos. El problema no estriba en que sean cosas, sino en el posesivo que las califica. Eran suyas.

Volvamos a Sócrates. Si la muerte pertenece al reino de lo que ya no es ¿no hace Sócrates caso omiso a Parménides al sostener tantas afirmaciones sobre lo que

1. De Beauvoir, 2003: 141.

2. De Beauvoir, 2003: 142.

hay tras ella basándose en conjeturas? ¿No es la muerte la Nada de la que en realidad no hay nada que decir? ¿No implica de alguna manera tomar el camino prohibido por la diosa de Parménides? ¿No es la «raya negra» o «raya blanca», el trazo, la línea, el corte del que nos habla Blanca Varela en sus poemas escritos tras la muerte de su hijo, más acá del cual el corazón se deshoja y las cuerdas vocales se anudan y nos ahogan? ¿No consiste la muerte en la verdadera encantadura, como diría Derrida, o la noche más oscura con la que sueña Novalis y por la que desespera Montaigne? ¿No es el lugar invisible al que regresa la conciencia sobre el que escribió el filósofo de la naturaleza G. H. Schubert?¹

De lo que sucede tras la muerte, a pesar del discurso de Sócrates en su último día, no podemos asegurar nada con certeza. Platón sólo proporciona una definición de la muerte, tan reacio como era él a las definiciones cerradas: «la muerte es el alejamiento entre el alma y el cuerpo».² Ante sus reflexiones podríamos decir lo que C. S. Lewis dice de sí mismo ante la muerte de su esposa: «¿No son todas estas notas las contorsiones sin sentido de un hombre incapaz de aceptar que lo único que podemos hacer con el sufrimiento [o la muerte] es aguantarlo?».³ Podríamos también enarbolar la crítica de Arthur Schopenhauer: «esa misma reflexión que conduce al conocimiento de la muerte proporciona también las concepciones *metafísicas* que nos consuelan de ella».⁴ Sin embargo, uno de los conceptos de la definición platónica de muerte puede sernos de ayuda: la

1. Schubert, 1999.

2. *Fedón* 64c; Platón, 2000c: 39.

3. Lewis, 2022: 48.

4. Schopenhauer, 2009: 515.

entendamos como la entendamos, la muerte separa, aparta e incluso, según los sentidos del término griego utilizado por Platón, libera (gr. *apallássō*). ¿De qué libera?, ¿de la vida? ¿De qué nos desprendemos? ¿Llegamos a soltarnos al morir o son los demás los que han de soltarnos a nosotros? ¿Qué se separa en nosotros cuando un allegado se va?

Pensar la muerte al modo de Sócrates, que afirma la inmortalidad del alma, supone adentrarse no tanto en el camino del no-ser y de la nada, como en el de la opinión de los mortales, quizá errada o tal vez no, en el que la especulación, la suposición y la opinión refuerzan lo que queremos creer que es. Quizá sea así y podamos afirmar que nuestra alma es inmortal, pero aquí entra en juego la creencia. Filosóficamente no podemos en realidad afirmar ni negar nada de lo que se encuentra después de la muerte. El propio Sócrates, tras asegurar que el alma subsiste y describir lo que podrá encontrarse más allá, lo confiesa: «Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es *algo* inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así –pues es hermoso el riesgo–, y hay que *entonar* semejantes *encantamientos* para uno mismo».¹ Parece que las palabras de Sócrates, convertidas en el *Fedón* en discurso, canto e incluso consuelo, ya no conforman preguntas, dudas o tentativas, y tanto lo que afirma como la manera en la que lo hace encantan o hechizan no sólo a quien las pronuncia o entona, sino también a quien las escu-

1. *Fedón*, 114d; Platón, 2000c: 134. La cursiva es mía.

cha. Tanto es así que, según un epigrama de Calímaco escrito siglos después, hubo quien, tras la lectura del *Fedón*, decidió poner fin a su vida para ver la verdad.¹ Dulce sería creer a Sócrates... O no, porque sin cuerpo ya no habría posibilidad de abrazo. ¿Se imaginan? Encontrarnos con nuestros seres queridos en el más allá y no poder sentir la calidez de su piel. ¿No sería un infierno no poder tocarse?

La relación entre la muerte, el canto y la música tiene un largo recorrido. Los poemas dedicados a nuestros muertos se identificarán en el mundo antiguo con el canto de los pájaros: «tiempo ha ya que eres mera ceniza; pero viven tus ruiñesores, en quienes Hades, que todo lo arrebatara, no hará posar sus garras».² El mensaje más terrible de las cosas lo cantan también los pájaros en griego según Ovidio.³ Siglos más tarde, John Keats dedicará una oda a un ruiñesor, cuyo canto escuchan tanto emperadores como campesinos: «Y tú cantas aún y en vano escucho / ese tu canto fúnebre que es ya para mi tumba».⁴ El personaje de Septimus en *La señora Dalloway*, de Virginia Woolf identifica notas en griego en los silbidos de los gorriones antes de morir. Escuchará después sonido de flautas y elegías: «cantaron en voces prolongadas y penetrantes, en griego, en los árboles del valle de la vida, más allá del río por el que los muertos caminan, que la muerte no existe. Allí estaba la mano de Septimus; allí estaban los muertos».⁵ También el personaje de Richard en la película sobre la vida de Virginia Woolf, *Las horas*, dice haber escucha-

1. Calímaco, 1974: LIII.

2. Calímaco: 1999, 130.

3. *Met.* VI, 665-674; Ovidio, 2019: 40-41.

4. Keats, 2022: 485.

5. Woolf, 1999: 31, 72.

do hablar al viento en griego antes de arrojarle por la ventana.¹

Será de nuevo Platón en el *Fedón* quien retomará el mito del canto del pájaro como lamento para indicar, sin embargo, que sólo el ser humano podrá cantar la muerte.² En esta misma línea, en un diálogo datado con anterioridad, el *Crátilo*, el Hades se llamará así, según la falsa etimología que despliega Platón, porque allí pueden conocerse (gr. *eidénai*) los relatos que cuenta el dios con tal virtuosismo que su canto hechiza (gr. *katakēlēō*) al que los escucha. Incluso este es más atractivo y peligroso que el de las sirenas, que enloquece a los mortales.³ El diálogo platónico es, a su manera, un pentagrama cuyas líneas son barandillas para no caer en el abismo. La filosofía podrá ayudarnos o bien a consolarnos ante la muerte o bien a asomarnos a lo que se abre con ella, pero para ello será preciso en primer lugar volver a recuperar el vínculo ahora perdido entre la filosofía, la muerte y la musicalidad asociada a la poesía.

Más allá de la ficción literaria, la muerte entrará en escena como testimonio para cantar y recordar a nuestros finados. Escribimos sobre ellos y lo hacemos, como en los encantamientos de la antigua tradición oral, poniendo sobre el papel su nombre para conjurarlos, para que vivan de nuevo en nuestro verbo, para que vivan en los verbos de otro. Su nombre no se limita a ser un signo convencional que representa a alguien, sino que es una parte esencial de aquel que lo recibe. Somos nuestro nombre y es, entre otras cosas, lo que

1. Stephen Daldry, 2002.

2. *Fedón*, 85a; Platón, 2000c: 79.

3. *Crátilo*, 403d-e; Platón, 2000b: 394.

queda de nosotros cuando no estamos y aquello con lo que evocamos a los ausentes, a quienes llamamos cuando no están, lo que sollozamos cuando los hemos perdido, lo único que podemos acariciar en ausencia de la calidez de su cuerpo. Decir su nombre en susurros, para que al pasar por nuestros labios de algún modo tome cuerpo como modulación del aire, es nuestro último consuelo. Recuérdense las palabras de Proctor en *El crisol*, de Arthur Miller, al negarse a firmar una confesión falsa que manchará para siempre su nombre pero le dará libertad: «¡Porque ahí está mi nombre! ¡Porque no tendré otro mientras viva! [...] Le he entregado el alma, ¡déjeme al menos mi nombre!». ¹ Nos queda, al menos, su nombre... ¿Sólo su nombre? Así, Catulo, en el *carmen* o poema 101, hace uso del vocativo como se hacía en los epigramas, para que quien lea su poema traiga a su hermano «de vuelta» al pronunciarlo y llamarlo. Sus nombres. Verbalizarlos. Llamarlos. Este es el sentido del vocativo en la poesía y el llamamiento que se hará a los difuntos tanto en el ritual de la *conclamatio* como en un réquiem. ¿Qué invocamos por tanto y qué traemos a presencia cuando recordamos a los que ya no están?

La muerte cambia la percepción y la experiencia del tiempo. El fallecimiento de alguien cercano o significativo cambia el mundo de los que se quedan. A veces el vacío de la ausencia se vuelve más profundo y desgarrador cuando trata de impedirse que aquel mundo compartido, ya perdido, se vaya del todo. Del amigo más íntimo de Agustín de Hipona dice el filósofo en sus *Confesiones* que, al fallecer, cambió toda su vida: «todo cuanto había contado y comunicado con él, se me vol-

1. Miller, 1997: 261.

vía en crudelísimo tormento, viéndome sin mi amigo. Por todas partes le buscaban mis ojos, y en ninguna le veían; aborrecía todas las cosas, porque en ninguna de ellas le encontraba, ni podían ya decirme, como antes cuando vivía y estaba fuera de casa o ausente: espera, que ya vendrá».¹ La presencia del *ya no* o del *nunca más* es el sonido que hace eco en el vacío, como aquel cuervo del poema de Edgar Allan Poe que reposaba sobre el busto de la diosa de la sabiduría. Cuervo, entonces, en principio, y no lechuza, ha de ser el ave que acompañe a una reflexión sobre la muerte. Nunca más. No habrá otra vez. Quizá por ello nos aferremos a veces al instante de la muerte.

Nada podrá encontrarse en este libro sobre el «más allá» de la muerte o la inmortalidad del alma, sino que desplegaré un análisis filosófico sobre lo que la muerte pone de relieve en su «más acá» cuando ha hecho acto de aparición. Desde la relación entre poesía y filosofía *La muerte en común* se propone tres objetivos. En primer lugar, explicitar la relación comunitaria de la muerte con aquellos que han perdido a alguien en el contexto de la Antigüedad clásica, en la recepción de este periodo en la modernidad y, finalmente, en el impacto de esta modernidad en nuestro presente. En segundo lugar, abordar la muerte desde la dimensión intersubjetiva del morir porque cuando alguien cercano fallece este dolor abre un espacio que nos permite entender cómo se conforma nuestra subjetividad. Finalmente se reflexionará sobre la manera de abordar la muerte y la pérdida en nuestras sociedades. A estos tres objetivos corresponden las tres partes de este ensayo: «La muerte», «en» y «común».

1. Hipona, 1972: 76.