

LA CEREMONIA DEL ADIÓS

Joan-Carles Mèlich

FONT: MÈLICH, Joan-Carles. *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. Barcelona: Tusquets editores, 2021.

Capítol del llibre “la fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario” de Joan-Carles Mèlich que parla de la mort pròpia i la de l’altre; del dol, la pèrdua i el ritual.

Su muerte nos separa. Mi muerte no nos unirá.

*Así es: ya fue hermoso que nuestras vidas
hayan podido estar de acuerdo durante tanto tiempo.*

SIMONE DE BEAUVOIR,

La ceremonia del adiós

Hoy en día parece que nadie puede morir en paz. Se muere en serie, en cadena; ya no existe una muerte particular, una muerte singular. Lo significativo es la cantidad. En su libro *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Rilke escribió:

¿Quién concede hoy importancia a una muerte bien elaborada? Nadie. Hasta los ricos, que podrían permitirse morir con todo lujo de detalles, empiezan a mostrarse descuidados e indolentes; el deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Dentro de poco será tan raro como tener una vida propia.¹

Existir ha sido, en todos los tiempos y en todas las culturas, un combate contra el paso del tiempo, contra la enfermedad y contra la muerte. Es verdad que hay mundos en los que esa lucha se lleva mejor que en otros. Ello se debe, sin duda, al importantísimo papel que desempeña «lo imaginario», el universo simbólico. Las formas más antiguas, y también las más persistentes, de entendérselas con la finitud

son los mitos y los ritos. Según estos, la vida presente es un simple «paso»; hay otra vida después de la muerte, y que sea mejor o peor dependerá, en buena medida, de lo que hagamos en esta.

Desde sus inicios, la muerte es el gran tema de la tradición metafísica occidental. Filosofar es aprender a morir. ¿Acaso no recordamos esa frase, atribuida a Sócrates en el *Fedón*? Los filósofos son los enemigos del cuerpo y del tiempo. Y no solo eso, también son los enemigos de las lágrimas. De ahí que, en el diálogo platónico, Sócrates mande expulsar a las mujeres, porque dice que no quiere ser importunado por sus llantos, ya que hay que morir entre palabras de buen augurio.

Filosofar es aprender a morir, pero en el pensamiento metafísico se prohíbe su presencia, porque ¿qué sentido tiene pensar en algo de lo que jamás tendremos experiencia? Epicuro, en la *Carta a Meneceo*, escribe que no hay que preocuparse por la muerte, porque, cuando ella es, nosotros ya no somos, y, cuando nosotros somos, ella no es:

Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad.²

Por otro lado, gran parte del pensamiento estoico gira alrededor de la concentración en el instante de la vida. Lo que el sabio tiene que hacer, dirá Séneca, es vivir cada momento como si fuera el último. Así:

Vivís como si fuerais a vivir siempre, nunca recordáis vuestra fragilidad, no observáis cuánto tiempo ha pasado ya. Lo perdéis como si dispusierais de un depósito lleno y rebosante, cuando puede que precisamente ese día dedicado a un hombre o a una cosa sea el último. Teméis todo, como si fueseis mortales, y deseáis todo, como si fueseis inmortales.³

Para Séneca, aquel que programa cada día como si fuera el último ni desea ni teme el mañana. Nada podrá aportar una hora más de vida. Para el filósofo hispano-romano,

no es lo mismo vivir que existir. El que es muy mayor, el que tiene muchos años, no ha vivido más, solamente ha «existido mucho».

Michel de Montaigne escribió ensayos extraordinarios acerca de la muerte. Al modo de un «ejercicio espiritual», sostiene que no hay que tener nada tan a menudo en la cabeza como la muerte. Lo que debemos hacer es imaginárnosla en todo instante, con todas sus caras, con todas sus formas, porque la premeditación de la muerte es la premeditación de la libertad. El que aprende a morir, aprende a no servir. Para la mayor parte de nosotros, en cambio, la muerte es una amenaza que aprisiona nuestra existencia y que nos provoca una angustia irremediable e insuperable. Su presencia en una reunión social es motivo de rechazo. Prohibido nombrarla. Por el contrario, Montaigne aconseja que pensemos en ella, porque solo así nos liberaremos de toda atadura y coacción: «No hay mal alguno en la vida para aquel que ha comprendido que no es ningún mal la pérdida de la vida».⁴ De todos modos, no puede evitar emplear cierto tono epicúreo y estoico al mismo tiempo. Coincide con Epicuro al considerar que la muerte no nos concierne (ibíd., pág. 136). Y, en relación con la herencia estoica, afirma que «la utilidad del vivir no está en su duración sino en su uso». A pesar de eso, la aportación de Montaigne es relevante y no se limita a repetir argumentos clásicos, sean estoicos o epicúreos. El filósofo francés no sitúa la cuestión en el instante crítico de la muerte sino en el hecho de morir, considerado como el modo de ser fundamental de los humanos. No nos morimos porque estemos enfermos sino porque estamos vivos. Así, la muerte nos acompaña desde el instante mismo del nacimiento, desde la llegada al mundo.⁵

En líneas generales, si pensamos un poco sobre lo que las distintas filosofías clásicas han expresado acerca de la muerte, hay algo en ellas que se echa de menos: la muerte del otro. «La muerte no se vive», «no hay que pensar en la muerte», «la muerte no es un acontecimiento de la vida», «vive el presente»..., pero ¿qué sucede con la muerte de las personas a las que amamos? ¿Qué ocurre con la experiencia de la pérdida? ¿Por qué la filosofía no ha reflexionado sobre la muerte ajena?

Arthur Schopenhauer dedicó bastantes páginas de *El mundo como voluntad y representación* a pensar sobre esta cuestión. En ese caso sí que aparece la muerte del otro, y lo hace con toda su fuerza, con todo su dramatismo:

El hombre no solo teme la muerte de su propia persona más que ninguna otra cosa, sino que también llora intensamente la muerte de los suyos y no de un modo egoísta, por su propia pérdida, sino por compasión hacia la enorme desgracia que concierne al otro; por eso también censura como duro de corazón e insensible a quien no llora ni muestra aflicción.⁶

Dos cosas hay que comentar a propósito de esa cita de Schopenhauer. La primera es que, por fin, parece que filosóficamente la muerte del otro se toma en serio y se manifiesta en el llanto. Pensar la muerte es reflexionar sobre la despedida, sobre el adiós y sobre el llanto. Llama la atención un detalle de la frase de Schopenhauer: *el hombre es el ser que llora la muerte de los otros*. Ya se señaló más arriba que la metafísica no ha hablado de las lágrimas, o, si lo ha hecho, ha sido para censurarlas, como sucede con Jantipa, la mujer de Sócrates, en el *Fedón* platónico. En segundo lugar, el filósofo alemán se adelanta a una posible (y clásica) crítica, la que diría que si hay compasión es porque, en el fondo, pensamos que el otro podríamos ser nosotros, porque nos identificamos con su dolor, porque nos ponemos en su lugar. Nada de eso surge en la verdadera relación de duelo. La compasión no tiene nada que ver con el hecho de ponernos en el lugar del otro pensando que su dolor podría ser el nuestro, o que lo que le ocurre a él podría pasarnos a nosotros, sino todo lo contrario. Hay compasión porque sabemos que no estamos en su lugar, porque temblamos ante su sufrimiento, porque nunca estamos suficientemente a la altura de lo que nos pide.

Fiódor Dostoievski lleva a cabo una intensa y dramática reflexión sobre la experiencia de la muerte al inicio de su novela *El idiota*.⁷ Como se sabe, el escritor ruso, en su juventud, fue condenado a muerte. En el último momento, frente al pelotón de fusilamiento, le fue conmutada la pena capital por la de veinte años de trabajos forzados en Siberia. Esa terrible experiencia dio como fruto uno de sus mejores libros: *Memorias de la casa muerta*. Pero es en *El idiota* donde Dostoievski ofrece una meditación que ahora es necesario tener en cuenta, no solamente por su fuerza y por

su fundamento teórico, sino también por su naturaleza experiencial, a la cual acabo de referirme. Dostoievski estuvo frente a los verdugos, mirándolos a la cara. Una experiencia terrible donde las haya, sin duda. En *El idiota* hay una conversación sobre la pena de muerte, en concreto sobre la guillotina. El príncipe Mishkin, el protagonista de la novela, cuenta que en Lyon (Francia) asistió a la decapitación de un hombre llamado Legros. Vio cómo lloraba cuando subía al patíbulo. Su interlocutor comenta que al menos no sufrió, a lo que el príncipe responde que él cree que hay algo mucho peor todavía que el sufrimiento, y es el hecho de saber que inevitablemente se va a morir, que no hay salvación posible. Una persona que va a ser asesinada de noche, por unos bandidos, por ejemplo, tiene la esperanza hasta el último momento de salvarse, pero, en el caso de la pena de muerte, esa esperanza desaparece.

Salvo algunas importantes excepciones, sobre todo literarias, la filosofía ha intentado quitar a la muerte «su venenoso aguijón», ha procurado «derribar la angustia» que su presencia provoca, su terrible «aliento de pestilencia»,⁸ porque su olor no puede contaminar la pulcra e inmaculada razón. De eso se jacta la filosofía. Pero lo cierto es que, de una manera u otra, la muerte sigue presente, porque no cabe duda de que «la experiencia de la muerte tiene que ser, en último término, una experiencia de la vida».⁹ Esa es una de las ideas que algunos pensadores han defendido a lo largo del devenir de Occidente.

Como se señaló en el capítulo anterior, Thomas Mann reflexiona en *La montaña mágica* acerca del tiempo y de la enfermedad en un sanatorio para tuberculosos de Davos. Allí, igual que en la vida real, a la muerte se la oculta, se la esconde, pero, al mismo tiempo, como sostiene Settembrini, uno de los personajes principales de esa novela, la única manera «sana y noble» de contemplarla es integrándola en la vida y no separándola de ella. Incluso desde un punto de vista biológico, vivir es un «ir muriendo», no es más que la «oxidación de las proteínas de las células».

Nadie sabe lo que, en el fondo, es la existencia. Lo único que el sentido común parece decir es que la muerte es su negación lógica. Pero lo que ocurre es que entre la vida y la naturaleza inanimada se abre un abismo que la ciencia y la metafísica han intentado por todos los medios franquear, aunque ha sido en vano. La terrible

presencia de la muerte siempre termina abriéndose paso. Existir es envejecer, y, en ese breve lapso de tiempo, la enfermedad hace acto de presencia no solamente en mi cuerpo, sino también en el de los demás. La propia muerte es terrible, pero más terrible aún es el envejecimiento y la enfermedad. Asistir a la «crónica de una muerte anunciada» es el escenario más aterrador. Si, además, se prohíbe la compasión, la asistencia y el duelo, la situación se hace insostenible.

La metafísica ha pensado el ser fuera del devenir, fuera del tiempo, ha creído en un orden estable, fijo, universal e inmóvil. El tiempo y el devenir han sido expulsados de lo real, han sido considerados el producto de una ilusión, una ficción de los sentidos. El resultado del pensamiento metafísico es una imposibilidad, la de poder dar cuenta del existente humano y de su relación con el mundo.¹⁰ Desde la perspectiva de Martin Heidegger, en cambio, la existencia no remite a la permanencia de ningún ser esencial o sustancial, y, por tanto, no hay un «modelo» permanente y fijo al que pueda adecuarse, sino que está «arrojada al mundo», por lo que se tiene que proyectar y decidir qué quiere ser. El existente no es un «ser posible» que además tenga determinaciones, sino que «todo su ser es un poder ser», aunque eso tampoco significa que sea absolutamente libre.¹¹

La muerte, escribe Heidegger, es mi muerte.¹² Puedo ir a la muerte en lugar de otro, pero mi muerte tengo que vivirla solo. Ahí nadie puede ocupar mi lugar. Es una experiencia intransferible de la existencia, puesto que solamente los humanos mueren.¹³ Los animales «perecen», «acaban» o «llegan a su fin» (*verenden*), pero, en sentido estricto, no «mueren», no pueden morir, porque ese fin no determina intrínsecamente su modo de ser, porque su vida no depende de su muerte.

A diferencia de lo que acontece mayoritariamente en la tradición filosófica occidental, Heidegger sí parece ocuparse de la «muerte del otro», pero ¿hasta qué punto su fenomenología puede dar cuenta de ella? ¿Seguro que no nos encontramos de nuevo con un pensamiento en el que la muerte del otro es, en el fondo, ignorada? El § 47 de *Ser y tiempo* está dedicado a la posibilidad de experimentar la muerte de los demás. Heidegger recuerda algo que lleva diciendo a lo largo de su tratado, a saber, que el existente (*Dasein*) es un ser con los otros (*Mitsein*); por eso puede «lograr una

experiencia de su muerte». Pero ¿cómo es esa experiencia? ¿De qué tipo es? Es interesante leer con detenimiento la descripción que Heidegger hace del duelo, del rito mortuario, de la forma que tienen los sobrevivientes de «tratar» con el difunto (*Verstorbene*) —que habría que distinguir del «meramente muerto» (*Gestorbene*)—, con aquel que ha dejado de vivir, pero que persiste en la memoria de sus familiares y amigos. El difunto, escribe Heidegger,

es objeto de una particular ocupación en la forma de las honras fúnebres, de las exequias, del culto a las tumbas. Y esto ocurre porque el difunto, en su modo de ser, es «algo más» que un mero útil a la mano, objeto de posible ocupación en el mundo circundante. Al acompañarlo en el duelo recordatorio, los deudos están con él en un modo de la solicitud reverenciante. Por eso, la relación de ser para con los muertos tampoco debe concebirse como un estar *ocupado* con entes a la mano.¹⁴

El difunto ha dejado atrás nuestro mundo, lo ha abandonado, pero los que le sobreviven pueden todavía estar con él. Lo que resulta interesante es comprobar cómo describe Heidegger la relación con el que ya no está. Sostiene que los sobrevivientes, los otros, los que se quedan, experimentan una «pérdida», pérdida que no sufre el que ha fallecido. Y aparece aquí una sentencia que habrá que pensar: «No experimentamos en sentido propio el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente asistimos a él» (ibíd., pág. 260). Esa es una visión «teatral» de la muerte de los demás, como si uno asistiera a una obra en la que se representa una función.

En el relato *La muerte de Ivan Ilich*, de Lev Tolstói, en cambio, no hay «teatralidad».¹⁵ La historia es bastante conocida. Al inicio de la narración, Ivan Ilich, funcionario del tribunal de justicia de cuarenta y cinco años, ya ha fallecido. Tolstói, mediante un largo salto atrás en el tiempo, cuenta su enfermedad y su muerte. Pero hay algo más. El escritor ruso reflexiona sobre el hecho cotidiano de considerar la muerte como algo que siempre sucede a los demás. Así:

Aparte de las conjeturas sobre los posibles traslados y ascensos que podrían resultar del fallecimiento de Ivan Ilich, el sencillo hecho de enterarse de la muerte

de un allegado suscitaba entre los presentes, como siempre ocurre, una sensación de complacencia, a saber: «El muerto es él; no soy yo».¹⁶

Es interesante subrayar ese «como siempre ocurre». En efecto, ante el cadáver del difunto todo el mundo acaba pensando: «Pues sí, él ha muerto, pero yo estoy vivo». Los amigos del fallecido —sigue diciendo Tolstói— piensan que tendrán entonces que cumplir con los fastidiosos trámites: dar el pésame a la viuda y asistir al funeral.

La muerte de Ivan Ilich revela de forma inequívoca el modo de ser ante la muerte en la vida cotidiana. La muerte es comprendida como algo indeterminado que llegará algún día, pero de momento no lo ha hecho y, por tanto, no amenaza.¹⁷ El morir se ha convertido en una especie de incidente cotidiano, reducido a un mero dato estadístico, se ha convertido en un «caso». No llega ni a simple «suceso», y mucho menos a un «acontecimiento». De ese modo, la lógica de los sistemas simbólicos —sobre todo la del actual sistema tecnológico— bloquea la angustia y evita el pánico. Se oyen y se leen cada día frases como: «El número de fallecidos hoy es...», y, por encima de todo, los políticos se alegran de que el número de hoy sea inferior al de ayer. Nadie se acuerda de que la muerte todavía posee un nombre, un cuerpo, un rostro. Al quedar reducida a un número anónimo, la política sanitaria contra la enfermedad ha conseguido ser todo un éxito y debería ser celebrada. Había que controlar el pánico, y se ha conseguido. El morir singular se ha convertido en un incidente, en algo estadísticamente irrelevante.

Con frecuencia, el encubridor esquivamiento de la muerte domina tanto la vida cotidiana que pasa de la plaza pública al ámbito familiar, al núcleo privado de los amigos y los allegados. Hay que convencer al moribundo de que no pasa nada, de que todo se arreglará, de que se recuperará y podrá volver a su vida normal, hay que persuadirlo de que pronto se libraré de la muerte y su vida será como antes. La gente cree que así se le consuela. Mientras Ivan Ilich va acercándose al «borde de un abismo»¹⁸ entre terribles dolores, «los que le rodean no dejan de manifestar un falso optimismo con su conducta y con sus palabras».¹⁹ Para Ilich, el mayor tormento es la mentira, esa terrible falsedad en la que todos están inmersos, la mentira del médico, la de su mujer, la mentira que todos implícitamente aceptan, la mentira de no querer

mirar de frente a la muerte, de convertirla en un incidente casual, casi indecoroso.²⁰ Todos participan en una especie de «auto sacramental» de la mentira, en el que nadie admite que Ilich está cerca de la muerte, sino tan solo enfermo. Con ello se consuelan más los sobrevivientes que el mismo enfermo. Pero, como escribe Tolstói, la mentira es «un horrible tormento».²¹

A partir del tercer mes de la enfermedad, todos —su mujer, su hija, su hijo, los amigos, los criados, los médicos y también el mismo Ivan Ilich— se dieron cuenta de que lo único importante era saber cuándo dejaría de ser un estorbo. Le daban opio e inyecciones de morfina, pero había un dolor más importante que el físico: la humillación. El médico le había prescrito una alimentación especial, pero no había nada que hacer, cada vez le resultaba más repugnante. Lo peor eran las evacuaciones, porque eso atentaba todavía más contra su dignidad, especialmente porque necesitaba de otra persona que lo acompañase en esos momentos. Tolstói introduce aquí a un personaje fundamental —al que Heidegger, al parecer, no le da importancia—: Gerasim, el ayudante del mayordomo.

Según cuenta Tolstói, Gerasim era un campesino joven, siempre atento, alegre, que iba a limpiar a Ivan Ilich y a llevarse sus excrementos. Al principio su presencia perturbaba a Ivan, por eso este le pedía disculpas por no poder valerse por sí mismo y por ensuciarse:

Gerasim hacía todo ello con tiento y sencillez, y de tan buena gana y con tanta notable afabilidad que conmovía a su amo. La salud, la fuerza y la vitalidad de otras personas ofendían a Ivan Ilich; únicamente la energía y la vitalidad de Gerasim no le mortificaban; al contrario, le servían de alivio (ibíd., pág. 76).

Y es ahí donde Tolstói situará la compasión:

Veía que nadie se compadecía de él, porque nadie quería siquiera hacerse cargo de su situación. Únicamente Gerasim se hacía cargo de ella y le tenía lástima; y por eso Ivan Ilich se sentía a gusto solo con él (ibíd., pág. 77).

Ilich quería que lo acariciaran y lo abrazaran «como a un niño pequeño». Ese es el sentido de la compasión, acompañar en el sufrimiento. No es cuestión de empatía, de

identificarse con el dolor del otro, sino de situarse junto a él y de responder a su demanda.

Es interesante contraponer la visión que tiene Heidegger de la muerte con la de Tolstói. Sin duda, no hay en *Ser y tiempo* (ni en la obra de Heidegger en general) una ética de la compasión, pero tampoco puede verse en esa obra una incitación a una actitud heroica o a una especie de sacrificio de sí mismo ante la muerte. No se trata de endurecerse frente a ella, como proponía la filosofía estoica.²² La angustia no desaparece, por eso es necesario aceptarla y permitir que nos invada, convertirla en un constante punto de apoyo de la existencia.²³ La posición de Heidegger es una defensa de la serenidad, del desasimiento (*Gelassenheit*),²⁴ de una calma ante la muerte, pero para eso uno no puede situarse más allá de la angustia, sino todo lo contrario, tiene que hacerlo en su interior, manteniéndose en ella.²⁵

En un mundo en el que la lógica tecnológica ha colonizado la existencia, la serenidad es una actitud que hace posible contemplar las cosas desde una perspectiva que no es solo técnica. Ante la terrible experiencia de la muerte, pues, queda la serenidad y la apertura al misterio. No son dos ámbitos distintos, sino que, contrariamente, se pertenecen el uno al otro y hacen posible que nuestra forma de habitar el mundo cambie radicalmente. Nos abren la perspectiva de un nuevo arraigo. Pero la serenidad no se da de forma casual, sino que más bien es el resultado de un trabajo del pensamiento. Y algo así, habría que añadir, es muy difícil en un mundo en el que, por un lado, la tecnología fascina, y, por el otro, la prisa se ha convertido en un imperio.

La mayor parte de los filósofos y escritores de los que hemos hablado en este capítulo han reflexionado acerca de la muerte propia, de la muerte de los demás, de la enfermedad y de la compasión, pero todavía falta algo ahí, algo que todas las culturas conocen y que es una de las claves de la relación cordial con el mundo: los rituales. El mundo no se puede habitar sin rituales.²⁶ Estos resultan tan importantes que, si son prohibidos, irrumpen las formas de fragmentación a las que antes hicimos referencia. El peligro es evidente. La relación del existente con el mundo se convierte en un desierto de sentido. La vida, entonces, se queda muda y vacía.

Los ritos aparecen como la garantía que los humanos necesitan para poder dominar, siempre provisionalmente, el «absolutismo de la realidad»,²⁷ esto es, el hecho de que los seres finitos creen que no pueden controlar las condiciones de su existencia. Los ritos son acciones simbólicas que aseguran lo contingente, lo aleatorio, y protegen de la indiferencia del universo. A partir de un sistema de símbolos, los ritos hacen posible sobrellevar la angustia frente a lo incierto.

Consideremos brevemente la forma de un rito. No cabe duda de que podemos ver en ella una dimensión de teatralidad, que es el producto de una estructura antropológica fundamental: el drama humano. Los seres humanos son, en ese sentido, dramáticos, necesitan teatralizar sus modos de ser en el mundo, utilizar máscaras y desempeñar roles. En la prosa de la vida, el ritual es deudor de esa dramaticidad de la condición humana.

El rito necesita un espacio escénico, un decorado (puede ser un bosque, en el caso de los cultos animistas, o una iglesia para celebrar una misa). En el interior de ese espacio, los objetos están dotados de una simbología, es decir, remiten a algo que no está presente. En segundo lugar, hay que tener en cuenta la estructura temporal del rito, una estructura que se desarrolla a partir de una serie de etapas, o de secuencias, perfectamente delimitadas. Un tercer elemento lo constituyen los actores, que desempeñan un rol determinado. Por una parte, los oficiantes, que están dotados de un poder que los pone en relación con lo divino o lo sagrado, y, por otra, los fieles, que tienen fe en el poder del ritual. En cuarto lugar, es necesaria una organización simbólica que muestre lo que es misterioso e inexpresable. Tenemos, por ejemplo, la comunión, en el caso de la liturgia cristiana. El creyente está convencido de ingerir el cuerpo de Cristo, que ha sido consagrado por el sacerdote. Pero hay un quinto elemento fundamental, que es el que constituye específicamente la estructura básica del ritual: la eficacia simbólica. El rito expresa un acontecimiento. En un acontecimiento se produce siempre una ruptura, una radical transformación. Concretamente en el caso de los «ritos de paso», la eficacia simbólica del rito sirve para expresar el tránsito de la infancia a la pubertad; las palabras del oficiante en el momento de la consagración eucarística muestran la transustanciación del pan y del

vino en el cuerpo y en la sangre de Cristo; el sacramento de la penitencia sirve para perdonar los pecados, etcétera.

La prohibición de los ritos funerarios conlleva una pérdida del mundo, y esta abre peligrosamente las puertas al vacío. En algún caso se ha llegado a esa prohibición alegando motivos de seguridad, pero la crisis era evidente desde hacía ya mucho tiempo. Los ritos funerarios son la forma indispensable de tejer lazos entre aquellos que habitamos el mundo. Al solemnizar la pérdida, los rituales mortuorios hacen posible el latido del mundo. En ellos, la comunidad (la familia, los amigos) escenifica la *ceremonia del adiós*. Así, el rito adquiere una dimensión terapéutica imprescindible para poder hacer frente al drama de la muerte y seguir adelante en el camino de la existencia.

La muerte, que en otro tiempo estaba omnipresente en la vida, hace años que se ha convertido en un tabú vergonzoso. Como hemos visto a propósito del relato de Tolstói, el entorno del moribundo tiene tendencia, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, a ocultarle lo que le está sucediendo. Los parientes no se atreven a decirle la verdad. Esa actitud ha sido una constante en el mundo moderno. Pero en los últimos años ha sucedido algo todavía mucho más grave, a saber, un desplazamiento del lugar de la muerte. Uno no muere en casa, rodeado de la familia, en un entorno amable y cordial, sino entre tubos y máquinas. Ya hace tiempo que se va al hospital a morir. Asistimos a una grave pérdida del mundo vinculada a esa hospitalización de la muerte. En la extrema soledad, únicamente con el apoyo de unos sanitarios desbordados de trabajo que están con el enfermo hasta el último momento, el moribundo sabe que va a morir. El acompañamiento es la única manera de afrontar la muerte, pero hay circunstancias en las que es imposible, porque las ceremonias rituales están prohibidas y el peligro de que el sistema tecnológico acabe también colonizando a la muerte es real.

El duelo es imposible en un óbito que ha sido descompuesto en una serie de etapas de orden especialmente técnico. La ceremonia del adiós se ha roto por completo. El contacto con el moribundo se efectúa a través de guantes de látex. Los pocos ritos funerarios que, hasta hace bien poco, aún estaban vigentes han quedado

fuera de escena. El luto, el llanto, la condolencia, gestos no solamente necesarios desde una perspectiva simbólica, sino también existencial, han sido borrados. ¿Cómo afrontar la pérdida? ¿Cómo vivir la ausencia?

El luto era el gesto que situaba a los sobrevivientes en un mundo que, a partir del momento de la pérdida, estaban obligados a habitar de otro modo. No es adecuado pensar que tenía un sentido negativo, como si fuera un sometimiento a un conjunto de tabúes y de prácticas represivas que indicaban el aislamiento respecto a la sociedad. El luto abre un estado liminal, de margen, de frontera, un estado necesario para que los allegados del difunto puedan tener su tiempo de reubicación en el mundo. Tan importante es el luto como su supresión una vez que se ha dejado atrás la etapa liminal. Durante todo el periodo, los parientes tienen su propio mundo, que no pertenece ni al de los vivos ni al de los muertos. Tradicionalmente, eran el viudo o la viuda los que permanecían por más tiempo en ese estado, en ese «mundo especial» del que se salía para reintegrarse a la vida cotidiana.

En el siglo XVII, los hombres todavía podían llorar en público; hoy es necesario ocultar los ojos enrojecidos tras unas gruesas gafas de sol. Prohibido lamentarse, prohibido abrazarse y cogerse de la mano. Y, además, ¿dónde hacerlo, si la ceremonia del adiós está prohibida? Por si fuera poco, también ha desaparecido la tumba. Ese elemento, que Hans Jonas consideraba clave en la «transanimalidad», junto con los instrumentos y con las imágenes, tampoco ha sobrevivido. Ningún animal entierra a sus muertos, ningún otro ser, salvo el humano, sigue prestando atención a los que ya no están. Todas las creencias tienen en común el deseo de infinitud, el anhelo de que la muerte no sea lo último. «La tumba es un testimonio manifiesto precisamente de esta tendencia.»²⁸ Frente a ella se concretan las preguntas antropológicas fundamentales: ¿de dónde vengo?, ¿adónde voy? Y, sobre todo, ¿qué sentido tiene la vida, si la muerte es el final? La tumba no es solamente un lugar físico, ni siquiera simbólico. Es un «espacio existencial» en el que el sobreviviente siente la memoria del difunto. La memoria no es una especie de «presencia espectral». El hecho de poder volver de vez en cuando a la tumba permite a los humanos reanudar, más allá del rito de muerte, la ceremonia del adiós, una ceremonia que nunca está del todo clausurada.

Si la tumba desaparece, ¿dónde ir a llorar al difunto? Para aprender de nuevo a habitar el mundo es necesario aprender a tratar con el moribundo, con el difunto y con los sobrevivientes; pero no solo eso, también hay que encontrar un espacio para expresar el duelo, un espacio para recordar y para aceptar algo de lo que nunca podremos liberarnos: la añoranza.

La angustia, la melancolía y el pánico son tres formas de fragmentación que hacen que surja el vacío, un vacío que nada tiene que ver con el sinsentido, ni con la bondad ni con la ética. El vacío nos sitúa frente a la desesperación. El sentido del mundo es el sinsentido, el único sentido al alcance de los seres finitos. El sinsentido es nostálgico, pero la nostalgia no es la melancolía, es algo del todo diferente. En la nostalgia no hay un deseo de destrucción del yo o una pérdida de mundo, al contrario. La nostalgia hace referencia a la condición vulnerable, a la fragilidad de las relaciones con el mundo y con los ausentes. En el instante en que la nostalgia irrumpe, el mundo no desaparece, lo que hace es cambiar de rostro, de forma, puede que incluso tenga más vida. Las heridas de nuestros cuerpos, resultado de la ausencia de los otros, no se curan, sino que dejan cicatrices. En esos casos siempre suele aparecer en escena el optimista de turno para dar consejos. Todo menos aceptar que, a pesar de que el duelo tiene sus fases y su tiempo, la nostalgia es infinita.

Como ocurre en «Los muertos», el último relato de *Dublineses*, de James Joyce, en cualquier momento la herida que creímos que había cicatrizado puede volver a abrirse. En Nochebuena, al terminar la cena, alguien toca al piano una vieja canción popular irlandesa, *The Lass of Aughrim*. En lo alto de la escalera, Greta se detiene y escucha con atención. Su marido, Gabriel, la espera junto a la puerta de entrada a la casa, en silencio. De regreso al hotel, él le pregunta qué le ha sucedido, qué le evocaba esa canción. Greta le cuenta la historia de Michael Furey, un joven al que conoció hace muchos años y que murió por ella. Esa melodía ha abierto la vieja cicatriz de Greta. Gabriel se da cuenta de lo sucedido, se queda mudo mirando cómo cae la nieve a través de la ventana, y luego se acuesta con cuidado bajo las sábanas al lado de su esposa:

El aire del cuarto le helaba la espalda. [...] Uno a uno se iban convirtiendo ambos en sombras. Mejor pasar audaz al otro mundo en el apogeo de una pasión que

marchitarse consumido funestamente por la vida. Pensó cómo la mujer que descansaba a su lado había evocado en su corazón, durante años, la imagen de los ojos de su amante el día que él le dijo que no quería seguir viviendo.²⁹

Pasamos por la vida como aire que cambia. Lo terrible no es mi muerte, sino la de los demás y, sobre todo, el hecho de no poder asistir a la ceremonia del adiós, una ceremonia que probablemente no será la solución de nada pero que, como mínimo, desvelará el sinsentido de la muerte, sin adornos, sin piedad. Gabriel se levanta y vuelve a mirar por la ventana. Los copos de plata y de sombras siguen cayendo. El mundo se está quedando helado, cubierto de nieve:

Su alma caía lenta en la duermevera al oír caer la nieve leve sobre el universo y caer leve la nieve, como el descenso de su último ocaso, sobre todos los vivos y sobre los muertos.