

LA VIBRACIÓN DE LOS LÍMITES

Raíces y formas del miedo a la muerte en la sociedad contemporánea

Víctor H. Palacios Cruz

Sumilla

¿Por qué en una sociedad que ha extendido la longevidad de sus miembros y alcanzado un nivel sanitario, técnico y urbanístico del que se ha derivado un bienestar y una seguridad inéditos en la historia, se halla tan extensa y silenciosamente extendido el miedo a la muerte?

La hipertecnologización de lo cotidiano, la conducta consumista e hiperactiva y un doble proceso de sentimentalización e individualización de la existencia, propios de esta civilización aventajada, acrecientan este miedo, puesto que el morir, inexorable y universal, se contrapone directamente a las ansias de poder, control e intensidad que inspira la expansión de las facilidades. La autosuficiencia que infunden los medios tecnológicos y la preferencia por proyectos personales desgajados de lo pasado y lo comunitario, avivan ese temor en la medida en que engendran individualidades aisladas y retraídas.

Introducción

San Agustín decía que somos lo que amamos, que el peso del alma es el corazón. Creo que igualmente somos lo que tememos. Aquello que contraría los deseos es también lo que los despliega y circunscribe.

Pero, ¿qué es lo que más queremos: vivir o no morir? Un individuo o una colectividad pueden ser entendidos de dos formas: avistando el esplendor de sus gustos y sus sueños, o entrando en las grutas de sus reparos y repulsiones.

Creo que cuando el tono de una sociedad vira masivamente hacia el festejo de la existencia en su expresión más inmediata que es el uso de ella, es decir, el consumo; por tanto, cuando se expulsa del presente individual toda insinuación que lo deniegue (el dolor, la enfermedad, la vejez, la muerte) es cuando más relieve cobra lo escondido y postergado. Cuando algo se silencia con esmero y deliberación, al fin y al cabo se dice mucho más.

La frecuencia de nuestros eufemismos nos delata. Evitamos el vocablo ominoso, la idea que nos crispa, la vista de lo que quedó al margen de la

fiesta. Como apunta Sabato, en pleno entusiasmo del siglo XVIII, el de las Luces, surgieron algunas de las visiones más pesadillescas del arte y la literatura que nos recordaron el reverso de lo diurno. Recuérdense los atroces relatos del Marqués de Sade o el célebre grabado de Goya, “El sueño de la razón engendra monstruos”.

Cuando mi madre, oriunda del campo, vuelve de algún sepelio y le pregunto qué tal estuvo, me contesta: “bonito: hubo hartísima gente”. Para una mentalidad rural o pre-moderna, una concurrencia numerosa no representa una invasión sino una compañía que conforta y reparte el dolor. Los héroes de Homero lloran con profusión delante de testigos.

En la sensibilidad moderna y urbana, preferimos la privacidad para las lágrimas y optamos por velatorios fuera de casa, a salvo de extraños; la multitud se reserva para las exequias del famoso. El cadáver se oculta o embellece y hasta se lo crema para evitar su descomposición gracias a la purificación del fuego. Hace mucho que rehusamos los signos vestimentarios del duelo. El color negro ha sido exorcizado por medio de su incorporación a las modas.

Desde luego, el miedo a perecer no es atributo de una época. Es sencillamente un hecho natural, pues todo lo que vive rehúye lo que se le opone. El instinto de conservación, la sensibilidad al dolor, la reproducción como escapatoria de la especie y, en el humano, la esperanza de proseguir en la descendencia, la obra y la memoria colectiva, son maneras de afrontar lo ineludible. Así como bajo el apetito de cualquier bien discurre el general apetito de vivir, paralelamente la aversión de cualquier perjuicio encarna una particular desazón relacionada con la muerte.

Decía el Arcipreste de Hita: “Al omne con el miedo no l’ sabe dulce cosa, / non tien’ voluntad clara, la vista temerosa: / con miedo de la muerte, la miel no es sabrosa, / todas cosas amargan en vida peligrosa. // [...] las viandas preñadas con miedo son agraz: / todo es amargura do mortal miedo yaz. // [...] Con paz e segurança es rica la pobreza, / al rico temeroso es pobre la riqueza: / sienpre tiene reçelo e con miedo tristeza; / la pobredat alegre es segura nobleza”¹.

La universalidad de este afán de vivir explica, como escribe San Agustín, que “ni aun los desgraciados quieren morir, y aun viéndose miserables, no anhelan desaparecer del mundo, sino que desaparezca su miseria. [...] ¿Por qué temen morir y prefieren vivir en ese infortunio antes que terminarlo con la muerte, sino porque tan claro aparece que la naturaleza rehúye la no-existencia?”²

Siglos después, Schopenhauer prolonga la observación: “Toda mirada hacia el mundo confirma y atestigua que la *voluntad de vivir*, lejos de ser

¹ *Libro de buen amor*, texto de Jacques Joset, Madrid: Espasa Calpe, 2001, 1379-1381 y 1384, p. 212.

² *La ciudad de Dios*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, 4a. ed., Madrid: Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, XI, 27, pp. 734-735.

una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima. Todo se afana y tiende a la *existencia*, si es posible, a la *orgánica*, es decir, a la *vida*, y después al grado más elevado de la misma: en la naturaleza animal se hace entonces evidente que la *voluntad de vivir* es la tónica de su ser, su única propiedad invariable e incondicionada. Considérese ese universal afán por la vida, véase la infinita solicitud, facilidad y exuberancia con que la voluntad de vivir, bajo millones de formas, en todas partes y a cada momento, mediante fecundaciones y germinaciones o, a falta de estas, a través de la *generatio aequivoca*, se precipita impetuosamente en la existencia, agarrándose a toda oportunidad, apoderándose ávidamente de toda materia susceptible de vida: y luego láncese una mirada sobre su espantosa alarma y su salvaje tumulto cuando ha de salir de la existencia en alguno de sus fenómenos individuales; sobre todo cuando eso aparece unido a una conciencia clara. Entonces es como si en ese fenómeno individual hubiera de ser aniquilado para siempre el mundo entero, y todo el ser del individuo vivo así amenazado se convierte enseguida en la oposición y defensa más desesperada contra la muerte”³.

Pero es en el humano en quien la turbación ante el final prorrumpe con un dramatismo vinculado, sin duda, a la posesión de una conciencia. El animal no considera su desaparición excepto cuando se vuelve posible o inminente y, entonces, se defiende con ferocidad. En el humano la imaginación, por un lado, y la partida del prójimo, por otro, provocan una anticipación del fenecer que crea un trato más intenso con el yo, una actitud perpleja y reflexiva que Rilke y, luego, Heidegger enunciaron poética y filosóficamente. El pensar nos alborota. El miedo es en primer lugar una emoción⁴ que la inteligencia intenta manejar, desviar, moderar o desautorizar. Es la razón la que lucha contra el miedo, es decir, contra la naturaleza, y es ella misma quien lo atiza.

³ *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Pilar López de S., Madrid: Trotta, 2005, p. 395-396.

⁴ Prosigue Schopenhauer: “El miedo a la muerte es independiente de todo conocimiento: pues el animal lo posee, pese a no conocer la muerte. Todo lo que nace lo trae ya consigo al mundo. Pero ese miedo a la muerte *a priori* es solo la otra cara de la voluntad de vivir que somos todos nosotros. [...] el valor objetivo de la vida es muy problemático y al menos queda la duda de si esta es preferible a la inexistencia; e incluso cuando intervienen la experiencia y la reflexión, la inexistencia gana claramente. Si llamáramos a la puerta de los sepulcros y preguntáramos a los muertos si quería resucitar, menearían la cabeza. [...] ni el alegre y amante de la vida Voltaire puede por menos de decir: *Se ama la vida; pero la nada no deja de tener su parte buena* [...] Aquel poderoso apego a la vida es, por tanto, irracional y ciego: solo se puede explicar porque todo nuestro ser en sí es ya voluntad de vivir a la que la vida le ha de parecer el supremo bien, por muy amarga, breve e incierta que sea; y también porque aquella voluntad es en sí misma y en origen ciega. En cambio, el conocimiento, lejos de ser el origen de aquel apego a la vida, lo contrarresta al revelar su falta de valor y combatir así el miedo a la muerte.” (*El mundo como voluntad y representación II*, pp. 517-518)

Lo que puede variar en las distintas idiosincrasias es, en todo caso, el peso de este temor natural. De hecho, la certeza del final puede ser explícitamente contemplada y hasta colocada en el centro de la organización de la vida –como en el antiguo Egipto, en la mentalidad general del medioevo o en las comunidades precolombinas–; o, por el contrario, puede hacerse hasta lo imposible por relegarla y configurar la vida en función de una ignorancia artificial, como en nuestro tiempo.

Sucede que el fervor de nuestra civilización tecno-comercial por un presente acentuado, desligado de lo anterior y posterior, y desprovisto de referencias cívicas,⁵ ha vuelto más duro ese desmentido inexorable del paso de las horas que nos hace ver cómo lo vivido “en un punto se es ido y acabado”, según los versos de Jorge Manrique. Hacia 1955, en el artículo “The Pornography of Death”, el sociólogo inglés Geoffrey Gorer llegó a sostener que la muerte desplazaba al sexo como tabú en la sociedad posindustrial. “Antes a los niños se les decía que los traía la cigüeña – comenta Philippe Ariès–, pero asistían al momento del adiós en la cabecera del moribundo. Hoy en día, son iniciados desde la más tierna edad en la fisiología del amor, pero, cuando dejan de ver a su abuelo y se extrañan, se les dice que reposa en un bello jardín entre flores”⁶.

Formas del miedo a la muerte

El miedo a la muerte individual adopta, por lo menos, tres facetas distinguibles: una física, otra ontológica y una tercera de índole moral.

En primer lugar, el horror connatural de un ser sensible a la incisión, el desgarrar, la colisión, el desgaste o la fragmentación que sufre un cuerpo que, por definición, está continuamente expuesto al impacto de lo que lo circunda. Ahora, si expirar es no un proceso sino un hecho puntual, que no se consuma mientras persista la conciencia del padecimiento, entonces lo que nos aterroriza no es el morir sino los síntomas que lo preceden, esto es, el dolor. Decía Cicerón “temo el morir, mas estar muerto nada me importa”.⁷ Bacon y Chateaubriand sugirieron, coincidentemente, que nos

⁵ Gilles Lipovetsky habla crudamente del hiperindividuo descompartimentado” (*La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, trad. A-P Moya, Barcelona: Anagrama, 2007, pp. 220-221).

⁶ *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. F. Carbajo y R. Perrin, Barcelona: Acantilado, 2000, p. 89.

⁷ Montaigne refiere el anhelo de una muerte rápida: “Es un manjar que, a buen seguro, ha de engullirse sin masticar, salvo que se tengan mandíbulas de hierro. Y por eso el emperador Adriano hizo que su médico le señalara y circunscribiera exactamente en el pecho el lugar mortal donde tenía que apuntar aquél a quien dio el encargo de matarlo. Y esto explica que, cuando a César le preguntaron qué muerte le parecía la más deseable, respondiera: «La menos premeditada y la más breve». Si César osó decirlo, no es ya cobardía que yo lo crea. Una muerte rápida, dice Plinio, es la dicha suprema de la vida humana. Les aflige reconocerla. Nadie puede decirse resuelto a la muerte si teme

arredra más el trance o la pompa de la muerte que ella en sí.⁸ Se conocen testimonios de quienes, habiendo rozado el final, describen la agonía, tras el estupor, como un desvanecimiento apacible y voluptuoso.⁹

En segundo lugar, hay un temor a la muerte entendida como un exterminio absoluto y una aniquilación del ser. Es el temblor ante una estricta inexistencia, ante el hecho de que se pierdan los recuerdos, afectos, vínculos y todo lo interior que nos negamos a abandonar porque ha erigido y colmado nuestra subjetividad. Escandaliza que devenga pura nada lo que fue gozo o aflicción, cada paso y cada pasión que nos tallaron. “Cuando *todavía* no existíamos –dice Schopenhauer– había pasado toda una eternidad: pero eso no nos aflige en absoluto. En cambio, el que al momentáneo *intermezzo* de una efímera existencia haya de seguir una segunda infinitud en la que *ya no* existiremos nos resulta duro y hasta

tantearla, si no puede afrontarla con los ojos abiertos. Ésos a quienes se ve en los suplicios correr a su fin, y apresurar y urgir la ejecución, no lo hacen por entereza. Quieren privarse del tiempo de considerarla. Estar muerto no les aflige, pero sí el hecho de morir: *Emori nolo, sed me ese mortuum nihili aestimo* [Cicerón: No quiero morir, pero nada me importa estar muerto].” (*Los ensayos*, trad. J. Bayod Bray, Barcelona: Acantilado, 2007, II, XIII, p. 919)

⁸ Bacon: “Podemos leer en algunos libros de mortificación de los frailes que un hombre pensara para sí cuán dolorosa es que tuviera las puntas de los dedos oprimidas o torturadas; y de ahí imagina cuáles son los dolores de la muerte cuando todo el cuerpo se corrompe y disuelve; cuando muchas veces pasa la muerte con menos dolor que la tortura de un miembro, porque las partes más vitales no son las de la sensibilidad más rápida. Y por él, que habla solo como filósofo y hombre natural, bien se dijo: *Pompa mortis magis terret quam mors ipsa* [Aterra más la pompa de la muerte que la muerte misma]. Los gemidos y las convulsiones, la palidez del rostro, las lágrimas de los amigos, lutos, exequias y demás presentan terrible a la muerte.” (*Ensayos*, cit. por HAROLD BLOOM, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?*, trad. Damián Alou, Madrid: Punto de Lectura, 2008, p. 33)

Chateaubriand: “Nuestra vida entera transcurre dando vueltas a nuestra tumba; nuestras distintas enfermedades son soplos de viento que nos acercan más o menos a puerto. [...] La muerte es hermosa, es nuestra amiga; no obstante, no la reconocemos, porque se nos presenta enmascarada y su máscara nos espanta.” (*Memorias de ultratumba*, trad. José Ramón Monreal, Barcelona: Acantilado, 2008, vol. I, II, 5, p. 83)

⁹ Montaigne tuvo un accidente —cayó mientras montaba a caballo— que lo llevó al borde de la muerte, y lo expuso a un trance durante el cual conservó la conciencia y hasta cierto grado de lucidez: “Cuando empecé a ver, fue con una visión tan turbia, tan débil y tan muerta que no distinguía aún nada sino la luz [...] En cuanto a las funciones del alma, surgían con el mismo progreso que las del cuerpo. Me vi todo ensangrentado, pues mi jubón estaba manchado por todas partes de la sangre que había devuelto. El primer pensamiento que se me ocurrió fue que tenía un arcabuzazo en la cabeza. Lo cierto es que al mismo tiempo se dispararon muchos a nuestro alrededor. Me parecía tener la vida sujeta solo por la punta de los labios; cerraba los ojos para ayudar, me parecía, a expulsarla, y me deleitaba languideciendo y dejándome ir. Era una imagen que no hacía más que sobrenadar en mi alma, tan tierna, y tan débil como todo el resto, pero en verdad no solo exenta de desazón, sino mezclada con la dulzura que sienten quienes se dejan deslizar al sueño.” (*Los ensayos*, trad. J. Bayod Bray, Barcelona: Acantilado, 2007, II, VI, p. 538-539)

insoportable”.¹⁰ En una conocida sentencia, Epicuro intentó desmitificar la aversión al morir: “mientras vivimos, la muerte no existe; cuando ella está, nosotros ya no existimos”, de modo que no tenemos trato alguno con ella, la muerte no es objeto de vigilia, tampoco de dolencia. Sócrates, en la *Apología* platónica, denunciaba en quienes veían la muerte como un castigo, es decir un mal, el creer saber de algo sobre lo cual nuestras luces ya no alumbran.

Al margen de que la misma idea del partir como caída en la nada carece de verificación o demostración, von Hildebrandt alega que la ausencia de sensibilidad no elimina el mal que tiene esta privación: “la existencia como ser personal es un bien tan extraordinario, tan fundamental y tan natural, que de un modo habitual no llegamos a ser plenamente conscientes de su valor. Es, además, el fundamento para todas las otras cosas: para toda felicidad, para todo sufrimiento, para la bienaventuranza. La pérdida de este bien fundamental, el aniquilamiento, sería un mal terrible, una pérdida espantosa que no será menos terrible por el hecho de que no habríamos de sufrir más por ello cuando dejáramos de existir”¹¹.

Creo, de otro lado, que este horror metafísico se agrava al prever que nuestra ausencia no alterará el régimen del universo y que terminará siendo un episodio irrelevante en el giro de los elementos. Aunque para uno el mundo empiece a existir en la cuna y se disuelva con el último respiro, el adiós de aquellos a quienes amamos nos muestra que tanto la naturaleza como la civilización prosiguen su implacable normalidad y que, por tanto, nuestro deceso no será más que una mancha en el asfalto que las ruedas del tráfico reanudado borrarán.

San Agustín da voz a esta indignación en sus *Confesiones*: “Al haber muerto aquel a quien yo había amado como si nunca fuera a morir, me parecía raro que el resto de los mortales siguiera viviendo. Y mi extrañeza era aún mayor ante el hecho de seguir viviendo yo mismo, que era como un doble de su persona. ¡Qué expresión más feliz la de aquel que dijo de su amigo que era «la mitad de su alma»! Siempre tuve la impresión de que

¹⁰ *El mundo como voluntad y representación II*, trad. Pilar López de S., Madrid, Trotta, 2005, p. 519. Un contrapunto a estas palabras son las que pergeña Montaigne en sus *Ensayos*: “Igual que nuestro nacimiento supuso para nosotros el nacimiento de todas las cosas, nuestra muerte conllevará la muerte de todas las cosas. Por eso, tan insensato es llorar porque de aquí a cien años no viviremos, como hacerlo porque cien años atrás no vivíamos. La muerte es el origen de otra vida. También lloramos, también nos costó entrar en ésta, también nos despojamos de nuestro viejo velo al entrar en ella. Nada puede ser penoso si solo es una vez. ¿Es razonable temer durante tanto tiempo algo de tan breve duración? La muerte hace que sea lo mismo vivir mucho o poco tiempo. [...] la naturaleza nos fuerza a ello. Sal de este mundo, nos dice, como has entrado. El mismo tránsito que hicisteis de la muerte a la vida, sin sufrimiento y sin miedo, vuélvelo a hacer de la vida a la muerte. Tu muerte es uno de los elementos del orden el universo, es un elemento de la vida del mundo.” (trad. J. Bayod Bray, Barcelona, Acantilado, 2007, I, XIX, p. 101)

¹¹ *Sobre la muerte. Escrito póstumo*, trad. Rogelio Rovira, Madrid: Ediciones Encuentro, 1983. pp. 28-29.

mi alma y la suya era un alma sola en dos cuerpos. Por eso la vida me resultaba terrible. Por un lado, no me sentía con ganas de vivir una vida a medias. Por otro, le tenía mucho miedo a la muerte, quizá para que no muriera en su totalidad aquel a quien yo había amado”¹².

Un último terror que infunde la pérdida del vivir tiene que ver con la incertidumbre de lo que suceda en el momento de la salida y cuya resolución, a cargo de la teoría o la creencia, determina el tono de la propia individualidad. La actitud ante la vida orbita en torno a la actitud ante su conclusión. Trazamos un recorrido a partir de la interpretación que la colectividad o la posición personal tienen de ese fin. Y sobre esa formulación actúan referencias religiosas o morales pero, sobre todo, esa presunción tal vez intemporal del deber de darle un sentido al curso de la vida. Pronto las limitaciones del mundo, la brevedad de cada travesía y los errores cometidos, suman una resistencia a los proyectos personales y fomentan cierta culpa ante un final siempre inoportuno, puesto que para un ser que alberga una inmensidad que no se llena toda muerte es siempre prematura. Decía Sábato que “la vida es un borrador cuyas páginas no nos es dado corregir”, y Levinas, por su parte, que el verdadero miedo a morir es el miedo a la obra inacabada.

A esta inseguridad sobre cómo incida una presunta post-existencia sobre el deambular terreno, se agrega la duda ante el aplomo personal para encarar lo irreparable. La tradición sapiencial de Oriente y Occidente promovió un pensamiento de la muerte como el suceso para el cual había que prepararse largamente, y cuya inevitabilidad igualaba a los mortales y vaciaba de consistencia a los asuntos seculares. Siglos de esta enseñanza hicieron de la muerte una ciudadana del mundo y su ostensible presencia terminó, a su vez, por fundar un miedo no del *morir* sino del *miedo* de morir, que justificaba el que cada cual buscara lecciones y ejercitaciones que afianzaran su carácter. Montaigne, aunque admite que una manera de

¹² Trad. José Cosgaya O.S.A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianas, 2005, IV, p. 112. Claudio Magris da una hermosa versión de este escándalo de la marcha del cosmos tras la pérdida de un tú amado: “«La hamaca pequeña / está vacía... en silencio / mira la luna alta sobre los rebollos / ...el agua del río fluye hacia los rápidos / -¿fluye?-... Las hojas caminan con el viento: / toda la selva se mueve. / También tu canoa / se mece en el río. / Sólo tú estás inmóvil / bajo la gran Piedra Negra. / Y yo que creía que todas las cosas / vivían sólo por ti...» El desconocido autor de esta poesía a la muerte de una persona amada, probablemente un hijo muy joven, es uno de los tres mil piaroa, una población india que vive, aislada y separada de los demás grupos, en la América meridional, en la selva tropical que se extiende entre la Guayana y el Alto Orinoco. [...] Nada revela tanto la pérdida de un individuo como la continuación de la vida en el mundo, que se aleja cada vez más de los ojos que ya no la pueden mirar. [...] El poeta piaroa, que tras la desaparición de una persona amada ha oído el susurro de las hojas y ha visto fluir el agua como si nada hubiera sucedido, ha captado para siempre un estupor indecible, el dolor de que el universo continúe como antes, alejándose del que muere, la cruel infidelidad e indiferencia de todo sobrevivir.” (“La canoa y la muerte”, en: *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, trad. J. A. González Sainz, Barcelona: Anagrama, 2001, p. 109)

combatir el desasosiego del morir es contemplarlo de continuo y habituarnos a él entre nuestros placeres aun, reconoce que, a fin de cuentas, ante el último instante todos somos aprendices.

Leo su lúcido examen al respecto: “No nos preparamos contra la muerte: es algo demasiado rápido. Un cuarto de hora de pasividad sin consecuencias, sin daño, no merece preceptos particulares. A decir verdad, nos preparamos contra las preparaciones para la muerte. La filosofía nos prescribe tener siempre la muerte a la vista, preverla y considerarla de antemano, y, después, nos brinda las reglas y las precauciones para asegurar que tal previsión y tal pensamiento no nos hieran. Hacen lo mismo los médicos que nos precipitan en las enfermedades para tener dónde emplear sus drogas y su arte. Si no hemos sabido vivir firme y tranquilamente, sabremos morir igual. Se ufanarán todo lo que quieran: *«Toda philosophorum vita comentario mortis est»* [Cicerón: La entera vida de los filósofos es una preparación para la muerte]. Pero me parece que ésta es ciertamente el final; sin embargo, no la finalidad de la vida. Es su término, su extremo; pero no su objetivo. [...] Jamás vi a ningún campesino de mi vecindad ponerse a reflexionar sobre la disposición y la firmeza con que pasará esta última hora. La naturaleza le enseña a no pensar en la muerte hasta que se muere. Y, llegado el momento, se desenvuelve mejor que Aristóteles, al que la muerte aflige doblemente, por ella y por una larguísima premeditación. Por eso, la opinión de César fue que la muerte menos premeditada era la más dichosa y la más ligera. [...] La acritud de esta imaginación surge de nuestra curiosidad. Siempre caemos en estas trabas, por querer adelantarnos y enseñar a las prescripciones naturales”¹³.

En suma, son estas formas de nuestra natural intranquilidad ante el término de la existencia las que, como se verá en seguida, se exacerban en la sociedad en que vivimos. Concretamente, cuatro distintas pero

¹³ *Los ensayos*, trad. J. Bayod Bray, Barcelona: Acantilado, 2007, III, XII, pp. 1569-1570. “Y, para empezar a privarle de su mayor ventaja contra nosotros, sigamos un camino del todo contrario al común. Privémosle de la extrañeza, frecuentémosla, acostumbremos a ella. No tengamos nada tan a menudo en la cabeza como la muerte. Nos la hemos de representar a cada instante en nuestra imaginación, y con todos los aspectos. Al tropezar un caballo, al caer una teja, a la menor punzada de alfiler, rumiemos enseguida: «Y bien, ¿cuándo será la muerte misma?», y, a partir de ahí, endurezcámonos y esforcémonos. En medio de las fiestas y de la alegría, repitamos siempre el estribillo del recuerdo de nuestra condición, y no dejemos que el placer nos arrastre hasta el punto de que no nos venga a la memoria, de vez en cuando, de cuántas maneras nuestra alegría está expuesta a la muerte, y con cuántos medios ésta la amenaza. Así lo hacían los egipcios, que, en pleno banquete, y en medio de la mejor comida, hacían traer el esqueleto de un hombre para que sirviera de advertencia a los comensales. [...] Es incierto dónde nos espera la muerte; esperémosla por todas partes. La premeditación de la muerte es premeditación de la libertad. Quien ha aprendido a morir, ha desaprendido a servir. La vida nada tiene de malo para aquel que ha entendido bien que la privación de la vida no es un mal. Saber morir nos libera de toda sujeción y constricción.” (I, XIX, pp. 92-93)

complementarias inclinaciones de la conducta común explican una mayor perturbación: en primer lugar, una exaltación de la vida y del mundo, que llamaría un *amor mundi* o *amor vitae*; en segundo lugar, una creciente individualización de las rutinas, acelerada convenientemente por el consumismo y las tecnologías; en tercero, una acusada sentimentalidad, hipersensibilidad o emotivización de las psicologías; y, finalmente, una ilusión de *poder* inculcada por los artificios que nos rodean, que engendra la expectativa de ejercer una soberanía sin barreras sobre la propia identidad, el cuerpo y la naturaleza. Diría también que estos ánimos enraizan en el inicio de la modernidad, que se irguió impetuosa con la voluntad de extirpar vitaliciamente los traumas de una Europa tardomedieval asolada por la peste, las guerras y las sombras del fin del mundo. En otras palabras, el incremento del terror de morir tiene su lugar en el término de un largo proceso histórico y es una consecuencia ciertamente lógica del desarrollo de nuestra cultura.

El *amor mundi*

Si bajo el largo magisterio de san Agustín, el medioevo fue educado en la insistencia platonizante en la caducidad de lo terrestre, la deleznableidad de la carne y la esperanza en una existencia ulterior, el *contemptus mundi*, o desdén del mundo, vino a ser la esperable tesitura de la relación de los corazones con un mundo en el que no se veían sino de paso –“una mala noche en una mala posada”, diría posteriormente santa Teresa de Jesús– y en el que, por ello, no ponían sus afanes y energías.

La eclosión de la modernidad no es sino la progresiva inversión de este comportamiento: la lucha denodada por volver la Tierra, primero, más habitable y menos hostil y, luego, definitiva como morada de una humanidad dichosa y halagada por los ingenios de la técnica. Desde modelos utópicos como el de *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, en 1626, hasta los de una sociedad bienaventurada por obra de la ciencia o la política, en el positivismo, el marxismo o el darwinismo social, hay una sucesión de siglos de una robusta fe en el futuro, que solo las guerras mundiales, los campos de concentración, la era nuclear y la polución planetaria han podido remecer.

Para un campesino del medioevo, escuchar música o tomar un libro suponía comúnmente una larga espera y, por ello, una disposición litúrgica llegada la ocasión. Hoy, la pulsación de un solo *click* abre incalculables contenidos y genera esa sensación de disponibilidad inmediata a la que le sigue la impresión de que la vida se vuelve corta delante de tal inmensidad. El perder la vida se presenta en el talante promedio ya no como el transitar hacia una dimensión inefable, incierta además, sino como el dejar atrás una serie de bienes y novedades.

A partir de relatos de Tolstoi, Max Weber concluía el sinsentido que tiene la muerte para una vida aventajada que, “metida en el «progreso», en lo infinito, no podía tener, de acuerdo con su propio sentido inmanente, un final ya que siempre hay un progreso continuo por delante del individuo que está metido en ese proceso. Ninguna persona que muere llega a la altura en la que está la infinitud. Abraham o cualquier campesino de los viejos tiempos moría «viejo y saciado de la vida» porque su vida estaba dentro del ciclo natural, porque su vida le había traído, al final de sus días, de acuerdo con su sentido, todo lo que ella le podía ofrecer; porque no le quedaba ningún «enigma» que resolver y, por eso, podía tener «bastante» de la vida. [...] [El hombre civilizado] puede llegar a estar «cansado de la vida», pero no saciado. Éste solo pesca una mínima parte de lo que la vida del espíritu va alumbrando continuamente, y siempre es algo provisional, nada definitivo, y por eso la muerte es para él un acontecimiento sin sentido”¹⁴.

Por otra parte, el paulatino cuestionamiento de la religión en una sociedad política y mentalmente laica ha diluido la entidad de ese orden ultraterreno que fue claridad y fortaleza para otros, declive del que proviene una magnificación quizá compensatoria de los deleites temporales. Desde luego, la fijación de la mirada en una continuidad fuera de esta vida quitaba a la muerte su fiereza y la reducía a solo una mudanza de estado. Como explica Ariès, para la sensibilidad medieval, la mortalidad era parte de la vida, aceptada, habitual, “domada”, por lo que la Iglesia se veía obligada a inculcar cierto pavor de ella con el fin de dar eficacia a sus exhortaciones pastorales¹⁵.

¹⁴ *La ciencia como profesión*, trad. J. Abellán, Madrid: Espasa Calpe, 2007, p. 64.

¹⁵ “Hasta el presente, y me atrevo a decirlo, hombres como los que nosotros captamos en la historia jamás han tenido verdaderamente miedo a la muerte. Desde luego, la temían, experimentaban por ella cierta angustia y lo decían tranquilamente. Pero, precisamente, esa angustia nunca sobrepasaba el umbral de lo indecible, de lo inexpressable. Era traducida en palabras apaciguadoras y canalizaba en los ritos familiares.

“El hombre de otro tiempo hacía caso de la muerte, era una cosa seria, que no había que tratar a la ligera, en el momento supremo de la vida, grave y temible, pero no tan temible como para apartarla, para huir de ella, para hacer como si no existiera, o para falsificar sus apariencias.

“Lo que demuestra mejor aún la moderación de los sentimientos antiguos ante la muerte y lo poco que corrían el riesgo de degenerar en pánico, es la ausencia del escrúpulo de los hombres de Iglesia de explotar el germen de angustia que se encontraba en él, para hacerlo crecer y transformarlo en objeto de espanto. Hicieron cuanto pudieron para dar miedo: todo, salvo que amenazara con el riesgo de llevar a la desesperación, la más grave de las tentaciones. Reconozcámoslo: ninguna sociedad habría resistido a esa llamada patética al espanto, a esa amenaza de apocalipsis, si realmente la hubiera admitido e integrado. [...] Cuando se empezó a tener miedo de la muerte en serio, se callaron, tanto los hombres de Iglesia, que fueron los primeros, como los médicos: aquello se volvía demasiado grave” (*El hombre ante la muerte*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1999, p. 336-337).

Para el pensamiento cristiano, la verdadera muerte es la pérdida de la gracia, la corrupción del alma. El colapso del cuerpo no es sino el probable comienzo de una plenitud, de ahí que en la tradición teológica el último día de vida sea el *dies natalis*, el día del nacimiento del difunto. Escribe Octavio Paz: “Al matar la muerte, la religión desvive la vida. La eternidad deshabita el instante. Porque vida y muerte son inseparables. La muerte está presente en la vida: vivimos muriendo. Y cada minuto que morimos, lo vivimos. Al quitarnos el morir, la religión nos quita la vida. En nombre de la vida eterna, la religión afirma la muerte de esta vida”¹⁶.

Puede situarse el punto de quiebre de este sentimiento en los últimos tramos del medioevo en que la pujanza mercantil prodigó, en las nuevas ciudades, los fastos de una prosperidad incipiente pero indetenible, que volvía difícil desprenderse de las riquezas obtenidas tras empeños tan largos e inciertos como los del comercio, como puede verse en las palabras de Giovanni Boccaccio. En medio de la mortandad de la peste negra en la Florencia del siglo XIV, el autor del *Decamerón* suspiraba: “¡Oh, cuántos grandes palacios, cuántas hermosas y bien edificadas casas, cuántas nobles habitaciones y moradas, llenas y pobladas de nobles moradores y grandes señores y damas, de los mayores hasta el menor servidor quedaron vacías y solas! ¡Cuántas familias, cuántos excelentes linajes, cuántos grandes y ricos heredamientos y posesiones, cuántas y cuán preciosas riquezas se vieron, sin heredero y legítimo sucesor, desamparadas!”¹⁷

No extraña que filosofías herederas de ese apego terrenal llegaran a ver en la totalidad del cosmos la reconfortante expansión de la divinidad, como en el panteísmo de Spinoza; o en la historia universal el periplo perfeccionador de dios, como en Hegel; o en la realización de una sociedad sin clases un cielo horizontal de saciedades cotidianas, como en el comunismo de Marx. Hoy, apagadas esas fiebres visionarias, la publicidad de lociones, bebidas o artefactos promete, en su lugar, expeditivos y renovables paraísos pasajeros.

¹⁶ El arco y la lira. El poema, la revelación poética. Poesía e historia, México: FCE, 2003, p. 147.

¹⁷ *Decameron*, trad. Marcial Olivar, Barcelona: Planeta, 2000, p. 14. “El hombre de fines de la Edad Media tenía una conciencia muy aguda de que estaba muerto aplazadamente, de que el plazo era corto, de que la muerte, siempre presente en el interior de sí mismo, quebraba sus ambiciones y emponzoñaba sus placeres. Y ese hombre tenía una pasión por la vida que nos cuesta entender hoy, quizá porque nuestra vida se ha vuelto más larga: «Hay que dejar casas y vergeles y jardines...», decía Ronsard pensando en la muerte. ¿Quién de nosotros echará de menos ante la muerte su villa de Florida o su granja de Virginia? El hombre de las épocas protocapitalistas –es decir, cuando la mentalidad capitalista y técnica estaba en vías de formación y no todavía formada (¿no lo estará quizá antes del siglo XVIII?), ese hombre sentía un amor irracional, visceral, por los *temporalia*, entendiendo por *temporalia*, a la vez y sin distinción, las cosas, los hombres, los caballos y los perros” (PHILIPPE ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. F. Carbajo y R. Perrin, Barcelona: Acantilado, 2000, p. 55).

Exaltación de la individualidad

A fines del siglo XV, Giovanni Pico de la Mirandola escribió un opúsculo cuyo título debió desconcertar a sus contemporáneos: *Discurso sobre la dignidad del hombre*. En él, declaraba que el don que eleva al humano sobre el resto de la naturaleza, e incluso motiva la envidia de los ángeles, es la libertad de su condición.

Su *Discurso* pone estas frases en boca de Dios: “Oh, Adán, tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. [...] Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, tu modelador y diseñador”¹⁸. La elocuencia es, notoriamente, la de una invitación a apoderarse de la trayectoria personal y renunciar a esa inercia del camino preestablecido y anónimo de la sociedad medieval. De pronto, los oficios, los lazos y el domicilio se desatan de las constricciones del nacimiento y de la herencia. Esta exaltación de la voluntad separa el itinerario personal de las resignaciones y las imitaciones; subraya la irrepetibilidad de cada cual.

Por entonces, la pintura italiana ensayaba sus primeros cuadros de gran parecido con el rostro de sus modelos. Referencia banal si no fuera porque, como aclara Ernst Gombrich, “los retratos, tal como son entendidos por nosotros, no existían en el medioevo. Pensemos que los artistas se contentaban con servirse de figuras convencionales de hombre o de mujer y con escribir sobre ellos los nombres de las personas que se proponían representar”¹⁹. Desde el famoso pero desaparecido retrato de la Laura de Petrarca por Simone Martini hasta la *Gioconda*, que, según, Giorgio Vasari, “fue considerada maravillosa, por no diferir en nada del original”²⁰, se

¹⁸ En PEDRO RODRÍGUEZ SANTIDRIÁN (comp. y trad.) *Humanismo y Renacimiento*, Madrid: Alianza, 1994, p. 123.

¹⁹ *Historia del arte*, trad. Rafael Santos Torroella, Madrid, Debate, 1996, p. 214.

²⁰ Vale la pena el elogio entero de Vasari sobre la tela de Da Vinci: “Aquella cabeza muestra hasta qué punto el arte puede imitar la naturaleza, pues allí se encuentran representados todos los detalles con gran sutileza. Los ojos poseen ese brillo húmedo que se ve constantemente en los seres vivos, y en torno de ellos están esos rosados lívidos y el vello que sólo pueden hacerse mediante la máxima delicadeza. Las cejas no pueden ser más naturales. Por la manera como salen los pelos de la piel, aquí tupidos y allí ralos, encorvándose según los poros de la carne. La nariz parece viva, con sus finas y delicadas cavidades rojizas. La boca entreabierta, con sus comisuras rojas, y el encarnado de las mejillas no parecen pintados sino de carne verdadera. Y quien contemplaba con atención la depresión del cuello, veía latir las venas. En verdad, se puede decir que fue pintada de una manera que hace temblar y desespera al artista más audaz. Mona Lisa era muy hermosa, y mientras el artista estaba haciendo su retrato empleó el recurso de hacerle

despliega un programa de dignificación del paisaje y de su principal ocupante, único en su fisonomía y en su aventura.

Si a esto se añade la lectura favorecida por la multiplicación de los libros después de la imprenta, que alienta un contacto más solitario y ensimismado con los textos, que, a su vez, permite el hallazgo de la voz del que lee, el cultivo de la opinión personal y la formación de una interioridad que se sustrae al bullicio y a la tradición, estamos ante un espíritu que se encamina, a través del acto de la crítica y la exploración de la subjetividad, hacia una gradual emancipación de lo público. Escisión, callada y crucial, que será no solo el fundamento de la idea liberal de unos derechos innatos y una privacidad inexpugnable, sino también la deriva hacia el conflicto entre el individuo y la política, absorbida ésta por la figura creciente e intimidante del Estado.

Abundan los indicios de este proceso de individualización y de su vigencia en nuestra mentalidad: desde el cuidar que el nombre aparezca en la obra de arte hasta la frecuentación del autorretrato en Rembrandt; desde la preocupación burguesa de fines del medioevo por la apariencia individual, que alienta las modas extravagantes recogidas en el arte de la época, hasta la consideración del yo como un santuario misterioso en el romanticismo de Schlegel o Novalis; desde el interés por tomar la silueta humana como medida del dibujo en los artistas italianos hasta la pintura contemporánea que abandona la representación fidedigna del mundo en manos de la fotografía para sumergirse en el estudio de la percepción, en Van Gogh, el surrealismo o el cubismo; desde la recomendación del modesto autoconocimiento en Michel de Montaigne hasta la dilatación de un yo inquietante e incontrolado en Sigmund Freud; desde la invocación a buscar la ciencia y la verdad en un sujeto aislado, dotado de ideas innatas y que no necesita más del diálogo, en Descartes, hasta la obsesión contemporánea por el éxito privado sin la inclusión del bien común. En fin, desde el anuncio resonante de Leone Battista Alberti, en el siglo XV, para quien «el hombre, si lo quiere, lo puede todo», hasta el ahínco que se pone actualmente en confeccionar la propia imagen al hilo de eslóganes publicitarios como el de una marca de maquillaje: «¿quién quieres ser hoy», o en la versatilidad de las *redes sociales* que animan a tantear y recrear la propia identidad. Un proceso de generalizada excitación del yo que activa las cada vez más frecuentes neurosis de la autoimagen, que oscilan entre el envanecimiento y la inseguridad. Obstruidas las vías que integraban al individuo en la más amplia y perdurable existencia comunitaria, la certeza

escuchar músicas y cantos, y proporcionarle bufones para que la regocijara, con el objeto de evitar esa melancolía que la pintura suele dar a los retratos que se hacen. La figura de Leonardo tiene una sonrisa tan agradable, que más bien parece divina que humana, y fue considerada maravillosa, por no diferir en nada del original” (*Vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos*, trad. Julio E. Payró, México DF: Cumbre, 1977, pp. 231-232)

del fin se vuelve para él más inconsolable, privado como queda de las compensaciones colectivas.

Dice Lipovetsky en su análisis del consumismo: “la civilización hipermoderna, al remitir cada vez más al individuo a sí mismo, crea más ocasiones de angustia. La explosión de las depresiones y las ansiedades, los síntomas de deterioro de la autoestima señalan la nueva vulnerabilidad del individuo, que es inseparable de la civilización de la felicidad. Las opiniones negativas sobre uno mismo, las dudas sobre el valor de su existencia presente, la sensación de haber fracasado en la vida constituyen de manera creciente una de las tendencias del individualismo reflexivo: ahí se encuentra el fracaso de la felicidad paradójica. [...] Desde que el individuo se libera de las coacciones comunitarias, es inevitable que su búsqueda de felicidad vuelva problemática e insatisfactoria su existencia: tal es el destino del individuo socialmente independiente que, sin apoyo colectivo ni religioso, afronta solo y desprotegido las pruebas de la vida”²¹.

Creciente sensibilización y sentimentalización

Es evidente que el humano tiene de su cuerpo una percepción más aguzada e ininterrumpida que cualquiera de los mamíferos más desarrollados. A diferencia de las duras cubiertas o las pelambres de cuadrúpedos y primates, nuestra piel se extiende desprotegida, más expuesta. Ello la torna más vulnerable, es cierto, pero también refina y enriquece su aptitud táctil, con la contribución de un sistema de nervios más frondoso y ramificado. Lo que se corresponde, asimismo, con una más continua captación de los estados internos del cuerpo.

No obstante, sobre el relieve desigual del campo se revela tanto la facilidad del desplazamiento del pie desnudo del nativo como la torpeza del andar urbano habituado al encierro del calzado, lo que indica que, en efecto, las superficies de esa segunda naturaleza que es el entorno citadino imprimen la aspiración a lo liso, lo blando y lo liviano; en suma, a una incesante economía de maniobras.

Las diversas tecnologías y la utilería doméstica que secundan el urbanismo del último siglo y medio, han reconvertido la excitabilidad de nuestros sentidos induciendo un cuidado más inquieto de la salud, una ponderación más escrupulosa de los alimentos, una mayor meticulosidad en la higiene, la limpieza doméstica y el ornato público, todo lo cual hace del menor indicio de desarreglo o deterioro el asomo de lo ignominioso.²² El

²¹ La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo, trad. A-P Moya, Barcelona: Anagrama, 2007, pp. 161-163 y 323

²² Precisa Lipovetsky: “Cuesta negar que hay toda una serie de fenómenos actuales que señalan una «desgravitación» del cuerpo, una reducción del arraigo corporal de la existencia. [...] Más que la descorporeización de los placeres, vemos el advenimiento de una nueva cultura del cuerpo y del bienestar: el *bienestar sensación*. El bienestar

asco es una mueca característica de nuestro tiempo. Climatizados por un ambiente de general esterilización y asepsia, hemos adquirido sensores sagaces para detectar las manchas, los malos olores, el descuido de la imagen personal, el sigilo de los insectos, las asperezas, los sonidos que chirrían, etc. De ahí que la aparición de la sangre provoque mayores mareos, o que un accidente vehicular concite la observación y la curiosidad antes que la cooperación.

Puesto que a nada estudiamos mejor que a nuestros enemigos, la vigilancia de lo horrendo, propia de nuestros nerviosismos, engendra un interés por lo abominable que abre esa variante *gore* del cine de las últimas décadas, especializado en un efecto de terror ya no debido a la ocultación de la fuente del mal –que, más bien, aumenta su poder–, sino a la exposición de lo que repugna nuestro gusto por lo saludable a través de imágenes de desangramiento, mutilación y evisceración, porque, en realidad, ninguno de estos destrozos podría soportarse en la cotidianidad de una cultura de lo pulcro y decoroso.

De otro lado, también se entiende que la automatización y la aceleración vertiginosa de la rutina de las ciudades fermenten una mayor *sentimentalización* de los temperamentos, en una suerte de respuesta o contrapeso psíquico. Aislado del exterior por la interposición de las virtualidades, aligerado por la hiperactividad de una sociedad que inculca el ansia de éxito y productividad, deslumbrado por colonias de anuncios en la calle o las pantallas, el sujeto contemporáneo experimenta cierta desposesión de su cuerpo y recuperarse por medio de sensaciones y efusiones que lo aferren a sí mismo más que al mundo.

Nos procuramos sentimientos –estéticos, amorosos, espirituales, ecológicos– para evitar vernos como parte de la maquinaria colectiva. La religiosidad, por ejemplo, tiende hacia la conmoción mística y el sosiego interior antes que a la adopción de creencias, el esfuerzo ascético y la convicción doctrinal. Porque la propia vida languidece en el círculo anodino de cada jornada, la gente consume dramas y reutiliza sus

moderno era funcional, objetivista, mecanicista: el de la fase III aparece como un bienestar cualitativo y reflexivo, centrado en el cuerpo percibido, en la atención a uno mismo, en el aumento del registro de sensaciones íntimas (relajación, respiración, visualización, forma, calma y equilibrio). El informe general apenas titubea: en la sociedad de hiperconsumo, el «heroísmo» de la autosuperación ha sido reemplazado en gran medida por las pasiones narcisistas de probar los placeres del mayor bienestar, de sentirse, lisa y llanamente, bien. [...] Si la antigua modernidad celebraba el aseo y la higiene como obligaciones morales y sociales, el momento hipermoderno exalta «el placer de ser aseado», la voluptuosidad de las abluciones, los geles perfumados, las sales del baño con esencias, las bañeras con surtidores y burbujas. [...] En el orden del discurso al menos, el referente técnico «desnudo» retrocede ante un modelo de consumo que conjuga eficacia y hedonismo, salud y belleza, higiene y estética, voluntarismo y cuidado-placer. El reconocimiento del mundo progresa al mismo tiempo que la consagración de la sensualización de los placeres consumistas” (*La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, trad. A-P Moya, Barcelona: Anagrama, 2007, pp. 272-274).

glándulas lacrimales con tal de que, tras un simulacro de grandeza, se le devuelva la sonrisa, la placidez de quien ha conseguido intensidad sin haber sufrido nada²³. De manera que los hábitos y las facultades para enfrentar lo adverso se desvían hacia la expectación de la tragedia ajena, y nos abandonan en ese lugar adonde siempre vuelven las grandes conmociones, entre ellas la proximidad de la muerte de los otros y la de uno mismo.

El aumento del apetito de poder

Vivimos en una insólita abundancia de facilitaciones. Ya por 1930, en *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset notaba que nunca un presente había brindado al hombre común tantas posibilidades de realización. Privilegiado por esta *circunstancia*, logro combinado de la industrialización, el urbanismo y el crecimiento comercial, el ciudadano descubrió que podía ser y hacer muchas más cosas de las que podía tiempo atrás.

Ahora el consumo permite contentar los gustos más contradictorios, lo que rubrica que se trata, en efecto, de una era de hegemonías derribadas y libertades irrestrictas. Cada cual elige a su antojo recreaciones o etiquetas. Pero, peligrosamente, esa elegibilidad universal se va concentrando en la esfera del comercio y soslaya la posibilidad de decidir entre algo más que una u otra marca de colonia. La izquierda y la derecha exponen un inusitado consenso en la reducción de la política a la gestión económica; y la preocupación social se restringe a la generación y distribución de bienes materiales, dejando al margen la responsabilidad de construir una ciudad o un país.

Instalados en el disfrute de nuestras posesiones y en la cima de un repertorio de medios tecnológicos y sanitarios que ningún pasado ha

²³ Ariès remonta esta sentimentalidad a la cultura europea del siglo XVIII: "Las diversas creencias en la vida futura o en la vida del recuerdo son, en efecto, las respuestas a la imposibilidad de aceptar la muerte del ser querido. Es un signo, entre otros, de ese gran fenómeno contemporáneo que es la *revolución del sentimiento*. La afectividad domina el comportamiento, sobre todo cuando la buena educación imponga, a finales de siglo, afectar impasibilidad. [...] En nuestras antiguas sociedades tradicionales, la afectividad se repartía sobre un número mayor de cabezas, no estaba limitada a los miembros de la familia (generalmente conyugal). Se extendía a círculos más y más grandes en los que se diluía. [...] A partir del siglo XVIII la afectividad se concentra completamente, por el contrario, desde la infancia sobre algunos seres que se vuelven excepcionales, irremplazables e inseparables. 'Os falta un solo ser y todo queda despoblado'. El sentimiento del otro adquiere entonces una primacía nueva. La historia de la literatura ha reconocido hace mucho tiempo ese carácter del romanticismo, y ha hecho de él una cosa trivial. En la actualidad, se tiende a considerar ese romanticismo como una moda estética y burguesa, sin profundidad. Ahora sabemos que es un gran hecho real de la vida, de la vida cotidiana, una gran transformación del hombre en sociedad." (*El hombre ante la muerte*, trad. Mauro Armiño, Madrid: Taurus, 1999, p. 392)

conocido, nos asalta una fuerte aprensión hacia todo lo que nos recuerda lo único que en verdad es posible saber sobre el futuro, que moriremos y que un día, como dice Proust, “en torno a las tumbas solo quedará la belleza de la naturaleza, el silencio, la pureza del aire”²⁴.

Si, por medio, primero, de los músculos tronantes de la mecánica, luego, de las crepitaciones de la electricidad y, finalmente, de los murmullos de la cibernética, el humano ha ido refrenando las fuerzas de la naturaleza hasta emularlas, reducirlas y transformarlas según su albedrío, es claro que su orgullo y su confianza se han visto crecientemente incentivados, y que no ha dejado de hechizar su oído el apunte clandestino de Da Vinci: “¡quiero hacer milagros!” Si, como diría Bacon a inicios del siglo XVII, “la ciencia es poder”, en este desafío secular de la civilización, nada es tan frustrante como la persistencia de lo que todavía resiste su afán de *control*, el tener que morir.

En el orden de la naturaleza, el individuo es insignificante. Ella, indiferente, no se detiene ni altera ni conmueve ante la extinción de uno de sus miembros; es más, su movimiento irreversible y el concierto de sus elementos consume y emplea el organismo ya exánime. En ella gobierna el ritmo cíclico que contempla el ocaso como un tramo necesario y previsible. Nos cautiva el vuelo de un ave o la exquisita estructura de una flor, pero ningún ser arrebatada al cosmos una pausa o una excepción. Fundadamente, escritores diversos como Thomas Mann, Robert Walser o Anna Ajmátova situaron en medio de los bosques o las montañas la paz de sus atribulados personajes por obra de una reconciliación que, sin duda, tenía mucho de conformidad.

Contrariamente, la cultura ha sido el largo derrotero de la consagración del individuo a través de la institucionalización de sus derechos, su libertad y su protección, en tanto que la técnica, como el acto de una injerencia sobre los fenómenos, ha concurrido a ratificar y explayar esa afirmación. Hace mucho que la técnica ha dejado de ser únicamente lo que sugiere el martillo, por ejemplo, como extensión de la mano y remedio de la insuficiencia de la anatomía, para ser, ahora, esa proliferación de conectividades por las que se anhela una inmovilidad abastecida para la que toda información o placer sean instantáneos. Los instrumentos al uso suscitan una avidez de duración y perfección ilimitadas y el ansia de un universo compacto de seguridades que, como en los sueños de Descartes, desalojaría toda incertidumbre del conocimiento y todo peligro de la salud. Es esa credulidad en la definitiva abolición del riesgo lo que explica, por ejemplo, nuestro catálogo de seguros contra toda clase de imprevistos (accidentes, robos, incendios, pérdidas). Blindajes de toda laya que, en fin, vuelven más extraño e incomprensible el encuentro con lo adverso y despiertan, por reacción, una latencia de lo terrible en medio de lo

²⁴ *En busca del tiempo perdido, VII El tiempo recobrado*, trad. Consuelo Berges, Madrid: Alianza Editorial, p. 220.

corriente, una mentalidad de sospecha y desencanto ante lo que tarde o temprano habrá de sobrevenir. Como dice Lipovetsky, tenemos miedo al sol, al agua, a la comida, al aire, al sexo, al futuro y a los demás. No extraña, por ello, que la inducción del miedo sea una táctica habitual en la publicidad de los alimentos y productos de cuidado personal.

Es verdad que la costumbre oculta y que la rutina minimiza. La funcionalidad corriente de la informatización que organiza y anuda subsistemas de producción, información y servicios, nos vuelve impacientes ante la repentina lentitud o el atoro de las conexiones. La eficiencia conjunta de las redes nos ha habituado a un uso irreflexivo que olvida la sujeción de esta extensa cobertura a soportes y circuitos físicamente delicados. En cuanto lo tenemos en cuenta, el colapso de la totalidad nos sacude como una pesadilla. En sintonía con ello, nos fijamos en la regularidad de nuestros cuerpos y empezamos a tenerla repetidamente en la conciencia como un sistema de igual modo expuesto a trabas y disfunciones, que explica nuestras alergias, fobias e hipocondrías, o nuestra ansiedad por los gimnasios y los químicos.

Cuanto más poseemos, más miedo tenemos de perder. Solo sobre la cúspide de las acumulaciones de nuestra civilización se nos ha ocurrido concebir, de nuevo, el apocalipsis y la regresión que nuestras películas ilustran. El polifacético poder que hemos conquistado sobre las cosas y sobre nosotros mismos tenía, después de todo, que acabar estimulando la sensación de impotencia que por sí sola inspira la muerte, y que nuestros ancestros conjuraban valiéndose de fuerzas mágicas e invisibles que, luego, un progreso hecho de números, razones y escarnios fue demoliendo y pulverizando, para dejarnos en la soledad de una autosuficiencia confundida e irascible.