TESIS
1996
M673

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE LETRAS

LA MUERTE COMO DISCONTINUIDAD

APROXIMACIÓN A **EL TÚNEL** Y A **SOBRE HÉROES Y TUMBAS**
DE ERNESTO SÁBATO

AUTORA:
KIRA ELENA MORALES ZAMORA.

TUTOR:
MASSIMO DESIATO.

BIBLIOTECA

CARACAS, SEPTIEMBRE 1996.

INDICE GENERAL

DEDICATORIA i

AGRADECIMIENTOS ii

INTRODUCCIÓN 1

MARCO TEÓRICO. LA MUERTE EN OCCIDENTE 6

- Platonismo 8
- Misticismo 10
- Cristianismo 12
- Sigmund Freud 14
- Carl Jung 18
- G. W. F. Hegel 28
- Friedrich Nietzsche 34
- Martín Heidegger 41
- Jean Paul Sartre 48

CAPÍTULO I. LA MUERTE EN SÁBATO 58

CAPÍTULO II. LA MUERTE EN EL TÚNEL 71

Juan Pablo y María: Dos maneras de percibir la existencia. 73

CAPÍTULO III. LA MUERTE EN SOBRE HÉROES Y TUMBAS. 91

Martín y Alejandra. ¿la comprensión de la inexistencia del absoluto? 93

CONCLUSIONES 106

BIBLIOGRAFÍA 110

HEMEROGRAFÍA 112

A la persona que más admiro:

Carlos Morales.

AGRADECIMIENTOS

A mi tutor Massimo Desiato

A Hernán Gómez por su incondicional ayuda

A Luis Felipe por su apoyo y paciencia

A mi familia

Y a todos los que siempre han creído en mí

INTRODUCCIÓN

Desde los tiempos más remotos el hombre ha tenido la necesidad de dar una explicación a los hechos desconocidos, aquello que se presenta como increíble o inexplicable. Uno de los acontecimientos más oscuros para la conciencia humana es el de la muerte. Todo individuo sabe que en algún momento debe morir, que tarde o temprano el encuentro con la muerte será inevitable. Paralelamente mantiene contacto con la muerte física de una manera indirecta por cuanto no ha sido él el ser que muere: o bien ha experimentado la pérdida de un ser cercano, o por alguna otra circunstancia ha sentido el temor de morir, es decir, ha estado consciente de su mortalidad. En momentos como éstos la persona afectada tiende a cuestionarse sobre su paso por la vida y el verdadero sentido que ésta tiene.

La conciencia del destino humano marcado por la mortalidad ha traído como consecuencia la necesidad de encontrar una respuesta a un por qué y a un para qué, que muchas veces suele traer implícito un hacia dónde. Se hace inconcebible para nuestra conciencia el hecho de que la muerte signifique un no estar más, es decir, convencerse de la muerte como un sinónimo de la nada. Esta sensación puede ejemplificarse con el siguiente fragmento de *El muro* de Sartre, en el cual Tom, uno de los sentenciados a muerte, dice lo siguiente:

> -Es como en las pesadillas -dijo Tom-. Se quiere pensar en algo y se tiene todo el tiempo la impresión de que ya está, de que se va a comprender, y luego, zas, se te escurre, se te escapa y adiós muy buenas. Me digo y me repito que después no quedará nada, nada. Pero no comprendo lo que eso quiere decir. Hay momentos en que casi llego a lograrlo... y luego se me va, y vuelvo a pensar en el dolor, en las

> balas, en las detonaciones. Soy materialista, te lo juro, no es que esté volviéndome loco. Pero hay algo que no va. Veo mi cadáver, eso no me es difícil, pero soy yo quien lo veo, con mis propios ojos. Tendría que conseguir pensar... que ya no veré nunca nada, que jamás volveré a oír nada y que el mundo continuará existiendo para los demás. Pablo, no estamos hechos para pensar eso. Puedes creerme, ya me ha ocurrido pasarme toda la noche en vela a la espera de algo. Pero esto no es igual, va a pillarnos de improviso, Pablo, sin que hayamos podido prepararnos. [1]

Podemos deducir que en más de una oportunidad todo aquel que se plantee la posibilidad de morir trata de entender cómo sería ya no ver, ni sentir, ni escuchar nada. No es difícil suponer que la primera reacción sea la de negarse a esta posibilidad, para inmediatamente darle un sentido a la muerte, muchas veces abriendo una puerta hacia la explicación del más allá: creyendo en la eternidad del alma, como es el caso del ideal platónico; aceptando, por medio de la fe, la resurrección, como es el caso del cristianismo; o inferir nuestra muerte como un viaje a los verdaderos orígenes, como es el caso de los místicos. Por otro lado, en la contemporaneidad el sentido de la muerte se ha inclinado por la idea hegeliana, en la cual, "el yo puede ser adecuadamente descrito como algo que lleva la fuente de su propia discontinuidad en sí mismo"[2], entendiendo discontinuidad como muerte, es decir, perspectivas que ven a la muerte como algo que coexiste con el hombre, independientemente de lo que pueda suceder posteriormente a la muerte física. El hombre, como ser consciente de su existencia, necesita explicarse de cualquier manera el hecho de la muerte. Y podríamos asumir la metáfora de la pesadilla para hacernos una idea de cómo se siente el hombre ante el planteamiento de esta verdad, de la cual sólo conoce realmente una cara muy endeble representada por la ausencia, el miedo, la soledad.

---

[1] Jean-Paul Sartre. *El muro*. [Madrid, 1988], 19.
[2] James Carse. *Muerte y existencia*. [México D. F, 1980], 496.

En *El alma y la muerte*, Subirats nos describe la diferencia esencial entre la muerte física y la simbólica, entendiendo por muerte simbólica todas aquellas interpretaciones que a lo largo de la historia de Occidente el hombre ha dado al fenómeno de morir:

> La muerte simple [para nosotros la física] es el golpe brusco que siega fulminantemente el hilo de la vida. Pero la muerte adquiere una dimensión espiritual cuando no es la herida abrupta abierta en la carne de la víctima, sino el aguijón que estremece su existencia entera. (...) Allí la muerte es sorda, es un fin; aquí la muerte es sublime, el firme comienzo de un universo de conquistas y de esplendor. En un caso, ella no tiene memoria, ni historia, ni progreso, ni superación. En el otro, es el principio de la conciencia, y de la memoria y de la historia. Es muerte en la vida y vida en la muerte, alma que vive para morir y muere de estar viviendo. Ella es tensión y proceso, y encierra la narración de su siempre insatisfecha superación.[3]

Todo ser humano es consciente de que algún día dejará de existir tal y como siempre ha tenido conciencia de su existencia. El hombre ha sentido la necesidad de darle un significado, una explicación a la muerte, ya sea por un instinto de supervivencia, inherente al ser humano; o por un intento de "expandir nuestros horizontes de manera que podamos enriquecer nuestra reflexión personal"[4].

Carse define la muerte como discontinuidad, basando su tesis en una relación interpersonal; es decir, las personas son tales porque existen en lo que él ha denominado una "red de conexiones" con otras personas. Se experimenta la muerte cuando esta red sufre un daño irreversible, y se manifiesta por medio de la pena, haciéndonos sentir una soledad capaz de invadir todo nuestro mundo.

---

[3]Eduardo Subirats. *El alma y la muerte*. [Barcelona, 1983], 369.
[4]James Carse. Ob. Cit., 18.

Intentaremos demostrar cómo en las novelas de Ernesto Sábato la propuesta ante la experiencia de la muerte es entenderla como necesaria para participar activamente de la existencia. Los seres humanos muchas veces se aferran a otro, ante su imposibilidad de aceptar la inexistencia del absoluto que tanto anhelan, como consecuencia no pueden entender que el verdadero absoluto es la muerte y éste nos confronta constantemente para hacernos conscientes de nuestra existencia. Nuestra incapacidad para ver el verdadero absoluto o para aceptarlo, es percisamente lo que nos impulsa a vivir inauténticamente.

Consideramos indispensable presentar cómo algunas concepciones acerca de la muerte han enfrentado el problema de la discontinuidad. Para ello las hemos clasificado en dos grandes grupos: las concepciones que buscan la explicación de la muerte en el más allá y que intentan comprender lo existente después de la muerte física, donde incluimos al ideal platónico, el Misticismo y el Cristianismo; y otro grupo, conformado por algunos filósofos contemporáneos y teóricos del psicoanálisis, quienes intentan enfrentar la discontinuidad surgida por causa de la muerte como algo que nos acompaña constantemente; en el cual incluimos a Freud, Jung, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Sartre, cuyas teorías serán el elemento fundamental para el análisis de las novelas El túnel (1948) y Sobre héroes y tumbas (1961) de Ernesto Sánbato. Este estudio lo realizaremos confrontando la segunda postura en relación con la discontinuidad tal y como se manifiesta en las parejas principales de ambas novelas: Juan Pablo Castel y María Iribarne en En el túnel, y Alejandra y Martín en Sobhre héroes y tumbas.

La comparación entre estos dos grupos de personajes nos permitirá determinar cual es la postura de Sábato frente al problema de la discontinuidad y el absoluto, y precisar ciertas diferencias que existen en este sentido entre las dos novelas.

MARCO TEÓRICO

LA MUERTE EN OCCIDENTE

Jean Baudrillard hace una distinción entre la concepción de la muerte del hombre primitivo y la del hombre occidental. Principalmente, esta diferencia radica en la manera de concebir al mundo. El pensamiento occidental está estructurado por parejas, de la misma manera que se estructura el signo lingüístico: significado - significante. Parejas que básicamente mantienen una relación de oposición, es decir, conocemos lo uno porque no es lo otro. Cuando conocemos algo lo hacemos por medio de lo que ese algo no es, por ejemplo: Sé que lo malo es málo porque no es bueno y viceversa. El pensamiento del hombre primitivo, a diferencia del hombre occidental, mantiene vivo lo simbólico, entendiendo lo simbólico en este caso como "un acto de intercambio y una relación social que pone fin a lo real, que disuelve lo real, y al mismo tiempo, la oposición entre lo real y lo imaginario"[1]. Es decir, en el pensamiento del hombre primitivo no existen los contrastes, no existe, por lo tanto, el límite entre vida y muerte; los vivos y los muertos coexisten en un mismo espacio tanto epistemológico como real:

> Así pues, no hay distinción en el plano simbólico, entre los vivos y los muertos. Los muertos tienen otro estatuto, eso es todo, y ello exige algunas precauciones rituales. Pero visible o invisible no se excluyen, son dos estados posibles de la persona. La muerte es un aspecto de la vida.[2]

---

[1] Jean Baudrillard. *El intercambio simbólico y la muerte.* [Caracas, 1992], 153.
[2] Ibídem., 153.

La diferencia radica en lo simbólico. Porque es "lo simbólico lo que pone fin a ese código de la disyunción y a los términos separados"[3] Según Baudrillard, nuestro principio de realidad se basa en lo que él llama *el imaginario del otro término*, es decir, "cada término de la disyunción excluye al otro, que se vuelve su imaginario".[4] Así, la mujer en la concepción machista occidental pasa a ser el imaginario del hombre en la división sexual masculino - femenino. De la misma manera la muerte pasa a ser el imaginario de la vida y "el precio que pagamos por la <realidad> de esta vida, por vivirla como valor positivo, es el fantasma continuo de la muerte".[5]

Esta conformación de la visión occidental basada en la disyunción, en la relación de contraste entre conceptos pares, se origina en la relación vida-muerte. Considera Baudrillard que el intercambio simbólico con los muertos persiste en nuestra sociedad, de una u otra manera vivimos en conflicto con ella, "simplemente pagamos con nuestra propia muerte continua y con nuestra angustia la ruptura de los intercambios con ellos [los muertos]".[6] Las concepciones que presentaremos en los siguientes capítulos se caracterizan obviamente por estar alejadas de esta idea del intercambio simbólico, es decir, la discontinuidad está presente en todo momento, al ser concebido el mundo por medio de contrarios.

---

[3]Idem.
[4]Ibidem., 154.
[5]Idem.
[6]Ibidem., 155.

EL PLATONISMO

En la concepción platónica el verdadero filósofo se prepara constantemente para la muerte y aquel bien entrenado vive como si el momento final se encontrara sobre él. Esta preparación se basa en la distinción existente entre el alma y el cuerpo. La verdadera preocupación del filósofo debe centrarse en adquirir el conocimiento puro de la verdad, la cual sólo puede ser aprehendida por el alma.

El alma y el cuerpo están compuestos de diferentes sustancias: la primera de sustancia simple, por lo tanto indivisible e imperceptible por los sentidos; el segundo es de sustancia compuesta, por ende cambiante. Además, el alma y el cuerpo cumplen un objetivo diferente; mientras el cuerpo responde al cambio, el alma responde a la permanencia. En esta escisión podemos identificar la discontinuidad en el planteamiento platónico, en tanto que ésta permanece mientras poseemos vestigios de sensibilidad, es decir, mientras nos mantenemos apegados a lo corpóreo.

Platón plantea la preexistencia del alma. Para ello se basa en la idea de que las cosas se generan de sus opuestos. Así, si algo se hizo grande es porque en algún momento debió de ser pequeño. De la misma manera, la muerte es el opuesto de la vida y viceversa. Esto lo lleva a la idea de la reminiscencia, es decir, el planteamiento de que la mente posee conocimientos con los que se ha nacido, por ejemplo, la idea de justicia. Por ello Platón afirma que quien aprende un conocimiento no lo hace verdaderamente, sino más bien recuerda lo conocido anteriormente y que fue olvidado, por alguna razón, en el momento del nacimiento.

La teoría platónica de la inmortalidad del alma surge de la diferenciación entre cuerpo y alma. Los objetos simples, imperceptibles para los sentidos corporales, como la belleza absoluta, no varían nunca. De la misma manera el alma es invisible y se confunde mientras se une a los visibles y variables objetos compuestos. Al alma sólo debe importarle lo invisible, inmutable, intangible y uniforme, características que aluden a lo continuo. Aquellas almas no liberadas completamente, porque cometieron el error de atarse a lo sensible, son las que se ven en forma de fantasmas, porque retienen una porción de sensibilidad. El hombre sobrevive a la muerte de manera infrahumana cuando abandona la libertad.

Una forma no puede ser vista directamente, pero todo lo observado por el hombre se identifica con una forma. Por ejemplo, lo hermoso de un cuerpo no es la distribución de sus elementos sino la forma de belleza implícita en él, pero que no es igual a ninguna de las partes del objeto. De la misma manera el alma está presente en el cuerpo y así como la belleza hace al objeto hermoso, el alma le da vida al cuerpo. No se puede pensar que la forma de la belleza se extinguirá, como tampoco se puede pensar en el desgaste del alma. Por otro lado, la naturaleza de la forma no admite a su opuesto; por ello el alma no acepta su opuesto en el cuerpo, sólo el alma puede mantenerse perfectamente viva y sin vestigio de muerte.

Lo primero que Carse pone en duda sobre el planteamiento platónico es la oposición vida/muerte, argumentando que en todo caso sería entre la vida en la tierra y la vida en alguna otra parte y al respecto afirma lo siguiente:

> Si continuamos en el siguiente mundo con nuestras personalidades intactas, de hecho sólo hemos prolongado este mundo, un gesto que despojaría dramáticamente a nuestra existencia en el presente de su sentido y significado(...) Incluso sería como si la personalidad se desvaneciera en el vacío, ya que sus estructuras temporales perderían sentido. El carácter de una persona está

> conformado por la tragedia, el suspenso, la esperanza, el arrepentimiento, una ocasional victoria sobre condiciones dispares, una ocasional derrota irreversible – pero en una existencia indefinida todo esto carecería de sentido (...) entonces, el dualismo platónico, o la teoría de la inmortalidad del alma, enfrenta una aguda contradicción consigo misma.[7]

Es decir, la muerte parece no representar mayor problema para el individuo porque prolonga su existencia a otro estado, pero realmente lo que ha sucedido es que se ha anulado el sentido de la existencia, porque sin un límite, la vida se antoja poco interesante. En otras palabras, la discontinuidad no parece presentarse como tal, ya que aunque sea en otro lugar, el filósofo u hombre preparado continúa su existencia. Pero nosotros necesitamos la discontinuidad, la línea divisoria, el contraste, para experimentar verdaderamente la existencia. Porque el hombre toma conciencia de la muerte como "fisura del ser que se hiende entre el hombre y las cosa, es desgarramiento interior, soledad, dolor por una armonía perdida con la naturaleza y los mismos hombres"[8]. Y al estar consciente de su situación de incomunicación el hombre intenta aprehenderla y aprovecharse de ella para luchar en favor de su vida, como ya lo hemos mencionado.

Podemos pensar entonces que para el platonismo el problema de la discontinuidad es anulado por su anhelo de permanencia.

EL MISTICISMO

En los místicos la discontinuidad se presenta en forma de abismo que separa lo humano de lo divino. El hombre místico se siente en la necesidad de cruzarlo y para

---

[7] James Carse. *Muerte y existencia.* [México D.F., 1980], 48.
[8] Eduardo Subirats. *El alma y la muerte.* [Barcelona, 1983], 13.

hacerlo no le interesa la lucha platónica entre el alma y el cuerpo sino la lucha entre él y el alma; por tanto:

> (...) tienen un apasionado deseo de ser transformados en algo radicalmente distinto de los términos familiares de la existencia terrena, algo de lo que no tienen el más mínimo indicio. Debido a ello la muerte biológica parece tener muy poca significación para cualquier místico. No es un mal en sí misma, ni tampoco algo que deba ser bienvenido. No es el punto de entrada a otra existencia, ni tampoco es el fin de esa existencia. La transformación que el místico busca no es el de una manera de ser en algún lugar más allá del presente en un tiempo que aún no ha llegado, sino una manera de ser que en realidad uno ya fue, y que de hecho todavía es. No es una transformación de lo que uno es a lo que no es, sino justamente al contrario -de lo que uno no es, a aquello que verdaderamente es.[9]

El yo actual es lo que une al hombre a este lado del abismo, por ello se debe separar de él y comenzar el camino hacia el yo verdadero. En realidad, "lo que desea es la muerte absoluta de aquello que está separado"[10].

La muerte es separación del hombre mismo porque lleva implícita la separación del alma de su terreno divino y la divinidad se encuentra en las partes más profundas del alma, es decir, la discontinuidad es parte del yo mismo.

La unión con Dios es en movimiento, no en ser, porque el alma no es considerada, como lo hacían los platónicos, una sustancia sino un acto:

> El alma es una entidad con iniciativa propia, muy similar a aquella de Platón, con la importante diferencia de que Platón pensaba que el alma era una sustancia, mientras que los místicos la entienden como un acto. Si el alma es una sustancia debe existir tal como es a pesar de sus actos; si el alma es un *acto*, entonces es aquello que hace y hace lo que hace no por ninguna razón o causa exterior a ella.[11]

---

[9]James Carse. Ob. Cit., 91.
[10]Ibídem., 95.
[11]Ibídem., 103.

Por medio de este acto el místico emprende su viaje, el cual puede traducirse en retorno a los orígenes: "La jornada del yo es siempre a partir de su condición extraviada, aislada, existencialmente autocontradictoria, para regresar a su verdadera condición presente de muerte, al origen de la vida"[12]. Vive en una constante discontinuidad, separado de lo verdadero. El místico debe elegir morir y dicha muerte no es algo exterior al hombre, es una elección de libertad, razón por la cual el místico abandona su cuerpo a la muerte y logra, al fin, la continuidad deseada.

CRISTIANISMO

En este caso la discontinuidad viene marcada por la historia, por el pecado original; por ende ha sido asignada por el propio creador. Los cristianos ven la promesa de Dios de rescatarlos de la muerte que la historia trae implícita. A diferencia de los platónicos, no niegan la muerte, sino que la vencen viviendo en Cristo. "La continuidad ofrecida frente a la muerte no es la sobrevivencia de un alma purificada, sino un *estilo moral de vida, una manera de vivir con los otros*."[13]

Sabemos del pensamiento cristiano básicamente por medio de los evangelios. Los evangelios que más toman en cuenta el problema de la muerte son los de Pablo. Es él "quien estableció la singular visión de la discontinuidad de la muerte como *transformación*"[14] y sólo por medio de la fe puede ser contemplada nuestra muerte. La vida y la muerte no nos pertenecen, le pertenecen a Cristo.

---

[12]Idem.
[13]Ibídem., 254.
[14]Ibídem., 267.

> Pablo no nos permite ningún escape de la historia -debemos sufrir todas sus inevitabilidades, incluyendo la muerte; pero nuestra verdadera vida, nuestra existencia transformada, no es ya histórica. La lucha entre la vida y la muerte no fue ganada en el terreno de la historia. Fue un suceso cósmico que ocurrió en el tiempo que conocemos; sin embargo, cambió el tiempo en que vivimos.[15]

La muerte es entendida por los cristianos como un castigo por una ofensa implícita en el pecado original que todo cristiano lleva consigo. Es lo que divide lo humano de lo divino y al mismo tiempo es el castigo por intentar cruzar esta frontera. Todos los cristianos son libres de pecar; por esta razón merecen dicho castigo. Así, "la muerte es un hecho natural, pero no es causado por la naturaleza, sino por el pecado."[16]

El cristianismo se fundamenta en la fe, la cual es iluminada por la razón. El cristiano debe creer ciegamente en la salvación, es decir, en la resurrección del cuerpo y el alma, aunque aparentemente sea un misterio que sobrepasa el entendimiento humano. La muerte es, entonces, algo natural y una realidad incluida en la historia. No hay manera del que el hombre se salve de ella o pueda evitarla. Sólo podemos salvarnos gracias a Dios y por ello: "Nuestra salvación está *en* la historia, pero dado que nuestro Autor la trasciende, no somos salvados *para* la historia, sino *contra* ella."[17] El único que puede vencer la discontinuidad a la que estamos destinados es Dios.

---

[15]Ibídem., 266.
[16]Ibídem., 268.
[17]Ibídem., 179.

SIGMUND FREUD

Freud plantea la discontinuidad basada en una tensión entre el instinto de muerte y el instinto de vida. El primero surge para explicar...

> [una]... incongruencia entre la realidad y el principio de realidad, o, de manera más específica, del autocastigo a que se somete la psique sin que haya ninguna necesidad externa para ello (...) la forma que el castigo adopta es la ansiedad -que es el recuerdo del daño del nacimiento.[18]

La realidad es simplemente el mundo exterior al organismo y el principio de realidad es aquel por medio del cual el ego, máscara del yo en posesión de una percepción consciente de lo externo, busca la reconciliación de lo instintivo (o principio del placer) con la realidad, es decir, es la búsqueda de una reconciliación entre lo interno y lo externo del organismo. Según Carse, la incongruencia del planteamiento se debe a

> (...)*el fracaso de plantear una diferencia clara entre realidad y el principio de realidad*". La diferencia radica en el hecho de que la realidad externa, tal como es en sí misma, y la realidad como es percibida, no son necesariamente iguales, y de hecho muy raramente lo son.[19]

Basándose en el triángulo edípico, Carse considera que realmente lo que sucede es que la ansiedad provoca la represión de la libido y no de manera contraria. La razón por la que los deseos son reprimidos no se sustenta en que sean considerados peligrosos, sino que permiten el recuerdo de algo doloroso.

---

[18]Ibídem., 118.
[19]Ibídem., 116.

> Aquello que recuerda es algo que *sí* sucedió: el trauma (...) del nacimiento, cuando el organismo fue violentamente separado de su serenidad semiótica. Lo que aterroriza al niño no es su muerte, con lo que el padre lo amenaza, sino un recuerdo de su nacimiento. No teme a un daño que conduzca a su extinción, sino un daño que conduzca a la separación.(...) El principio de realidad no corresponde al mundo *percibido*, sino al mundo *recordado*.[20]

La ansiedad se origina en el interior del niño, aun cuando el padre sea real. Freud comprende esta incongruencia gracias a una serie de reacciones que tuvieron sus pacientes ante los sueños. Él pensaba que por medio de los sueños podía engañarse a la libido, funcionando éstos como liberadores. Pero estos sueños no dejaban entrever el principio del placer —búsqueda del equilibrio entendido como serenidad y no como balance de fuerzas opuestas— sino que eran recurrentes en recuerdos de pasados dolorosos. Notó entonces que el organismo es capaz de recuperarse completamente de los daños físicos siempre que éstos, claro está, no impliquen la muerte física, mientras que los daños psicológicos no son recuperables. Dicho de otra manera, "el desarrollo de este poder de recuperación no tiene su contraparte psíquica. (...) no posee protección contra los asaltos internos"[21]. Es aquí donde llega a la conclusión de que dichos asaltos son deseos psíquicos de autodestrucción.

El principio de placer entendido anteriormente como la búsqueda del equilibrio obtiene ahora un significado destructivo. No es la búsqueda del reposo, sino que "es una acción poderosa y destructiva que se origina en el interior del organismo"[22]. Freud, a raíz de este planteamiento, llega a la conclusión de que la pretensión de la

[20]Ibídem., 117.
[21]Ibídem., 118.
[22]Idem.

vida es morir, volver a lo inorgánico, insistir en lo discontinuo. Esto pareciera anular el significado de la existencia de la vida misma. Por ello propone una fuerza opuesta, el instinto de vida. Estos instintos de vida surgen constantemente para transgredir la paz, ocasionando tensiones cuyo alivio es el placer. Es decir, los instintos de vida son opuestos a los de placer; Carse toma nota de algunos puntos referentes a dicha exposición:

> Primero, el placer radica en dirección de la muerte, y la ansiedad en dirección de la vida. El placer tiene que ver con el retorno, la unión, una singular pérdida de la individualidad, un retraimiento de lo histórico y del yo empírico. La ansiedad no se padece respecto a algo, es la fuerza misma de la vida, que se encuentra en dirección del aislamiento, la individualización, el tiempo, las desesperanzadas relaciones con los otros. Segundo, no debemos olvidar que ambos instintos surgen de nuestra propia existencia, implicando una división del yo contra sí mismo, e implicando también que uno de los dos es mucho más preferible que el otro. El hecho mismo de que la muerte represente placer significa que este es el *deseo* prevaleciente del organismo como todo. Morimos porque escogemos morir.[23]

Es decir, vivimos en función de la muerte, en busca de anular lo discontinuo surgido de la tensión entre ambos instintos, los cuales implican la discontinuidad dentro del mismo yo, pero que simultáneamente es lo que permite el sentido de la existencia.

Carse considera importante tomar en cuenta en este estudio a dos seguidores de los planteamientos de Freud, Norman O. Brown y David Bakan. El primero se basa en el planteamiento de la represión, "aquella actividad del ego por medio de la cual devuelve al id (inconsciente) aquellos deseos instintivos considerados peligrosos de acuerdo al principio de realidad"[24]. Lo que impresiona a este autor es el hecho de que el id guarde todos los deseos reprimidos dentro de sí. Este autor cuestiona la relación

[23]Ibídem., 119.
[24]Ibídem., 122.

dualística propuesta por Freud entre el instinto de vida y el de muerte, y propone entender dicha oposición de forma dialéctica, es decir, cada una debe necesitar de la otra para poder existir, pretendiendo una reconciliación en "un todo mayor que cualquiera de ambas. Gracias a la muerte se toma conciencia de la mortalidad del cuerpo, y por medio de este conocimiento el individuo se reconoce como tal. Por otro lado, Bakan centra su estudio en el instinto de autodestrucción que supuestamente todos poseemos.

Bakan sostiene que de alguna manera las enfermedades no surgen solamente por causa de elementos externos, como los microbios, por ejemplo, sino también poorque de alguna manera los mecanismos biológicos internos suelen producirlas. Mientras más complejo es un organismo, más son los órganos que funcionan independientemente pero siempre bajo una estricta relación de comunicación. Puede ocurrir que uno de los órganos funcione procurando su supervivencia pero perjudicando a otros órganos del cuerpo; un ejemplo específico de esto es el cáncer. Para que un organismo funcione correctamente, debe coordinar todas sus funciones, si no se produce la enfermedad o como él la llama "una descentralización funcional"[25]. Por medio de este planteamiento Bakan llega a la conclusión "de la cual Freud había querido proteger a su teoría: *que el instinto y la libertad son idénticos*."[26] Bakan entiende el dolor como un fenómeno de la conciencia ya que gracias a él podemos darnos cuenta del rompimiento de la comunicación entre los órganos del cuerpo. El problema radica en que muchas veces no entendemos realmente al dolor, sino que automáticamente tendemos a relacionarlo con una parte específica del organismo,

[25]Ibídem., 126.
[26]Idem.

buscando eliminarlo, discontinuarlo, olvidando la relación de conjunto entre todas las partes componentes:

> Aun cuando la experiencia del dolor debería ser una invitación para reparar el desorden en las funciones del cuerpo, casi nunca la aceptamos; en vez de ello, sólo intentamos librarnos del dolor. La amarga recompensa por esta falta no es sólo la abnegación de nuestra libertad personal, sino también un incremento de la cantidad de descentralización télica.[descentralización funcional][27].

Carse opina que tanto Freud como sus discípulos entendieron la muerte como "el problema de hacer una fundamental elección humana entre la felicidad y la historia"[28], concluyendo que no se puede tener las dos, sino se debe buscar en otra parte para ver si se puede ser feliz en la mortalidad y en la historia a la que ésta nos condena.

CARL JUNG

La teoría de Jung se basa en un constante intento por aproximar lo consciente y lo inconsciente dentro de la psique del ser humano. Carse considera la experiencia de la muerte como la reconciliación de estos opuestos; por ello la muerte es fundamental en todo el planteamiento jungiano.

Jung compara a la vida con una parábola de 180º, dividida en cuatro secciones, donde la conciencia no coincide con el desarrollo físico del individuo:

> El arco comienza con el nacimiento y la infancia, ése es el primer cuarto. El niño es llevado hacia adelante, hacia el periodo adulto y el cenit del arco, mediante un flujo natural de energía, a lo que Jung llama el "instinto." El avance dinámico de

[27]Ibídem., 128.
[28]Ibídem., 130.

la vida no coincide perfectamente con el surgimiento de la conciencia, pues durante el período de la infancia la conciencia queda a la zaga del desarrollo físico y no lo empareja sino hasta cerca del período adulto. Luego, al comienzo del segundo cuarto, una persona comienza a enfocar el cenit y entonces se empeña en dirección a éste, conducido no por la energía física del instinto, sino por la "energía psíquica". En la mitad de la vida el cenit ha sido enfrentado y traspuesto; el arco tiende hacia abajo, y en "la hora secreta del mediodía de la vida la parábola es revertida, nace la muerte. La segunda mitad de la vida no significa ascenso, despliegue, incremento, exuberancia, sino muerte, puesto que el final es su meta".

Cuando el descenso comienza, cuando "nace la muerte", con frecuencia existe una crisis en nuestra vida que surge de la falta de voluntad a aceptar la geometría de la curva. Es común que nos resistamos a la vejez, con el deseo de continuar el camino siempre hacia arriba, hacia un cenit aún más grandioso. Pero el camino de la energía física es claro; conlleva una teleología desde su comienzo: lo que empezó con el nacimiento debe finalizar con la muerte: "el crecimiento y el debilitamiento forman nuestra curva". Por ardiente que sea nuestra lucha contra el descenso éste no puede corregirse. Se ha alcanzado finalmente el cuarto estadio que se asemeja al primero: la persona es como un niño, no tiene ya conflicto con el instinto: "Necesariamente, la persona envejecida se prepara para la muerte".[29]

Entonces, la muerte es la meta desde la mitad de la vida donde comienza el descenso. La vida es una preparación para esta última meta: la muerte, sin la cual la existencia pierde su significado.

Hillman, uno de los discípulos de Jung, afirma que "El impulso hacia la muerte no puede concebirse como un movimiento anti-vida; puede ser la realidad absoluta, una demanda por una vida más plena a través de la experiencia de la muerte"[30]. Entonces, la psique ve su propio cumplimiento en la experiencia de la muerte. Sólo permanece realmente vivo aquel que está listo para morir en vida.

Ahora bien, tanto lo consciente como lo inconsciente pertenecen a la psique, porque ella abarca todo elemento con capacidad de volverse consciente. Como sabemos, la psique busca conciliar ambos extremos: el nivel del inconsciente, desligado del tiempo y del espacio y el de la conciencia, contenida en ambos.

---

[29]Ibídem., 285.
[30]Citado por James Carse. Ob. Cit., p, 287.

Cualquier cosa psíquica pasa a ser conciencia al asociarse con el ego. Si no continúa siendo inconsciente. El olvido es un ejemplo claro de cómo los contenidos se desconectan del ego.

Jung asimila al ego con un faro buscador, con la propiedad de detenerse en algunos objetos haciéndolos conscientes. Aquellos alejados de la luz existen fuera de la consciencia. Cada consciencia es diferente, aunque sea de los mismos objetos. Cada quien tiene un centro para esa conciencia equivalente a tener una estructura. Entonces, el ego es igual al centro y permite ver una estructura mientras sabe el lugar en donde se encuentra respecto a ésta. Así, el ego es el centro de la existencia. Como sujeto verá únicamente aquello que es objeto para él. Aquello relacionado con el sujeto observante, es decir, no puede ver más allá del límite de la conciencia.

También propone al ego como un complejo a partir de su noción de que sólo la psique puede observar a la psique:

> La conciencia "parece ser la precondición necesaria para el ego. Sin embargo, sin el ego la conciencia es impensable". Propone la noción de complejo como resolución de este dilema.
>
> Jung sugiere que consideremos el ego no como algo que trasciende la consciencia sino como una suerte de "reflexión" de los muchos procesos que lo componen. Aquí el uso de la palabra *reflexión* parece tener la fuerza de hacer del ego algo distinto de los procesos mismos; es decir, el ego no debe ser considerado como un proceso de la conciencia. Cuando miramos la naturaleza de estos procesos lo que vemos es que "su diversidad forma en realidad una unidad", pues en su mutua relación existe "una suerte de fuerza gravitacional que reúne a las diversas partes." Por esta razón, concluye Jung, "no hablo simplemente del ego, sino de un ego-complejo sobre la probada asunción de que el ego, al tener una composición fluctuante, es mutable y por lo tanto no puede simplemente ser *el* ego". En otras palabras, el ego no es una entidad flotando libremente, idéntica a sí misma, con relaciones meramente accidentales respecto a los objetos que tiene ante su vista[31].

[31]Ibidem., 290.

Según Carse, Jung hace esta definición de las tres formas del ego con la intención de conectarlo con los objetos encontrados frente a su vista, mientras mantiene "su singular estructura y naturaleza aparte de otros egos."[32]

A los objetos percibidos por la vista del ego Jung los denomina imágenes, siendo éstas lo único contenido en la conciencia y por ende lo único que el ego puede ver. Vivimos en un mundo de imágenes:

> Cuando el contenido básico de la mente es la imagen, somos conducidos a considerar la actividad de la mente como *imaginación*. El ego, o psique consciente, es para Jung enormemente inventivo, vivo, y -lo más importante- está poseído de su propia y casi inextinguible fuente de energía o *libido*. Jung considera a la libido como la "intencionalidad" autoiniciante de la psique, y no como el instinto puramente sexual que pensó Freud. Es una fuente de energía altamente variable "capaz de comunicarse con cualquier campo de actividad, del tipo que fuere, sea este el poder, el hambre, el odio, la sexualidad o la religión, sin ser jamás en sí misma un instinto específico." Lo que parece haber impresionado profundamente a Jung es la *espontaneidad* de la psique, su misteriosa fuente de vitalidad que fluye por su propio impulso.[33]

La imagen es una apariencia. El ego ve imágenes proyectadas de "una superficie reflejante a otra"[34]. El instinto es algo natural mientras la psique no lo es; por ello la conciencia es alejarse del instinto, de lo natural. Esta resistencia tiende a fallar, "por muy poderosamente que la psique luche contra la ciega fuerza de la naturaleza, con el tiempo el cuerpo será arrastrado en el descenso del arco hacia la muerte y la disolución"[35]. En esto básicamente consiste la libertad, en "mantener viva la imaginación frente al instinto"[36]; como resultado de esta afirmación debemos pensar que lo amenazado por el instinto no es el cuerpo, sino a la muerte de la imaginación y

[32]Idem.
[33]Ibídem, 291.
[34]Idem.
[35]Ibídem., 292.
[36]Idem.

ante ello surge la pena. La discontinuidad se presenta como un peligro para la imaginación.

Como la psique no puede alargar la existencia física, su libertad consiste "en llevar esa mortalidad a una continuidad más alta, para ello, se vuelve hacia su memoria. Por lo tanto estar conscientes es en cierta medida la negación del tiempo, un intento por superar lo discontinuo, "pues cuando reconocemos algo estamos reconfirmando eso que ha ocurrido otras veces."[37] Entonces, al oponerse la conciencia al tiempo, se opone al instinto. De esta manera observamos la atemporalidad del inconsciente de la psique, alcanzando la inmortalidad, pero:

> En un nivel temporal y físico no puede triunfar. Es decir, la psique no puede prolongar nuestra vida corporal. Puede, no obstante, recurrir a la reserva intemporal de imágenes por medio de la memoria. Sólo mediante esta estrategia la psique puede morir con vida, es decir, llevar la muerte natural a una continuidad más alta. Lo que descubriremos es que el viaje de la psique a la memoria no es una huida de la muerte, es una entrada a la existencia más íntima. El hecho de que la psique se *origina* en lo inconsciente fue uno de los pensamientos más atrevidos de Jung para los freudianos, y el punto también en que las dos escuelas de pensamiento se hallan más distantes.[38]

El conflicto realmente sucede entre el inconsciente y el ego. Como consecuencia, la psique se divide contra sí misma. Las imágenes vistas por el ego, opuestas a él, son proyecciones suyas. "Por lo tanto, el ego es en todo momento lo que piensa que es, y 'la sombra' o el opuesto a las imágenes de sí mismo."[39] Estas proyecciones parecen ser reales, e intentan "*aislar al sujeto* de su ambiente, pues en lugar de una relación real con éste existe solamente una ilusoria"[40]. Este planteamiento de la sombra se ve claramente en la distinción *Anima-Animus* propuesta por Jung.

---

[37]Idem.
[38]Ibídem., 294.
[39]Ibídem., 295.
[40]Idem.

Toda persona posee su parte femenina y masculina, así como lo consciente y lo inconsciente.

Existe otro límite contra el ego, los arquetipos. Éstos se caracterizan por ser intemporales, teniendo así la posibilidad de repetirse en formas idénticas, permitiendo así la existencia de lo que él denominó el inconsciente colectivo, compartido por todas las psiques.

> (...) no es una protoimagen, o un modelo primordial que mantiene su forma estática, sino más bien *una secuencia de imágenes que se someten una a otra y llevan al ego espectador a un nivel cada vez más profundo en el inconsciente.* No es una forma reproducible que podamos re-conocer como hacemos con una imagen, sino el camino real de acceso al ilimitado mar de lo desconocido colectivo y, por lo tanto, también hacia un autodescubrimiento siempre renovado. "Ver" un arquetipo, entonces, ya sea en uno mismo o en otro, no es haber identificado una forma familiar, sino haber iniciado una jornada que conduce a nuestro propio yo oculto.[41]

Como los arquetipos surgen del colectivo no podemos ver los del Otro, porque simultáneamente también son nuestros.

Las imágenes vistas por el faro buscador, el ego, son reflejo de otra que en sí misma es reflejo, obteniendo como resultado "una infinita secuencia de luz reflejada"[42]. Dicha luz proviene de todos lados, no sólo del ego. Es compartida por el colectivo, somos iluminados y vistos, ya no somos sujetos de nuestras acciones "sino los objetos de un movimiento eterno"[43]. Éste "es el destino mismo de la existencia humana: crear más y más conciencia."[44] Aunque el ego siempre corra el riesgo de ser

[41]Ibídem., 299.
[42]Idem.
[43]Ibídem., 300.
[44]Idem.

vencido por el inconsciente. "Jung cree que es posible mantener lo que él llama una relación de "entendimiento crítico"[45].

> [El cual] presupone una vigilancia totalmente consciente del punto en que el ego encuentra al no-ego, pero con una conciencia profunda también entraña el reconocimiento de que el no-ego no es algo ajeno y hostil. De hecho, el ego encuentra que el no-ego está dentro de los límites de la psique y no se sitúa en oposición al ego sino que es complementario. Sólo cuando somos capaces de ver nuestra relación con nuestro propio inconsciente mediante un entendimiento crítico nos damos cuenta por primera vez de nuestro *yo*. El yo es algo muy distinto del ego y, psíquicamente hablando, enormemente superior a él. Es la psique en su conjunto lo que el ego es a la psique consciente; es el centro absoluto de nuestra existencia psíquica, es el punto de unidad alrededor del cual gira todo lo demás.[46]

El ego y el yo no pueden fundirse. No pueden hacerse iguales, como tampoco el ego es capaz de una visión directa del yo, aunque establece viva relación con él "al reconocer el límite entre el ego y el no-ego"[47]. Precisamente en este instante se establece la influencia del yo en el ego consciente. "Por lo tanto, el modo de naturaleza del ego es uno de creatividad y autodescubrimiento altamente imaginativo."[48] Al ver hacia el límite se encuentra la transformación del ego por el yo. Al no contemplar el límite del ego como un conflicto, al no ver "al ego como un centro de control, encontrará ese límite transformado en un horizonte".[49] Este horizonte es extenso, aunque obviamente señale el final de nuestro campo de visión, ya que es imposible verlo todo.

Según Carse es en esta transformación del ego por el yo donde encontramos el asunto de la muerte. Como hemos visto, en la metáfora de la parábola la psique no

---

[45]Idem.
[46]Idem.
[47]Ibídem., 301.
[48]Idem.
[49]Idem.

siempre coincide con el arco de ésta. De niños no se ha desarrollado, después alcanza al ritmo de la parábola y luego retrocede. "Cuando la psique toma nota por vez primera del movimieto descendente del organismo reacciona con temor"[50]:

> En su libro *Psique y muerte*, Edgar Herzog especula el origen cultural del miedo a la muerte, que, asume, es análogo al origen psíquico. La muerte es un fenómeno perturbador para el niño o el primitivo porque es una transformación de una persona en algo oculto. La persona desaparece. La más temprana comprensión de esto, a juzgar por la mitología, es que la muerte es una acción cometida por una fuerza ajena; la muerte comienza con el asesinato. Es un acto por medio del cual algo presente es arrebatado y escondido. Herzog da un considerable énfasis a la función "ocultadora" del agente de la muerte. Entre los símbolos más sobresalientes de la muerte están el perro, la serpiente y el pájaro. Los perros, como el temible cancerbero guardián del Tártaro, el submundo griego, son poseedores de poderosas quijadas. Rasgan la carne y rompen los huesos. Con frecuencia elusivos coyotes y lobos son considerados como mensajeros o símbolos de la muerte. Las serpientes tienen cualidades diferentes pero poderosamente simbólicas. Viven en la tierra y aparecen y desaparecen subrepticiamente. Más aún, regularmente cambian de piel, lo que sugiere inmortalidad o eterna juventud. Los pájaros también aparecen y se desvanecen rápidamente, ascendiendo abruptamente por los aires vacíos como almas que parten de los cuerpos de los que han muerto recientemente. Por lo tanto el alma es descrita con mucha frecuencia como un ave o una criatura alada, tal como el pájaro Ba en la mitología egipcia, o como un ser inmortal, tal como un ángel o un querubín. Pero las aves también pueden matar tanto sigilosa como salvajemente; así las aves de presa son tomadas frecuentemente como símbolos totémicos por grupos guerreros o militaristas.
>
> Todas estas representaciones simbólicas de la muerte tienen la cualidad de devorar o arrebatar, actos de ocultación ambos. Significativamente cuando combinamos todas las características de estos animales en una sóla bestia tenemos a un *dragón*. Los dragones aparecen con impresionante similitud en un buen número de culturas que no tuvieron contacto entre sí -lo que da un indicio de su poder simbólico. Los dragones son bestias serpiginosas, escamosas, aladas y con quijadas trituradoras. Su gran importancia psíquica se demuestra en el hecho de que se les concede una gran sabiduría, son usualmente del género femenino, mantienen fiera guardia sobre un inagotable tesoro o una joven y virginal mujer, y se alimentan de sí mismos. Lo que estos hechos dicen a cualquier junguiano es que el dragón, combinando las características de los perros, las serpientes y los pájaros, no es otra cosa que la ilimitada sabiduría de nuestro propio inconsciente que está completo en sí mismo. El tesoro y la virgen representan una infinita riqueza de conocimiento y experiencia. Como Neumann ha subrayado, la virginidad no tiene nada que ver con la pureza sexual, pero es una indicación de apertura a lo divino. Es un estado de disponibilidad que aguarda la entrada del poder de lo inconsciente en lo

[50]Idem.

consciente.No debemos soslayar el hecho de que los dragones no sólo son aterrorizantes, sino que *invitan al conflicto*.[51]

Lo que el héroe desea debe conseguirse por medio de un conflicto o una lucha. El héroe siente temor ante la posibilidad de perder la vida. Se enfrenta al dragón, el cual en cierta forma representa el instinto como fuerza que existe al oponerse a la naturaleza. "La lucha del héroe con el dragón es nada menos que el intento del ego por liberarse de sí mismo del instinto"[52]. Es un temor al inconsciente mismo, porque "lo que uno teme no es la muerte del cuerpo ante fuerzas externas, sino la muerte del ego a partir de fuerzas internas, a la reclamación del *ego por el yo*".[53]

La muerte se aprecia primero como algo físico, como la muerte del otro, por ello se tiende a identificar este tipo de muerte con la psíquica, razón por lo que se descuida lo verdaderamente importante, dándole extrema importancia a lo externo e ignorándose lo interno.

Cuando Jung examina la aceptación del héroe (y del ego) de su mortalidad física y la consecuente aceptación de la sabiduría de la psique oculta, utiliza el término *sacrificio*. Para Jung el término sacrificio parece ser el término adecuado no sólo porque estemos preocupados por la destrucción del ego sino también porque existe una pregunta, más profunda, como a quién pertenece el ego. El sacrificio tiene siempre el carácter peculiar de abandonar algo que es nuestro, con lo que de hecho uno se identifica, y, simultáneamente, ceder algo que pertenece a los dioses. El ego es sacrificado porque es *mío*, y sin embargo, los dioses -o el inconsciente- a quienes el ego es ofrecido, son la fuente misma de ese ego. Es importante que el sacrificio sea voluntario. Los dioses no toman el sacrificio antes de que sea ofrecido; el inconsciente no acepta de vuelta al ego desprevenido. Es una elección, un acto de autocomprensión. *El ego puede morir solamente en un acto de libertad.*

El consciente sacrificio del ego al inconsciente, o mejor dicho, al *yo*, que constituye el *centrum* de lo inconsciente, es precisamente la experiencia de la muerte que Jung ha declarado necesaria para la consumación de la psique. Ésta es la manera en que la psique puede tomar la muerte del cuerpo en sí misma y llevarla a una continuidad más alta. (...) La verdadera continuidad amenazada por la muerte

[51]Ibídem., 301-02.
[52]Ibídem., 303.
[53]Idem.

> se da bajo la forma de una elevación a un modo más alto de existencia, a la que el ego al principio se resiste fuertemente. Primero el ego percibe al instinto natural como a un enemigo al que debe oponerse. Por lo tanto se enfrasca en un conflicto con él en la única manera en que puede hacerlo -a través de imágenes de él. El malentendido aquí consiste en la creencia del ego de que la *imagen* del instinto natural *es* el instinto natural y no algo que el ego mismo ha inventado. Éste se divide entonces contra sí mismo, luchando no contra el instinto sino contra su propia sombra proyectada, con el resultado de que el verdadero camino de su libertad -la imaginación- se cierra enteramente. De ahí el porqué aquello con lo que el instinto amenaza no es la muerte como tal, sino a una muerte de la imaginación.[54]

El ego (héroe) no debe pretender la derrota del inconsciente (dragón), sino debe entenderse como ambas partes del conflicto, acercándose de esta forma al yo y comprendiendo su "inespacialidad e intemporalidad"[55]. De esto surge una transformación de energía capaz de influir en el inconsciente a lo consciente, resultando en el aumento de la imaginación en el ego consciente. Carse considera que esta idea de la muerte es expresada de mejor manera por Hillman:

> (...) el entendimiento de la muerte como un hecho orgánico o natural no es más que "una fantasía del ego", y se refiere al ego como a ese "gran literatista, concretizador, realista". (...) Hillman distingue entre muerte como un acto natural o subterráneo, y muerte como un hecho psíquico, o de trasmundo. La diferencia entre ambas es decisiva.[56]

No es que la psique en algún momento se dirija al trasmundo, sino que ya se halla allí, porque ella existe simultáneamente en el inconsciente y en lo consciente. Así, el inconsciente o trasmundo es la contraparte de lo consciente o mundo de la superficie. Sabemos gracias a la imaginación que los egos del inconsciente "habitan en la luz"[57], representados por medio de los sueños.

---

[54]Ibídem., 304.
[55]Idem.
[56]Ibídem., 305.
[57]Idem.

> Hillman ataca vigorosamente la noción de que el mundo de fantasía de los sueños es *irreal* y el mundo racional del ego es *real*. Éste es otro truco del ego. Para sorprender al ego en este truco debemos enseñarle cómo liberar la imaginación -los medios por los que podemos "ver" en el sombrío mundo inferior. "Si nuestro trabajo terapéutico es encaminar otra vez al ego por el puente de los sueños, enseñar al ego cómo soñar, debemos revertir nuestro procedimiento habitual y traducir al ego en el lenguaje de los sueños en vez de traducir el sueño al lenguaje del ego. Esto significa llevar a cabo una labor de sueño sobre el ego, haciendo una metáfora del sueño, viendo a través de su realidad". Aquí está el argumento de Jung de que el ego es creación de la psique, la visión que tanto perturbó a los freudianos, quienes entendían el inconsciente estrictamente en términos de aquello que el ego ha reprimido en él.[58]

Explica así que independientemente del ego existen los arquetipos, razón por la cual la psique es impersonal.

> La muerte es el sacrificio del ego al inconsciente; es el reconocimiento de que el ego pertenece al mundo inferior de las sombras. La transformación que surge con este sacrificio libera enormes cantidades de energía psíquica que visitan al consciente bajo la forma de imaginación -pero una imaginación de tal poder poético que reconocemos que ella es la creadora, y no la creación del alma. Morir es regresar a los orígenes impersonales e inmortales de la psique. Pero morir no es un movimiento antivida, como Hillman lo explica, sino "una demanda por una vida más plena a través de la experiencia de la muerte".[59]

Entonces la muerte indica un crecimiento alcanzado por la visión capaz de permitir ver más allá de lo consciente. Por ello la imagen es fundamental para su pensamiento, ya que toda imagen necesita, obviamente, de un observador. Según Carse de esto pueden desprenderse dos implicaciones: o se identifica y se nombra el centro de la visión; o "moverse hacia las profundas e ilimitadas regiones del espíritu, sin temor de perder los límites de la existencia individual"[60].

G. W. F. HEGEL

---

[58]Idem.
[59]Ibidem., 306.
[60]Ibidem., 309.

Tanto Hegel como los pensadores que presentaremos a continuación enfrentan la "discontinuidad de la muerte gracias a la historia y no trascendiéndola. La discontinuidad no viene dada desde el exterior, sino proviene del interior. "(...) entienden que la crisis de la Otredad -o trascendencia, para utilizar un término filosófico más común- se origina en el interior. De esta manera consideran la amenaza de la muerte como una amenaza de autoalienación, ese hacernos extraños a nosotros mismos."[61]

Anteriormente, el problema que presentaba el tratamiento del Yo y el Otro consistía en la incapacidad de mantener las fronteras entre ambos, y esto es precisamente lo que logra solucionar Hegel llevando "la Otro con todo y sus límites al interior del Yo."[62], es decir, lleva la discontinuidad al espíritu"[63], donde permanece como discontinuidad. "En otras palabras, (...) es el primero en intentar llevar la muerte al centro de la vida, para ver lo vivo no como lo no-muerto, o lo todavía-no-muerto, sino como mortal."[64] La muerte debe ser llevada al pensamiento de cualquier forma, de lo contrario:

> (...) éste adquiere algo de cualidad inmortal y establece una región inmune a la mortalidad. Ésta es exactamente la manera en que Platón entendió la naturaleza del pensamiento. Lo que tiene la consecuencia de cerrar las puertas de una reflexión significativa a la experiencia de la discontinuidad anticipada ante la muerte. *Entonces no sólo no podríamos pensar acerca de la muerte, sino que todo pensamiento tendría la naturaleza de una huida de la muerte.* Pero, como hemos intentado aclarar, es la muerte la que nos ha impulsado al pensamiento. Si el pensamiento no puede desarrollar la capacidad de integrar a la muerte en sí mismo, se convierte en una especie de sueño del cual nadie puede ser despertado mediante la

[61]Idem.
[62]Ibídem., 373.
[63]Idem.
[64]Idem.

pregunta por la existencia. Hegel quería elevarnos al pensamiento y, al hacerlo, hacer que pensar equivaliese a vivir.[65]

En el planteamiento hegeliano, la primera visión de la Otredad se da gracias a la certeza sensible, en la cual todas las cosas se confunden. El entorno es borroso. Sólo estamos conscientes de la existencia de la Otredad, no distinguimos "ni siquiera otras cosas."[66] Cuando la mente se encuentra ya despierta, comienza a diferenciar los objetos. "La Otredad es ahora otras cosas."[67] En este momento se ha dado paso a la percepción. Pero el observador no se detiene en este nivel, sino que percibe dichas "cosas" relacionadas entre sí. "Cuando la mente se vuelve de los distintos objetos a las relaciones entre ellos, la percepción ha dado paso al Entendimiento"[68].

Una vez que hemos alcanzado ese Entendimiento podemos tener certeza de la existencia del Otro. La primera reacción es poseer totalmente al Otro; pero si esto ocurre, significará el fin de la autoconciencia. Carse se pregunta cómo reducir este riesgo, cómo producir "una derrota del Otro, al mismo tiempo que lo conservamos como Otro, pero sin causar la muerte de ninguno de los oponentes?."[69] Es en este momento cuando Hegel introduce el estadio siguiente, explicando, para ello, la relación señor-siervo.

La autoconciencia que evoluciona en el Entendimiento se enfrenta al Otro mientras descubre ser conciencia del Otro:

Esta división del yo en dos modos de conciencia tiene su manifestación *externa* en los papeles duales del señor y el siervo: "El señor es la conciencia que es *para sí*", y el siervo es la conciencia que existe tal como el señor la desea, *para el*

[65]Ibidem., 374.
[66]Idem.
[67]Idem.
[68]Idem.
[69]Idem.

> *señor* o para el Otro. (...) El señor enfrenta el dilema de intentar alcanzar una conciencia independiente requiriendo al siervo que sea dependiente de él, pero a su vez el señor depende de que el siervo reconozca la independencia del señor, que es la misma contradicción bajo otra forma. En el grado en que el siervo ha hecho lo que el señor desea, también es dependiente.[70]

Ambos necesitan de la Otredad para reconocerse como sujetos. Ahora bien, Hegel sostiene que "la autoconciencia del siervo se dearrolla primero en relación a lo que el siervo percibe como independencia del señor."[71] La existencia del siervo depende del señor, por ello se siente en peligro, es decir, reconoce la muerte, sucediéndose ahora la oposición no entre la vida del señor y la vida del siervo, sino entre la vida y la muerte del siervo, siendo ésta la oportunidad para entender cómo la vida "lleva la posibilidad de la muerte en sí misma"[72]. La muerte está siempre latente, más aún, la autoconciencia del siervo "descansa por completo en la posibilidad de la muerte"[73]. Lo que ha sucedido es la interiorización de la visión muerte. La mortalidad se ha hecho parte del yo y no depende de ningún Otro:

> Podemos decir que Hegel ha tenido éxito en encontrar una continuidad a la vida que no absorbe totalmente en sí misma toda discontinuidad, despojándola por lo tanto de todo sentido y significado, sino que se une a la discontinuidad de tal manera que cada una requiere de la otra.[74]

Así como se requiere del Otro y de la conciencia de ser un Otro para la existencia, la continuidad y la discontinuidad deben crear tensión para existir.

Cuando el Entendimiento se vuelve ajeno a sí mismo por estar absorbido en su cualidad de observador, "el Entendimiento es la pena -un estado de alienación tan

[70]Idem.
[71]Idem.
[72]Idem.
[73]Ibídem., 378.
[74]Idem.

completo que ni la vida ni la muerte son una posibilidad genuina. Por lo tanto la tarea es encontrar una manera de concebir la muerte como una posibilidad."[75] Y esta posibilidad existe gracias al paso del Entendimiento a la Razón, la cual, "*salta más allá para medir la identidad de aquellos objetos que han sido separados por el Entendimiento.*"[76] La Razón no desplaza al Entendimiento, simplemente tiene "la tarea de absorber en sí misma la oposición de la cosas.(...) Así, los objetos de la Razón no son opuestos unos a otros, sino son las regiones de las cuales puede existir la oposición."[77]

Los objetos llevan en sí la muerte. La conciencia de la finitud de su existencia les hace intentar "someter la Otredad del Otro"[78], pero:

> (...) desde la perspectiva de la Razón, podemos ver que lo que evita que el conjunto del ser se destruya a sí mismo es que esta contradictoriedad está contenida dentro de él como principio mismo del ser. Es la Razón la que tiene la capacidad de asir al todo de acuerdo al principio de su autocontradicción. Es aquí donde Hegel introduce la famosa noción de la *dialéctica*. Dos objetos están dialécticamente relacionados cuando cada uno es considerado como el Otro antagonístico de su opuesto. *La Razón es inherentemente dialéctica*; observa los conjuntos sólo en téminos de su autocontrariedad.[79]

A diferencia del Entendimiento los objetos de la razón son absolutos, por ende infinitos, entendiendo por infinito "que son completos en sí mismos"[80]. El verdadero infinito sólo existe para la Razón. Como ejemplo de objeto absoluto Carse explica al mundo:

---

[75]Ibídem., 380.
[76]Ibídem., 381.
[77]Idem.
[78]Idem.
[79]Ibídem., 382.
[80]Idem.

> Si vemos al mundo de manera no-dialéctica, no sólo seremos capaces de distinguir sus contenidos unos de los otros, también distinguiremos como un todo de los objetos o realidades exteriores a él, quizá otros mundos. En este caso, el mundo no es absoluto, sino relativo, y por lo tanto vulnerable a aquello que no es. Si vemos el mundo dialécticamente, a través de la Razón, lo veremos como el ser mismo, pero que no está en contradicción con nada más, es entero en sí mismo y no necesita nada más para existir. Al ver al mundo dialécticamente, el mundo deja de ser un objeto del Entendimiento.[81]

Hegel sostiene que el verdadero infinito "lleva siempre su Otro al interior de sí mismo"[82]. Otros ejemplos de objetos absolutos son: "el alma, la libertad, dios y el espíritu."[83]

Cuando el Entendimiento pretende poseer los objetos de la razón nos encontramos con lo que Hegel denominó el Dogma.

> El Entendimiento no puede fijar un fin definitivo a la vida como tampoco puede hacerlo con el mundo; siempre existe algo más, algo después, algo que todavía queda. La teoría de la inmortalidad crece a partir de esta perversión del Entendimiento.[84]

Porque para el Entendimiento la muerte es inaprehensible, mientras que para la Razón es imprescindible. "La Razón no puede comprender nada excepto aquello que conlleva la muerte en sí."[85] Porque la Razón percibe todo dialécticamente, el en sí y el opuesto de lo existente, el Otro.

> Y eso equivale a decir que el infinito es verdaderamente infinito sólo si ha absorbido la muerte como algo esencial a su ser mismo. Y de manera aún más decisiva: *cualquier cosa que ha absorbido la muerte en sí misma es verdaderamente infinita.*[86]

---

[81]Idem.
[82]Ididem., 383.
[83]Ibídem., 382.
[84]Idem.
[85]Idem.
[86]Idem.

Por ende, la Razón es capaz de abarcar tanto a la existencia como a su contrario. Lo que Hegel ha hecho es reconciliar las distinciones. El problema se presenta cuando comprendemos que ninguno de los objetos de la Razón puede excluir las demás realidades, porque son objetos infinitos al contenerse a sí mismos y a su Otredad. Como consecuencia, la muerte encuentra su sitio en la estructura del pensamiento, pero al hacerlo no deja sitio para lo individual.

FRIEDRICH NIETZSCHE

En el planteamiento de Nietzsche la muerte viene dada desde el exterior. La mortalidad es integrada gracias a la voluntad de poder inherente en todo ser vivo. Un concepto fundamental para comprender el pensamiento de este filósofo es el del resentimiento, es decir, "la dificultad de permitir que el pasado sea el pasado, la incapacidad de olvidar."[87]

Se produce un vuelco de los valores, por ello, los débiles, llenos de resentimiento, le atribuyen a "las acciones caprichosas, espontáneas y destructivas" el calificativo de *malas*, mientras que "las víctimas, los sufrientes, los inocentes se convierten en *buenos*"[88].

El resentimiento se traduce entonces en un querer seguir viviendo en el pasado, situación que se traduce para Nietzsche "en una trampa excesivamente eficaz para el espíritu libre"[89], denominada *conciencia*[90].

---

[87]Ibídem., 413.
[88]Idem.
[89]Idem.
[90]Ibídem., 416.

> Para Nietzsche toda conciencia es mala conciencia porque es la consecuencia de la autoodiante recreación del pasado. Pero a Nietzsche le preocupa algo más que el dolor autoinflingido. Al haber quedado atrapados en su propia memoria, los débiles se han alejado de la vida misma. Han abandonado su espontaneidad orientándose totalmente hacia un Otro, sobre el que no han tomado sino una "venganza imaginaria".

Esta venganza se vuelve contra el débil, quien al querer culpar a ese Otro de sus sufrimientos, no se da cuenta de que ese Otro "se ha desvanecido en el pasado" y todo intento de contraatacar sólo puede tener éxito atacándose [él] mismo."[91]

Ahora bien, de esta relación de poder entre el poderoso y el débil, surge la noción de libertad, ya que se es libre de elegir dicho poder:

> La libertad se identifica de manera cercana con la vida misma, y lo que es inherentemente bueno en la existencia humana es la poderosa manifestación de la vida. El poder es, por supuesto, un término relacional. Nada ni nadie es simplemente poderoso, sino en relación a algo o a alguien más. El poder presupone otredad: es en relación a un Otro que uno es poderoso. Lo que hasta ahora hemos visto en Nietzsche es que cuando una persona ha caído bajo la influencia de la presencia vital de otra se desarrolla una relación de poder. Pero esta es una relación en la que el poderoso puede decir *sí* o *no* a la vida; es decir, puede manifestar su libertad en relación al Otro, o puede aprisionarse libremente a sí mismo en la "mala conciencia". Debemos observar que quienes se encuentran en este último caso, aunque Nietzsche los llama "débiles", no carecen verdaderamente de poder, sino que simplemente se han convertido a sí mismos en el Objeto de su propio poder. *Todo poder es relacional, pero en el caso de la mala conciencia éste es autorrelacional. Ser autorrelacional es decir NO a la vida.*[92]

Nietzsche ha combinado la libertad con el poder en busca de un equilibrio de fuerzas opuestas, las cuales no luchan por subsistir, sino por ser más fuertes. Fuerzas en conflictos que no vienen incentivadas por un agente externo, sino que simplemente actúan por su misma naturaleza, es decir, existe el hecho, sin que exista un hacedor:

---

[91]Idem.
[92]Ibídem., 417.

> Nietzsche dice que esto nos parece imposible porque hemos sido extraviados por el lenguaje. La gramática ordinaria requiere que cada oración tenga un sujeto y un objeto conectados por una acción. Cuando un filósofo analiza la expresión "pienso", llega a la conclusión de que "tiene que existir en absoluto alguien que piensa, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un yo"... Nietzsche considera falsa esta conclusión: "un pensamiento viene cuando 'él' quiere, y no cuando 'yo' quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto 'yo' es la condición del predicado 'pienso'. Ello piensa: pero que ese 'ello' sea precisamente aquel antiguo famoso 'yo', eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración."[93]

En este sentido, Nietzsche considera que los débiles se aprovechan de esta realidad para ofrecer una "excusa" por su debilidad.[94] Estas reacciones son lo que Carse ha llamado "la reacción negativa ante la discontinuidad de la muerte, o pena"[95].

> Confrontados al peligroso carácter de la vida -su dolor, miseria y muerte- nos vemos tentados a retroceder hacia algo exento de historia; así, creamos el "yo", o la "sustancia", o un reino de realidades eternas. Ésta es la rección característica de la pena para huir tanto de la vida como de la muerte.[96]

Así como se ha creado el "yo", el hombre ha intentado crear lo que es la verdad, para asirse a ella, pero realmente es una creación del hombre, hecha por medio de "metáforas gastadas".[97]

> No existe poder en la verdad como tal; en realidad, es posible que ocurra lo contrario y sólo haya debilidad. Existe poder sólo en el libre ejercicio de la vitalidad expansiva y dinámica. Nietzsche no aboga por la falsedad, sólo apela a favor de una vitalidad elevada. De hecho, la verdad es enemiga de los pensadores vivos. Es el refugio de los golpeados por la pena que quieren dejar de pensar.[98]

---

[93]Ibídem., 419.
[94]Idem.
[95]Ibídem., 421.
[96]Idem.
[97]Idem.
[98]Ibídem., 422.

Por otro lado, Nietzsche considera que "si no existe razón para este universo, tampoco existe ninguna razón *dentro* de él". Según Carse, si existe una verdad para Nietzsche, es "que la naturaleza nos engañó mediante la invención de la conciencia"[99], en tanto que no podemos tener una visión exacta de nuestro estado. A este estado en el que nos encontramos Nietzsche le llama "devenir".

> (...) una palabra que intenta oponer a "ser". Ser es el mundo estático y eterno de los platónicos, el refugio del débil y el rencoroso. La fuerza del pensamiento de Nietzsche es inconfundible: convoca a sus lectores a la vigorosa vida de los fuertes que no resiste sino más bien duplica alegremente el caótico "devenir" del universo.[100]

El caos lo lleva el hombre dentro de sí, a quien le "es imposible ascender o descender a otra «realidad» más allá de nuestros instintos."[101] De esta realidad surge la voluntad de poder, a la cual, nada le precede. Esto trae como resultado el hecho de que "todos los acontecimientos, ya sean humanos o naturales, en la medida en que son manifestaciónes de energía, carecen de causa y por lo tanto deben se entendidos como si ellos también fueran voluntad."[102] Dicha voluntad de poder es dual, es decir, está conformada por lo dionisíaco y lo apolíneo. El primero caracterizado por la embriaguez; el segundo por la fantasía y el sueño, "es el aspecto de la voluntad de poder que es inherentemente creativo."[103] De lo apolíneo surge el tema del engaño.

> Pero esto no se debe a que pretendamos "salirnos con la nuestra", ni es especialmente un deseo de proyectar una realidad "falsa" como si fuera "verdadera".

---

[99]Ibídem., 423.
[100]Idem.
[101]Diego Sánchez Meca. *En torno al superhombre.* [Barcelona, 1989], 167.
[102]Idem
[103]James Carse. Ob. Cit., 424.

> Puesto que no existe la realidad verdadera, las invenciones de la imaginación serán expelidas con una genuina modestia, y con el conocimiento de que ninguna imagen puede atrapar a su hacedor. Un gran hombre, dice Nietzsche, "cuando no se habla a sí mismo, tiene puesta una careta. Prefiere mentir a decir la verdad; para mentir hace falta más espíritu y voluntad. Hay en él una soledad inaccesible al elogio y a la censura; una jurisdicción suya propia que no tiene instancia superior a ella". Y en otra parte: "Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símbolo.[104]

Aquél que miente es más poderoso no por el hecho de mentir, ya que la mentira no existe realmente como tal, sino porque al romper con la seguridad impuesta por el lenguaje, realidad no fija, en la que no se debe confiar, está siendo creativo.

El poder sugerido por Nietzsche se relaciona con el aspecto creativo de la voluntad, ya que es concebido como energía y no como fuerza. Este poder creativo, en ningún momento obvia al Otro, sino por el contrario, la voluntad de poder se manifiesta gracias al Otro.

> La voluntad de poder no es un modo de creatividad en el que la imaginación simplemente lance sus productos de manera desafiante contra el vacío; en vez de ello, es una creatividad cuyo verdadero objeto es el Otro. Nietzsche lo expresa de esta manera: "La voluntad de poder suele manifestarse cuando encuentra resistencia; por lo tanto, busca lo que fatalmente resiste". Esto quiere decir, simplemente, que la voluntad sólo puede ser tal si encuentra oposición en otra voluntad. Pero tal voluntad de posición no surge del resentimiento o de alguna otra necesidad interna: las personas más fuertes y de mayor espíritu "dominan no porque quieran, sino porque son".[105]

Mientras lo dionisíaco busca fundirse con la naturaleza, lo apolíneo ejerce la oposición con otras voluntades, haciendo posible la existencia humana. En esta oposición con el Otro se encuentra la posibilidad de ser individuo. Sin la oposición, la vida no puede existir, porque la esencia de la vida es el crecimiento y éste sólo es

[104]Ibídem., 424-25.
[105]Ibídem., 526.

posible cuando la oposición aumenta el poder. Enfrentarse a esta oposición implica lanzarse a la vida:

> El soñador apolíneo está ligado siempre al extasiado dionisíaco en una "unidad primaria". Ser gozosamente creativo es ser simultaneamente desgarrado en el "remolino atómico de egoismos" que constituyen la historia humana. *Elegir la vida es elegir la tragedia.* Los fuertes pueden decir sí a la vida sin abrirse al daño, el dolor, el absurdo y la muerte- sin hacer de la vida un riesgo y un peligro. Deben aceptar su finitud, su vulnerabilidad y su mortalidad para poder aceptar la vida misma. El deseo de los fuertes es *morir a la hora justa.*[106]

Al ser dueños de nuestra existencia, somos dueños de nuestra muerte. Cuando elegimos subsistir, escapamos de la verdadera vida, el hombre poderoso busca el peligro para saberse existente:

> Lo que Nietzsche aconseja aquí no es la famosa preferencia estoica por el suicidio, sino la actitud de que la vida constituye peligro, y cuando hemos comenzado a buscar seguridad, cuendo hemos empezado a anhelar sobrevivir, hemos dejado realmente de vivir. Esto se vuelve aún más perverso cuando comenzamos a creer que podemos sobrevivir a la muerte; cuando pensamos que la vida, a fin de cuentas, puede no ser trágica. La creencia en la inmortalidad , dice Nietzsche, "ha sido hasta ahora el atentado máximo contra la humanidad *aristocrática*, el atentado más maligno.[107]

La muerte entonces se hace el centro de la vida. Esto trae como consecuencia la distinción hecha por Nietzsche entre "la muerte de Dionisos y la muerte de Cristo"[108]. La crucificción de Cristo plantea un desacuerdo con la vida, mientras que la muerte de Dionisos deja ver a la vida como fecunda.

> Para Nietzsche el asunto es saber si el sufrimiento y la muerte tienen "un sentido cristiano o un sentido trágico. En el primer caso, el sufrimiento es el

[106]Ibídem., 429.
[107]Ibídem., 430.
[108]Idem.

camino que conduce a una sana existencia; en el segundo, la existencia puede considerarse como algo lo suficientemente sagrado para justificar un enorme sufrimiento".

En el examen de la visión cristiana de la muerte descubrimos que la tragedia es sobrepuesta por la resurrección, por una transformación a otro, si bien misterioso, modo de existencia. De manera coherente y apasionada, Nietzsche ha elegido lo trágico en lugar del entendimiento cristiano de la muerte, porque la mortalidad, de acuerdo a su visión, es el camino mismo hacia el centro de *esta* vida.[109]

Porque para Nietzsche la vida es "un proceso dinámico al que ha llamado el devenir".[110] Como hemos visto, Nietzsche abandona el nivel de la conciencia porque ella surge del odio hacia uno mismo. En cambio, utiliza a la voluntad como la base de toda la existencia humana. En la voluntad del individuo encontramos los actos y la corriente de los acontecimientos naturales, es decir, la condición de devenir. Ahora, ¿dónde encontramos los rasgos distintivos de la existencia individual?

Nietzsche enfrenta este dilema argumentando que la verdadera voluntad debe ser siempre una especia de mandato; no puede existir a menos que algo la resista. Lo que la resiste debe ser otra voluntad. Por lo tanto, el fenómeno mismo de la voluntad presupone, e incluso requiere, la existencia del Otro. Al insistir en la primacía de la voluntad Nietzsche ha preservado la libertad absoluta descrita por Sartre, pero al mostrar la necesidad del Otro combinó libertad con poder. El poder en este caso no es el deseo de eliminar al Otro, ni tampoco aquello que burlonamente llama "libertad de existir", o autoconservación; es un deseo de acrecentar la vida. Pero dado que el individuo nunca está libre del eterno flujo del devenir, ese acrecentamiento de la vida libremente querido sólo puede ocurrir a condición del sufrimiento y la muerte -una visión trágica, sin duda, pero de acuerdo a la visión de Nietzsche la verdadera respuesta a la tragedia consiste en identificarnos nosotros mismos con "la dicha eterna del devenir".[111]

Según Carse, al asumir la vida por medio de voluntades, Nietzsche ha logrado enfrentar la discontinuidad "*por medio de la historia* y no *sobreponiéndose a la*

[109]Idem.
[110]Idem.
[111]Ibídem., 431-32.

historia, es decir, mostrando que lo *trascendente es temporal*."[112] Ahora bien, considera que fracasa al no poder "*mostrar que el yo es capaz de morir*."[113]

> Zaratustra habla de una muerte que es libre: "porque *Yo* la quiero". En verdad, Zaratustra no muere, sino que se arriesga a la muerte. Lo que aparta al "nuevo filósofo" de otras personas es que vive peligrosamente, se arriesga a ser muerto. El filósofo no es mortal por definición, sino por demostración. La mortalidad implica que uno puede ser muerto, pero la mortalidad es significativa sólo cuando la vida es vivida de tal manera que el asesinato es posible. Esto todavía requiere de un agente externo, una dependencia del Otro, y es por lo tanto un serio compromiso con nuestra libertad.[114]

Entonces, Nietzsche da su justo lugar al Otro, en cuanto lo uno no puede vivir sin un Otro, conservando así tanto al individuo como al poder de éste. Pero al no "llevar el devenir a la voluntad misma, para Nietzsche *la vida se presenta siempre bajo la forma de ser contra la vida*".[115]

MARTIN HEIDEGGER

El ser es en Heidegger aquello que Nietzsche denominaba devenir. Para comprender la propuesta de este filósofo debemos comenzar por describir las diferencias existentes entre el Ser y los entes. Reconocerlos va a depender, básicamente, del modo cómo se pregunte acerca del ser. Existen las preguntas *ónticas* que "conciernen a los entes" y las *ontológicas* concernientes "al ser".[116]

---

[112]Ibídem., 432.
[113]Ibídem., 433.
[114]Idem.
[115]Idem.
[116]Ibídem., 438

Por otro lado, los entes tienden a "tematizarse", es decir, los objetos se comprenden según el punto de vista desde donde se les observe.

> En la medida en que vamos a hablar de él [del ser] como una cosa, un ente, no seremos capaces de aproximarnos a él excepto a través de una tematización de algún tipo. La cosa nunca se planta simplemente desnuda y autodefinida, independiente de todas las tematizaciones. Lo principal, entonces, no es la cosa sino el área temática.[117]

A partir de esta área temática no podemos descubrir nada acerca del Ser de los entes. No podemos saber qué son en realidad. Una de las causas por las que no podemos hacerlo, es que siempre hemos preguntado erradamente; la pregunta siempre ha sido "¿Por qué existe algo en vez de nada?" la cual "no puede ser contestada simplemente porque no podemos preguntar a las cosas por qué existen cosas."[118] La razón se encuentra en que ésta es una pregunta ontológica y como tal no concierne a los entes sino directamente al ser. Para realizar preguntas ónticas uno debe ubicarse dentro de un área temática. Ahora, ¿dónde se sitúa uno para formular la pregunta ontológica?.

Es posible observar un área temática mientras nos encontramos dentro de ella, mas "no podemos situarnos fuera de todas las áreas temáticas." Observar desde dentro es lo que Heidegger ha denominado "ontología fundamental."[119] No podemos contestar una pregunta ontológica situandonos en los entes (lo óntico). Para comprender el significado del ser se debe comenzar "sencillamente buscando ver dónde nos hallamos en nuestra "cotidianidad de término medio". En qué lugar dentro del mundo nos encontramos.

---

[117]Ibídem., 437.
[118]Idem.
[119]Ibídem., 438.

> En el sentido más obvio y ordinario debe decirse(...) que somos entes *en un mundo*. El mundo hace su aparición más inmediata ante nosotros como una colección de cosas. Tal parece que somos entes en medio de otros entes.[120]

La primera pregunta que se formula Heidegger es ¿por qué se posa la mirada en un determinado objeto? Aparentemente, miramos porque buscamos algo y esto es posible sólo si sabemos lo que queremos. Lo visto en el objeto no es algo que le pertenezca en-sí, vemos en él "una serie de usos potenciales." Trascendemos al objeto mismo:

> Nunca miramos exactamente al objeto o ente mismo; miramos a su alrededor y más allá. Pero ese más allá no pertenece al ente; el más allá está en nuestro ver y es algo que añadimos al ente.
>
> De esta manera de pensar Heidegger concluye que hemos aprendido algo acerca del ser de los entes. Una de las razones por las que existe algo en vez de nada es que estamos en el mundo en un modo de ser adelantado respecto de nosotros mismos.[121]

Como estamos adelantados con respecto a los entes que entran en nuestra visión, "y por lo tanto les añadimos un más allá; estamos camino hacia lo que sigue."[122] Los entes, entonces, son gracias a nuestro interés, son proyecciones que apuntan hacia una "*totalidad de conformidad*":

> El hecho de que entendamos siempre que esta conformidad ocurre en un mundo no significa que podamos descubrir ónticamente el mundo como una especie de lugar abierto, sino que el mundo puede ser entendido sólo de manera ontológica como una de nuestras maneras de ser.[123]

---

[120]Idem.
[121]Ibídem., 439.
[122]Idem.
[123]Ibídem., 441.

Tenemos un mundo porque somos. No todos los entes poseen un mundo, los objetos están en nuestro mundo mas no tienen un mundo propio. "El término que Heidegger emplea para designar la existencia humana, (...) es *Dasein*, un vocablo alemán de uso común que significa existencia."[124] Carse explica lo siguiente:

> Heidegger se refiere al modo distintivo de ser del ser-ahí como existencia (*Existenz*). La existencia es el modo particular en que el ser-ahí es, a diferencia en que otros entes son. La manera que Heidegger utiliza para caracterizar la existencia del ser-ahí es de tal manera que "para él el Ser es una cuestión por decidirse." El ser-ahí debe siempre decidir cómo será. (...) [Un objeto] *es* simplemente. No tiene que contender con su Ser como una cuestión que está por decidir él mismo. [125]

El tiempo es, para Heidegger, "el significado del ser"[126], y el futuro es "el aspecto más importante"[127], aunque el pasado y el presente también son fundamentales para entender la existencia ontológica:

> Cuando habla del ser-en-el-mundo como el ser-adelantado-respecto-de-sí del ser-ahí, introduce el futuro como elemento central de la mundanidad existencial del ser-ahí. Nuevamente es importante señalar que el tiempo es introducido de manera ontológica y no óntica. El ser-ahí no *tiene* un futuro en el sentido de un cierto número de días y horas que le quedan por vivir. El futuro es parte de su estructura existencial de la misma manera en que lo es el mundo. Para utilizar el término inventado por Heidegger, el ser-ahí es "futural".[128]

Estamos conformados con otros, los seres humanos somos con otros, pero, "no podemos ser con otros excepto ontológicamente"[129], porque los objetos no son con cualquier otro ente, es una cualidad específica del ser humano:

---

[124]Ibídem., 440.
[125]Ibídem., 441.
[126]Ibídem.,436.
[127]Ibídem., 442.
[128]Idem.
[129]Idem.

> *Ser-con* es estonces una de las maneras de Ser del "ser-ahí". El ser-ahí tiene un Otro no meramente porque ocurra que algún otro ser-ahí se encuentre presente esto sería una Otredad óntica- sino sólo porque el ser-ahí es de tal manera que Ser significa ser-con. La Otredad entonces, no es un hecho contingente o accidental respecto al ser-ahí; es parte de la estructura existencial del ser-ahí.[130]

En ningún momento debemos pensar que ser-con pueda significar ser el Otro. "Ser-en-el-mundo es posible porque el ser-ahí es futural, ser-con es posible sólo porque el *presente* puede ser una parte de la estructura existencial del ser-ahí."[131]

Cuando alguien está con nosotros utilizamos el término "presencia"[132], el cual no debe ser entendido en un sentido óntico. "Alguien puede estar parado directamente frente a nosotros, pero no estar presente en el sentido de que no estamos con esa persona."[133] Y puede ser que el Otro no esté físicamente, aunque sí su presencia.

Otro concepto que introduce Heidegger para explicar la relación del ser con el mundo es el de la caída. La caída es cuando el ser-ahí "vive en el mundo de manera óntica."[134] Porque el ser-ahí debe ser siempre "*su aún-no*"[135]. No puede ser un ente en tanto que los entes son. Si esto ocurre "se aparta de su propio aún-no existencial."[136]

Ese apartarse genera una angustia que nos muestra precisamente la nada, permitiéndonos una existencia auténtica. El riesgo está entonces en intentar escapar de dicha angustia adoptando la existencia cotidiana, "que es la existencia trivial,

---

[130]Idem.
[131]Ibídem., 443.
[132]Idem.
[133]Idem.
[134]Idem
[135]Ibídem., 445.
[136]Idem.

inauténtica. La existencia se trivializa (...) en el «uno», en el «cualquiera», y esto es una decadencia o una *caída*."[137], a la cual ya habíamos hecho referencia.

La muerte es, entonces, un modo de ser. Es una posibilidad propia del existir, "es la absoluta garantía de que el ser-ahí nunca será *algo*"·

> (...) En la medida en que frente a la angustia el ser-ahí resuelve ser nadie o algo real, ha tomado su propio fin como parte de la estructura de su existencia al *ser relativo a ese fin*: "*Así como* (...) el ser-ahí es constantemente, mientras es, ya su aún no', así es también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un 'haber llegado al fin' del 'ser ahí' sino un 'ser relativamente al fin' de este ente". Si ser, entonces, es ser un aún-no, también es estar muriendo.[138]

En Heidegger el ser-ahí viene a ser el agente de la muerte. "Es un agente poderoso porque permite ser al Ser, y debido a que el Ser es siempre ser-con, simultáneamente permite al Otro ser Otro como nuestro propio Otro."[139]

Cuando el ser-ahí cae, considera a la muerte como algo que proviene del exterior:

> El *uno*, el *man*, en su existencia trivial y cotidiana, trata de ocultarse esto [la muerte como posibilidad auténtica de existencia] en lo posible; *se* dice: la muerte llega ciertemente, pero por lo pronto, todavía no. Con este «pero...» -dice Heidegger- el *uno* niega certeza a la muerte. De este modo, el *uno* encubre lo peculiar de la certeza de la muerte: que es posible en todo instante. Tan pronto como un hombre nace, es bastante viejo como para morir; a la inversa, nadie es bastante viejo como para que no tenga aún porvenir abierto.[140]

Cuando el ser-ahí siente la amenaza de la discontinuidad de la muerte, cae, huye de ella y esto, según Carse, es lo que caracteriza a la pena. Por otro lado, la muerte

---

[137]Julian Marías. *Historia de la filosofía*. [Madrid, 1990.], 419.
[138]James Carse. Ob. Cit.,446
[139]Ibidem., 448.
[140]Julian Marías. Ob. Cit., 422.

nos presenta la posibilidad de una continuidad mayor, en tanto que el ser-ahí "existirá siempre en el modo de posibilidad"[141].

Simultáneamente la muerte hace posible la individualidad, porque gracias a ella la existencia se hace "mía", se vuelve realmente ontológica:

> "La muerte no se limita a 'pertenecer' indeferentemente al 'ser-ahí' peculiar, sino que reiveindica a éste en lo que tiene de singular." La muerte nos muestra que nuestra conformidad con el mundo, y nuestro ser con otros, no nos son de ayuda cuando nuestro estar-adelante-de-nosotros mismos es un conflicto. Ni nuestras conformidades ni los Otros pueden rescatarnos de la solitaria posesión de nuestro aún-no. En términos más simples, *nadie puede morir por nosotros.*[142]

Todo acto auténtico es originado en el aún-no del ser-ahí. Estos actos son "comprendidos por el ser-ahí como actos de morir"[143]. Por lo tanto, sobreponerse a la muerte equivale a obtener libertad:

> La muerte es poderosa. Vencer la pena significa ser suficientemente libres para luchar con su poder. En Heidegger, dado que el poder de la muerte pertenece al mismo ser-ahí como su posibilidad más propia, la libertad adopta la forma de moverse siempre en dirección de la muerte o de escoger siempre ser relativamente a nuestro propio fín. Por esta razón, Heidegger describe la existencia del ser-ahí como LIBERTAD RELATIVA A LA MUERTE, una frase impresa en exagerados caracteres en *El ser y el tiempo.* (...) En Heidegger (...) *sólo aquello que puede morir es libre.*[144]

Entonces, la muerte según Heidegger muestra la anterioridad del Ser con respecto a los entes, y gracias a ella "el Ser se 'revela' en la forma de nuestra existencia."[145]

---

[141]James Carse. Ob.Cit., 448.
[142]Ibídem., 449.
[143]Idem.
[144]Ibídem., 450.
[145]Ibídem., 454-55.

JEAN PAUL SARTRE

La filosofía de Sartre busca demostrar la individualidad del ser humano. Carse considera que logra justificar tal individualidad, pero como consecuencia, anula la mortalidad.

Su estudio se basa en la conciencia. Ésta siempre es conciencia de algo que no puede ser. Es, por tanto, "*siempre conciencia de...*"[146] Esta propiedad de la conciencia es explicada por medio de la *intencionalidad*. Término tomado de Husserl y con el cual introduce "una especie de voluntad en la conciencia, conllevando el sentido de que la conciencia no es algo que me ocurra sino algo que estoy activamente comprometido a hacer o ser."[147] La conciencia, a su vez, posee una naturaleza posicional, la cual, es importante "para la noción de intencionalidad."[148] Darse cuenta de algún objeto es colocarse en relación con él, tomar posición con respecto a él. Así, ser consciente es estar en alguna *parte*."[149]

"Ser consciente es ser posicional"[150], mas cuando se toma conciencia de la conciencia, la posicionalidad desaparece. Se puede estar en alguna parte en relación con la conciencia de realizar un acto, pero no se puede estar en alguna parte con relación a la conciencia misma: "(...) cuando se llega a la *autoconciencia* no existo en ninguna parte."[151] Toda conciencia posicional presupone una autoconciencia, es decir,

---

[146]Ibídem., 389.
[147]idem.
[148]Idem.
[149]Idem.
[150]Ibídem., 390.
[151]Idem.

una conciencia que se refleja "sobre el propio yo, como sujeto de las vivencias."[152] Esta conciencia debe ser considerada como "*el único modo de existencia posible para una conciencia de algo.*"[153]

Debo estar consciente del acto que esté realizando para hacerlo realmente; si se hace conscientemente "*siempre* puede ser consciente de esa conciencia o autoconsciente."[154] Pero también sucede que cuando se está consciente de la acción, esa acción no se puede seguir realizando. Por ejemplo, si se está contando cigarrillos.

> No puedo explicar a alguien qué estoy haciendo y mantener el registro de número de cigarrillos. La obvia razón de esto es que dado que *estoy* consciente no puedo estar consciente sólo con una parte de mi ser. *Todo* mi ser es absorbido en la conciencia *de*. Sartre se refiere al tipo de conciencia que no es interrumpida por la autoconciencia con el término de "conciencia prerreflexiva." por lo tanto, en este sentido, absolutamente todo lo que hacemos es prerreflexivo, o de otra manera no lo estamos haciendo; así, no existe nada que podamos hacer de tal manera que nunca seamos conscientes de ello. Como veremos, es con base en esto como Sartre extrae su famosa conclución de que somos responsables de todo lo que nos ocurra. Incluso apresará su acuerdo con el extremo reclamo de que "no hay víctimas inocentes."[155]

Como la conciencia está en todo lo que hacemos, es "*absoluta*". Y precisamente, por ser la autoconciencia absoluta, el individuo está "condenado a ser un extraño en su propio universo"[156]. La característica principal que hace a la autoconciencia absoluta es que "en la autoconciaencia la conciencia es idéntica a sí misma"[157]. Pero esto no debe entenderse como "que la conciencia se causa a sí misma dado que eso presupone que es (...) anterior a sí misma y eso no puede ser"[158]. No es

---

[152]Walter Brugger, *Diccionario de filosofía*. [Barcelona,1994.], 124.
[153]James Carse. Ob.Cit., 390.
[154]Idem.
[155]Ibidem., 390-91
[156]Ibidem., 391.
[157]Idem.
[158]Idem.

anterior a sí, sino a la nada. Según Carse, Sartre alcanza lo que Hegel llamó el "verdadero infinito", es decir, "aquello que sólo está limitado por sí mismo"[159]. Por ello es imposible para la conciencia ir más allá de lo individual, porque el infinito no podría agrandarse a sí mismo.

Como la conciencia apunta hacia lo que no es y no puede ser, "su objeto es algo que no permitirá ser absorbido en la conciencia."[160] Es un objeto desposeído de poder; "simplemente está ahí para la conciencia."[161] Sartre llama a este ser "del cual somos conscientes"[162], el en-sí.

> Todo el problema que plantea la conciencia y que ella se plantea a sí misma, es el problema del ser que ella es, en cuanto que este ser implica un ser distinto de él y que es propiamente el ser-en-sí o el ser-del-mundo.(...)
> El ser-en-sí, así descubierto, es el ser en pleno sentido de la palabra.[163]

Esta relación "entre la conciencia y los objetos es dialéctica."[164] La conciencia y el en-sí son opuestos. Aquella "conciencia concebida como el opuesto dialéctico del en-sí (...) [es] el para-sí"[165].

> El para-sí es una nihilización del ser, la introducción de una nada a su centro mismo de tal manera que le permite situarse en oposición a un en-sí que no es. A menos que la nada se inserte a sí misma la conciencia no es posible.[166]

---

[159]Idem.
[160]Ibídem., 394.
[161]Idem.
[162]Idem.
[163]Régis Jolivet. *Las doctrinas existencialistas*. [Madrid, 1976.], 176.
[164]James Carse. Ob. Cit., 394.
[165]Idem.
[166]Idem.

El no-ser debe ser una presencia perpetua, es decir, "siempre que somos conscientes *de* algo, es siempre el no-ser o ausencia lo que estimula a nuestra conciencia."[167] Su relación dialéctica implica que ambos se encuentran en una posición activa.

> La nada es un acto de parte del ser para separarse a sí mismo de sí mismo: "el para-sí es el en-sí que se pierde como en-sí para fundarse como conciencia." Lo que impulsa la conciencia adelante hacia el en-sí es por lo tanto el hambre, o deseo, que el para-sí tiene de reabsorber el en-sí y así eliminar la nada "enrollada" dentro de él. Es esta autoseparación dinámica lo que lleva a Sartre a declarar: "El hombre es fundamentalmente *deseo de ser*, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por inducción empírica; resulta de una descripción *a priori* del ser del para-sí, puesto que el deseo es falta y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia falta de ser.[168]

Como la conciencia es el deseo del para-sí de anular su nada llenándola con el en-sí, "ve al ser en términos de aquello que está ausente dentro de él."[169] Entonces, la Otredad es el objeto que deseamos absorber"[170], con la intención de suprimir la nada dentro de nosotros. Pero la relación dialéctica hace posible la Otredad al ser nosotros "nuestra nada."[171] La conciencia es un constante anhelo de Otredad. "En otras palabras, la conciencia *es un no aliviado afán de muerte.*[172]

La conciencia constituye la libertad que produce en el individuo una ansiedad inevitable en cuanto ésta nos recuerda siempre que somos libres, e introduce una duda constante que "es el temor de que podamos convertirnos en nada, no a través de la agencia de algo más, sino por nuestro propio acto."[173]

---

[167]Idem.
[168]Ibídem., 396.
[169]Idem.
[170]Ibídem., 397.
[171]Idem.
[172]Idem.
[173]Ibídem., 398.

Gracias a la autoconciencia podemos autocuestionarnos y hacernos libre "incluso de nuestro pasado"[174].

> Es evidente por supuesto que tenemos un pasado, pero es un pasado solamente para la conciencia, es pasado sólo en tanto somos conscientes de que ya no está presente. El pasado no es una serie de momentos que existan en otro modo de tiempo fuera de los límites de la conciencia, pues entonces no constituíria pasado para nadie. (...) Sólo a través de la conciencia es posible verme a mí mismo *ahora* tal como he sido pero ya no soy. Esto de hecho constituye lo que Sartre llama mi *esencia*.[175]

Entonces, no puedo ser lo que he sido en el presente: "*sólo puedo serlo en términos de no serlo ya.*"[176] Para escapar a la ansiedad producida al descubrir la libertad se tiende a ir a lo que se ha sido y creer que aún se es. Huir de la libertad es lo que Sartre llama la "*mala fe.*"[177]

> La mala fe es, más bien, un acto encubridor, en tanto que le oculta al hombre su propia libertad y sus propias posibilidades. En la mala fe, la conciencia, en lugar de dirigir su negación hacia lo exterior, lo hace hacia sí misma. La persona que actúa de mala fe se concibe a sí misma como una cosa y frente a las exigencias que otro pueda hacerle en lo que concierne al cambio de alguna de su conducta, suele contestar simplemente que "ella es así". Así, pues, en la mala fe la conciencia se miente a sí misma, con la diferencia de que mientras en la mentira se sabe siempre la verdad y por ello se la esconde, en la mala fe la conciencia es tanto engañadora como la que resulta engañada, perdiéndose de esa manera la misma verdad.[178]

Debemos tener claro que el hombre en su libertad absoluta es libre para hacer con su esencia (pasado) lo que desee, mas no para "hacer a", es decir, no podemos cambiarla, aunque sí quedarnos atrapados en ella en una acción de mala fe.

---

[174]Idem.
[175]Idem.
[176]J. P. Sartre. *El ser y la nada.* Citado por James Carse, en Ob. Cit., 399.
[177]Ibídem., 399.
[178]Massimo Desiato. *Lineamientos de filosofía.* [Caracas, 1995.], 274.

En cuanto al presente, tampoco podemos elegirlo, pero sí podemos "elegir en el presente."[179] Se elige el futuro como una posibilidad hacia un fin que hace posible una intencionalidad. (...) si no hay intencionalidad en mis acciones, no son acciones en lo absoluto, sino simplemente movimientos."[180]

> Sartre explica que la elección de un fin provoca que el mundo se revele a sí mismo "a través de nuestro conducto". Lo que quiere decir con esto es que una vez que he proyectado un fin, digamos, establecerme como un famoso neurocirujano, el mundo se me aparecerá entonces *como el lugar donde* persigo ese fin. Si sufriera un accidente en el que los tendones de mi mano se lastimaran gravemente podría considerar que mi mundo ha llegado a su fin. La experiencia es común. Nos encontramos arrancados de nuestros sueños, nuestros placeres se hallan en ruinas debido a un desastre imprevisto. El hecho de que nuestro fin fuera libremente escogido puede oscurecerse momentaneamente por el carácter desordenador de esta experiencia. Éste es particularmente el caso en la pena aguda, cuando alguien asociado profunda e íntimamente a nuestras vidas ha muerto, desolados podemos percibir que nuestro mundo se encuentra destruído, incluso inhabitable. No importa cuán severo pueda ser este choque, no importa cuán grave sea la pérdida, el caso es que se *trata* de un choque; es una pérdida sólo porque habíamos elegido libremente el fin que daba prominencia a esa parte de mi mundo. Y porque por principio elegí ese fin no puedo elegir otro. Sartre lleva este punto aún más lejos: estos cambios repentinos en mis asuntos no son accidentes, pues me he colocado -libremente- en el sitio en que podrían ocurrir. Por lo tanto soy completamente responsable de ellos, y en ningún caso puedo utilizarlo como excusa para la inacción.[181]

Elegimos un fin y éste delimita nuestra existencia, pero siempre es una elección y posee "existencia trascendente", "porque no puedo ir más allá de ellos; de hecho, *ni siquiera puedo alcanzar los límites de mi existencia.*"[182] La libertad nos apresa, no podemos dejar de ser libres.

Esta libertad es reducida cuando nos relacionamos con el Otro, "bajo la forma de una conciencia Otra."[183]

---

[179]James Carse. Ob. Cit., 401.
[180]Idem.
[181]Ibídem., 401-02.
[182]Ibídem., 402.
[183]Idem.

> En uno de los pasajes más citados de *El Ser y la Nada*, Sartre describe vívidamente la experiencia de caer bajo la mirada de otra persona, particularmente la experiencia de la vergüenza ante el Otro. La fuerza de esta larga pero eminentemente legible e incluso entendida discusión, es indicar que cuando me hago consciente de que otra persona me mira, me encuentro confrontado a un tipo de ser diferente al trascendentalmente sólido en-sí. Repentinamente estoy ante la la presencia no de un "Otro-como-objeto", sino de un "Otro-como-sujeto" Estoy consciente de mí mismo desde otro sujeto. Es casi como contemplar mi propia esencia, lo que no soy, a través de otra persona, que no soy.[184]

El en-sí elige libremente el límite, el cual es cambiante, mas "cuando se trata de otro sujeto, otro para-sí, soy impotente ante él."[185] La libertad pareciera reducirse, pero realmente se logra "garantizar su absolutividad."[186]

> Ser consciente del Otro-como-sujeto implica todavía una forma de conciencia, y como tal aún se halla hechizada por la no posicionalidad de la autoconciencia. (...) Esto tiene el efecto, entonces, no de limitar mi libertad, sino de hacerla aún más obvia, pues en la aguda autoconciencia propia de la vergüenza es inevitablemente evidente que no puedo ser el avergonzado y el que mira. Si me hallo limitado por la conciencia (libertad) de la otra persona ello sólo puede ser porque me he limitado libremente a mí mismo. De hecho, soy yo quien ha provocado instantáneamente que halla un otro-como-sujeto. La consecuencia de introducir el problema de la relación entre la conciencia y el otro-como-sujeto trascendente sólo es sellar de manera más perfecta el aprisionamiento de la existencia humana en su propia libertad.[187]

La libertad es autoimpuesta. Nos imponemos nuestros límites, nadie es capaz de limitarnos desde el exterior y por ello somos libres; "la libertad no puede entenderse nunca como la capacidad de vivir sin consideración de los límites. Somos libres porque estamos en contra de nosotros mismos."[188]

---

[184]Ibídem., 402-03.
[185]Ibídem., 403.
[186]Idem.
[187]Idem.
[188]Ibídem., 404.

Según Carse "*la autoposición de la conciencia tiene el efecto de aislarnos de toda Otredad.*"[189] La libertad es para Sartre elección, hasta el nacer es una elección. De esto se deduce "que no existe nada que pueda comprometer la liberatad humana."[190] Esto trae como consecuencia el hecho de que "*nada* (...) puede forzar su Otredad en nuestra conciencia."[191]

> La Otredad surge sólo desde dentro. Debido a la absoluta autoposición de la conciencia, no hay nada que pueda oponerse a la conciencia excepto la conciencia misma. Esto vacía por completo el significado de libertad. La libertad, según esta concepción, es sólo un movimiento en el vacío, un gesto furioso sin objeto, un huracán que no puede mover nada más que a sí mismo. Es una libertad para nada.[192]

La dialéctica de la libertad sartreana es sinónimo de contradicción: "si la libertad es nuestro más profundo anhelo de convertirnos en el Otro, o bien fracasaremos en ese deseo, en cuyo caso no somos libres, o tendremos éxito, en cuyo caso dejaremos enteramente de existir."[193]

En este momento introduce la noción de Dios. Sabemos que esencia es lo que ha sido y existencia lo que es, Dios es "un ser que *es lo que ha sido.*"[194] Y el deseo de nuestra libertad es llegar a ser Dios.

> (...) lo que el ser busca es llenar su nada con el en-sí, hacerlo sólido, inmune al tiempo, inmutable -como Dios. Pero éste es precisamente el deseo de convertirnos en nuestra esencia, aquello que éramos. (...) esto es lo que Sartre llama la "mala fe". Pero es también lo que hemos descrito en nuestro análisis de su teoría de la libertad dialéctica: un deseo de hacer aquello que no puede hacer. (...)

---

[189]Idem.
[190]Idem.
[191]Idem.
[192]Idem.
[193]Ibídem., 405.
[194]Idem.

> Así como la conciencia no puede convertirse en el Otro, no es posible para Dios existir. Pero esto no desalienta el deseo de convertirnos en Dios. Dado que Sartre quiere apoyar su compromiso con la libertad absoluta en este deseo enteramente contradictorio, no deberá sorprendernos que su retrato final de la existencia humana esté elaborado con tonos aciagos. La naturaleza es, escribe, por naturaleza, conciencia infeliz, sin trascender posible de ese estado de infelicidad."[195]

Para Sartre la muerte no tiene sentido. Generalmente la muerte es vista como frontera que puede mirar en dos direcciones: "*hacia afuera*, hacia lo desconocido o foráneo, y *hacia adentro*, hacia lo familiar y conocido."[196] De cualquier manera, la muerte llega cuando quiere, se impone. "Así, la muerte no es *mi posibilidad* de realizar más presencia en el mundo, *sino una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades*."[197]

La muerte anula la libertad, toda posibilidad del hombre, quita la significación a la vida porque la libertad es lo que le da significado.

> "La vida es por tanto una especie de espera, un "aún no", en contraste al cual la muerte es un "todo está hecho". Aquello que esperamos, en cada caso, no es un fin a nuestra vida, sino un nuevo momento de vida que a su vez será "aún no". "Así, hemos de considerar nuestra vida como constituída no sólo de esperas, sino de esperas de esperas que esperan esperas a sus vez."[198]

La muerte no puede introducirse en nuestros fines, porque como ya se ha mencionado, es arbitraria, no puede ser elegida. Es esencia porque es dada; es el en-sí.

> La muerte, el en-sí, es absurda porque me despoja de mis posibilidaes, mi aún no. Lo que tiene significado, entonces, es simplemente estar vivo, moverse hacia delante. (...) Hacia un final al que no podemos llegar. La fuerza de esta concepción es que la vida es un mero ocuparse del pasado. No puede haber ningún otro propósito. No puede ir en ningún lugar en particular, porque no puede llegar.

---

[195]Idem.
[196]Ibídem., 406.
[197]Ibídem., 407.
[198]Idem.

> Sólo puede seguir adelante. La vida, por lo tanto, no tiene más pauta que el rastro de su aterrorizado escape a través de las contingentes espesuras de su propia historia particular. Tal vida apenas podría considerarse significativa. "Una pasión inútil" es el término más apropiado.[199]

La muerte está delante de nosotros temporalmente, pero como esencia, por lo tanto no podemos convertirnos en ella. No soy libre para dejar de ser libre, tampoco, soy libre para la muerte. Pero Sartre añade: "soy un mortal Libre" Es decir, es mortal porque en algún momento "todo habrá pasado, pero el pasado no puede, por definición, reclamarme como una persona existente."[200]

Carse concluye que en la filosofía sartreana "la existencia humana no es libre ni mortal"[201], por lo tanto, como señalábamos al comienzo, Sartre salva lo individual, pero como consecuencia de anular la muerte. Entonces, no sólo estamos condenados a la libertad, sino a una inaliviable pena."[202]

---

[199]Ibidem., 407-8.
[200]Idem.
[201]Idem.
[202]Idem.

CAPÍTULO I

LA MUERTE EN SÁBATO

En realidad son pocas las alusiones directas hechas por Sábato con respecto a la muerte, pero esto no implica que entre sus muchas preocupaciones metafísicas, ésta no juegue un papel importante; no en vano afirma: "Una de las misiones de la gran literatura: despertar al hombre que viaja hacia al patíbulo."[1]

Cuando leemos sus ensayos y sus obras nos encontramos con una gran preocupación por el individuo, quien suele olvidarse de su existencia tendiendo a "cosificarse", término empleado por Sábato en su obra ensayística para describir lo que él considera una de las características fundamentales del hombre contemporáneo. Sábato explica esta problemática en los siguientes términos:

> LANZADO ciegamente a la conquista del mundo externo, preocupado por el solo manejo de las cosas, el hombre terminó por cosificarse él mismo, cayendo al mundo bruto en que rige el ciego determinismo. Empujado por los objetos, títere de la misma circunstancia que había contribuido a crear, el hombre dejó de ser libre, y se volvió tan anónimo e impersonal como sus instrumentos. Ya no vive en el tiempo original del ser sino en el tiempo de sus propios relojes. Es la caída del ser en el mundo, es la exteriorización y la banalización de su existencia. Ha ganado el mundo pero se ha perdido a sí mismo.
>
> Hasta que la angustia lo despierta, aunque lo despierte a un universo de pesadilla. Tambaleante y ansioso busca nuevamente el camino de sí mismo, en medio de las tinieblas. Algo le susurra que a pesar de todo es libre o puede serlo, que de cualquier modo él no es equiparable a un engranaje. Hasta el hecho de descubrirse mortal, la angustiosa convicción de comprender su finitud también de algún modo es reconfortante, porque al fin de cuentas le prueba que es algo distinto

[1]Ernesto Sábato. *El escritor y sus fantasmas*. [Barcelona, 1983], 22.

a aquel engranaje indiferente y neutro: le demuestra que es un ser humano. Nada más pero nada menos que un hombre.[2]

En sus novelas lleva a sus personajes a enfrentarse a esta angustia, a tal punto que podríamos afirmar que viven en ella. Ahora bien, algunas veces la certeza de ser mortales los impulsa a buscar en un otro el absoluto que se ha desvanecido, cayendo precipitadamente en un error, y por ende experimentan su existencia bajo una especie de engaño.

En un ensayo titulado "Sobre la existencia del infierno", Sábato reflexiona en torno a la probabilidad de que el sueño pueda ser considerado una pequeña muerte transitoria, si se piensa en la posibilidad de que el alma sea capaz de salirse del cuerpo.

Así como Platón distinguía al alma del cuerpo por estar compuestos de sustancias diferentes, describe a cada uno de éstos como entes separados para explicar su propuesta.

> El cuerpo humano, como objeto material que es, se halla sometido efectivamente a las leyes del universo físico, obedece a la ley de la causalidad y vive en el espacio y en el tiempo (astronómico). Para él hay «antes» y «después», como para un proyectil o un planeta.
>
> Pero lo que podemos denominar alma, aunque encadenada (y por lo tanto obligada a seguir las vicisitudes del cuerpo) pertenece a un orden distinto: no está en el espacio material, ni regida por el tiempo existencial o bergsoniano. Y sólo en la medida en que participa de las vicisitudes corporales (por ejemplo, en ciertos procesos físicos-químicos, en el dolor provocado por una quemadura o fenómeno de parecido género) está sometida al determinismo físico, siendo ajena a él en una medida que ignoramos pero que ciertamente podemos imaginar, si tenemos presente la intuición que todos tenemos de nuestra libertad para los actos voluntarios. Esto explica el libre albedrío; que es, y por razones que acabo de señalar, no absoluto sino relativo: una libertad dentro de ciertas condiciones ineludibles, físicas y sociales.[3]

---

[2]Ibídem., 88.
[3]Ernesto Sábato. "Sobre la existencia del infierno" en *Páginas de Ernesto Sábato*. [Buenos Aires, 1985.], 217.

Gracias a su condición, el alma podría trasgredir el tiempo y "ver como puro presente lo que en el cuerpo es pasado, presente y futuro."[4]

Sábato se basa en la creencia de ciertas culturas primitivas en que es posible la salida del alma cuando soñamos y sostiene que como en el futuro está la muerte, en los sueños el alma puede tener dos tipos de visiones: la del paraíso, por medio de los sueños apacibles y la del infierno por medio de las pesadillas.

En los seres alienados o locos sucede algo similar al sueño. El alma se sale del cuerpo para entrar en otra realidad. Así, las almas de los locos agresivos padecen en el infierno y las almas de los locos tranquilos han ido al paraíso. Como si estuviesen atrapados en un sueño constante.

> Siempre tuve la (espantosa) sensación de que los locos furiosos son seres que padecen males infernales; pero ahora comprendo con clarísima luz que su alma *está ya* en el infierno; sus movimientos feroces, sus sufrimientos inenarrables, sus gestos y actitudes de fiera acorralada por horrendos peligros, sus aparentes delirios no son otra cosa que *la experiencia directa y actual del Infierno*. En suma, padecen despiertos lo que nosotros sufrimos en la peores pesadillas; en algunos casos, este descenso a los antros infernales puede ser sólo transitorio, tal como en la antigüedad ha venido sucediendo con esas personas que, con notable intuición, se calificó de «endemoniados»; seres que únicamente después de complicadas operaciones que sólo ciertos iniciados eran capaces de llevar a cabo, eran devueltos a la vida normal, como despertándolos de su atroz pesadilla. De modo inverso pero semejante, los enajenados beatíficos que suelen encontrarse en los manicomios o en algunas novelas (...), son personas que asisten de modo directo y actual a la experiencia del Paraíso.[5]

Aunque esta reflexión de Sábato pueda, en cierta medida, recordarnos el planteamiento platónico, no debemos pensar que asume el problema de la muerte trascendiendo la historia. Al contrario, Sábato está consciente de que la muerte nos

[4]Ibídem., 220.
[5]Idem.

acecha constantemente, de que es lo único que con seguridad nos espera; de hecho, ésta es una de las razones por las que afirma hacer literatura:

> En esta vida única y limitada que tenemos, en cada instante nos vemos obligados a elegir un sólo camino entre infinitos que se nos presentan. Elegir esa posibilidad que ni siquiera sabemos hacia dónde nos ha de llevar, pues nuestra visión del futuro es precaria y sentimos el mismo desasosiego que el navegante que debe pasar entre escollos peligrosísimos en medio de la niebla o la oscuridad. Apenas si sabemos con certeza que más allá está la inevitable muerte, lo que precisamente hace más angustiosa nuestra elección: pues hace de ella algo único e irreversible. Elección pues que parece inventada por el demonio para atormentarnos, portada como presumimos de una casi segura frustración, el camino de la desilusión o el fracaso. Y, para mayor escarnio, por causa de nuestra propia voluntad.
>
> En la ficción ensayamos otros caminos, lanzando al mundo esos personajes que parecen ser de carne y hueso, pero que apenas pertenecen al universo de los fantasmas. Entes que realizan por nosotros, y de algún modo *en* nosotros, destinos que la única vida nos vedó. La novela, concreta pero irreal, es la forma que el hombre ha inventado para escapar a ese acorralamiento. Forma casi tan precaria como el sueño, pero al menos más voluntariosa.
>
> Ésta es una de las raíces de la ficción.
>
> La otra sea, acaso, esa ansia de eternidad que tiene la criatura humana; otra ansia incompatible con su finitud. La búsqueda del tiempo perdido, el rescate de alguna infancia o alguna pasión, la petrificación de un éxtasis. Otro simulacro, en suma.[6]

Como mencionábamos anteriormente, Sábato está consciente de la finitud del hombre, tanto, que podríamos afirmar que su visión se aproxima a la de Heidegger cuando plantea la mortalidad como aquello que hace posible ser al Ser porque éste es siempre inconcluso, siendo la muerte la única prueba para el ser-ahí de que nunca será algo, o como dice el mismo Sábato, de que el hombre es un hombre. Según Heidegger, el ser-ahí debe siempre poseer su aún-no, por ello, de ningún modo puede ser un ente, porque el ser ahí es siempre inconcluso. "El existir es siempre algo

[6]Ernesto Sábato, *El escritor y sus fantasmas.*, 174.

inacabado, porque su conclusión supone a la vez dejar de Ser."[7] Precisamente es aquí donde la muerte es introducida por Heidegger:

> "En el 'ser-ahí', mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el 'fin' mismo. El 'fin' del 'ser en el mundo' es la muerte" No hay duda de que cuando el ser-ahí ha llegado a su fin como ente, es decir, ónticamente, su aún-no se desvanece junto con su existencia. Pero -y esta es la esencia de la visión de la muerte que tiene Heidegger- *el ser-ahí como tal no tiene su propio fin óntico, simplemente porque el ser-ahí es un fenómeno ontológico*. Como entidad óntica, el ser-ahí llega a su fin, pero esto no tiene consecuencias en el significado ontológico de la muerte- ésa es la manera en que el ser-ahí es respecto a su muerte.[8]

Al reconocer este carácter que podríamos llamar de imposibilidad de la totalidad en sí misma, el individuo puede identificar esa situación como una problemática inherente a la naturaleza del ser humano; y es posible entonces reconocer esa imposibilidad en todos los otros individuos. Por lo tanto, el otro es una conciencia similar a mí, no es ya un otro absoluto. En otras palabras, "el absoluto se ha roto en pedazos"[9]. Hegel ve lo indispensable que es para nuestra existencia tanto reconocer al otro como estar conscientes de ser un otro. En este momento de reconocimiento comenzamos a prestar atención a las relaciones y no a los objetos en sí:

> Sabemos qué es algo sólo en relación a algo más. Se qué es la lluvia porque es húmeda y fría -en contraste de la ducha, que es húmeda pero tibia, o que la luz del sol, que es tibia y seca. Cada uno de estos términos -frialdad, tibieza, sequedad- son relacionales. Nada es frío o seco en sí mismo, sino sólo en relación a algo que es tibio o húmedo. En este punto, lo que es esncial para Hegel es que ninguno de estos términos relacionales se encuentran *en* los objetos que conocemos por medio de sus relacionales. Todos los términos son *Universales*, es decir, pueden utilizarse en el conocimiento de cualquier número de objetos, y no sólo en *este objeto o en aquel otro* (...) Sin usar estos términos relacionales sólo podemos tener una muy vaga conciencia de la Otredad, una mera colección de cosas indistinguibles, de ninguna

[7]Julián Marías. *Historia de la filosofía*. [Madrid, 1990], 419
[8]James Carse. *Muerte y existencia*. [México D.F.,1980] 446.
[9]Ernesto Sábato, "Sartre contra Sartre" en *Páginas vivas de Ernesto Sábato.*, 157.

> manera un *mundo*. (...) Lo que la mente tiene como su objeto no puede ser por lo tanto las cosas que son entendidas, sino sólo las relaciones entre ellas, o los universales, y las reglas para explicarlos. Los universales, no obstante, sólo pueden ser en el entendimiento. Esto equivale a decir que el objeto del Entendimiento sólo puede ser él mismo. Es en este momento del vaivén entre la mente y la Otredad que aparece la autoconciencia: *en el Entendimiento la mente se conoce a sí misma* (...) Hegel se rehúsa a aceptar la autoconciencia como algo insuperable porque encuentra una intolerable contradicción en ella.[10]

Contradicción en tanto que la Otredad pareciera disiparse en ella, pero es importante recordar que "si negamos nuestra certeza sensible del Otro, dejamos de ser conscientes de nosotros mismos."[11] Entonces, "*debemos preservar el mundo en la certeza sensible para poder cancelarlo en el Entendimiento.*"[12]

La autoconciencia desea poseer al Otro pero si esto sucede realmente, "dejaría de existir por completo, puesto que es ante el Otro que llega a la autoconciencia. Esta contradictoriedad es la clave para comprender el todo, o el Absoluto, de acuerdo a la filosofía de Hegel."[13]

La autoconciencia anula la Otredad cuando, intentando someterla, logra verse como el Otro. Ahora, "si se está buscando a sí misma en el Otro, no encontrará simplemente un objeto, sino otra autoconciencia"[14]. Es decir, reconocerá la existencia del Otro y simultáneamente se sabrá a sí misma Otro.

El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por lo tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo.[15]

---

[10]James Carse. Ob.Cit., 375
[11]Idem.
[12]Idem.
[13]Ibidem., 376.
[14]Idem.
[15]G. W. F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Citado por James Carse en Ob. Cit., 376.

Se crea una tensión, a manera de enfrentamiento, entre ambas autoconciencias, por esta razón la muerte se hace presente. "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni su hundimiento en la vida"[16]. El Otro, entonces, es aquello por lo que la conciencia se encuentra limitada.

Por otro lado, debemos entender que si morimos o matamos al Otro, anulamos la autoconciencia. Juan Pablo, al asesinar a María, se introduce de una vez y para siempre, en el túnel de su existencia:

> A través de la ventanita de mi calabozo vi cómo nacía un nuevo día, con un cielo ya sin nubes. Pensé que muchos hombres y mujeres comenzarían a despertarse y luego tomarían el desayuno y leerían el diario e irían a la oficina, o darían de comer a los chicos o al gato, o comentarían el film de la noche anterior.
>
> Sentí que una caverna negra se iba agrandando dentro de mi cuerpo. (...)
>
> Sólo existió un ser que entendía mi pintura. Mientras tanto, estos cuadros deben de confirmarlos [a los médicos] cada vez más en su estúpido punto de vista. Y los muros de este infierno serán, así, cada día más herméticos.[17]

Como pudimos ver a grandes rasgos, Sartre toma la dialéctica hegeliana y al integrarla a la conciencia concluye que tal conciencia es posible sólo si se es consciente de lo que no se es. Por ende, el otro es visto como algo fundamental para el ser humano, ya que el Otro me reafirma esa conciencia del "no-ser". La interrelación personal es, por consiguiente, indispensable para experimentar una existencia auténtica:

> (...) la conciencia puede ser sólo si es consciente de aquello que no puede ser, es decir, su ser está apoyado en el no-ser: "la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma." Aquí podemos ver que una vez que ha mostrado la naturaleza absoluta de la conciencia Sartre no ha descartado la dialéctica de Hegel,

[16]Ibídem., 377.
[17]Ernesto Sábato. *El Túnel.* [Madrid, 1994.], 164-5.

sino más bien ha integrado la dialéctica en el corazón mismo de la conciencia. Para el ser, estar apoyado sobre el no-ser significa que ser es estar siempre en cuestión.[18]

En Sábato esto no pasa despercibido; al contrario, para él la comunicación con el Otro es imprescindible para evitar que la existencia individual devenga en tragedia.

El Yo aspira a comunicarse con otro Yo, con alguien igualmente libre, con una conciencia similar a la suya. Sólo de esa manera puede escapar a la soledad y a la locura.

De todos los intentos, el más poderoso es el amor. Pero es inútil que lo haga con un robot o con una prostituta que convierte el amor en sexo mecánico., o con una mujer que obedezca a poderes magnéticos: en cualquiera de esos casos sólo logrará sastifacer sus necesidades sexuales. El cuerpo de los demás es un *objeto* y mientras el contacto se realica con el solo cuerpo no existirá sino una forma de onanismo. Solamente mediante la plena relación con un *sujeto* (cuerpo y alma), podemos salir de nosotros mismos, trascender nuestra soledad y lograr la comunicación. (...) Berdiaeff sostiene que el instinto sexual tiene un elemento demoníaco y destructivo, pues nos arroja al mundo puramente objetivo, donde la comunicación no es posible y la soledad definitiva. De ahí que el erotismo exclusivamente sexual aparezca tan frecuentemente unido a la violencia, al sadismo y a la muerte. No pudiendo llegar a la otra subjetividad, no pudiendo satisfacer su ansia de comunión espiritual, el hombre se venga inconscientemente, desgarrando y odiando.

Se llega así a la paradoja de que la única forma de escapar a la subjetividad total es mediante lo más extremadamente subjetivo que existe: no la razón (que es objetiva) sino la emoción; no mediante la ciencia y las ideas puras sino mediante el amor y el arte. Así se alcanzan esos *universales concretos* que establecen puentes entre los sujetos.[19]

El amor, entonces, es para Sábato una de las dos maneras de canalizar la emoción y lograr una efectiva comunicación con el otro. Además debemos pensar que el amor funciona, cuando es correspondido, como un apoyo para enfrentarnos al mundo: "Así, en mi lucha con las demás conciencias, me siento protegido siempre, justificado siempre, pues existe un ser para el cual soy el elegido"[20]. Ahora bien, en el

[18]James Carse. Ob.Cit., 393.
[19]Ernesto Sábato. *Heterodoxia*. 133-34.
[20]Jorge Martínez Contreras. *Sartre. La filosofía del hombre.* [México, D. F., 1980.], 114.

amor se corre el riesgo de tratar de ver al otro como el ser absoluto que deseamos alcanzar, pero que no existe; si esto sucede, tendemos a tratar de poseer al otro totalmente o más bien, absolutamente, lo cual es imposible, porque aunque dos individuos puedan llegar a la intimidad más profunda, ambos guardarán siempre su propio secreto, una parte absolutamente incomunicable de su ser."[21]

Basándonos únicamente en las relaciones de Juan Pablo y María (*El túnel*) y las de Martín y Alejandra (*Sobre héroes y tumbas*), trataremos de ver cómo Sábato parece exponer, por medio de los dos personajes masculinos y del personaje de Alejandra, el conflicto que puede acarrear el hecho de ser conscientes de nuestra propia finitud y no querer aceptarla. Estos personajes, entonces, desean evadir el encuentro con la discontinuidad. Como consecuencia, se aferran a un otro, como si ese otro fuese capaz de suplir la ausencia de lo absoluto, o peor aún, como si fuese el absoluto. El caso de Alejandra en particular es muy significativo, ya que ella comprende su error, por lo cual huye de ese otro que ha absolutizado, representado por Fernando, pero se le hace imposible conseguirlo.

Esta incapacidad para aceptar su propia mortalidad les impide experimentar una existencia plena, entendiéndola como una serie de alti-bajos marcados por el comienzo y el fin de las relaciones con otras personas. Es decir, no desean aceptar que la muerte nos enfrenta en forma de ruptura para hacernos concientizar nuestra existencia. Como hemos sostenido, basándonos en el planteamiento de Carse, la muerte es capaz de confrontarnos siempre que experimentamos una amenaza contra la continuidad de nuestra existencia. Esta amenaza se presenta cuando hay una ruptura en la red de conexiones con las personas, y se manifiesta por medio de la pena:

---

[21]Ignace Lepp. *La comunicación de las existencias*. [Buenos Aires, 1964], 27.

(...) la muerte no necesita confrontarnos en la pérdida de una persona con la que hayamos compartido gran parte de nuestra vida; *la muerte nos confronta en cualquier momento en que experimentamos una amenaza radical a la continuidad de nuestra existencia.* Cualquier cosa que nos lleve a ver que nuestra vida se vuelve nada, y que es esencialmente absurda, tiene el poder de la muerte, puesto que ha colocado en medio de nuestro camino una frontera impenetrable, un punto terminal a todas las líneas de significado que se extienden a partir de nuestra vitalidad. (...) La abrupta pérdida de sentido de la vida -la experiencia de un daño irreparable a todas las líneas de esperanza- no es obra de algo como la muerte; es la fuerza misma de la muerte. (...) en todos los casos la muerte debe significar el fin de una personalidad, aun en el más mínimo sentido, está constituida por una continuidad libremente compartida, entonces cualquier cosa que tenga el poder de aislarnos por medio de la ruptura de esa continuidad sólo puede ser la muerte.

De esto se desprende que la pena no es sólo la reacción a la muerte de otro. sentimos dolor en cualquier momento en que la continuidad de nuestra vida ha sido destruida.[22]

Por medio de la pena, entonces, sentimos la presencia de la muerte, la cual "no solamente *revela* mi interdependencia espacial y temporal, sino que también me desafía a sostener mi personalidad al sostener libremente la continuidad que se ha vuelto mía"[23]. Podemos afirmar entonces que la muerte en este sentido es realmente necesaria, ya que en cierta medida es imprescindible para reconocer nuestra existencia. Por lo tanto es imperativo experimentar, en algún momento de nuestras vidas, la ruptura de la red de conexiones, conocer la soledad:

Para que el ser humano pueda captarse *como único*, tener conciencia de su realidad como persona, elevarse a una existencia auténtica, hay que pasar por la prueba de la soledad y romper momentáneamente los lazos que unen a la sociedad y al mundo. No habría existencia auténtica para quién no haya atravesado la angustia, y la angustia existencial nace de la toma de conciencia, de la experiencia de la soledad. (...) El descubrimiento del Yo exige necesariamente una separación -Física unas veces, moral siempre- del mundo ambiente. La intimidad para afirmarse requiere que se la proteja de las solicitaciones que vienen del exterior.[24]

---

[22]James Carse. Ob. Cit., 23-24.
[23]Ibidem, 22.
[24]Ignace Lepp. Ob.Cit., 11-12.

Al igual que todos los seres, vivimos, pero la diferencia radica en sabernos seres existentes y esto es posible gracias a la conciencia que poseemos de la muerte, la cual, nos "presenta un tipo de reto que no puede pasarse por alto. Las alternativas son, o persistir en una forma de pena, o elegir la vida."[25]

Es necesario estar conscientes de la discontinuidad latente; tanto ignorarla como anularnos por ella podría traer consigo consecuencias negativas:

> El solitario que carece de valor, o quizá de fuerza, para sobreponerse a su soledad, se instala en ella, y trata de establecer un diálogo consigo mismo. siguiendo el ejemplo de Narciso, se autocontempla y admira. En el narcisismo, dice Freud, el Yo se toma a sí mismo como objeto de la libido. Cree descubrir una plenitud, un goce que no puede perturbar relación alguna con los demás. En realidad no ha experimentado su fuerza sino su debilidad; no ha encontrado su plenitud de su Yo sino su indigencia, su pobreza, su contingencia profunda. Si el solitario sabe sacar provecho de esta experiencia para comunicarse con los demás, la soledad se le convertirá en fuente de enriquecimiento grande; de lo contrario lo llevará por el camino recto de la neurosis y la locura.[26]

El sentimiento de pena, entendido como manifestación de la muerte, habrá triunfado, perdiéndose el verdadero sentido de la existencia, que como ya hemos mencionado, se fundamenta en la red de conexiones, es decir, en la comunicación con las otras personas.

Aunque no debemos olvidar que la soledad es necesaria (siempre y cuando haya sido una elección nuestra y no corramos el riesgo de hundirnos en ella) para reconocernos como individuos y así poder reconocer al Otro. De no ser así, corremos el riesgo de entregarnos a la pena o de caer irremediablemente en un estado de neurosis o locura, como lo veremos a lo largo de nuestro trabajo.

---

[25]James Carse, Ob. Cit., 24.
[26]Ignace Lepp. Ob. Cit., 14.

En el caso de Juan Pablo, como estudiaremos en el capítulo siguiente, él se cosifica por el temor de enfrentarse a la discontinuidad. Es una reacción equivocada, una actitud negativa ante la vida, porque si bien se salva de experimentar lo discontinuo, no está viviendo realmente. La forma como comenta que la idea de la muerte de su madre siempre lo había atormentado es uno de los hechos que nos hace reconfirmar nuestra hipótesis: "Cuando era chico me desesperaba la idea de que mi madre debía morirse (con los años se llega a saber que la muerte no sólo es soportable, sino hasta reconfortante), no imaginaba que mi madre pudiera tener defectos."[27] Es importante aclarar que aunque afirma que la muerte es necesaria, realmente nunca llega a aceptarlo, sino que trata de evitar siempre su encuentro con lo discontinuo. Sólo cuando conoce a María se decide a entablar una relación auténtica, pero al pretender asirla como su absoluto, sobresatura la relación porque tiende a esperar de ella más de lo que ella puede y está dispuesta a dar. En este sentido, sucede lo mismo con Martín; sin embargo, a pesar de que se obsesiona por poseer a Alejandra, de alguna manera él también ha experimentado la discontinuidad con la muerte de su padre y no se ha hundido en ella, indicio que nos permite sospechar que tarde o temprano comprenderá que la existencia se basa en una serie de rupturas que nos permiten sabernos seres existentes.

Las conductas de ambos personajes son similares: ambos buscan apoderarse de un absoluto inexistente reflejándolo en el ser que aman, como una manera de escapar a lo discontinuo, cosa imposible de antemano. Pero en el fondo no son iguales, razón por la que el desenlace de las novelas es diferente. Como hemos mencionado, Castel, ante su temor, se encierra en un mundo propio, donde su existencia resulta

[27]Ernesto Sábato.*El túnel*, 63.

inauténtica; en cambio Martín, aunque teme, nunca llega a aislarse. ¿A qué se debe esto? Hemos pensado que la causa principal podría ser que Castel parece experimentar un grado de inseguridad que Martín no posee. Esta inseguridad de Castel puede ser explicada en parte si pensamos en Juan Pablo como una psiquis paralizada en un nivel primario de su desarrollo; Castel no ha resuelto su conflicto edípico y lo que hace, en su reunión con María; es reactualizarlo. Martín por el contrario, parece haber resuelto de mejor manera su tragedia familiar primitiva, por lo que su aproximación al Otro (Alejandra) se efectúa desde una postura diferente, menos neurótica y obsesiva. A continuación veremos estas diferencias más en detalle, analizando estas relaciones por separado.

CAPITULO II

LA MUERTE EN *EL TÚNEL*

El Túnel es la primera novela publicada de Ernesto Sábato. La novela es narrada en primera persona desde la conciencia de Juan Pablo Castel, quien es simultáneamente, narrador y personaje. El argumento puede resumirse en tres momentos fundamentales: Juan Pablo Castel y María Iribarne se conocen; el desarrollo de la relación surgida entre ellos y finalmente, el asesinato de María por parte de Juan Pablo Castel.

Juan Pablo es un pintor de treinta y ochos años que muestra un gran descontento hacia la humanidad y por ello vive en soledad. María es una joven que "físicamente no aparentaba más de vintiséis años, pero existía en ella algo que sugería edad, algo típico de una persona que ha vivido mucho"[1], casada con un ciego llamado Allende. Su mundo se presenta para Juan Pablo como misterioso e inapresable.

En una exposición en el Salón Primavera, Castel descubre a María observando una escena de un cuadro suyo que para él representaba la soledad. Esta escena de gran significado para el pintor, había sido ignorada por todas las personas, siendo ella la única que parecía haberle prestado atención, la única que, a juicio de Castel, la había comprendido y por consiguiente, lo había entendido a él.

[1]Ernesto Sábato. *El túnel.* [Madrid, 1994] 83.

A partir de este momento, Juan Pablo se obsesiona con María Iribarne y con la posibilidad de encontrarse con ella nuevamente. La espera todos los días hasta que la exposición es clausurada, pero ella no vuelve.

Un día la ve por la calle y la sigue, logrando un primer acercamiento en el edificio de la Compañía T, pero inmediatamente María huye. Al día siguiente la encuentra a la salida del subterráneo, se precipita sobre ella y la arrastra a la plaza San Martín, donde le pide que le prometa que nunca más va a dejarlo. Desde ese instante surgirá entre ellos una relación marcada por la obsesión de Juan Pablo por poseer a María.

En la noche, Castel la llama y quedan en verse al día siguiente, pero María parte para la estancia y le deja una carta. Cuando Juan Pablo va a buscarla lo recibe, para su sorpresa, Allende, el esposo de María; desde ese momento las dudas y los celos se adueñarán de Castel e irán aumentando a lo largo de la novela.

El personaje de Juan pablo se muestra a sí mismo como un individuo excesivamente racional, quien parece luchar constantemente por dominar sus emociones, hasta el punto muchas veces de suprimirlas, enfrentando al mundo de la manera más objetivamente posible, para así sentirse seguro. Esta característica de su personalidad parece ser, a nuestro juicio, la principal causa de que los acontecimientos se desencadenen en la forma en que lo hacen. María, en cambio, se nos presenta como una muchacha segura y decidida, con una visión de la vida que Juan Pablo quizá llega a comprender pero nunca a aceptar.

Entre ellos se va a entablar una relación conformada por grandes desencuentros, todos ellos provocados por Juan Pablo, que culminarán, como ya lo hemos mencionado, con el asesinato de María.

JUAN PABLO Y MARÍA:
DOS MANERAS DE PERCIBIR LA EXISTENCIA

El hombre debe necesariamente vivir en interrelación con otros individuos para experimentar una existencia auténtica. Sabemos que la soledad es necesaria para el reconocimiento de nuestra individualidad pero, una vez realizado el autoconocimiento se necesita que el otro lo reconozca porque ese otro "puede descubrir en él y manifestarle aspectos verdaderamente esenciales de su ser que ninguna introspección podría descubrir jamás"[2]. Visto desde la perspectiva sartreana, "la verdad del hombre se encuentra en la mirada del que lo ve."[3]

No existen individuos aislados. Su actuación, su manera de ser, van a estar siempre determinadas por la interacción del yo con el mundo que lo rodea. Esta interacción no siempre resulta satisfactoria. Cuando esto sucede, si la persona está segura de sí misma y no siente que estos acontecimientos lo ponen en tela de juicio, tal situación es asumida como un mal rato, siendo superada con facilidad.

> (...) el individuo puede experimentar su propio ser como real, vivo, entero; como diferenciado del resto del mundo, en circunstancias ordinarias, tan claramente que su identidad y su autonomía no se pongan nunca en tela de juicio; como un continuo en el tiempo, que posee una interior congruencia, sustancialidad, autenticidad y valor; como especialmente coextenso con el cuerpo; y por lo común amenazado en el nacimiento, o poco después de él, y como expuesto a la extinción con la muerte. De tal modo, posee un firme meollo de seguridad ontológica.[4]

[2]Ignace Lepp. *La comunicación de las existencias*, 23.
[3]Jorge Martínez Contreras. *Sartre, la filosofía del hombre*, 90.
[4]R.D. Laing. *El yo dividido*. [México D.F.,1992], 38.

Sin embargo, puede ocurrir lo contrario. Cuando el individuo es un ser inseguro, se refugia en la soledad por temor a enfrentar un rechazo, o por experimentar una discontinuidad en su vida surgida por el fracaso de una relación. En su soledad, el temor a que se repita la experiencia alimenta la inseguridad dentro del individuo, haciéndose cada vez más difícil la relación con el mundo.

> Si se ha alcanzado una posición de seguridad ontológica primaria, las circunstancias ordinarias de la vida no constituyen una amenaza perpetua a la propia existencia de uno. Si no se ha alcanzado tal fundamento del vivir, las circunstancias ordinarias de la vida cotidiana constituyen una amenaza continua y mortal.[5]

Castel es un hombre solo, aún cuando se encuentra rodeado por el éxito, prefiere guardar distancia del mundo, quizá por temor a ser incomprendido. Es un hombre inseguro, que se describe a sí mismo como muy tímido. Esa "timidez" pareciera ser en realidad inseguridad de enfrentarse a las situaciones cotidianas, a tal punto que se encuentra imposibilitado para entablar una comunicación auténtica con quien desea.

> Creo haber dicho que soy muy tímido; por eso había pensado y repensado un probable encuentro y la forma de aprovecharlo. La dificultad mayor con la que siempre tropezaba en esos encuentros imaginarios era la forma de entrar en comunicación. Conozco muchos hombres capaces de entrar en conversación. Conozco muchos hombres que no tienen dificultad en establecer conversación con una mujer desconocida. Confieso que en un tiempo les tuve mucha envidia, pues, aunque nunca fui mujeriego, o precisamente por no haberlo sido, en dos o tres oportunidades lamenté no haber podido comunicarme con una mujer, en esos pocos casos en que parece imposible resignarse a la idea de que será para siempre ajena a

[5]Idem.

nuestra vida. Desgraciadamente, estuve condenado a permanecer ajeno a la vida de cualquier mujer.[6]

El temor de ser anulado por el otro se manifiesta como inseguridad; por ello, aquél que se siente inseguro tiende a aislarse, inconscientemente muchas veces, usando como herramienta la indeferencia.

El estado de indiferencia es una ceguera por siempre renovada, un solipsismo de hecho. Creo escapar a los peligros que implican mis conflictos con el Otro, considerando que no es ni más ni menos amenazador que los en-sí del mundo, asimilándolos a ellos. Así, se trata para mí de obtener un conocimiento -y no un reconocimiento- práctico y objetivo del otro, de la misma manera como conozco a los animales y al clima. (...) De tal modo, el hombre indiferente trata de convencerse a sí mismo de que es la única mirada en el mundo, y tiene que luchar contra la presencia en su vida de otra libertad, mientras sigue pretendiendo que no hay hombre que se pueda comparar. Al igual que el hombre avergonzado se oculta, pero imaginariamente y no realmente, negando que sea visto. Sin embargo, esta fachada de tranquilidad mal disimula su malestar, pues no obstante toda su mala fe, sabe que la mirada del otro puede alcanzarlo en su ser: "mi *ceguera* es inquietud porque va acompañada de la conciencia de una 'mirada errante' e inapresable que amenaza con alienarme sin yo saberlo". Para disipar esta inquietud y demostrarme a mí mismo que el Otro es realmente un objeto, me veré tentado a abandonar mi conducta indiferente y a tratar de plegarlo a mis caprichos.[7]

Podríamos entender esta actitud como una cosificación del otro, donde el otro es visto como algo y no como alguien. Esta conducta es denominada por Heidegger "inautenticidad". Carse lo explica en los siguientes términos:

El ser-ahí puede, por ejemplo, elegir vivir en un mundo hecho de cosas, ignorando el hecho de que el mundo no está *ahí* sino que es el modo de ser del ser-ahí. En otras palabras, el ser-ahí puede escoger vivir ónticamente en vez de ontológicamente. Aquí surge un serio problema, de acuerdo a Heidegger, dado que incluso la elección de vivir ónticamente es una manera del Ser, así, hay una especie de contradicción dentro de la existencia humana, y Heidegger se refiere a ella como

[6]Ernesto Sábato. Ob.Cit., 66.
[7]Jorge Martínez Contreras. Ob. Cit., 117-18.

"inautenticidad". Es como si en este caso el ser-ahí estuviera optando contra sí mismo.[8]

Quizás así podríamos comprender el comportamiento de Castel. Juan Pablo desprecia a todos sus semejantes, y justifica esta actitud en función de una supuesta superioridad suya y fundamentalmente por el desinterés que los demás le producen. En última instancia, Castel considera a los otros como incapaces de comprenderlo, como objetos, no como individuos. Sin embargo, está en la búsqueda constante de un Otro que no sea objeto.

Hemos definido a Castel como un individuo inseguro, temeroso de relacionarse auténticamente con el mundo. Ante esta situación se escuda manteniendo sus relaciones a distancia. ¿Qué queremos decir?

El hombre, al relacionarse con otras personas, tiene básicamente dos alternativas. Los seres seguros de sí mismos se relacionan con los otros, conscientes de que si algo no funciona en un momento dado o si la discontinuidad los enfrenta no quiere decir que necesariamente van a sumergirse en la pena y no van a poder experimentar un nuevo acercamiento en otro momento de sus vidas. Es decir, siempre están dispuestos a establecer comunicación, entendiéndose a sí mismos como sujetos y aceptando la necesidad de ambos lados de ser reconocidos como tales.

El ser inseguro, en cambio, puede dejarse llevar por su inseguridad evitando a toda costa relacionarse de sujeto a sujeto, tendiendo a establecer la relación de sujeto a objeto y utilizando una visión de sí mismo "objetiva" que garantice su aislamiento. Las otras personas son, supuestamente, menos que él, pero en realidad representan un peligro, por ello las ve como objetos y acepta de ellos sólo un conocimiento objetivo,

[8]James Carse. *Muerte y existencia.*, 441.

el cual no puede adentrarse en su ser. Sin embargo, siempre este tipo de relaciones se sienten insatisfactorias y el individuo busca, neuróticamente, un sujeto real, pero esa búsqueda se imposibilita por la misma incapacidad del individuo en reconocer la humanidad de los otros.

A las primeras relaciones las hemos denominado subjetivas, por permitir de alguna forma la inclusión de los sentimientos tanto del yo como del otro. Mientras que las relaciones donde el yo busca cosificar de alguna manera al mundo que le rodea, las llamamos objetivas.

Entonces, hasta su encuentro con María, Juan Pablo ha venido relacionándose de manera objetiva con el mundo porque el "modo de ser" de Juan Pablo, su estado de ánimo, lo hace ver el mundo de esa manera:

> (...) estamos siempre encontrando el mundo y todas nuestras conformaciones dentro de él como algo que ya está ahí; siempre nos vemos a nosotros mismos como aquello que hemos sido. *Lo que* hemos sido, y *lo que* encontramos que el mundo ha sido, es lo que Heidegger llama "facticidad".[9]

Por esta facticidad corremos el riesgo de que permitamos al pasado apoderarse "de nuestro modo de ser. Rendirse a esta tentación es lo que Heidegger llama 'caer'."[10] Esto sucede si no estamos contentos con lo que somos y nos lamentamos;

> En vez de ser un carpintero en el sentido de estar adelante de sí mismo por el bien de sí mismo con otros, el carpintero puede elegir apartarse de los aspectos futurales de su Ser presente con otros y verse a sí mismo como uno de *aquellos* que son llamados carpinteros.[11]

---

[9]Ibídem., 444.
[10]Idem.
[11]Idem.

BIBLIOTECA

Esta situación es evidente cuando nos damos cuenta de que Juan Pablo Castel es conocido como pintor, mas no como un ser con emociones y sentimientos. Por lo tanto, esta interacción con el mundo es percibida más que como una relación, como un enfrentamiento:

> Diré antes que nada, que detesto los grupos, las sectas, las cofradías, los gremios y, en general, esos conjuntos de bichos que se reúnen por razones de profesión, de gusto o de manía semejante. Esos conglomerados tienen una cantidad de atributos grotescos: la repetición del tipo, la jerga, la vanidad de creerse superiores al resto.[12]

Juan Pablo tiene un terror profundo a esta caída a la cual se refiere Heidegger; su inadecuación y su infelicidad provienen de ese "estado de caído" tan indefinido que parece anular su propia esencia como Ser:

> *El estado de caído* es el estado de haberse convertido en Ellos-mismos. Por supuesto, dado que el Ellos-mismos no existe verdaderamente, no constituye una auténtica elección existencial para el ser-ahí. Por lo tanto, es un modo del Ser en el que el ser-ahí se ha apartado del Ser.[13]

Asumimos que esta inseguridad es la que lleva a Juan Pablo a interrumpir frecuentemente su relato intentando justificar cada una de sus actitudes. Por ejemplo, cuando explica por qué no le gusta asistir a los salones de pintura.

> Tampoco sé, en este momento, si valdrá la pena que explique en detalle este rasgo mío referente a los salones, pero temo que, si no lo explico, crean que es una mera manía, cuando en verdad obedece a razones muy profundas.[14]

---

[12]Ernesto Sábato. Ob. Cit., 67
[13]James Carse. Ob. Cit., 444.
[14]Idem.

Simultáneamente, estas aclaraciones nos hacen inferir que en medio de su aislamiento, quizás inconscientemente, en realidad él espera ansiosamente que alguien lo ayude a romper con la relación objetiva que ha entablado con el mundo.

> Esta incapacidad existencial para alcanzar un fin, para convertirse en ente, para ser lo *que* somos, significa que el ineludible aún-no nos confronta simplemente como una negación: no somos una cosa; no somos cosa. Nos topamos cara a cara con ese ineludible No en aquellos momentos en que hemos sido atrapados por el estado de la ánimo que Heidegger llama angustia. Lo que resulta tentador acerca de caer es que parece prometernos protección respecto a la angustia. Si tan sólo pudiéramos convertirnos en alguien no tendríamos que luchar contra este incurable vacío existencial.[15]

Tratando de huir de este vacío, vemos que no es extraño que escriba su historia con la misma intención de que alguien lo entienda. "AUNQUE SEA UNA SOLA PERSONA"[16]. Aunque anteriormente haya escrito, "Piensen lo que quieran: me importa un bledo; hace rato que me importa un bledo la opinión y la justicia de los hombres".[17]

Pero es precisamente por la inseguridad que lo conforma y que parece incentivarse cuando se relaciona con María. Juan Pablo, en el fondo, no se siente satisfecho con esa forma objetiva de relacionarse con el mundo ya que su aislamiento y soledad no son producto de una elección libre, sino de una incapacidad personal. Castel intenta superar esta limitación al relacionarse con María, pero lo único que consigue es reafirmar su propia inseguridad de entablar una relación subjetiva con otro individuo. Algunos hechos de su historia nos inducen a pensar que en un pasado él se relacionó auténticamente con otras personas, pero y quizá por ello, ahora siente

[15]Ibídem., 445
[16]Ibídem., 64.
[17]Ibídem., 63.

un miedo inmenso al hacerlo y, al relacionarse con María, sus temores ante el mundo renacen. Al menos así lo percibimos cuando describe uno de sus sueños.

> Tuve este sueño: visitaba una vieja casa solitaria. Era una casa en cierto modo conocida e infinitamente ansiada por mí desde la infancia, de manera que al entrar en ella me aguardaban algunos recuerdos. Pero a veces me encontraba perdido en la oscuridad o tenía la impresión de enemigos escondidos que podían asaltarme por detrás o de gentes que cuchicheaban y se burlaban de mí, de mi ingenuidad. ¿Quiénes eran esas gentes y qué querían? Y sin embargo, y a pesar de todo, sentía que en esa casa renacían en mí los antiguos amores de la adolescencia, con los mismos temblores y esa sensación de suave locura, de temor y de alegría. Cuando desperté, comprendí que la casa era María.[18]

Al sentir que con María renacen sus antiguos amores está recordando rupturas del pasado. Estas rupturas debemos interpretarlas como discontinuidades vividas en otro tiempo y de las cuales quiso escapar cayendo en una manera de vivir negativa, relacionándose objetivamente. Lo que sucede es que teme volver a experimentar un encuentro con la muerte en forma de discontinuidad, por ello siente tanta angustia y por ello se volcará en María de la manera como lo hace.

Como habíamos mencionado, Juan Pablo posee el reconocimiento de los críticos, de los hombres en general, pero es un reconocimiento objetivo: es reconocido como un gran pintor. Obviamente, este tipo de reconocimiento no es suficiente para sentirnos una persona plena. ¿Cuántos pintores buenos no hay en el mundo?, eso sólo dice una característica de él, pero no lo define como ser.

Su vida transcurre dentro de esta inautenticidad hasta el día en que se tropieza con María, a quien descubre observando aquello que para él es tan significativo: una escena de un cuadro que parece representar su inquietud más personal.

---

[18]Ibídem., 100.

> En el Salón de primavera de 1946 presenté un cuadro llamado *Maternidad*. Era el estilo de muchos otros anteriores: como dicen los críticos en su insoportable dialecto, era sólido, estaba bien arquitecturado. Tenía en fin, los atributos que esos charlatanes encontraban siempre en mis telas, incluyendo «cierta cosa profundamente intelectual». Pero arriba, a la izquierda, a través de una ventanita, se veía una escena pequeña y remota: una playa solitaria y una mujer que miraba como esperando algo, en mi opinión, una soledad ansiosa y absoluta.[19]

A partir de ese momento su deseo más grande será el de superar su incomunicación; por ello, Juan Pablo hará todo lo posible por reencontrarse con María buscando su reconocimiento. Es como una necesidad por experimentar la vida auténticamente, subjetivamente. Pero simultánemente, su inseguridad aumentará, porque este despertar a la vida implicará obligatoriamente el riesgo de enfrentarse a lo que siempre ha huido objetivizando al mundo: lo discontinuo.

Al sentirse por primera vez, al menos en mucho tiempo, sujeto y no objeto de un otro, el temor de perder este reconocimiento le hace actuar, nuevamente, de forma negativa. El reconocimiento de María es insuficiente para salvar la inseguridad, por ende, y ése es su fatal error, se aferra a ella como a un otro absoluto, cosa que ella (ni nadie) puede llegar a ser ya que la angustia de la inseguridad sólo puede resolverse por medio de la garantía que ofrece el absoluto; espera de María aquello que no puede esperar de nadie y que sabe no puede encontrar más allá de la muerte porque es simplemente mortal. Quiere conseguir la seguridad perdida viendo a María como *eterna* garantía. "Prométame que no se irá nunca más. La necesito, la necesito mucho"[20], le pide a María, como si ella tuviese el poder de salvarlo sólo con su presencia. Ignora por qué la necesita, pero la necesita. Es lo único auténtico que tiene en mucho tiempo y por ende, lo vuelve absoluto para su existencia. Así, trata de

---

[19]Ernesto Sábato. Ob.Cit., 65.
[20]Ibídem., 83.

absorberla, volviéndola su única razón para existir. Como quien se vuelca sobre un Dios todopoderoso cuando siente que todas sus esperanzas han desaparecido. Sucede lo que dice Borges respecto al amor: "Enamorarse es crear una religión cuyo dios es falible"[21], pero sin querer reconocer que María es falible como todo ser humano.

Su visión del mundo cambia en un primer momento. Se siente protegido al ser reconocido por María y ahora todo su entorno se vuelve agradable.

> Me pasaba algo muy extraño: miraba con simpatía a todo el mundo. (...) siempre he mirado con antipatía y hasta con asco a la gente, sobre todo a la gente amontonada; nunca he soportado las playas en verano. Algunos hombres, algunas mujeres aisladas me fueron muy queridos, por otros sentí admiración (no soy envidioso), por otros tuve verdadera simpatía; (...) pero, *en general*, la humanidad me pareció siempre detestable. (...)
>
> Esa noche, pues, mi desprecio por la humanidad parecía abolido o, por lo menos, transitoriamente ausente.[22]

Al día siguiente de sentirse así, María se va a la estancia luego de haber acordado hablar con él. El mundo se le cae nuevamente. Su obsesión se desata hasta llegar a extremos incontrolables, tanto que por tan solo haber firmado María sin su apellido en una carta que le ha dejado, concluye que le pertenece. Comienzan las dudas que poco a poco servirán para juzgarla.

El temor en Castel sigue latente. La inseguridad persiste en este personaje. Lo único que ha cambiado es su forma de evasión. Antes de conocer a María cosificaba al mundo y a todas las personas que lo rodeaban por el temor al rechazo y a que al involucrarse con ellas existiese la posibilidad de experimentar lo discontinuo. Ahora, el temor es el mismo, pero se sujeta de María para ignorarlo. Vuelca sobre ella todas sus esperanzas.

---

[21]Jorge Luis Borges. *Borges A/Z*. [Madrid, 1991.], 16.
[22]Ernesto Sábato. Ob.Cit., 90-1.

Por su parte y al contrario de Castel, María parece comprender y aceptar la inexistencia del absoluto, por ello no teme experimentar relaciones con los otros, comprendiendo que en eso y en nada más consiste vivir.

> *He pasado tres días extraños: el mar, la playa, los caminos me fueron trayendo recuerdos de otros tiempos. No sólo imágenes: también voces, gritos y largos silencios de otros días. Es curioso, pero vivir consiste en construir futuros recuerdos; ahora mismo, aquí frente al mar, sé que estoy preparando recuerdos minuciosos, que alguna vez traerán la melancolía y la desesperanza.*
>
> *El mar está ahí, permanente y rabioso. Mi llanto de entonces, inútil; también inútiles mis esperas en la playa, mirando tenazmente al mar. ¿Has adivinado y pintado este recuerdo mío o has pintado el recuerdo de muchos seres cono vos y yo?*
>
> *Pero ahora tu figura se interpone: estás entre el mar y yo. Mis ojos encuentran tus ojos, estás quieto y un poco desconsolado, me mirás como pidiendo ayuda.*
>
> MARÍA.[23]

Esta carta es clave para nuestra interpretación. Entender la mortalidad es básicamente darse cuenta de que no hay nada más allá de nuestra muerte. Por ende y como planteaba Nietzsche, no hay ninguna relación causa-efecto para nuestra existencia, razón por la cual la vida es, en su forma más básica, interrelación con otras personas. Nada más. Como lo absoluto no existe no podemos esperar nada de él. El error de Juan Pablo es perseguir lo inexistente, lo absoluto, reflejándolo en María, mientras ella parece comprenderlo y reconocer que sus esperas han sido inútiles. Al describirlo a él *desconsolado y como pidiendo ayuda* parece percibir que no ha querido aceptar esta *verdad*.

Juan Pablo, sumergido en su inseguridad y desesperación por poseerla, malinterpreta su carta. No se da cuenta de que María ya no espera nada de la vida, simplemente la vive auténticamente. En su error, se aferra aún más a ella, y al decir:

[23]Ibídem.,100-01.

"María era mía. Y solamente mía: «estás entre el mar y yo»; allí no existía otro, estábamos sólos nosotros dos, como lo intuí desde el momento en que ella miró la escena de la ventana"[24], se confirma su equivocación.

Desde este momento apreciamos cómo ambos personajes perciben la vida de manera muy diferente. Por su parte, Juan Pablo se deja dominar por la emoción, pero no con la emoción positiva de la que habla Sábato, sino una emoción manipulada por su afán de poseerla. Su actitud descontrolada se manifiesta en los interrogatorios a los que la somete, "cada día más frecuentes y retorcidos."[25] En uno en particular, notamos las visiones totalmente opuestas de ambos personajes:

> -No te excites. Vos misma me has hablado en una oportunidad de un tal Richard, que no era ni primo, ni amigo de la familia, ni tu madre.
>
> María quedó muy abatida.
>
> -Pobre Richard -comentó dulcemente.
>
> -¿Por qué pobre?
>
> -Sabés bien que se suicidó y que en cierto modo yo tengo la culpa. Me escribía cartas terribles, pero nunca pude hacer nada por él. Pobre, pobre Richard.
>
> -Me gustaría que me mostrases algunas de sus cartas.
>
> -¿Para qué, si ya ha muerto?
>
> -No importa, me gustaría lo mismo.
>
> -Las quemé todas.
>
> -Podías haber dicho de entrada que las habías quemado. En cambio me dijiste «¿para qué, si ya ha muerto?» Siempre lo mismo. Además ¿por qué las quemastes, si es que verdaderamente lo has hecho? La otra vez me confesaste que guardás todas tus cartas de amor. Las cartas de Richard debían ser muy comprometedoras para que hayas hecho eso. ¿O no?
>
> - No las quemé porque fueran comprometedoras, sino porque eran tristes. Me deprimían.
>
> -¿Por qué te deprimían?
>
> -No sé... Richad era un hombre depresivo. Se parecía mucho a vos.[26]

---

[24]Ibídem., 101.
[25]Ibídem., 110.
[26]Ibídem., 111-12.

Hasta este momento del interrogatorio podemos apreciar el tono casi enfermizo de Juan Pablo como si quisiera dominar toda la vida de María, hasta lo sucedido antes de conocerla. Pero, además, hay un aspecto que se nos antoja importante en esta conversación: el hecho de que el tal Richard se haya suicidado y María se sienta culpable. ¿Culpable de qué? Si María y Juan Pablo vieran ambos la existencia desde la perspectiva de él, ¿qué sucedería? Seguramente, sería una relación profundamente enfermiza, donde el mundo de cada uno se traduciría en la visión del otro. El final podría ser, o que ambos, tarde o temprano, se agotaran de tal relación y cada uno tomara por su lado; o que sumergidos por la obsesión terminaran destruyéndose mutuamente. Si ambos tuvieran la perspectiva de María, sucedería que la relación fluiría libremente y seguramente el desenlace sería positivo. Ahora bien, obviamente nos basamos en suposiciones, pero podemos pensar que María mantuvo una relación con Richard similar a la que está manteniendo con Castel, razón por la cual los compara. Juan Pablo, obsesionado con su punto de vista, no puede verlo, busca razones que seguramente no existen y que si existieron ya no tiene sentido enumerarlas porque han quedado en el pasado.

Cuando María dice sentirse culpable, quizás es porque Richard nunca pudo entender la perspectiva de María y por ello se suicidó y siente que a Juan Pablo le podría suceder lo mismo. El caso es que Juan Pablo no es capaz de suicidarse y en medio de su frustración tendrá necesariamente que asesinarla, como de hecho sucede.

Después de tantos desencuentros incentivados por la actitud maniática de Juan Pablo, él siente que se ha roto algo entre ellos, razón por la que vuelve a su casa con "la sensación de una absoluta soledad"[27]. ¿Cómo no va a ser absoluta, si su absoluto

[27]Ibídem., 119.

había sido construido sobre la imagen de María?. Cabe preguntarnos, ¿Juan Pablo comprende que su persecución del absoluto ha sido un error?, Más que reconocer que estaba equivocado, pareciera que culpa a María de no haber podido lograrlo. Él buscaba en ella, la "seguridad" que antes había conseguido en su aislamiento, y que ella, obviamente, no podía darle. La espera del absoluto entendido como su única esperanza se ha derrumbado; la vida se le presenta más oscura y detestable que nunca. El suicidio se muestra como una posibilidad.

> Esa noche me emborraché en un cafetín del bajo. Estaba en lo peor de mi borrachera cuando sentí tanto asco de la mujer que estaba conmigo y de los marineros que me rodeaban que salí corriendo a la calle. Caminé por Viamonte y descendí hasta los muelles. me senté por ahí y lloré. El agua sucia, abajo, me tentaba constantemente: ¿para qué sufrir? El suicidio seduce por su facilidad de aniquilación: en un segundo, todo este absurdo universo se derrumba como un gigantesco simulacro, como si la solidez de sus rascacielos, de sus acorazados, de sus tanques, de sus prisiones no fuera más que una fantasmagoría, sin más solidez que los rascacielos, acorazados, tanques y prisiones de una pesadilla.
>
> La vida aparece a la luz de este razonamiento como una larga pesadilla de la que, sin embargo, uno puede librarse con la muerte, que sería, así, una especie de despertar. ¿Pero despertar a qué? Esa resolución de arrojarse a la nada absoluta y eterna me ha detenido en todos los proyectos de suicidio. A pesar de todo, el hombre tiene tanto apego a lo que existe, que prefiere finalmente soportar su imperfección y el dolor que causa su fealdad, antes de aniquilar la fantasmagoría con un acto de su propia voluntad. Y suele resultar, también, que cuando hemos llegado a ese borde de la desesperación que precede al suicidio, por haber agotado el inventario de todo lo que es malo y haber llegado al punto de que el mal es insuperable, cualquier elemento bueno, por pequeño que sea, adquiere un desproporcionado valor, termina por hacerse decisivo y nos aferramos a él como nos agarraríamos desesperadamente de cualquier hierba ante el peligro de rodar por el abismo.[28]

Con esta reflexión nos hace pensar que comprende la mortalidad de su ser. Después de la vida lo que hay es una nada absoluta y por ello no se suicida, al contrario vuelve a aferrarse a María, ella puede ser vista como esa hierba al borde del

[28]Ibídem., 119-20.

precipicio. Por esta razón vuelve desesperadamente a buscarla, le escribe incansablemente hasta que ella lo invita a ir a la estancia.

Ahí sostienen una última conversación, en la que María le dice: "«No tenemos derecho a pensar en nosotros solos. El mundo es muy complicado»"[29]. ¿Podríamos ver esto como el último intento de María para hacerle comprender su perspectiva? De ser así, ¿Juan Pablo lo ha comprendido? Hasta cierto punto, quizá sí.

> Más que nunca sentí que jamás llegaría a unirme con ella en forma total y que debía resignarme a tener frágiles momentos de comunión, tan melancólicamente inasibles como el recuerdo de ciertos sueños, o como la felicidad de algunos pasajes musicales.[30]

Y, acaso, ¿no es esto lo que hemos tratado de sostener como la existencia misma, confrontada siempre, para bien o para mal, por la muerte por medio de lo discontinuo? Pero, Juan Pablo parece verlo como algo que proviene de María, impuesto por ella, no como lo que es: aparentemente, la única manera que posee el ser humano de experimentar su existencia.

Juan Pablo puede ser catalogado como un ser débil, que se ha hundido en el resentimiento; a este respecto, Nietzsche señala:

> Los débiles son débiles por elección. No son débiles porque los fuertes los hayan hechos sus víctimas. Los fuertes también se victimizan unos a otros. Los débiles son débiles porque resienten lo que les han hecho los fuertes. No pueden olvidarlo. Lo que constituye su debilidad no es su carencia de fuerza como tal, sino su recurrencia al resentimiento.[31]

---

[29]Ibídem., 135.
[30]Idem.
[31]James Carse. Ob. Cit., 415.

Por ello Castel culpa a María de su soledad y cobra venganza, sin darse cuenta de que ésta recae sobre él en el mismo momento en que asesina a María. Y en un momento de su narración parece comprenderlo.

> Cada vez que María se aproximaba a mí en medio de otras personas, yo pensaba: «Entre este ser maravilloso y yo hay un vínculo secreto» y luego, cuando analizaba mis sentimientos, advertía que ella había empezado a hacérseme indispensable (como alguien que uno encuentra en una isla desierta) para convertirse más tarde, una vez que el temor de la soledad absoluta ha pasado, en una especie de lujo que me enorgullecía, y era en esta segunda fase de mi amor en que habían empezado a surgir mil dificultades; del mismo modo que cuando alguien se está muriendo de hambre acepta cualquier cosa, incondicionalmente, para luego, una vez que lo urgente ha sido satisfecho, empezar a quejarse crecientemente de sus defectos e inconvenientes. He visto en los últimos años emigrados que llegaban con la humildad de quien ha escapado de los campos de concentración, aceptar cualquier cosa para vivir y alegremente desempeñar los trabajos más humillantes; pero es bastante extraño que a un hombre no le baste con haber escapado a la tortura y a la muerte para vivir contento: en cuanto empieza a adquirir nueva seguridad, el orgullo, la vanidad y la soberbia, que al parecer habían sido aniquilados para siempre, comienzan a reaparecer con mayor petulancia, como avergonzados de haber caído hasta ese punto. No es difícil que en tales circunstancias se asista a actos de ingratitud y desconocimiento.
>
> Ahora que puedo analizar mis sentimientos con tranquilidad, pienso que hubo algo de eso en mis relaciones con María y siento que, en cierto modo, estoy pagando la insensatez de no haberme conformado con la parte de María que me salvó (momentáneamente) de la soledad. Este estremecimiento de orgullo, ese deseo creciente de posesión exclusiva debían haberme revelado que iba por mal camino, aconsejado por la vanidad y la soberbia.[32]

Ya habíamos mencionado en el capítulo anterior que en cierta forma la racionalidad de Castel lo había llevado a cometer errores. Éste es el momento más oportuno para explicarlo. Vemos en este comentario que hace al recordar lo sucedido en el pasado un gran dominio de la situación y un análisis muy concreto del hombre en general y de él en particular. Cuando comentábamos que él se había dejado envolver por una emoción extrema que resultaba negativa, nos referíamos en cierta forma a

[32]Ernesto Sábato. Ob.Cit., 133-34.

cómo él siempre había tratado de objetivizar al mundo, viéndolo de la manera más racional posible. Al permitirse emociones, éstas necesariamente tienen que arrastrarlo por no saber manejarlas debido a que no está acostumbrado a vivir con ellas. Por eso, aunque ahora puede verlo todo un poco más claro, en el momento en que se desencadenaron los acontecimientos no podía hacerlo porque estaba dominado por la obsesión de que María no podía ser tan sólo alguien que lo librara momentáneamente de la soledad, sino como alguien que debía sacarlo ABSOLUTAMENTE de tal estado.

Antes de asesinar a María y con el mismo cuchillo, Juan Pablo destruye el cuadro que había iniciado, de manera indirecta, la relación de ellos. Cuando lo ve destruido piensa: "¡Ya nunca más recibiría respuesta aquella espera insensata! ¡Ahora sabía más que nunca que esa espera era completamente inútil!"[33]. Como mencionábamos anteriormente, parece comprender la perspectiva de María, pero simultáneamente la culpa de haberlo dejado solo. No quiere aceptar la imposibilidad de que María sea su absoluto y la culpa de algo que ha sido siempre inherente a él, la soledad. Y por esta razón, totalmente deseperanzado ante la inexistencia del absoluto, decide acabar con la única esperanza de que esta idea permanezca en él; esa esperanza en la misma María.

> Lo que sucedió luego lo recuerdo como una pesadilla. Luchando con la tormenta, trepé hasta la planta alta por la reja de una ventana. Luego, caminé por la terraza hasta encontrar una puerta. Entré en la galería interior y busqué su dormitorio: la línea debajo de su puerta me la señaló inequívocamente. Temblando empuñé el cuchillo y abrí la puerta. Y cuando ella me miró con ojos alucinados, yo estaba de pie, en el vano de la puerta. Me acerqué a su cama y cuando estuve a su lado, me dijo tristemente:
>
> -¿Qué vas a hacer, Juan Pablo?
>
> Poniendo mi mano izquierda sobre sus cabellos, le respondí:

[33]Ibidem., 157.

- Tengo que matarte, María. Me has dejado solo.[34]

La excusa de Castel para asesinarla es que lo ha dejado solo. Es como haberse dado cuenta de que al no existir un ser absoluto al que aferrarse, no puede librarse de la soledad absoluta que él siente. No acepta que el ser humano al llevar en sí la mortalidad, está solo por naturaleza, que esa soledad únicamente puede ser, como él mismo lo ha dicho, superada de manera pasajera cuando entramos en comunicación con otros que están tan solos como nosotros mismos.

[34]Ibídem., 163.

CAPÍTULO III

LA MUERTE EN *SOBRE HÉROES Y TUMBAS*

Sobre héroes y tumbas es la segunda novela publicada por Ernesto Sábato. Como en *El túnel,* aquí el autor expresa sus preocupaciones metafísicas, pero a diferencia de su primera novela, ésta presenta un desenlace que da paso a la esperanza.

La novela es narrada desde diferentes puntos de vista donde los personajes narran sus vidas y otras veces presentando a otros personajes, es decir, predominan la primera persona utilizada por un narrador protagonista y la tercera persona de los narradores testigos. El punto de vista de los hechos narrados salta de Martín a Bruno casi constantemente y luego por ratos a otros personajes como Tito, Hortensia, Bordenave. La tercera parte es narrada únicamente por Fernando, y Alejandra actúa como narrador omnisciente en tercera persona cuando narra a Martín la historia de su infancia en la primera parte.

La obra está dividida en cuatro partes: La primera se titula "El dragón y la princesa"; en ella nos enteramos de cómo fue la primera entrevista entre Martín y Alejandra, de un segundo y fugaz encuentro y del comienzo definitivo de la relación. Lleva este nombre porque una vez consumada la relación, Martín es invadido por la angustia, al verse a sí mismo como un príncipe que vela los sueños de una princesa (Alejandra) intentando protegerla de un gran peligro que la amenaza y descubre a su

pesar que tal peligro está dentro de ella. La segunda parte, "Los rostros invisibles", continúa con el relato de los altibajos de esa difícil relación y su ruptura. La tercera parte, "Informe sobre ciegos", es la que más se ha prestado a interpretaciónes, pero que nosotros omitiremos por no tratar de la relación entre Alejandra y Martín; se trata de un extraño manuscrito, escrito en un estilo onírico y delirante, por Fernando Vidal Olmos, el padre de Alejandra, y quien aparentemente mantiene relaciones incestuosas con ella, aunque esto nunca se confirma en la novela.. En la cuarta y última parte, "Un Dios desconocido", Alejandra asesina a Fernando y se suicida, produciendo en Martín una gran pena, de la que finalmente logrará librarse, marchándose al Sur con la intención de comenzar una nueva vida.

MARTÍN Y ALEJANDRA

¿LA COMPRENSIÓN DE LA INEXISTENCIA DEL ABSOLUTO?

El ser humano es necesariamente un ser relacional; todo lo que es y puede llegar a ser está estrictamente vinculado a su relación con los otros. Al no existir individuos aislados, toda persona se ve influenciada por otro desde su nacimiento. Retomando la idea de Sartre de que en la mirada del otro está la verdad del hombre, debemos entender esta influencia del otro como un auto-reconocimiento. El individuo al reconocerse en otro va afirmando la imagen de sí mismo y aunque tal reconocimiento no es determinante muchas veces resulta decisivo. La primera relación que experimenta el individuo es con las personas que se ocupan de él durante su infancia; si el niño, al intentar reconocerse en los otros que lo rodean recibe una imagen negativa de sí mismo, puede manifestar una gran inseguridad para relacionarse nuevamente con otras personas.

Martín ha crecido percibiendo una imagen negativa de sí mismo como consecuencia de la relación que mantiene con su madre; ésta ha causado en él un complejo de inferioridad que disminuye su capacidad para integrarse a la red de conexiones entre las personas, porque Martín cree que los otros lo ven de manera similar a como lo hace su madre: "se veía feo, desproporcionado, torpe. Hasta sus diecisiete años se le ocurrían grotescos"[1]. Simultáneamente, siente por los seres

[1]Ernesto Sábato. *Sobre héroes y tumbas*, [Buenos Aires, 1975.], 14.

humanos el mismo desprecio que por su madre: "Tenía pavor por los seres humanos: le parecían imprevisibles, pero sobre todo perversos y sucios"[2]. Esta percepción de sí mismo será fundamental en su relación con Alejandra.

Sartre plantea que cuando nos encontramos frente a la mirada del otro es posible experimentar un sentimiento de vergüenza o un sentimiento de miedo. La vergüenza ocurre cuando la mirada del otro nos sorprende en una acción muy privada o que consideramos indigna; el miedo ocurre cuando el Otro nos hace conscientes de nuestra propia condición de objetos-para-ser-mirados. En la interpretación que hace Sábato de la idea de la vergüenza: "Sartre concede a la mirada de los otros un poder casi sobrenatural de petrificarnos y dominarnos"[3]. Ésto es precisamente lo que experimenta Martín cuando por primera vez siente la mirada de Alejandra; el saber que está siendo observado lo hace estremecerse a tal punto que se queda como petrificado:

> Cuando de pronto -dijo Martín- tuve la sensación de que alguien estaba a mis espaldas mirándome.
>
> Durante unos instantes permaneció rígido, con esa rigidez expectante y tensa, cuando, en la oscuridad del dormitorio, se cree oír un sospechoso crujido. Porque muchas veces había sentido esa sensación sobre la nuca, pero era simplemente molesta o desagradable; ya que (explicó) siempre se había considerado feo y risible, y lo molestaba la sola presunción de que alguien estuviera estudiándolo o por lo menos observándolo a sus espaldas; razón por la cual se sentaba en los asientos últimos de los tranvías y ómnibus, o entraba al cine cuando las luces estaban apagadas. En tanto que en aquel momento sintió algo distinto. Algo -vaciló como buscando la palabra más adecuada-, algo *inquietante*, algo similar a ese crujido sospechoso que oímos o creemos oír en la profundidad de la noche.
>
> Hizo un esfuerzo por mantener sus ojos sobre la estatua, pero en realidad no la veía más: sus ojos estaban vueltos hacia dentro, como cuando se piensa en cosas pasadas y se trata de reconstruir oscuros recuerdos que exigen toda la concentración de nuestro espíritu.

---

[2]Ibídem., 13.
[3]Ernesto Sábato, "Sartre contra Sartre" en *Páginas de Ernesto Sábato*, 147.

"Alguien está tratando de comunicarse conmigo", dijo que pensó agitadamente.[4]

La mirada de Alejandra hace sentir en Martín algo diferente a lo que siempre había sentido, algo que lo perturba notablemente. Podemos deducir que hasta ese momento su relación con los otros ha sido eminentemente objetiva como consecuencia de su inseguridad; por ello no había tenido la sensación de vergüenza. Es decir, su complejo de inferioridad le hacía sentir incómodo porque creía que todos lo percibían como una persona desagradable pero en ningún momento había ocurrido un verdadero reconocimiento; en cambio, desde un primer momento percibe en la mirada de Alejandra un intento de comunicación, por ende una posibilidad de reconocimiento que como consecuencia lo hace sentir avergonzado. Esta nueva manera de sentir al otro completamente diferente a lo que hasta ese entonces había sentido, hace que Martín quede con la sensación de ya no es: "la misma persona que era antes. Y nunca lo volvería a ser"[5]; y podemos comprenderlo si tomamos en cuenta que su percepción de sí mismo ha cambiado. Ya no es un ser repulsivo ante la mirada del otro sino más bien un ser necesario: "Aunque por un lado pienso que no debería verte nunca. Pero te veré porque te necesito"[6], le dice Alejandra en su segundo encuentro.

Su encuentro con Alejandra, entonces, va a significar un nuevo reconocimiento. Un reconocimiento que inconscientemente estaba anhelando, ya que como persona, necesitaba relacionarse con un otro para saberse existente. Ahora bien, como Juan Pablo, su primera reacción va a ser aferrarse a ella como su absoluto. Al ser ella quien

[4]Ernesto Sábato, *Sobre héroes y tumbas*, 12-13.
[5]Ibídem., 15.
[6]Ibídem., 23.

le ha brindado la oportunidad de reconocerse como sujeto y no como objeto del mundo caerá en el error, por temor a perderla, de querer poseerla. Por esta razón, su obsesión se reflejará en la necesidad de conocer cada rincón de su personalidad y de su vida aún cuando percibe la imposibilidad de su intención.

> *Nunca la conoceré del todo*, pensó, como en una repentina y dolorosa revelación.
>
> Estaba ahí, al alcance de su mano y de su boca. En cierto modo estaba sin defensa ¡pero qué lejana, qué inaccesible que estaba! Intuía que grandes abismos la separaban (no sólo el abismo del sueño sino otros) y que para llegar hasta el centro de ella habría que marchar durante jornadas temibles, entre grietas tenebrosas, por desfiladeros peligrosísimos, al borde de volcanes en erupción, entre llamaradas y tinieblas. *Nunca* pensó, *nunca*.
>
> *Pero me necesita, me ha elegido*, pensó también.[7]

Puede ver su incapacidad como ser humano para penetrar en el ser de Alejandra y poseerla pero no lo acepta; como consecuencia se aferra a la necesidad que Alejandra dice sentir por él para así justificarse.

Por su parte, Alejandra posee una temprana y extraña madurez; Bruno la describe como alguien que ha crecido de golpe y sigue guardando rasgos de su infancia:

> (...) porque ella había nacido madura, o había madurado en esa infancia, al menos en cierto sentido; ya que en otros sentidos daba la impresión de que nunca maduraría: como si una chica que todavía juega a las muñecas fuera al mismo tiempo capaz de espantosas sabidurías de viejo, como si horrendos acontecimientos la hubieran precipitado hacia la madurez y luego hacia la muerte sin tener tiempo de abandonar del todo atributos de la niñez y la adolescencia.[8]

[7]Ibídem., 68.
[8]Ibídem., 23.

Universidad Católica Andrés Bello
BIBLIOTECA
Caracas

Esta madurez de Alejandra corresponde en cierta forma a que ella comprendió desde pequeña la inexistencia de los absolutos que el ser humano tiende a buscar intentado justificar su existencia.

Cuando tenía once años, encontró a su padre con otra mujer en la cama donde ahora ella duerme; desde ese momento la imagen idealizada de su padre se rompe. Su reacción ante este dolor es volcarse obsesivamente en la religión como una salida para suplantar a su padre y no sumergirse en la pena.

> (...) me precipité en la religión con la misma pasión con que nadaba o corría a caballo: como si jugara la vida. Desde ese momento hasta que tuve quince. *Fue una especie de locura con la misma furia con que nadaba de noche en el mar, en noches tormentosas, como si nadase furiosamente en una gran noche religiosa, en medio de tinieblas, fascinada por la gran tormenta interior.*[9]

Buscando evadir la soledad eleva hacia la eternidad su visión del otro, colocando todas sus esperanzas en el absoluto, pensando quizá, que dada su condición infinita jamás la dejará sola. Rompe entonces con todo lo que pueda recordarle a su padre; no desea sentir nada que tenga que ver con emociones corporales como un intento por eliminar toda posibilidad de parecerse a él. De esta forma, Alejandra logra afrontar sus primeros conflictos existenciales; inconscientemente ha resuelto su primer encuentro con la discontinuidad trascendiendo a la historia por medio del Cristianismo.

Pero este absoluto no tardará en derrumbarse. En una ocasión, luego de un inconveniente en casa de sus tías por culpa de Marcos, su tía Teresa la compara con su padre: "Sos el retrato de tu padre. Vas a ser una perdida. Me alegro que no seas mi

[9]Ibídem., 51.

hija"[10], le había dicho. Ante esta sentencia, Alejandra comienza a desear la muerte de su tía pero a pesar de todo lo que ora para que Dios la desaparezca, Dios no la ayuda.

> Esa misma noche me arrodillé delante de mi cama y pedí a Dios que hiciera morir a mi tía Teresa. Lo pedí con una unción feroz y lo pedí durante varios meses cada noche al acostarme y también en mis largas hora de oración en la capilla. Mientras tanto, y a pesar de todas las instancias de la hermana Teodolina, me negué a confesarme: mi idea, bastante astuta, era primero lograr la muerte de mi tía y después confesarme; porque (pensaba) si me confesaba antes tendría que decir lo que planeaba y me vería obligada a desistir.
>
> Pero tía Teresa no murió. Por el contrario, cuando volví a casa en las vacaciones la vieja parecía estar más sana que nunca.[11]

Como consecuencia, todo el odio que sentía por su tía se volcó sobre Dios porque si había mantenido viva a su tía quería decir que pensaba como ella: "y no sólo lo pensaba sino que seguramente lo quería"[12]. Ante estos hechos, Alejandra decide vengarse de Dios por medio de Marcos, incitándolo a pecar. Marcos le gritaba: "¡Déjame Alejandra, déjame por el amor de Dios! ¡Iremos los dos al infierno!"[13], mientras cegada por su odio ella le respondía: "¡El infierno no existe! ¡Es un invento de los curas para embaucar infelices como vos! ¡Dios no existe!"[14]. Pero como en realidad teme reconocer aún la ausencia de ese Dios absoluto, decide retarlo exigiéndole que si existe realmente le quite la vida: "(...) grité repetidas veces hacia arriba, desafiando a Dios a que me aniquilase con sus rayos si existía."[15] A partir de aquel momento, Alejandra parece comprender que se había aferrado a un otro absoluto inexistente, y se da cuenta de que el único absoluto posible es la muerte.

---

[10]Ibídem., 61.
[11]Idem.
[12]Ibídem., 62.
[13]Ibídem., 66.
[14]Idem.
[15]Idem.

Por esta razón Martín la percibe como una princesa-dragón sin poder explicarse tal sensación:

> Pero algo le impidió dormir, y poco a poco fue angustiandose.
>
> Como si el príncipe -pensaba-, después de recorrer vastas y solitarias regiones, se encontrase por fin frente a la gruta donde ella duerme vigilada por el dragón. Y como si para colmo, advirtiese que el dragón no vigila a su lado amenazante como lo imaginamos en los mitos infantiles sino, lo que era más angustioso, dentro de ella misma: como si fuera una princesa-dragón, un indiscernible monstruo, casto y llameante a la vez, candoroso y repelente al mismo tiempo: como si una purísima niña vestida de comunión tuviese pesadillas de reptil o murciélago.[16]

Retomando la explicación que Herzog hace sobre la significación del dragón y de la princesa en las diferentes culturas, vemos que el primero es la combinación de las diferentes simbologías de la muerte; y que la virginidad de la princesa representa una apertura hacia lo divino; podemos inferir que lo que Martín no es capaz de descifrar, es que esta lucha interna que existe en Alejandra corresponde a un enfrentamiento entre la certeza de que la muerte es el único absoluto y el deseo de ignorar su convicción, tratando de inventarse otro absoluto; es decir, Martín no puede adivinar el significado de la lucha entre el dragón y la princesa.

Podemos comprender, entonces, el por qué de la ambigüedad de la madurez de Alejandra, por un lado, el descubrir el absoluto la hace comprender que las relaciones humanas no pueden ayudarnos a trascender la soledad definitivamente, razón por la que puede relacionarse con Martín de la forma en que lo hace; pero por otro lado, se aferra a Fernando intentando crear otro absoluto para ignorar su certeza, cayendo en un profundo autoengaño. Cuando no puede soportar más esta situación decide acabar

[16]Ibídem., 113.

con su única posibilidad de escape asesinando a Fernado y se rinde ante el absoluto, razón por la que podríamos entender el suicidio.

Ahora, gracias a Alejandra, comprendemos que María también se había percatado de la muerte como absoluto, esto nos explica porque no hace nada por evitar que Juan Pablo la asesine. Ella sabía que tarde o temprano el absoluto la alcanzaría.

Por su parte, Martín, que aún no comprende la perspectiva de Alejandra, siente que, mientras más trata de acercarse a ella los abismos se van haciendo insalvables; Martín nunca queda satisfecho y por lo tanto exige cada vez más, pero las dudas se irán apoderando de su pensamiento y poco a poco, le harán reflexionar sobre su situación con el otro, es decir, con Alejandra.

> La noche, la infancia, las tinieblas, el terror y la sangre, los sueños, los abismos, estamos a distancias inconmensurables, tocamos pero estamos solos. Era un chico bajo una cúpula, en medio de un silencio aterrador, solo en aquel inmenso universo gigantesco.[17]

Por medio de estas reflexiones va cuestionándose la idea del absoluto, comenzando a verse, merced a este ser inaccesible que es Alejandra, como un individuo solo dentro de un universo conformado de otros individuos tan solos como él; aunque aún se niegue aceptarlo y a la más mínima manifestación de ternura por parte de Alejandra se aferre a ella como intentando evadir la realidad.

> -¿Me querés?
> Ella pareció vacilar un instante, pero luego contestó:
> -Sí, te quiero. Te quiero mucho.
> Martín se sentía aislado mágicamente de la dura realidad externa, como sucede en el teatro (pensaba años más tarde) mientras estamos viviendo el mundo del

[17]Ibídem., 69.

escenario, mientras afuera esperan las dolorosas aristas del universo diario. Y así como en el teatro, en algún momento el mundo externo logra llegar aunque atenuado en forma de ruidos (...), así también llegaban hasta su conciencia, como inquietantes susurros, pequeños hechos, algunas frases que enturbiaban la magia. (...) Pero no importa -se decía empecinadamente-, no importa, apretando su cabeza sobre los calientes pechos y acariciando sus manos, como si de ese modo asegurase el mantenimiento del sortilegio.[18]

Encantamiento que se rompe cuando su preocupación por conocer íntegramente el universo de Alejandra vuelve a apoderarse de su pensamiento; interpretando los silencios y en general todo lo que puede implicar un desconocimiento del mundo de la mujer que ama como falta de amor por parte de ella hacia él.

-¿Qué soñaste recién? -preguntó Martín sombríamente.
-¿Para qué querés saberlo? No vale la pena.
-¿Ves? Tenés un mundo desconocido para mí, ¿Cómo podés decir que me querés?[19]

Martín, sin darse cuenta, enturbia los momentos que pasan juntos; su obsesión ha llegado a tal punto que la relación se sobresatura. Como consecuencia de su actitud, Alejandra opta por alejarse de él, situación que Martín no comprenderá sino hasta mucho tiempo después.

Con respecto a Alejandra, Martín experimenta dos rupturas que actúan como discontinuidad en su existencia. La primera es el fin de su relación; la segunda es la muerte de Alejandra. En ambas la esperanza juega un papel fundamental en la actitud que tomará Martín para enfrentar estas situaciones.

Muchas veces la esperanza actúa como un lastre, impidiendo que la persona salga del estado de pena en el que se encuentra; en este sentido es una esperanza

[18]Ibídem., 105-06.
[19]Ibídem., 115.

negativa porque se basa en el engaño de la conciencia del individuo, haciendo que éste se aferre a la esperanza de que la ruptura es momentánea y tienda a buscar cualquier excusa para quedarse sumergido en el recuerdo, imposibilitando la mirada hacia el futuro. Desde la visión sartreana esto equivaldría a decir que el individuo se ha quedado atrapado en su esencia. Martín se niega a aceptar la primera de las rupturas mencionadas y se aferra a la esperanza de que todo vuelva a ser como fue en otro tiempo, hasta el punto de amenazar a Alejandra con el suicidio para tratar de evitar que ella lo abandone:

> Martín empezó a mirar una manchita marrón que había sobre un mantel rosado y sucio.
>
> -Y bueno -agregó-, no lo sé. Tampoco sé por qué no quiero tener más de uno de esos famosos encuentros contigo. Comprendé, Martín: esto tiene que terminar de una buena vez. Algo no funciona. Y lo más honesto es que no nos veamos en absoluto.
>
> A Martín se le habían llenado los ojos de lágrimas.
>
> -Si me dejás, me mataré -dijo.
>
> Alejandra lo miró con expresión grave. Y luego, con una singular mezcla de dureza y melancolía en el acento, dijo:
>
> -Yo no puedo hacer nada, Martín.
>
> -¿No te importa que me mate?
>
> -Claro, como no me va a importar.
>
> -Pero no harías nada por impedirlo.
>
> -¿Cómo podría impedirlo?[20]

Alejandra sabe que el absoluto es la muerte por esta razón no puede impedir que Martín se suicide. Alejandra se da cuenta de que no es por ella realmente, que Martín quiere hacerlo, sino por su incapacidad de aceptar que ni ella ni nadie pueden llenar el vacío que surge cuando Martín: "empieza a ver con horror que el absoluto no

[20]Ibídem., 215.

existe."[21] Ese absoluto que ha perseguido sin entender; absoluto, que por ser la muerte, es capaz de enfrentarnos constantemente a manera de rupturas.

Con la ausencia física de Alejandra queda anulada toda posibilidad de una falsa esperanza. Como consecuencia puede surgir en Martín una esperanza auténtica que apunta siempre hacia una continuidad más alta, dejando atrás el pasado. Porque desde esta perspectiva, la esperanza es lo que permite a los individuos salir de la pena, como pensaba Bruno:

> Porque felizmente (...) el hombre no está hecho sólo de desesperación sino de fe y de esperanza; no sólo de muerte sino también de anhelo de vida; tampoco únicamente de soledad sino de momentos de comunión y amor. Porque si prevaleciese la desesperación, todos nos dejaríamos morir o nos mataríamos, y eso no es de ninguna manera lo que sucede.[22]

Tal esperanza es la misma que permite a Martín salir del profundo estado de pena en el que se encuentra cuando muere Alejandra. La misma esperanza que le hizo tener la convicción de que volvería a verla luego del primer encuentro.

> La "esperanza" de volver a verla (reflexionó Bruno con melancólica ironía). Y también se dijo: ¿no serán todas las esperanzas de los hombres tan grotescas como éstas? Ya que dada la índole del mundo, tenemos esperanzas en acontecimientos que, de producirse, sólo nos proporcionarían frustración y amargura; motivo por el cual los pesimistas se reclutan entre los ex esperanzados, puesto que para tener una visión negra del mundo hay que haber creído antes en él y en sus posibilidades. Y todavía resulta más curioso y paradojal que los pesimistas, una vez que resultaron desilusionados, no son constantes y sistemáticamente desesperanzados, sino que en cierto modo, parecen dispuestos a renovar su negra envoltura de amargados universales, en virtud de una suerte de pudor metafísico; como si el pesimismo para mantenerse fuerte y vigoroso, necesitase de vez en cuando un nuevo impulso producido por una nueva y brutal desilusión.[23]

---

[21]Ibídem., 30.
[22]Ibídem., 192.
[23]Ibídem., 26.

Martín, ante la pérdida definitiva de Alejandra, pasa por un difícil proceso y justamente es la esperanza lo que lo impulsa a seguir adelante.

Cuando Martín se reconoce en Alejandra ella pasa a ser la depositaria de toda su esperanza, tanto que la absolutiza; pero con su muerte Martín comprende que ciertamente el absoluto que hasta ese momento había perseguido no existe, aceptando que no hay más absoluto que la muerte. Ahora bien, para llegar a verse como ser mortal exento de la posibilidad de poseer algo absolutamente pasa primero por un elevado estado de pena. Su primera reacción es el deseo de morir, abandonarse al absoluto como lo hizo Alejandra, porque siente que todo ha perdido sentido.

> Y mientras profundizaba en aquella imagen estática, en aquella especie de símbolo de la imposibilidad, en el caos de su cabeza parecía vislumbrar, aunque muy confusamente, la idea de que no se mataba por ella, por Alejandra, sino por algo más hondo y permanente que no alcanzaba a definir: como si Alejandra hubiese sido nada más que uno de esos falsos oasis que prolongan la desesperada travesía en el desierto y cuyo desvanecimiento puede impulsar a la muerte, siendo que la causa última de la desesperación (y por lo tanto de la muerte) no es el falso oasis sino el desierto, implacable e infinito.[24]

Martín se percibe entonces como soledad entre soledades y ante esta certeza la angustia se apodera de su visión de la vida. Al igual que Alejandra, cuestiona a Dios confirmando la inexistencia del absoluto perseguido y reafirmando la muerte como absoluto. Al conocer a Hortensia comprende que debe asumirse como ser humano, por ende, mortal que experimenta la vida dentro de una red de conexiones con otras personas, donde pequeñas cosas y breves momentos irrecuperables son los que definen nuestra existencia. Podríamos pensar, que Hortensia hace renacer en él lo que

[24]Ibídem., 446.

Freud llamaba el instinto de vida, es decir, la ansiedad, opuesta al instinto de muerte, el placer, el cual fue la elección de Alejandra.

> Yo también..., no vaya a creer. Vaciló un momento. Pero al menos ahora tengo trabajo acá y puedo tener al nene conmigo. Hay mucho trabajo, eso sí (...) Y luego... -dijo, sin levantar la vista- hay tantas cosas lindas en la vida.[25]

Luego de este encuentro Martín decide irse definitivamente de Buenos Aires. La percepción distorsionada de la vida que se había hecho cuando Alejandra existía y que se agudizó en el momento en que la muerte de Alejandra lo obligó a enfrentar la discontinuidad sin poder evadirla, es superada. Decide, entonces, realizar el viaje que siempre había querido hacer y parte hacia el sur en busca de una continuidad más alta: "Y entonces Martín, contemplando la silueta gigantesca del camionero contra aquel cielo estrellado, mientras orinaban juntos, sintió que una paz purísima entraba por primera vez en su alma atormentada"[26]. Ha logrado superar la discontinuidad y ahora está listo para asumir su vida de una manera más madura y auténtica, entendiéndo que cada vez que la muerte nos confronta como discontinuidad es una manifestación del único absoluto existente, que hay que experimentar hasta que éste nos alcance definitivamente o el cansancio nos haga rendirnos ante él.

[25]Ibídem., 454.
[26]Ibídem., 465.

CONCLUSIONES

Las novelas *Sobre héroes y tumbas* y *El túnel* de Ernesto Sábato nos han permitido constatar, como plantea James Carse en su obra *Muerte y existencia*, que el hombre vive en una red de conexiones con otras personas; cuando esta red se rompe de manera definitiva causando un daño irreversible en la personalidad lo que se experimenta no es otra cosa que la muerte, manifiestada por medio del sentimiento de la pena. En este momento la muerte nos presenta un reto: podemos sumergirnos en la pena, o asumir la discontinuidad y buscar una continuidad más alta para nuestras vidas.

Para tener una visión de la interpretación de la muerte como discontinuidad a lo largo de la historia, nos hemos basado en el estudio de Carse, dividiendo en dos grupos las diferentes concepciones: aquellas que explican el problema de la muerte trascendiendo la historia y las que asumen la muerte como algo inherente al ser humano que nos confronta constantemente. El primer grupo integrado por el platonismo, el misticismo y el cristianismo; y el segundo por los planteamientos de los teóricos del psicoanálisis: Freud y Jung y los filósofos: Hegel, Nietzsche, Heidegger y Sartre.

Al revisar la obra ensayística y funcional de Ernesto Sábato pudimos constatar que se adscribe a la segunda tendencia, es decir, entiende la muerte como algo que

está siempre presente en nuestras vidas y no como algo que debe ser interpretado trascendiendo a la historia.

Para el análisis de sus novelas retomamos fundamentalmente las teorías de Sartre y Hegel para estudiar las relaciones de los personajes principales con su otro; y de Haidegger tomamos la noción de la mortalidad como característica fundamental del ser.

Juan Pablo Castel (*El túnel*) y Martín del Castillo (*Sobre héroes y tumbas*) encarnan en las novelas de Ernesto Sábato la incapacidad del individuo para aceptar la inexistencia de cualquier otro absoluto que no sea la muerte; por esta razón evitan a todo riesgo enfrentarse con lo discontinuo. Como consecuencia tienden a vivir una existencia inauténtica al aferrarse de forma obsesiva a las personas que aman, pretendiendo llenar con ellas el vacío que les deja el reconocerse como seres mortales. La diferencia fundamental entre estos dos personjes la encontramos en la madurez que adquiere Martín en el transcurso de la novela, quien comprende que el único absoluto es la muerte, por esta razón el ser humano al llevar en sí la mortalidad, únicamente puede trascender su soledad de manera pasajera al comunicarse con otros que se encuentran en su misma situación. Mientras que Juan Pablo Castel nunca se resigna ante la inexistencia de otro absoluto diferente a la muerte, a la cual, no acepta como tal, por lo que elige experimentar una existencia poco auténtica aislándose del resto de las personas.

María (*El túnel*) entiende que lo absoluto solamente puede ser la muerte, por lo tanto no existe alguna relación causa-efecto que determine nuestra existencia, por ello, puede relacionarse auténticamente con el otro porque simplemente no espera nada de la vida, sino que la asumen como un interactuar con otras personas. Por otro

lado, está consciente de que la discontinuidad puede confrontarnos en cualquier momento y que ésta debe asumirse como un reto para llevar la vida a una continuidad más alta. Al reconocer al absoluto, no se desespera ante la posibilidad de morir, por lo tanto no huye cuando Juan Pablo decide asesinarla.

El caso de Alejandra (*Sobre héroes y tumbas*) es contradictorio, gracias a ella es que podemos comprender que el único absoluto es la muerte, porque aunque María lo ha entendido, no podemos saberlo exactamenete, sino hasta que conocemos a Alejandra; pero Alejandra aunque conoce la verdad sobre el absoluto, vive sumergida en un autoengaño tratando de absolutizar a su padre. Su vida transcurre entre momentos en los que asume su certeza del absoluto y se puede ralacionar auténticamente con Martín; y momentos en los que desea escapar, aferrándose de Fernando. Como consecuencia, decide terminar con su única posibilidad de huída, asesina a Fernando y se rinde al absoluto, suicidándose. Entonces, es en *Sobre héroes y tumbas* donde podemos comprender que para Sábato el único absoluto posible es la muerte y que el hombre busca desesperadamente otros falsos absolutos que sean menos desagradables que ésta; cuando finalmente el ser humano logra reconciliarse con esa idea de la muerte como el único absoluto, debe asumirla e internalizarla para experimentar positivamente las discontinuidades que se le presentan a lo largo de su existencia, llevándolas siempre a una continuidad más alta.

En líneas generales podemos considerar a *Sobre héroes y tumbas* como una novela que en su totalidad describe mejor la condición humana, en tanto en cuanto su personaje protagonista (Martín) logra asumir su error y gracias a la esperanza consigue aceptar la muerte como absoluto y superar lo discontinuo, asumiendo una posición auténtica ante la vida. Mientras en *El túnel* se enfoca únicamente la

incapacidad del personaje protagonista (Castel) para asumir los cambios que la muerte a manera de rupturas le hace afrontar continuamente a lo largo de su existencia, aferrándose al otro como si fuese su absoluto.

Con estas novelas Ernesto Sábato nos presenta una misma manera de afrontar un problema de la existencia humana con dos soluciones diferentes, en *Sobre héroes y tumbas* la visión es reconciliadora con la vida, mientras que en *El túnel* vence una actitud negativa ante la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

Borges, Jorge Luis. *Borges A/Z*, Madrid, Ediciones Siruela, 1991, 303 p.

Baudrillard, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Avila Editores, 1992, 272 p.

Becker, Ernest. *El Eclipse de la muerte*, México, D.F, Fondo de Cultura Económica, 1977, 126 p.

Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Herder, 1994, 734p.

Carse, James. *Muerte y existencia*, México, D.F, Fondo de Cultura Económica, 1980, 497 p.

Chauchard, Paul. *La muerte*, Buenos Aires, Paidos, 1960, 132 p.

Delleapiane, Angela B. *Ernesto Sábato: el hombre y su obra: ensayo, interpretación y análisis*, New York, Las Américas, 1968, 358 p.

Desiato, Massimo. *Lineamientos de Filosofía*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello,1995, 323 p.

Freud, Sigmund. *El yo y el ello*, Barcelona, Orbis, 1983, 258 p.

Giacoman, Helmy F. *Homenaje a Ernesto Sábato*, Madrid, Anaya, 1973, 406 p.

Ferrater Mora, José. *El sentido de la muerte*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1947, 351 p.

Jolivet, Regis. *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Editorial Gredos, 1976, 405p.

Lepp, Ignace. *La comunicación de las existencias*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1964, 163 p.

Laing, R.D., *El yo dividido*, México, D. F., Fondo de cultura económica, 1992, 216p.

Marías, Julián. *Historia de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 515 p.

Martínez Contreras, Jorge. *Sartre, la filosofía del hombre*, México, D.F, Siglo Veintiuno, 1980, 467 p.

Novoa Santos, Roberto. *El instinto de la muerte*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1941, 124 p.

Rahner, Karl. *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Editorial Herder, 1965, 128p.

Sábato, Ernesto. *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona, Seix Barral, 1983, 219 p.

_____. *El túnel*, Madrid, Ediciones Cátedra, S. A., 1994, 165 p.

_____ . *Hombres y Engranajes. Heterodoxia*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 200p.

_____. *Páginas de Ernesto Sábato*, Buenos Aires, Editorial Celtia, 1985, 265 p.

_____. *Sobre héroes y tumbas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, 464 p.

Platón. *Critón*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, 45p.

_____. *Fedón*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, 148 p.

Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 648 p.

_____. *El Muro*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, 218 p.

Subirats, Eduardo. *El alma y la muerte*, Barcelona, Anthropos, 1983, 466 p.

HEMEROGRAFÍA

Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura. Ernesto Sábato. Nº 55-56. Barcelona, Noviembre-Diciembre 1985, 128 p.