



JULIA IRIBARNE:
“VIVA HASTA LA MUERTE” Y AÚN MÁS

JULIA IRIBARNE:
“ALIVE UNTIL DEATH” AND YET MORE

María Gabriela Rebok
CONICET, UNSAM, UCA
Buenos Aires, Argentina
mgrebok@gmail.com

Resumen: El origen de este escrito está en la pregunta fundamental de *¿cómo puede ser feliz alguien que sabe que va a morir?* La relación entre felicidad y muerte se presenta como paradójica; sin embargo, como experiencias extremas, hacen sospechar un oscuro parentesco. Esta es, de alguna manera, también la apuesta de Iribarne. La exposición se articula en tres partes: pensar lo imposible: la muerte; propuesta de otra perspectiva de la finitud: como troquelado de la vida; la posible apuesta a la felicidad. Como categoría intermediaria en la relación muerte-felicidad se operó con la categoría de *juego*.

Abstract: The source of this paper is the fundamental question: how can somebody be *happy* when he knows that he must *die*? The relationship between happiness and death appears as a paradox; nevertheless, as extreme experiences, it may be suspected that there is an obscure kinship between both. This is what in a way is also at stake for Iribarne. The exposition is articulated in three parts: thinking the impossible: death; proposal of another perspective on finitude: as an imprint of life; the possibility of happiness as being our best bet. The category of *play* is employed as an intermediary category in the relationship death-happiness.

Palabras clave: finitud, felicidad, acontecimiento, juego.

Key Words: finitude, happiness, event, play

Es inevitable y doloroso preguntarse: *¿cómo puede ser feliz alguien que sabe que va a morir?* Pero lo que nos ha llevado a esta conmemoración es la reciente muerte de una fenomenóloga y amiga. Y experimentamos que su muerte nos afecta profundamente, que —de alguna manera— prefigura la nuestra. Si bien ella, Julia, ahora no habla, nos hace hablar y escribir a modo de un “trabajo de duelo”. Nos obliga a tematizar la misteriosa relación entre vida y muerte.

Es precisamente ese “*entre*” la cifra de la finitud y el espacio asignado a nosotros, los humanos¹.

En primer lugar, nos aproximaremos a la *meditación de la muerte* que, junto a algunos pensadores contemporáneos, fue también abordada por Julia Iribarne.

En segundo lugar, tomando como bisagra la misma *finitud*, alumbramos con ella el lado de la vida, incluida la vida después de la muerte, tematizada en algunas culturas.

Finalmente, a la luz de los análisis precedentes, retomamos las perplejidades del deseo de felicidad.

1. PENSAR LO IMPOSIBLE: LA MUERTE

Empecemos, entonces, por preguntarnos acerca del misterio de la *muerte*, misterio que se extiende también al sufrimiento y al amor, como reza en el n° XIX de *Los sonetos a Orfeo* de R. M. Rilke:

No se ha reconocido el dolor,
ni se ha aprendido el amor,
y lo que nos aleja en la muerte
no ha sido develado aún.
Sólo el canto sobre la tierra
santifica y celebra².

A partir de Rilke nos vuelve a inquietar en la cultura occidental contemporánea una preocupación por la *muerte propia*. El poeta la compara con la ma-

¹ Como resulta evidente, la parte encomillada del título es una cita del libro homónimo de Paul RICŒUR, *Vivo hasta la muerte*, seguido de Fragmentos, trad. Horacio PONS, México: Fondo de Cultura Económica, 2008. En mi rememoración de la excepcional personalidad de Julia Iribarne se entrecruzan el recuerdo de una conmovedora conferencia pronunciada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, recogida en forma levemente modificada en el libro citado en la nota 2, y el propio testimonio de Julia en su modo valiente de afrontar la enfermedad y la muerte. Este modo sugiere una libertad superior y rara, libertad que era su pasión fundamental y de la que dejó huellas también en su obra. Ya en 1981 publicaba *La libertad en Kant*, Buenos Aires: Lohlé. En el prólogo, Eugenio Pucciarelli comenta: “El pensamiento de Kant es el camino, pero la meta es personal: se trata de ponerse en claro a sí misma, nada menos que en la esfera que afecta a la persona en lo que tiene de más propio e inalienable.” Transitó luego Julia Iribarne la fenomenología de la mano de Edmund Husserl. Un hito fundamental de este camino es su estudio *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires: Lohlé, 1987.

² RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeo (1922)*. Escritos como epitafio para Wera Ouckama Knoop, edición bilingüe con traducción, prólogo, introducción y comentarios de DÖRR ZEGERS, Otto, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002, p. 40. “Nicht sind die Leiden erkannt,/ nicht ist die Liebe gelernt,/ und was im Tod uns entfernt, ist nicht entschleiert./ Einzig das Lied überm Land/ heiligt und feiert.” *Ibid.*, p. 41. En carta a su editor Witold Hulewicz, escribe Rilke que estamos referidos al centro de un amplio reino, que compartimos tanto con los muertos como con los aún no nacidos, y por el cual transformamos lo visible en lo invisible, introduciendo nuevas vibraciones en el universo. Cit. por DÖRR, *op. cit.*, p. 19 s.

durez del fruto que llevamos en nosotros desde el principio, principio que se retrotrae al vientre materno, según reza en *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*:

¿Y qué le daba a las mujeres esa belleza melancólica cuando estaban embarazadas y paradas y en su gran cuerpo, sobre el cual reposaban involuntariamente las delgadas manos, había *dos* frutos: un niño y una muerte? ¿No provenía la sonrisa densa, casi nutricia en su rostro totalmente despejado del hecho de que consideraran a veces que crecían ambos?³

Esta descripción pasmosa tiene por contexto la crítica a las megápolis —Rilke comienza el escrito en Roma y lo continúa en París— donde la muerte alienada adopta múltiples máscaras y se expande hedionda.

Sin embargo, el poeta conoce otra alternativa, la de una muerte unida de manera destinal a una vida con sentido y amor, de aquel amor religioso y comunitario de hermanos, experimentado en sus viajes a Rusia, en compañía de Lou Andreas Salomé. Dios, el oscuro-luminoso, es interpelado en la siguiente plegaria:

Oh Señor, da a cada uno su muerte propia
el morir que surge de aquella vida
en la que tuvo amor, sentido y necesidad.
Porque somos tan solo la cáscara y la hoja.
la gran muerte que cada uno tiene en sí,
ese es el fruto alrededor del cual todo gira.
Porque lo que hace extraño y difícil el morir
es que no es *nuestra* muerte; una que finalmente
nos toma, sólo porque no maduramos ninguna.
Por eso una tormenta nos arrasará a todos.
[...] Pero tus ángeles vuelan como bandadas de pájaros,
y encuentran a todos los frutos verdes⁴.

En los días de cosecha los ángeles —símbolos de profunda transmutación— arrasarán con los frutos, muchos de ellos lamentablemente verdes. Los "frutos verdes" son la metáfora poética de Rilke para señalar la resistencia a la transformación abismal, o sea, lo contrario de la muerte propia y madurada.

³ "Und was gab das den Frauen für eine wehmütige Schönheit, wenn sie schwanger waren und standen, und in ihrem großen Leib, auf welchem die schmalen Hände unwillkürlich liegen blieben, waren *zwei* Früchte: ein Kind und ein Tod. Kam das dichte, beinah nahrhafte Lächeln in ihrem ganz ausgeräumten Gesicht nicht davon her, daß sie manchmal meinten, es wüchsen beide?" RILKE, Rainer María. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Leipzig: Reclam, 1982, cap. 1, § 26. [La traducción es nuestra.]

⁴ RILKE, R. M., *Das Stunden-Buch III. Von der Armut und vom Tode* [*Libro de las horas III, De la pobreza y de la muerte*], *Erste Gedichte*, en *Sämtliche Werke*, Rilke-Archiv (Hg.), Frankfurt am Main: Insel, 1955, I, 347 s.

Según Heidegger puede hablarse aquí de la *muerte alienada*, considerada siempre ya sea como un *accidente* (es decir, un acontecimiento extraño a mi vida) o como la muerte *del otro* [siempre y cuando no sea el “otro amado” como excepción, según veremos en Romano].

Cabe agregar que, en nuestra civilización, la muerte se ha convertido en la *muerte reprimida*, enemiga, tabuizada: “de esto no se habla”. Sin embargo, no por ello deja de acecharnos, tanto más cuanto menos advertida sea.

Con todo, la filosofía occidental —digna hija de la tragedia griega— aprendió a preguntarse a partir de la experiencia de la *finitud*, una finitud que deja sus mordeduras también en la libertad humana. No obstante, según Julia Iribarne, el hombre “aun sintiendo dolorosamente la desproporción de las fuerzas, no puede sustraerse a su vocación de responsabilidad. El responsable da respuesta, tiene capacidad de responder. En este caso la responsabilidad se convierte en un desarrollo de preguntas, de búsquedas, de vigiliias. Lo humano está a salvo mientras no se detenga el preguntar por él y la pregunta se extienda y se convierta en un quehacer”⁵.

Y esto ocurre claramente ya desde Platón y de otras perplejidades unidas al *ars moriendi*. Es en el siglo xx cuando Heidegger —en diálogo crítico con Rilke— liga la existencia auténtica a su libre y anticipadora relación con la muerte. Para Heidegger, se trata de una posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*) del *Dasein* y, como tal *posibilidad* se ha de comprender desde el *poder-ser* develado en el proyecto existencial. La posibilidad efectiva, y no soñada o ilusoria, se funda siempre en el poder-ser. La ausencia de tal poder la anula. Pero el poder-ser es también la fórmula privilegiada de la *libertad*.

El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse se abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto de la existencia ya alcanzada. [...] Puesto que [...] en él [en el adelantarse] se encuentra la posibilidad de una anticipación existensiva del *Dasein entero*, es decir, la posibilidad de existir como *poder-estar-entero*⁶.

⁵ IRIBARNE, J., *La libertad en Kant*, p. 11.

⁶ HEIDEGGER, Martin., *Ser y Tiempo*, trad. Rivera J. E., Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1997, § 53, pp. 283 s. “Das vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, dass es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen lässt. Das Vorlaufen erschliesst der Existenz als äusserste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. [...] liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das

Se hace visible aquí la marca de un desgarramiento respecto del hundimiento en lo cotidiano, que —paradójicamente— habilita el acceso a la existencia como un todo. En este texto y en el siguiente de Heidegger podemos advertir también el doble aspecto de la libertad, tantas veces destacado: la "libertad de" lo cotidiano y del decurso pasado de la existencia, y la "libertad para" la muerte como posibilidad señera que coloca el proyecto existencial entero en la perspectiva ligera, pero angustiante de la posibilidad. La angustia como temple fundamental es una inicial apertura, como "noche clara" ilumina precisamente lo oscuro de nuestro fundamento abismal: la *libertad*.

En Julia Iribarne aparece también esta diferencia, pero termina adhiriendo a la finalidad kantiana del "deber ser".

Libertad es lo que permite al hombre ser tal o negarse, libertad es lo que permite tomar distancia de su cuerpo, de su circunstancia, de su tiempo, de los demás, hasta de su propio pensamiento. Así entendida parece vincularse a la "libertad de". Como "libertad para" involucra un sentido positivo: [...] hace falta promover nuevos órdenes, abandonar el ser y proponer el deber ser⁷.

En Heidegger la promoción de "nuevos órdenes" no se debe principalmente a la actividad de un sujeto, como sí aparece en Iribarne, sino la instauración de un mundo y el giro del tiempo responden al sobrevenir del acontecimiento-apropiación (*Ereignis*)⁸.

Pero retomemos el derrotero de *Ser y tiempo*:

Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el 'uno mismo' y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada (besorgende Fürsorge), y de serlo en una libertad apasionada (leidenschaftlichen), libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la l i b e r t a d p a r a l a m u e r t e*⁹.

heisst, die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren" (Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1960, p. 264).

⁷ IRIBARNE, J., *La libertad en Kant*, p. 12.

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65], von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann, 1989; *Über den Anfang* [GA 70], CORIANDO, Paola-Ludovica (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2005; *Das Ereignis* [GA 71], von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (Hg.), Frankfurt am Main: Klostermann, 2009.

⁹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 285. "Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden F r e i h e i t z u m T o d e*" (HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, p. 266).

Con esta idea de una posible *libertad para la muerte*, Heidegger des-realiza el morir para situarlo en nuestro poder-ser referido a la muerte como posibilidad que apela a nuestra decisión y libera todo el espectro de posibilidades en los momentos críticos de nuestra existencia. Son aquellas posibilidades las que en verdad nos habilitan para una vida también propia. En otras palabras, basta estar vivo para estar en condiciones de morir. Con todo, insistirá Heidegger: el animal termina, sólo el hombre muere. La muerte como “relicario de la nada” roza lo sagrado y custodia nuestra diferencia con el ser y con los divinos.

El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva (unbezüglliche), cierta y como tal indeterminada, e insuperable (unüberholbare) del Dasein*¹⁰.

Con ello no se sostiene en absoluto que el morir sea contingente en el sentido de que pueda acontecer como no acontecer. Es, sin lugar a dudas, una posibilidad *cierta* y, como tal, ineludible. Queda *indeterminado* su cuándo y su dónde, quizás también su “de qué” hemos de morir.

Lo primero que se afirma es que es “*la posibilidad más propia*”, es decir, peculiar, que esculpe nuestro núcleo esencial. Por eso mismo nos singulariza, nos arranca de una eventual y reiterada fuga hacia la muerte del otro, de todos los otros. Asimismo, es —como posibilidad— la definitiva, insuperable e irrebasable. Nos concluye, estemos ya dispuestos y maduros, o seamos todavía lamentables fragmentos, muñones humanos, “frutos verdes”, al decir de Rilke. Salvo excepciones, el sobrevenir de la muerte se nos antoja siempre prematuro.

Hay un giro (*Kehre*) en el Heidegger medio (a partir de los treinta) hacia el *Ereignis* o acontecimiento-propiación, que repercute también en el pensamiento de Claude Romano. Si bien el protoacontecimiento es, para Romano, el nacimiento —y, con ello, quiere diferenciarse del “ser-para-la-muerte” de Heidegger—, la muerte de alguien amado tiene indudablemente también un carácter acontecimental, esencialmente diferente a los corrientes sucesos intramundanos. Como en Heidegger, la clave se desnuda si pensamos la raíz de lo *posible*, que

¹⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 52, p. 278. “Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes lässt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 258 s.).

incide como novedad incalculable, imprevisible. Incide como un rayo en la trama de lo planificado y controlado. Romano deslinda aquí el *hecho del acontecimiento*.

Consideremos la muerte de un ser querido. Ciertamente esta muerte aparece prefigurada entre los posibles de nuestro mundo: desde siempre o casi, nosotros 'sabemos' que la muerte viene a golpear a cualquiera, que ella no perdona a ninguno de los que amamos, que puede sobrevenir en cualquier tiempo y lugar. Y sin embargo, cuando esta muerte se produce, nuestra primera reacción es con frecuencia de sorpresa e incredulidad —'¡No es posible!'. Esta fórmula expresa muy bien la paradójal imposibilidad del acontecimiento —y ello aún cuando sería esperado y previsible al máximo nivel. En cuanto hecho como otros, el acontecimiento de la muerte de otro actualiza los posibles previos prefigurados en el horizonte de nuestro mundo cotidiano; a este respecto es susceptible de una explicación; hay causas: un accidente o [...] una larga enfermedad. [...] Y sin embargo, *en tanto acontecimiento*, la muerte de otro nos llena de estupor, nos arroja en la incomprensión y la ruina. [...]D]esborda todo hecho y toda actualización por la carga de posibles que mantiene en reserva y en virtud de la cual lo que toca son los cimientos mismos del mundo para el existente. [...]A]lcanza lo posible en su raíz y, por consiguiente, trastorna el mundo entero de aquel a quien sobreviene, [...] al trastornar ciertos posibles, reconfigura en realidad lo posible en su totalidad¹¹.

Para Proust, la muerte de Albertina transforma e ilumina de otra manera las relaciones sociales, la experiencia del arte, la comprensión de la muerte y del tiempo. Escribe Proust: "entonces mi vida fue totalmente cambiada".

Estremecer los cimientos del mundo, alterando lo posible en su totalidad, instaurar un nuevo mundo para aquel a quien adviene: tal es el tenor fenomenológico de todo real acontecimiento. [...]E]l acontecimiento no es sólo lo que sobreviene, de alguna forma, *antes de ser posible*, sino que es también lo que *trae consigo su propio horizonte de inteligibilidad*¹².

Aporta consigo nuevos posibles que gestan la transformación de lo habido hasta el instante de la irrupción del acontecimiento:

[...É]l es esta revolución misma del sentido en su origen. El acontecimiento es ese trastorno del sentido del mundo que adviene en un hecho, [...] hace secesión y excepción, [...] abre la dimensión de su propia inteligibilidad [...] retrospectiva (44). [...]N]o adviene sino según el secreto de su propia latencia, no se declara como tal sino después de golpear, cuando está instalado desde hace mucho tiempo"¹³.

Abre así la cuestión de su *temporalidad paradójal* (45).

¹¹ ROMANO, Claude., *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecimental*, trad. A. FORNARI, A., MENA, P. y MUÑOZ, E., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, p. 42 S.

¹² *Ibíd.*, p. 43.

¹³ *Ibíd.*, pp. 43-45.

Nos consta que Romano pretende diferenciarse de Heidegger al quitarle al “ser-para-la-muerte” el carácter de acontecimiento decisivo, porque el protoacontecimiento para Romano es la *natalidad* y su poder trastrocante e innovador. Sin embargo, a falta de la posibilidad de contar, por ahora, con la experiencia de mi propia muerte, cuento con un peculiar anticipo: la muerte de una persona amada. Y mi duelo resulta tan singular como singular es la muerte de la persona amada. Me advengo a mí mismo por medio de ella, que es otra. De esta manera, recibo mi nombre esencial: ya no *Dasein*, sino “*adveniente*”. En tanto que *adveniente*, el hombre se determina por la *experiencia* y la *historia* relacionadas con acontecimientos fundadores. Esto le confiere el carácter de aventura¹⁴ —con sus notas de riesgo y futuro— a la vida del *adveniente*.

Aquí se nos hace necesario volver al texto de Julia Iribarne, quien detecta lúcidamente la dificultad fenomenológica para abordar la cuestión ya no de la muerte del otro, sino de la propia:

Quando enfrentamos el fenómeno de la muerte como correlato intencional de la conciencia, vale decir, desde el punto de vista fenomenológico, se hace manifiesto el desafío que plantea la muerte a la reflexión. El fenómeno de la muerte no puede ser descrito como experiencia vivida por cuanto se supone que la muerte es precisamente el fin de la conciencia personal. [...] ¿cómo podemos meditar sobre la experiencia de la muerte si no tenemos en nuestro horizonte la ‘institución originaria’ de esa experiencia?¹⁵

Asimismo aclara Julia Iribarne que tal *institución originaria* corresponde a la primera experiencia sedimentada en el horizonte de experiencia, posibilitante de ulteriores percepciones.

Ahora bien, en lo referente a la propia muerte, falta esta institución originaria. Por consiguiente, hemos de conformarnos con la interpretación de ciertas señales anticipatorias —la pérdida de energía vital, las enfermedades terminales, la tristeza extrema, la desesperación, la carencia de amor— para las que la muerte ya no una enemiga que se combate. Vuelve a ser significativa la muerte del *otro amado* y la herida de su consecuente ausencia. Julia Iribarne lo describe con una acertada sensibilidad literaria:

Percibimos su ausencia como el aniquilamiento de nuestra expectativa anticipante de su presencia en una silla vacía, en un abrigo que cuelga sin destino de una per-

¹⁴ Cf. *ibíd.*, pp. 45 s.

¹⁵ IRIBARNE, Julia., *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora, 2013, p. 152.

cha, en un par de zapatos vacíos, y estamos seguros de que nuestra percepción de esta ausencia no es pasajera. Podemos alucinar su voz que nos nombra, podemos estar seguros de que en cualquier momento llamará por teléfono o golpeará a nuestra puerta, hasta podemos pensar que en cualquier momento lo encontraremos por las calles por donde solía andar¹⁶.

Sobre todo experimentamos esa presencia de la muerte todavía ausente, pero inminente, en el cuidado de enfermos terminales que nos son cercanos. Su morir de alguna manera nos arrastra consigo y ya nos ha separado del mundo circundante, o mejor, lo recorta sólo de acuerdo con las necesidades del enfermo.

En general, la médica suiza residente luego en los Estados Unidos, Elisabeth Kübler-Ross, especializada en el cuidado de enfermos terminales, distingue cinco fases de la agonía que implican todo un proceso de duelo, aunque no todas se cumplen siempre con nitidez:

1.- "El paciente siente la necesidad de abstraerse a la verdad mientras no sea capaz de soportarla".

2.- "En la *segunda fase* el paciente ha dejado que la verdad entre en su conciencia, pero no puede conformarse con ella. Se rebela. «¿Por qué precisamente yo?» es la pregunta que late detrás de la rabia".

3.- "En la *tercera fase* el enfermo intenta negociar con Dios o con el destino: "Sólo un año... [...] sólo hasta que los niños sean mayores...". El paciente reconoce que es él el afectado, pero suplica un aplazamiento".

4.- "En el período de la depresión, la *cuarta fase*, el paciente se duele de las pérdidas sufridas en el pasado [...]. A continuación viene el verdadero dolor preparatorio, durante el cual el paciente se duele por su futura pérdida". "*Inician el duelo de su propia muerte* [...]".

5.- "En la *última fase* el paciente empieza a desligarse de la vida [... es la fase de la entrega]"¹⁷.

En este mismo sentido, Paul Ricœur —en su último libro *Vivo hasta la muerte*—, basándose en su propia experiencia de acompañamiento y en el testimonio de quienes dispensan los cuidados paliativos, escribe que en los últimos momentos los agonizantes, en la medida en que todavía están lúcidos, movilizan "los recursos más profundos de la vida para la venida a la luz de lo Esen-

¹⁶ *Ibid.*, p. 154.

¹⁷ SCHAUP, Susanne. *Elisabeth Kübler-Ross*, Barcelona: Martínez Roca, 1997, pp. 63-65.

cial, para romper [incluso] las limitaciones de lo religioso confesional"¹⁸. Nos preguntamos, entonces, si lo acontecimiento de esta anticipación de la muerte no ha de estar al servicio de la vida transformada e intensificada en más fecunda y digna. Sólo así cabe esperar coherentemente una muerte de acuerdo con su posibilidad más digna.

2. PROPUESTA DE OTRA PERSPECTIVA DE LA FINITUD: COMO TROQUELADO DE LA VIDA

Como acertadamente escribe Julia Iribarne: "Sabemos que una meditación sobre la muerte es el reverso de una meditación sobre la vida. Sólo lo que ha vivido puede morir"¹⁹.

A su vez, ya vimos como el "anticipación de la muerte" rebota sobre la existencia entera con el beneficio de la autenticidad, de una intensificación de la vida misma.

Pero la finitud, siendo nuestra característica como humanos, es en verdad ese entredós entre la vida y la muerte que resguarda su respectiva relación. Y toda relación supone como condición de su posibilidad la diferencia, y en este caso es tan profunda, una verdadera hendidura, que provoca la tentación de apartar la vista de tal abismo. Con todo, quien se atreve a transitar esa región deviene inevitablemente creador. Así parece percibirlo también Julia Iribarne cuando, evocando a Borges, dice: "La vida de cada uno es el poema que espera ser escrito." O, remitiendo a la película "Ensayo de Orquesta" de Federico Fellini, cita: "Somos todos músicos. Estamos aquí para ensayar. Las notas nos salvarán. La música nos salvará. Aférrense a las notas"²⁰.

Según Sartre, la finitud va tatuando límites en la corporalidad, el pasado y la libertad, que constituyen nuestra facticidad.

Ya desde Kierkegaard se sabe que no sólo angustia el límite tras el cual se agazapa el mal, la imposibilidad, sino también y sobre todo la libertad comprendida como poder-ser, el amor, el bien²¹.

¹⁸ RICŒUR, Paul. *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*, trad. Pons, H., Buenos Aires: F.C.E., p. 39.

¹⁹ IRIBARNE, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 151.

²⁰ *Ibíd.*, p. 145 s.

²¹ Cf. REBOK, María Gabriela., "Aventuras y desventuras de la libertad", en AAVV. *Vigencia del filosofar*, Buenos Aires: Paulinas, 1991, pp. 181-185.

Eugen Fink, en *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, tratando de comprender al hombre desde su propio testimonio en el presente vivencial, destaca las siguientes estructuras coexistentiales, que a su vez son símbolos esenciales del mundo: muerte, trabajo, dominio (*Herrschaft*), amor y juego²². Como resultado de su interrelación, "nuestra vida parece estar anudada según un modelo misterioso, se parece en su inextrincabilidad al nudo gordiano. Y el Alejandro que con la espada corta el enredado nudo es la muerte; ella disuelve los enigmas de la vida en tanto los apaga"²³.

Un último nodo problemático que nos plantea Julia Iribarne —y que llama "*la expectativa escatológica*"— puede resumirse en la frase siguiente: "La muerte entendida como fin de toda conciencia posible y la consecuente negación de la inmortalidad es una tesis que no puede ser ni probada ni descartada racionalmente"²⁴.

Pero es esa misma conciencia la que se rebela contra su desaparecer. La sobresalta en forma insistente la pregunta reprimida por la *supervivencia*. Muchas religiones en complicidad con sus respectivas culturas, y la filosofía relacionada con ellas, bucearon en estas aguas profundas fuera de los límites de la mera razón. A esto cabe añadir la perplejidad de la misma ciencia para dar cuenta de lo que ella todavía llama "experiencias de muerte cercana", pero que —para los que estuvieron en tal coyuntura— era una auténtica experiencia de muerte.

Julia Iribarne aduce el caso de las culturas orientales —la India, por ejemplo— con la creencia en una "interminable transmigración del alma y su incesante renacimiento. La innovación más sorprendente de Buda [...] se relaciona con el fin de tales transmigraciones, una «redención» de este movimiento y la entrada del alma en el nirvana. Muerte significa aquí el fin de la vida terrena"²⁵. En consecuencia, la muerte resulta para ellos un descubrimiento tardío.

Iribarne también hace pesar la argumentación de Max Scheler²⁶ basada en la trascendencia del *espíritu* respecto de sus actos y su cuerpo. Y no menor respeto le merece a nuestra homenajeadada Unamuno, y su resistencia a aceptar

²² Cf. FINK, Eugen. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg-München: Alber, 1995, p. 59 s.

²³ *Ibid.*, p. 60.

²⁴ IRIBARNE, J. *En torno al sentido de la vida*, p. 161.

²⁵ *Ibid.*, p. 162.

²⁶ SCHELER, Max. *Muerte y supervivencia. Ordo Amoris*, Madrid: Revista de Occidente, 1934, p. 93 s.; cit. por IRIBARNE, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 165.

la muerte como algo definitivo, porque siente “un hambre furiosa de ser”, “un hambre de divinidad”. La fama es sólo un retazo de eternidad, no la eternidad misma. “El peligro consiste en querer creer mediante la razón y no mediante la vida. Porque la fuente de la creencia en la inmortalidad es la vida que quiere persistir. La voluntad es la fuerza íntima que hace que los seres quieran persistir, es la divinidad que obra en nosotros”²⁷.

3. LA POSIBLE APUESTA A LA FELICIDAD

Retomemos la inquietante pregunta del comienzo: ¿cómo puede ser *feliz* alguien que sabe que va a *morir*? Además a este “alguien” que somos nosotros, le tocará hacer tantos duelos cuantos amados y amigos sobreviva. Y esto prescindiendo de los duelos que cincelan la propia identidad con su historia dramática. Veremos más adelante cómo Julia Iribarne sugiere una secreta articulación entre *felicidad* y *muerte* a partir de la experiencia que constata que, en momentos de suprema *felicidad*, hemos soltado el yo y no nos importaría morir en ese instante, más aún hasta se hace deseable la *muerte*.

Este sentimiento de haber alcanzado una dimensión de felicidad [antes había escrito de plenitud], ajena al tiempo, homogénea, nos lleva a desear la muerte para no recaer en las vicisitudes del tiempo. Lo singular de esta experiencia es que de un modo espontáneo se invierte la dirección de la intencionalidad de la conciencia, la conciencia no se orienta hacia algo sino que es capturada; es probable que ese proceso raro por infrecuente se emparente con los éxtasis místicos²⁸.

La felicidad propiamente tal sólo es posible por vía del éxtasis, de la entrega de sí a lo que nos excede. Es pertinente agregar que la pregunta por el sentido de la vida adopta muchas veces la forma de la pregunta por su teleología, o sea, la pregunta por el *fin* de la vida. Y como fin puede significar tanto el término como la meta de la vida, la respuesta es inevitablemente doble y denuncia una controvertida relación entre la *muerte* y la *felicidad*.

Un punto clave de acceso a la felicidad, sin abandonar la condición de mortales, es el *juego*. Fink lo ha llamado “oasis de la felicidad”. El hombre en su integridad es tanto un aproximarse a la muerte como un simultáneo estar ex-

²⁷ UNAMUNO, Miguel de., *El sentimiento trágico de la vida* (1912), en *Ensayos*, T. I y II, Madrid: Aguilar 1951, p. 861; cit. por Iribarne, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 166.

²⁸ IRIBARNE, J. V., *En torno al sentido de la vida*, pp. 155 s.

puesto a la resistencia y a los dones de la tierra. Por su condición social supone además una tensión entre el amor y el poder.

El hombre es esencialmente mortal, esencialmente trabajador, esencialmente luchador, esencialmente amante y —esencialmente jugador. Muerte, trabajo, dominio, amor y juego conforman la elemental estructura de tensión y el bosquejo fundamental de su enigmática y polivalente existencia humana. Y si Schiller dice: "[...] el hombre sólo está entero cuando juega [...]", entonces vale también que sólo está entero cuando trabaja, lucha, cuando se enfrenta con la muerte, cuando ama²⁹.

Siendo el juego un fenómeno fundamental de la existencia, —junto a los ya mencionados: muerte, trabajo, amor y dominio— de alguna manera se diferencia de ellos al ser capaz de asumirlos en sí, representándolos. En alemán una representación teatral (*Schauspiel*) una ejecución musical se dicen con el verbo "jugar" (*spielen*). El juego obedece a un espontáneo impulso vital, es en sí mismo un instaurador y portador de sentido.

Por su parte, Harald Holz destaca la preeminencia del juego respecto del trabajo, en la medida en que es un proceso plenificante que tiende a alcanzar el ápice del sentido en la *relación* que establece, más que en el resultado o producto. Asimismo hay una marca entrópica en el proceso del trabajo en un doble sentido: respecto de la materia que transforma, aniquila un valor para instaurar otro; respecto del trabajador, éste alcanza su satisfacción no durante la acción, sino una vez que ha terminado. La entropía respecto de la materia o del sistema axiológico establecido no ocurre sin atender contra la biosfera o contra la herencia cultural. El juego, en cambio, no tiene su fin fuera de sí, despliega una teleología existencial, o sea, por medio del acto mismo de existir, que es simultáneamente un coexistir, pre-estructurado en la condición de persona. Su paradigma sería el amor³⁰. Conceptualmente condensado, el juego "es relación subsistente participada por diferentes personas libres"³¹. Además Holz pone de relieve otras características del juego: totalidad cooperativa, creatividad dinámi-

²⁹ "Der Mensch ist wesentlich Sterblicher, wesentlich Arbeiter, wesentlich Kämpfer, wesentlich Liebender und —wesenhaft Spieler. Tod, Arbeit, Herrschaft, Liebe und Spiel bilden das elementare Spannungsgefüge und den Grundriß der rätselhaften und vieldeutigen menschlichen Existenz. Und wenn Schiller sagt: «... der Mensch ist nur da ganz, wo er spielt ...», so gilt auch, daß er nur da ganz ist, wo er arbeitet, kämpft, wo er sich dem Tod entgegenhält, wo er liebt", FINK, Eugen. *Spiel als Weltsymbol*, Cathrin NIELSEN und Hans Rainer SEPP (Hg.), Freiburg-München: Karl Alber, 2010, p. 16. La traducción de todas las citas de este libro es nuestra.

³⁰ Cf. HOLZ, Harald., *Philosophie humaner Praxis in Gesellschaft, Religion und Politik*, Freiburg-München: Karl Alber, 1974, pp. 174-177.

³¹ HOLZ, Harald., *Philosophische Tagebücher*, en *Werkausgabe*, Reihe VII, Bd. 39 Teil 2 (inédito).

ca, positividad existencial de libertad intersubjetiva y necesidad, riesgosa aventura y, por todo ello, categoría del acontecer histórico³².

No es difícil advertir el estrecho parentesco entre juego y felicidad, particularmente visible en los juegos de amor. Sin embargo, nuestro deseo de felicidad y sus múltiples interpretaciones, es lo siempre inquietante de nuestra existencia, que se traduce en una incansable ansiedad de futuro debida a nuestro carácter irremediabilmente fragmentario. Entonces, conviene llamar con Fink al juego "oasis de felicidad", porque ostenta en su circularidad un símbolo de autosatisfacción, un sentido en sí mismo, una posibilidad de demorarnos en el tiempo, escapando así al carácter devorador de Kronos. Permite recuperar en cierta medida el tiempo paradisiaco de la infancia³³.

El juego es gozo creativo, configurador de gran alcance. Puede abrazar hasta lo más trágico y transfigurarlo, como sucede en las logradas tragedias. Abarca la condición tragicómica de nuestra existencia. Y es el encuentro con el *sentido* que genera el juego, lo que habilita el gozo aun de lo terrible, y le otorga esa fascinación que encanta.

Carga de sentido al movimiento del cuerpo entero y compromete todos sus sentidos. Acontece así también una comunicación casi al modo del contagio. El jugar es siempre comunitario, un jugar-con, aun en el caso del juego en soledad. Las reglas de juego son vinculantes, aunque pueden cambiarse por consenso con los demás participantes³⁴. Es el símbolo de la libertad del espíritu, pero de un espíritu encarnado.

Precisamente en las esenciales acciones fundamentales no puede el hombre ser independiente de las cosas, por el contrario, está referido a ellas: en el trabajo al martillo, en el dominio a la espada, en el amor al lecho, en la poesía a la lira, en la religión al altar —en el juego al juguete³⁵.

Ahora bien, el juguete implica una dimensión mágica, capaz de asumir cualquier cosa, cualquier rol, en suma, un microcosmos. Nutre su alegría con la levedad de la apariencia y de los posibles. Es la experiencia de una libertad iné-

³² Cf. HOLZ, H., *Philosophie humaner Praxis...*, pp. 169-181.

³³ Cf. FINK, E., *Spiel als Weltsymbol*, pp. 17-18.

³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 19 ss.

³⁵ "Der Mensch kann gerade in seinen wesenhaften Grundhandlungen nicht frei von den Dingen bleiben, er ist auf sie angewiesen: in der Arbeit auf den Hammer, in der Herrschaft auf das Schwert, in der Liebe auf das Lager, in der Dichtung auf die Leier, in der Religion auf den Opferstein — und im Spiel auf das Spielzeug" (*ibid.*, p. 21). Cabría, sin embargo, señalar que —en los juegos en los que empieza a tallar el arte— el juguete ya no es necesario; así, por ejemplo, en la ronda, en la danza en general, en la música, etc.

quita. Sin embargo: "El juego puede albergar en sí el momento apolíneo de la mismidad libre, pero también el oscuro momento dionisiaco de la pánico entrega de sí"³⁶.

Por su acción simbólica el juego contribuye a la autointerpretación de la existencia. Es un crear finito en la dimensión extra-ordinaria de la apariencia, del orden de lo imaginario. Es un espejar muy diferente a la mera apariencia, sinónimo de lo ilusorio. Es en el arte como juego donde aparece en su máxima potencia y verdad. Pone en movimiento el plexo de las relaciones que nos constituyen.

La fiesta arcaica es más que una diversión popular. Es la elevada realidad efectiva de la vida humana, elevada a la dimensión mágica en todas sus relaciones. Es espectáculo cultural, en el que el hombre siente la cercanía de los dioses, de los héroes y de los muertos, y se sabe puesto en presencia de todos los poderes benditos y terribles de la totalidad cósmica³⁷.

Basado en el antecedente de Heráclito y de Nietzsche, Fink defiende un concepto especulativo del juego, que como "[c]aracterización de la esencia del ser en el ejemplo de un ente, es una fórmula conceptual del mundo lanzada desde un modelo intramundano"³⁸.

Para finalizar, deseo rescatar una frase de Julia Iribarne que me parece su autorretrato y como una apuesta trascendente: "La belleza se relaciona con la eternidad y es opuesta a la finitud"³⁹. Como ya sostenía Platón, la belleza inaugura un *ordo amoris* que atraviesa la muerte en beneficio del resplandor fascinante de la verdad (*Banquete* 206 b).

4. CONSIDERACIONES FINALES

Atendiendo al proceder hermenéutico, hemos desglosado la pregunta conductora: ¿cómo puede ser *feliz* alguien que sabe que va a *morir*? en otras preguntas acerca de la relación vida-muerte, urgidas por nuestra finitud.

³⁶ "Das Spiel kann das helle apollinische Moment der freien Selbstheit, aber auch das dunkle dionysische Moment panischer Selbstaufgabe in sich bergen" (ibid, p. 24).

³⁷ "Das archaische Fest ist mehr als Volksbelustigung, es ist die erhöhte, in die magische Dimension erhöhte Wirklichkeit des Menschenlebens in allen seinen Bezügen, ist kultisches Schauspiel, wo der Mensch die Nähe der Götter, der Heroen und der Toten verspürt und sich in die Gegenwart aller segnenden und furchtbaren Mächte des Weltalls gestellt weiß" (ibid, p. 25).

³⁸ "Kennzeichnung des Wesens des Seins im Gleichnis eines Seienden, ist eine begriffliche Weltformel, die von einem innerweltlichen Modell abspringt" (ibid, p. 28).

³⁹ IRIBARNE, J., *En torno al sentido de la vida*, p. 156.

Nuestra interpretación del misterio de la muerte —efectuado en diálogo con la obra de Julia Iribarne, Rilke, Heidegger y Romano— permitió indicar, por el carácter anticipatorio del ser-para-la-muerte, una temporalidad succionada por el futuro (Heidegger), pero que —en su condición acontecimental— se centra sobre el instante que aclara retrospectivamente (Romano). En todo caso, la *relación* vida-muerte —y no su dicotomía— es liberadora de posibilidades, más decisivas que la realidad cuando se trata de apostar a la transformación. En el fondo, en diálogo crítico con Romano, sostenemos que el nacimiento como acontecimiento originario no se contrapone radicalmente a la muerte, ya que es su condición de posibilidad. Basta haber nacido, —aun más, basta haber sido concebido— para estar en condiciones de morir. Y quizás la muerte no sea sino un “nacimiento al revés” hacia una dimensión más abarcadora de la vida. Heidegger nos confronta con la paradoja de la muerte que, marcando nuestro límite, “trans-finaliza todo acabamiento, extra-limita todo límite”⁴⁰.

Y, sin embargo, somos los habitantes del límite, con toda su carga de inhospitalidad, llevamos el límite tatuado en el cuerpo, en la libertad, en la historicidad, en el poder, en el amor, en el trabajo, pero con hambre de eternidad al decir de Unamuno. La aventura de transponer los límites en cada uno de los “coexistenciales” (Fink) imanta nuestra libertad y sus esfuerzos. Lo llevamos a cabo a “contramuerte”, en un juego peligroso. Recuérdese la escena del juego de ajedrez entre el caballero y la muerte, a orillas del mar, de la película “El séptimo sello” de Ingmar Bergman. ¿Somos acaso irremediables perdedores?

Pero el juego también tiene la otra cara, la de acompañarse con el “juego del mundo”, la “danza de las horas”, el juego de las múltiples relaciones, el juego como “relación subsistente participada por diferentes personas libres” (Holz). La circularidad en los juegos, la paradigmática circularidad de la pelota y de la ronda, el círculo como ideograma de la perfección, el juego como “oasis de la felicidad” (Fink) no excluyen que nosotros mismos “estemos en juego”, lo cual implica enrostrar inevitablemente el riesgo de muerte. Si el “estar en juego” supone un riesgo, un peligro no provocado por nosotros, el “poner en juego” mienta aquel rasgo de nuestra libertad por el cual nos arriesgamos. Pero, entonces, el juego y la felicidad que es capaz de producir, dejan de ser un fe-

⁴⁰ “Er [der Tod] über-endet alle Vollendung, er über-grenzt alle Grenzen”, HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, ³1966, p. 121. La traducción es nuestra.

nómeno marginal del mundo "productivo y serio", una mera diversión y distracción -o, en el mejor de los casos, un recurso terapéutico y de relajación- todo ello alentado por el montaje de la industria correspondiente.

Por el contrario, tomarse el juego en serio —y esta es la condición necesaria para no estropearlo— implica aceptar la provocación más alta posible de la libertad, la plenitud de la libertad en el arte. Ella no se atiene a normas previamente establecidas y muchas veces momificadas, sino que no cesa de producir nuevos valores y nuevas reglas, por esencia comunicativas. La experiencia de duelo, transformadora y liberadora de posibilidades no previstas antes de los acontecimientos críticos de nuestra existencia, significa un lanzamiento hacia los riesgos de la creatividad. Quizás así podamos entrever algo de esa relación entre muerte y felicidad, sospechada por Julia Iribarne, buscada por medio de nuestra pregunta y poetizada por la tragedia. Como bien lo vaticinó Hölderlin:

Muchos intentaron en vano decir alegremente lo más alegre,
Aquí se me expresa finalmente, aquí en el duelo⁴¹.

⁴¹ "Viele versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen, / Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus", HÖLDERLIN, Friedrich, "Sophokles", en *Sämtliche Werke*, Paul STAPF (Hg.), Berlin-Darmstadt: Der Tempel-Verlag, p. 211. La traducción es nuestra.