

## La muerte en la historia. Una lectura ricoeuriana del ser-para-la-muerte

Cristina Micieli

### La muerte como “violencia absoluta”

Para Heidegger, con el *ser para la muerte* emerge el sentido del ser total propio del *Dasein*. En este estado el *Dasein* deja de oír su peculiar sí mismo porque está perdido en la existencia inauténtica de la avidez de novedades, en las habladerías y en la ambigüedad del *se (man)*, en el cual se refugia de la inhospitalidad que supone asumir la singularidad de la existencia. En este sentido, la vocación es una advertencia para superar la enajenación y significa una ruptura con el estado de arrojado en el mundo y un regreso al propio *poder ser*.

Y quien llama en la voz de la conciencia es, en definitiva, el cuidado (*Sorge*) que constituye el ser del *Dasein*. La conciencia no es otra cosa que la vocación del cuidado. La respuesta del *Dasein* a la llamada de la conciencia es lo que Heidegger denomina el querer-tener-conciencia. En este querer-tener-conciencia el estado de abierto se convierte en el estado de resuelto. Y en este estado, el *Dasein* ha roto la dictadura del uno y se ha elegido a sí mismo. Se trata ahora de tomar sobre sí su propio poder-ser, de llegar a ser sí-mismo.<sup>1</sup>

A la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio, Ricoeur opone la lectura alternativa del poder morir.

Comencemos a hacer el recorrido ricoeuriano. En el análisis heideggeriano del cuidado, falta la relación con el cuerpo propio, con la carne, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo, en el sentido más amplio del término que incluye el *conatos* según Spinoza, la apetencia en Leibniz, la libido según Freud. ¿Cómo se inscribe la muerte en esta relación con la carne?<sup>2</sup>

Conozco la muerte como el destino ineluctable del cuerpo-objeto; la conozco por la biología confirmada por la experiencia cotidiana. La biología me dice que la mortalidad constituye la otra mitad de un binomio formado por ésta y la reproducción sexuada. El saber objetivador de la muerte está interiorizado, apropiado, impreso en la carne del ser viviente, de este ser de deseo que somos. Una vez superado el momento de distanciamiento por el de apropiación, la muerte se inscribe en la comprensión de sí como muerte propia, como condición mortal. La biología sólo enseña un “tener que” general, genérico: porque somos vivientes tenemos que morir. Pero incluso interiorizado, este saber sigue siendo heterogéneo del deseo de vivir, del querer vivir. Sólo al término de un largo trabajo sobre sí, la necesidad totalmente factual de morir puede convertirse, no

---

<sup>1</sup> Véase Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1997, pág. 348.

<sup>2</sup> Véase Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires, FCE, 2004, pág. 462.

en poder-morir, sino en aceptar tener que morir. Pero incluso aceptada, la muerte sigue dando angustia y pavor, debido a su carácter radicalmente heterogéneo de nuestro deseo, y al costo que representa su llegada.<sup>3</sup>

La pérdida y el duelo revisten, en el nivel considerado banal del “se”, del “uno”, formas inéditas que contribuyen a nuestro aprendizaje más íntimo de la muerte. Sin embargo, existe una forma de muerte que sólo se encuentra en estado puro, por así decirlo, en la esfera de la existencia pública: la muerte violenta, el asesinato. Y aquí debemos dar un nuevo rodeo que involucra a la historia y a la política.

Como sabemos, el temor que provoca la muerte violenta, es considerado por Hobbes como un paso obligado hacia el contrato concertado entre todos los miembros de una comunidad histórica en pro de un soberano no contratante. Pero la muerte violenta no puede colocarse entre las cosas dadas y manejables. Significa algo especial respecto a la muerte en general, y en última instancia, nuestra muerte. La muerte de los allegados no entra en esta categoría. La muerte violenta no se deja domesticar, como tampoco el suicidio cuando nos afecta, en cuanto asesinato dirigido contra sí mismo.<sup>4</sup>

¿Y no será que la muerte en general es una especie de asesinato? Esta es la intuición explorada por Levinas en algunas páginas de *Totalidad e infinito*. Lo que el asesinato pone al desnudo es la marca de la nada por el rodeo de la aniquilación buscada, y que la partida, la muerte de los allegados no dice. Sólo la “pasión del asesinato” explica esta marca. Levinas va derecho a la respuesta ética que esta pasión suscita: en lo sucesivo, la imposibilidad moral de aniquilar está inscrita en todo rostro. El asesinato, que es fundamentalmente muerte infligida al otro, se refleja en la relación de mí mismo con mi propia muerte. El sentimiento de inminencia, que precede a todo saber sobre la muerte, se hace comprender como inminencia de una amenaza venida desde un punto desconocido del futuro. Dice Levinas: “En la muerte estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche”<sup>5</sup>, “como si el acercamiento de la muerte siguiese siendo una de las posibilidades de la relación con el Otro”.<sup>6</sup> La muerte es una amenaza que proviene de una alteridad absoluta, no de la nada, sino de la violencia, y, en este sentido, dice Levinas, es “miedo del Otro”. Al ser-para-la-muerte, Levinas opone un a-pesar-de-la-muerte, un contra-la-muerte.

### **El ser-deudor como concepto puente**

¿Qué sucede con la muerte entre los otros humanos? En este punto, importa sondear los recursos de verdad que oculta la experiencia de la pérdida del ser amado. En el camino que pasa por la muerte del otro aprendemos sucesivamente dos cosas: la pérdida y el duelo. En cuanto a la pérdida, la separación como ruptura de la comunicación –el muerto ya no responde– constituye una amputación del sí mismo en la medida en que la relación con el desaparecido forma parte integrante de la identidad propia. La pérdida del otro es, de alguna manera, pérdida de sí y constituye, por este motivo, una etapa en

---

<sup>3</sup> Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, ob. cit., pág. 463.

<sup>4</sup> Idem., pág. 465.

<sup>5</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1990, pág. 210.

<sup>6</sup> Idem., pág. 211.

el camino del “adelantarse”. La etapa siguiente es la del duelo, trabajo que consiste en un movimiento de interiorización del objeto de amor perdido para siempre que conduce a una reconciliación con la pérdida.

Ahora hay que dar un paso más y recoger el mensaje de autenticidad de la muerte de todos esos otros que no son allegados. Hay que desplegar la tríada del sí, de los allegados y de los otros, introduciendo la problemática de la memoria, lo cual ya nos despeja el camino que conduce a la “muerte en la historia”.<sup>7</sup>

La ontología del poder-ser/poder-morir no deja a la paseidad en una relación de exterioridad o de polaridad adversativa, como ocurre con los conceptos de horizonte de espera y espacio de experiencia, ya que el pasado es buscado como “sido”, no como pasado fuera del alcance de nuestra voluntad de dominio. La decisión de Ricoeur de preferir la cualidad de haber sido frente a la del pasado vencido, concluido, para expresar la paseidad, es afín al movimiento que reconduce la filosofía crítica de la historia a la ontología de la condición histórica.

El vínculo entre futuridad y paseidad es garantizado por un concepto puente, el del ser deudor. La resolución anticipadora no puede ser más que la asunción de una deuda que señala nuestra dependencia del pasado en términos de herencia.

Este concepto de deuda-herencia viene a situarse bajo el de representancia, propuesto en el marco de la epistemología del conocimiento histórico, en tanto guardián de la pretensión referencial del discurso histórico: que las construcciones del historiador puedan ambicionar ser tangencialmente reconstrucciones de lo que realmente pasó “tal como efectivamente sido”, según las palabras de Ranke. El ser-en-deuda constituye, en este sentido, la posibilidad existencial de la representancia.

El ser-en-deuda como el haber-sido supera en fuerza ontológica al ya no-ser del pasado transcurrido. Se abre, así, una dialéctica entre “haber sido” y “transcurrido” que es de gran ayuda para el diálogo entre el historiador y el filósofo.<sup>8</sup>

No hay duda de que lo “simplemente transcurrido” lleva la marca de lo irrevocable, y que lo irrevocable, a su vez, sugiere la impotencia para cambiar las cosas; en este sentido, lo transcurrido es llevado del lado de lo no disponible. Y este carácter de no manejable o indisponible del pasado parece corresponder, en la esfera práctica, a la ausencia de la representación en la esfera cognoscitiva. Aquí se acoplaría para Ricoeur la categoría ontológica de ser-en-deuda a la de representancia, en tanto categoría epistemológica, en la medida en que la representancia eleva al plano de la epistemología de la operación historiográfica el enigma de la representación presente del pasado ausente.

De esta dialéctica entre presencia y ausencia, inherente a cualquier representación mnemónica del pasado, sale enriquecido el debate entre la filosofía y la historia. Del mismo modo, el pasado como “sido” sale reforzado, ya que “habiendo sido” significa haber sido presente, viviente, vivo.

Desde este segundo plano dialéctico, el historiador hace su contribución específica a la meditación sobre la muerte.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Idem., pág. 464.

<sup>8</sup> Véase Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, ob. cit., págs. 469-470.

<sup>9</sup> Idem., pág. 471

## La “conversión escrituraria” de la sepultura

No se puede ignorar que la historia sólo trata de los muertos de otro tiempo. La historia del tiempo presente constituye una excepción a este hecho en la medida en que interpela a los vivos. Pero es en calidad de testigos supervivientes a acontecimientos que están cayendo en el olvido del pasado, y muy a menudo en calidad de testigos inaudibles, pues los acontecimientos extraordinarios sobre los que ellos testifican parecen inaceptables a la capacidad de comprensión ordinaria de los contemporáneos. Es la cuestión del “se muere”, del “alguien muere” la que tiene una fuerza ontológica, bajo el doble signo de la crueldad de la muerte violenta y de la equidad de la muerte que iguala los destinos. De esta muerte trata la historia.

Veamos en qué términos. La muerte incorpora el ausente a la historia; el ausente al discurso historiográfico. A primera vista, parece que la representación del pasado como reino de los muertos condena la historia a no ofrecer a la lectura más que un teatro de sombras. Queda una salida: considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura.<sup>10</sup>

Precisamente, la enseñanza ética y política que Levinas extrajo de la meditación sobre la violencia de la muerte, le permite a Ricoeur evocar una de las figuras que puede revestir el duelo equivalente al carácter definitivo y decisivo que proporciona “la pasión del asesinato”. Nos referimos al acto de la sepultura. Esta evocación le abre a Ricoeur la posibilidad de la reflexión sobre la muerte en la historia.

La sepultura no es sólo el lugar apartado de nuestras ciudades, ese lugar llamado cementerio en el que depositamos los restos de los vivos que retornan al polvo. Es un acto, el de sepultar. Ese gesto no es un hecho momentáneo; no se limita al momento del entierro. La sepultura permanece porque permanece el gesto de enterrar; su recorrido es el mismo que el del duelo que transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido. La sepultura como lugar material se convierte en la señal duradera del duelo, el memorando del gesto de sepultura.<sup>11</sup>

Este gesto de sepultura es el que la historiografía transforma en escritura. Este vínculo aparece en algunas páginas de *La escritura de la historia* de Michel De Certeau. En primer lugar, se habla de la sepultura como de un lugar. Este en el discurso tiene como confidente al lector a quien se dirige la escritura de la historia. El paso de la sepultura-lugar a la sepultura-gesto está garantizado por lo que Certeau llama “la inversión literaria de los procedimientos propios de investigación”<sup>12</sup>. Este gesto tiene dos aspectos: por una parte, la escritura, a la manera de un rito de enterramiento, “exorciza la muerte introduciéndola en el discurso”. Por otra, la escritura ejerce una “función simbolizadora” que “permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado”<sup>13</sup>. Se instituye, así, una relación dinámica entre las dos posiciones, la de la muerte y la del lector. La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto. Esta “conversión escrituraria” lleva más lejos que la simple narratividad: realiza una función

---

<sup>10</sup> Véase Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, ob. cit., pág. 472.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pág. 118.

<sup>13</sup> Idem.

preformativa. “El lenguaje permite a una práctica situarse respecto a su otro, el pasado”<sup>14</sup>; de este modo, no sólo se supera la simple narratividad, sino también, con ella, la función de ilusión realista que desplaza el “hacer la historia” del lado de “contar la historia”. La performatividad asigna al lector un lugar que hay que llenar, un tener-que-hacer.<sup>15</sup>

También Jacques Rancière analiza el tema de la muerte en la historia cuando se refiere al “rey muerto” en *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. En primer lugar, señala que la muerte en la historia no es la muerte indiscriminada de los anónimos. Es, ante todo, la de los que llevan un nombre, la muerte que crea acontecimiento. Pero ya la muerte que une el nombre propio a la función y da lugar a la traslación metonímica sobre la institución, la muerte del rey es, gracias al “exceso de palabras”, la deslegitimación de los reyes. Además de la muerte ordinaria de Felipe II, se halla, por ejemplo, la muerte violenta de Carlos I de Inglaterra, que evoca metafóricamente el peligro de muerte que encuentra cada hombre en la condición natural, y también en la del cuerpo político como tal. Y luego está, progresivamente, la muerte de los ajusticiados de la Inquisición: se unen y comparan dos testimonios extremos de la relación del ser que habla con la muerte, el regicidio y la Inquisición<sup>16</sup>; muerte rescatada por la historia contra la muerte no rescatada.

De este modo, el historiador aparece como el que hace hablar a los muertos. Y agrega Rancière: la destitución de la figura del rey en majestad acerca a la voz muda del pueblo y, a través de él, a la muerte común, pues el rey muere también como todo el mundo.

## Conclusiones

Es posible el diálogo entre el filósofo y el historiador, afirma Ricoeur, en el plano mismo instituido por Heidegger, el del ser-para-la-muerte.

Ricoeur opone a la idea de la muerte como posibilidad del poder-ser más propio, la lectura alternativa de poder morir. En este punto, el filósofo enfatiza lo que falta en Heidegger: la relación con el cuerpo propio, gracias al cual el poder-ser reviste la forma de deseo. Al respecto, la muerte provoca miedo y nos sigue angustiando por su heterogeneidad radical con nuestro deseo. En efecto, Heidegger no ha elaborado la noción de carne como un existenciario distinto, a pesar de haber sustituido el problema de la constitución de un mundo en y por la conciencia, por la estructura englobadora de ser-en-el-mundo.<sup>17</sup>

A la circunstancia del poder morir, Ricoeur suma la prueba de la muerte del allegado, del ser amado, para finalmente, desplegar la tríada del sí, los allegados y de los otros.

En este punto, el filósofo hace el puente con la historia.

---

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Idem. pág. 119.

<sup>16</sup> Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pág. 151.

<sup>17</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI Editores, 1996, pág. 362.

Hay historia porque hay pasado y una pasión específica de lo pasado. Y hay historia porque hay una ausencia de las cosas en las palabras, ausencia de lo denominado en los nombres. Doble ausencia: de la cosa misma que ya no está ahí y del acontecimiento que nunca fue tal como lo que se dijo. Precisamente a la problemática de la relación de la memoria y de la historia con la ausencia del antes, se llega mediante el tema de la muerte en la historia.

La interpretación que el historiador hace en términos de sepultura refuerza el intento del filósofo de oponer a la ontología del ser-para-la-muerte la ontología del ser-frente-a-la-muerte, contra-la-muerte, en la que tendría en cuenta el trabajo del duelo. La versión ontológica y la versión historiográfica del trabajo del duelo se unirían así en el discurso-sepultura de dos voces.

La imagen del cementerio garantizado al desaparecido acude al escribir. Es, en primer lugar, la imagen fuerte de la ausencia definitiva de los muertos, en segundo lugar, la réplica de la negación de la muerte llega hasta enmascararse en la ficción de la verosimilitud.

Hay una resurrección literaria de la muerte. En todo caso, las huellas están mudas y la única manera de hacerlas hablar es el relato de la historia. Este relato puede hablar del sentido de la ausencia cuando ya no hay otro lugar que el discurso. Entonces, el tema del cementerio no hace más que ir más lejos que el de la ausencia: la escritura del historiador da paso al vacío y lo oculta; crea relatos del pasado que son equivalentes de los cementerios en las ciudades. Exorciza y reconoce la presencia de la muerte en medio de los vivos.

## **Bibliografía**

- ° De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- ° Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1997.
- ° Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- ° Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neyra, Buenos Aires, FCE, 2004.
- ° Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI Editores, 1996.