

ANTHROPOS

248

(julio-septiembre 2017)

Cuadernos de cultura crítica y conocimiento

REPENSAR LA SOCIALIDAD
EN LA MODERNIDAD AVANZADA

Número coordinado por:

Ángel Enrique Carretero Pasín, IES Rosalía de Castro, Santiago de Compostela

La muerte expropiada, o sobre la socialidad herida

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA

UNIVERSIDAD EUROPEA MIGUEL DE CERVANTES DE VALLADOLID

Introducción

Las reflexiones y los análisis que nos gustaría concretar a partir de este momento se sustentan en la convicción de que para los seres humanos la fuerza de la vida está en la muerte. Este hecho tan determinante de la toma de conciencia del hombre con respecto a su propia mortalidad es de una magnitud y una potencia tales que prácticamente todas las estructuras socioculturales se acaban convirtiendo en una extensión de los diferentes procesos de ritualización mediante los cuales los individuos y los grupos intentan dar respuesta a aquello que, en sí mismo, no la tiene. Efectivamente la manera de reaccionar a este reto las diferentes colectividades a lo largo de su historia acaba configurando buena parte de los entramados culturales que se diseñan y, por tanto, la construcción de mundos. A los integrantes de esos entramados el asunto les afecta de raíz ontológicamente y las reacciones que manifiestan, aunque están condicionadas casi en su totalidad por el propio imaginario colectivo, se convierten en un inmenso vaho de vida o de soledad. Pensemos, por ejemplo, lo diferente que es la muerte encarada y asimilada a los ritos corales en toda comunidad tradicional, donde la individualidad queda diluida, o, por otra parte, en grupos amplios, artificiales y fuertemente contractualizados, donde la muerte es autonegociada por un yo al que se le exige al mismo tiempo la garantía de su identidad sustancial, de su propia libertad y de la certeza de sí. Es fácil corroborar cómo en el segundo caso, al margen ahora de una tipificación posible de las causas, la vida hará todo lo posible por habilitar las correspondientes fórmulas que establezcan espacios de cesura sutiles, y no tan sutiles, con respecto a la muerte. Sin duda, una consecuencia de ello es la pretenciosa ingenuidad de la expulsión de la muerte y del alejamiento heterotópico de los muertos, pero también, por otra parte, el vacío más devastador y el silencio más desesperante en el hueco de la conciencia humana.

La tesis de la que se parte en este trabajo, por tanto, es la de que la muerte y su contrapunto inmortalizante, ontológica y estructuralmente, ponen las bases de la cultura y de la socialidad, al margen de los múltiples desarrollos y manifestaciones de estas.¹ Lo que se querría mantener es que los vínculos societales que tienen

1. Z. Bauman se encargó de sistematizar *in extenso* esta tesis en su libro *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida* (2014).

presente esta radicalidad existencial incorporando la caducidad y la muerte en su ritualidad social cotidiana activan con más facilidad el impulso de la compasión y consiguen hacerse más auténticos al hacer explícitos los soportes ficcionales en los que se basan; por el contrario, los grupos sociales que excluyen la contingencia y la muerte, sin poder prescindir del carácter coyuntural de las dinámicas sociales, las acaban convirtiendo en verdades concebidas como tales por sus integrantes, con los riesgos que conlleva la exclusión de un cierto escepticismo trágico, y las transforma en meros artilugios efímeros de carácter organizativo, de poder y de disimulo de la soledad.

Este proceso de expulsión y expropiación de la muerte por la misma praxis de la dinámica social, y por el propio poder inercial de la fabulación ideológica de la sociedad, si bien forma parte de una comprensible reacción de protección de todas las culturas ante lo inabarcable, lo ininteligible y lo inasumible, parece que en el devenir de nuestro contexto occidental ha experimentado un desarrollo específico y bien reconocible. La estetización de la práctica societal en la actualidad, tras la deriva cultural en la que se ha situado la sobremodernidad, genera vínculos exclusivamente sensibles y sin anclajes entre individuos atravesados por los excesos de la representación que no se representa más que a sí misma, por la desideologización, por la desmaterialización, por la deshumanización tecnológica y digital y por el prioritario carácter performativo de su acción. En la nube societal sobremoderna se cubre el hueco de forma espectacular y, siempre, de manera provisional. Sin pasado y sin futuro, sometidos como nómadas obligados por el presente a viajar de identidad en identidad para poder vivir adecuadamente siempre en directo, parece imposible preguntarle a la memoria por las ausencias o al porvenir por lo inefable. En estas circunstancias, parece obrarse una descarga efectiva de alteridad en los individuos que repercute sobre los modos de reconsiderar lo antropológico, lo ético, lo político y lo sociológico.

La exposición de lo que sigue pretende centrarse sobre todo en el proceso de expropiación de la contingencia y la caducidad. Lo primero que haremos es recordar, con una mención muy escueta, a algunos teóricos de referencia, algunas claves sobre la peculiaridad y el desarrollo de este proceso de expulsión y extrañamiento de la muerte del que hablamos. Más tarde, nos detendremos, de manera específica, y como ilustración de lo señalado, en la manera más actual de manifestarse el rechazo a la muerte que ha habitado en lo humano desde todos los tiempos: nos referimos a la estrategia de la inmortalidad y, en concreto, a algunos extremos característicos de las nuevas inmortalidades. Para finalizar, intentaremos reivindicar una suerte de escepticismo trágico que nos permita transitar por lo societal y por sus modalidades de fabulación práctica, sin ingenuidades dogmáticas y sin excesivos autoengaños, y que, al mismo tiempo, pueda ayudar a dar cuenta de su expresividad discursiva, práctica, y simbólica mediante la reclamación trágica del carácter inexcusable y condenatorio de la mirada hermenéutica.

1. El diagnóstico de la expulsión

Podría decirse que en la base de todas aquellas posturas que han ido tematizando la desconexión o la expulsión de la muerte del entramado vital en el marco de nuestro contexto occidental se ha encontrado siempre la dicotomía especie-individuo. A diferencia de las culturas «arcaicas» —pensemos ahora expresamente en los análisis de antropología comparada que realiza L.-V. Thomas (1983) en lo referido al contraste de las sociedades del África negra con respecto a nuestro ámbito de referencia— los procesos de modernización a los que nos hemos visto sometidos han tenido como elementos estructurantes dispositivos que han regulado la construcción de la subjetividad (Foucault) y que más tarde han derivado en procesos de institucionalización de la individualización (Beck). El impulso de la racionalidad científico-técnica, los procesos de liberalismo civil y político, el devenir de la secularización, las progresivas transformaciones del capitalismo, etc., han derivado, no solo en una preponderancia del individuo como sujeto y objeto referente de lo social en lo tocante a derechos y obligaciones, sino también en una clara descarga de la coyuntura comunitaria, y, por extensión, en la casi total pérdida de espacios públicos de convivencia que no sean meramente televisivos o virtuales. En este marco, en esta deriva de individualización, que sigue siendo sociológica y que es tan bien conocida y asimilada por todos, los individuos quedan solos, y no solo tienen que responsabilizarse de sí mismos, de su éxito o no en los negocios, sino también que son responsables de su salud, de su enfermedad, de su sufrimiento, de envejecer y de su propia muerte. Actitudes y pensamientos de carácter existencial se abren camino involuntariamente como dolorosos cuchillos de angustia vital sobre esta soledad a la que quedamos avocados, y no únicamente a causa del autoexterminio bélico que vivió tan dramáticamente la primera mitad del siglo XX. Esa angustia, ese terror, esa fobia existencial a la muerte tiene que ver de fondo con la perturbadora soledad en la que nos deja la fragmentación estratégica de la modernidad. No hay soporte en el otro, ni consuelo en una tradición que se desgasta mediante técnicas de desanclaje identitario, para poder dar respuestas pragmáticas a los muchos y múltiples retos a los que se ve sometido este individuo poliédrico y funcional. En obligada soledad no se soporta la caducidad, ni la propia ni la de los otros. La consecuencia es la generación constante de un especial ruido sociológico hueco, ensordecedor, que tape el inexorable anuncio de la herida vital y que ejerza de sedante y anestésico provisional ante el dolor. Hay un rechazo frontal de la muerte sobreexponiéndola, virtualizándola, neutralizándola, expropiándola. Evidentemente la consecuencia de esta actitud de base se presenta como una razonable paradoja, como acierta a señalar L.-V. Thomas: «Una sociedad así no puede sino despreciar la vida (a despecho de que proclame lo contrario) y provocar a la vez su propia muerte» (Thomas, 1983: 51). Sin muerte, por tanto, la sociedad está enferma de muerte, y los vínculos

sociales que puedan generarse en la tribalización nómada, al ser fundamentalmente de carácter estético y efímero, se convierten en un permanente aplazamiento de la final autoapropiación de la alteridad siempre pendiente de los individuos. Recordemos brevemente algunos diagnósticos muy representativos de esta expropiación de la muerte de la que hablamos con objeto de sintetizar algunas conclusiones.

Edgar Morin, desde perspectiva antropológica y ante la constante de la inflación cultural y mítico-religiosa, nos propuso la necesidad de «copernizar la muerte» (Morin, 1970: 18), de conseguir que el hombre pudiera reapropiarse de ella para desenmascarar las costras demasiado humanas con las que se la suele concebir. Expresamente, según Morin, la crisis moderna de la muerte surge en el momento en que a esta se la convierte en concepto, ya que el concepto de muerte no es la muerte. El resultado acabará siendo que la muerte devora su propio concepto nihilizando la conciencia y dejando al ser humano ante la angustia y el absurdo.

Philippe Ariès, por su parte, destacó en todos sus trabajos (1999; 2000) el hecho de que de una actitud de inercia y de continuidad entre la vida y la muerte en las sociedades tradicionales, en las que esta es próxima, familiar, atenuada e indiferente y que, por tanto, se la podía concebir como domesticada, hemos pasado a la opuesta de la negación, expulsión y temor que nos invitaría a concebirla como salvaje. Esta actitud de reticencia y expulsión se ratifica muy bien, entre otros aspectos, de forma sintomática en la desposesión del moribundo, el rechazo del duelo y la invención de nuevos rituales funerarios (Ariès, 2000: 227 y ss.).

Norbert Elias (1987), a partir de su idea genérica de que la muerte se ha convertido en el acicate del proceso civilizatorio, incidió en el hecho de que el proceso general de individualización en las sociedades occidentales aleja la relación de la muerte de las formas de participación colectiva. Este presupuesto es el que le ayudará a centrar una serie de características de las sociedades actuales con las que se corrobora la represión o expulsión de la muerte: en primer lugar, aquella que tiene que ver con la prolongación temporal de la vida, que hace, incluso razonable, que un joven se desentienda del problema; en segundo lugar, el protagonismo de la higienización de los comportamientos y la medicalización de la muerte, que sitúa a esta en el ámbito de la asepsia científico-biológica en detrimento de la pasión religiosa o personal del asunto; en tercer lugar, y siempre con importantes matices en un mundo tan tenso como el actual, parece que las sociedades desarrolladas han alcanzado un importante nivel de pacificación mediante los artilugios institucionales, éticos y jurídicos, de control de la violencia frente a sociedades en las que la convivencia con la agresión y las armas era, o es, constante; en cuarto lugar, el alto grado de individualización, que no solo le exige al propio individuo que se responsabilice de algo a lo que no puede contestar, sino que, debido a tal imposibilidad, se genera un mundo paralelo sobre la creencia ingenua de la perdurabilidad mediante el enfrentamiento científico y estético con la

caducidad.

La consecuencia de todo esto para Elias pasará por la constatación sociológica del aislamiento y la soledad de los moribundos, que podría agravarse además atendiendo a razones de clase, de sexo y de generación. Morir solos puede, por tanto, significar varias cosas: que nos resulta imposible compartir con nadie el hecho de morir; que nuestro particular mundo de recuerdos y experiencia desaparece; que al morir experimentamos el abandono de las personas a las que nos sentíamos unidos. Este planteamiento de Elias se sintetiza en la constatación de que, a partir de la modernidad, esta inmensa soledad de los moribundos se conecta con una inmensa sensación de soledad en la vida que se remite a la imagen que los individuos tienen de sí mismos.

Como contrapunto sociológico a esta expulsión civilizatoria e individualista que corrobora Norbert Elias en sus análisis, Fernando Gil, en su libro titulado *La derrota social de la muerte* (2011), ofrece otra perspectiva complementaria cuando estudia, también desde perspectiva cultural y sociológica, las nuevas concreciones sintomáticas del imaginario surgidas en nuestros días. La tesis aparente que mantiene es la de que la época actual ya no tiene tanto interés de luchar contra la muerte, de olvidarla o esquivarla, sino más bien de hacerla más presente en lo cotidiano, en el arte, en la espectacularización cultural. Vuelve a ser familiar, pero ya no de manera dramática, con el riesgo que pueda entrañar la descarga de dramatismo en el juego del poder.

También Baudrillard, desde el marco general de sus planteamientos, nos ha ayudado a caracterizar este proceso de «extradición de la muerte». El lugar central en el que se concreta sobre todo es en el capítulo quinto de su libro *El intercambio simbólico y la muerte* (1980). Claramente influido por las aportaciones de Mauss y Bataille en lo referido al componente de exceso y despilfarro que anima los intercambios modernos, se podría decir que la idea general de Baudrillard, tras corroborar que los diferentes tipos de exclusión sociales tienen una referencia simbólica original en la exclusión de la muerte, que esa reclusión de los muertos hace que lo social se sustente en la propia cesura entre la vida y la muerte, y que la consecuente idea de supervivencia se identifica con el poder tradicional de las castas sacerdotales y su proyección en la economía política, es que, sin la muerte, es imposible el intercambio simbólico en el que se especifica la revolución del potencial crítico de la vida. Volveremos sobre este argumento más tarde al hablar de la reversibilidad de lo que no se puede ver. Lo interesante de esta reversibilidad simbólica que propone críticamente Baudrillard, en esta etapa de su pensamiento en la que aún creía que se podían ofrecer alternativas, es que el ser y el no ser se dan al mismo tiempo, que la muerte y la vida se interconectan y que la vida de este modo se intensifica en su ambivalencia.

Por lo gráfico de su expresión, lo que podríamos destacar de la sugerente postura de Zygmunt Bauman (2007; 2014) sobre el asunto que tratamos es el hecho

de que los modos en los que nos contamos en los tiempos líquidos han incluido un insistente entrenamiento en la plural estrategia de la exclusión social, que tan bien queda reflejada en la imaginería de la «nominación» de los *realities* televisivos, a partir de la cual quedamos vacunados, por efecto de la banalización, de lo que de bueno o malo pueda entrañar la mortalidad real.

2. La inmortalidad como paradigma de la expropiación: las nuevas inmortalidades

Hay, por tanto, una serie de elementos, o constantes, que nos hablan de la expulsión de la muerte en las sociedades contemporáneas: la conversión moderna de la muerte en concepto; la individualización del sujeto, o el terror de la mónada; el duro entrenamiento de la exclusión en todas sus formas; el progreso, la industrialización y los consiguientes procesos de higienización, medicalización y hospitalización de la vida; la concepción del moribundo como fracaso y la heterotopía de los muertos; el ritual del duelo como despedida y expulsión profiláctica; la sobreexposición, espectacularización e hipervisibilización narcotizante de la muerte; el carácter líquido y presentista de la expulsión encarnado en la sacralización de lo nuevo y la innovación atemporal; las nuevas modalidades de la inmortalidad, es decir, la nueva relación con el tiempo, la megaprofilaxis, la hipersalud; la deuda, el transhumanismo inorgánico, la inmortalidad sin alma, etc. Intentemos destacar brevemente alguno de los rasgos de estas nuevas inmortalidades del tiempo post-metafísico.

La pretensión de inmortalidad es una consecuencia, como ya se ha apuntado, de la construcción de mundos, de la expulsión de la muerte y de su negación para la vida. Las fórmulas por todos conocidas han sido aquellas que tienen que ver con la fabulación, la mitologización, la ficción y la mentira, con todo aquello que nos habla de permanecer en el relato. Recordemos cómo en *Las mil y una noches* se expresa la tensión entre el relato que fabula historias y mundos y el aplazamiento de la muerte. Simbólicamente, maravillarse con un cuento equivale a la superación de la noche y su amenaza. Para la narradora, contar era adquirir el derecho a amanecer. No hay futuro sin el érase una vez.

También tienen que ver, esas fórmulas de expulsión, con la concepción antropológica del dualismo, incluso en su modalidad instrumental más actual (Le Breton); con la configuración interesada del miedo por parte del poder (el infierno) adueñándose de la vida después de la muerte; con el progreso, pensemos en Prometeo, en Frankenstein, es decir, en la razón y la ciencia intentando vencer o paliar los efectos de la muerte, medicalizándola; y tiene que ver, finalmente, con la utopía (la esperanza), con esa reconciliación terrenal de la justicia que elimine la angustia de la caducidad. Sugerimos algunas pretensiones de inmortalidad, explí-

citas o implícitas, que inciden sobre nuestra circunstancia societal actual:

La nueva relación con el tiempo. Hoy podría afirmarse que la velocidad, que en sí misma no es un fenómeno sino una relación, es una estrategia hermenéutica convertida en sujeto que bien puede interpretarse como un nuevo modo de inmortalidad vinculado al dominio sobre tiempo. La aceleración se ha convertido progresivamente en un modo de control inédito hasta hoy y arraigado en todos los ámbitos de la estructura social y cultural. Por extensión, según Paul Virilio, se trata de la manera oculta y sutil mediante la cual se manifiesta el poder económico: expresamente una economía de la velocidad; una dromología. Incluso podría afirmarse que todo poder hoy es dromocrático. Esto implica, por tanto, que, en clave heideggeriana, podríamos decir que la velocidad, la técnica, es la consumación de la metafísica y, por extensión, que la velocidad es otra manifestación más de la diferencia ontológica y, en definitiva, de la resistencia a la muerte.

La megaprofilaxis. La inmortalidad ha devenido una operación técnica que por todos los medios quiere transcribir la especie humana en una especie artificial con garantía de supervivencia genérica y genética. Se trata de pervivir aún a costa de destruir el entorno, el espacio simbólico y cualquier modalidad de ilusión vital (apariencias, sueños, ideas, utopías, conceptos, representaciones), entre ellas la del cuerpo y la de la muerte misma. De este modo, lo vivo se ha convertido en una metástasis profiláctica de supervivencia. La especie, en el fondo se ve amenazada por esta evaporación de los límites de lo humano en lo inhumano, en las simulaciones genéticas de lo vivo.

La hipersalud. El «cuidado de sí» al que se nos invita con el mentado proceso de individualización institucional no tiene la pretensión crítica a la que remitían, por ejemplo, los argumentos genealógicos de Michel Foucault, sino que más bien tiene que ver con una intención estratégica y de dominio que surge abiertamente de la instrumentalización de la corporalidad. Esta instrumentalización corporal la percibimos bien en los cuerpos poseídos que entran a formar parte del circuito del consumo, en los cuerpos usados, objetualizados, prostituidos, alquilados (úteros), modificados (físico, estético, etc.), espectacularizados (medios, publicidad), fragmentados (medios, tráfico de órganos, pornografía, etc.), reinventados (tecnológico) y, atendiendo al tema que nos ocupa, en la hiperprofilaxis y en la salud. El consumismo de la salud se convierte en una suerte de ritual societal donde la muerte vuelve a quedar herida de muerte.

La deuda. Otro bloque de reflexión o caracterización sobre la peculiaridad de nuestras inmortalidades resulta conocido y de interés por su dimensión crítica: se trata de la deuda. Podríamos decir, desde este punto de vista, que la vida es un imprescindible defecto de la voluntad; es una deuda contraída, no es un don o un regalo que nos dan. Una deuda que deberemos saldar con la muerte. Vivir es deber. En nuestros días pareciera que predominara la lógica de que si seguimos

endeudados seguiremos vivos y no difuntos. Es como si no quisiéramos neutralizar la deuda, tanto personal y privada como pública, que cada vez se hace más impagable; como si definitivamente hubiéramos optado por sobrevivir en detrimento de ser libres.

Banalización de la muerte y consumo. La manera quizás más explícita y reconocida por todos fácilmente de expulsar la muerte en nuestros días es precisamente que se encuentre presente por todas las partes. Los medios nos presentan de manera sobreabundante la violencia y la muerte trivializándose ambas cosas por exceso. Probablemente este extremo tiene que ver con la inercia de la hipervisibilización, del hecho de que todo se tiene que ver, incluso la intimidad, como manifiestan los *realities*. Además de que todo tiene que ser visto, todo ha de ser comprado. Hemos de permanecer en el consumo. No podemos olvidar que una proyección evidente del consumismo como modo de vida en el imaginario social tiene que ver con el pánico a lo inconsumible, a aquello que no se puede consumir, a la amenaza a un retorno de lo reprimido, del silencio, de lo simple, de la finitud. Se trata aquí de esa sensación ilusoria de adueñarnos de nuestra caducidad al apropiarnos de las cosas y de las ideas que constantemente se producen y se destruyen.

La inmortalidad sin alma y los mundos hipervisibles. Tras exponer los riesgos de olvido y expropiación a los que nos somete la inmortalización del mundo brotan espontáneamente dos asuntos: el primero es el de la situación en la que queda la corporalidad al corroborarse que las nuevas inmortalidades prescinden del alma; y el segundo tiene que ver con las consecuencias que tiene la sobresaturación de mundo al constatar que las nuevas aspiraciones de permanencia reclaman la absoluta transparencia y la total hipervisibilización de todo lo que hay para ahuyentar el efecto de todo aquello que no puede ser visto.

No parece difícil intuir en lo que antecede que el doble simbólico excluye las sombras de lo real. El desdoblamiento siempre es terapéutico, por ello se realiza sobre la luz y sobre la visión (es escópico), excluyendo el tacto, el olfato, el oído y el gusto, excluyendo la corporalidad. Nuestra actual sociedad del espectáculo y del simulacro ha desdoblado simbólicamente el cuerpo en un cuerpo luminoso, joven, transparente, higiénico, inagotable, ¿inmortal? Este desdoblamiento es precisamente, a nuestro entender, una clara modalidad actual de la expulsión de la muerte y de neutralización de la crueldad de lo real. La muerte ha sido expulsada en la modernidad y desintegrada en la postmodernidad líquida; pero la muerte, como el mundo, retorna, se repite siempre. Y detrás del retorno se halla la reivindicación de lo no visto, del hueco, del fuera de campo, la valentía trágica de salir de la caverna (Blumenberg), de no poder articular palabra. Podríamos volver a apoyarnos para esto en los argumentos de Baudrillard sobre el intercambio imposible.

A pesar de su visión pesimista sobre el contundente dominio de los simula-

cross y sus consecuencias, el pensamiento de Baudrillard incluye un potencial crítico que emana precisamente de su postura antimetafísica. El intercambio es imposible, es decir, el mundo, lo real, no puede entrar a formar parte de los juegos del sentido. El mundo no puede canjearse por nada por no tener equivalencia en ninguna parte. No puede duplicarse o verificarse y esto hace que la realidad se presente como una impostora ya que sin contrapartida el mundo es ilusión fundamental. Esto es lo que hace que los planteamientos de base de Baudrillard queden enmarcados en un pensamiento de la incertidumbre propio de nuestro siglo postmetafísico. Ahora bien, esta presencia de la nada y del vacío no implica una retirada inicial sino todo lo contrario. A nuestro modo de ver, en su constatación es donde se encuentra el inconformismo de Baudrillard con el orden de cosas establecido. La constatación de esta imposibilidad de que el mundo represente un valor y un sentido exige que la nada esté constantemente actualizada como síntoma de discontinuidad. «La nada es el único campo, o contracampo, sobre cuyo fondo podemos percibir la existencia, es su potencial de ausencia y de nulidad, pero también de energía (analogía con el vacío cuántico). En este sentido, si existe algo, debe ser *ex nihilo*. Si existe algo, es a partir de nada. / La Nada no deja de existir a partir del momento en que hay algo. La Nada sigue (o no sigue) existiendo como filigrana de las cosas. [...] Todo lo que existe está, pues, al mismo tiempo no existiendo» (Baudrillard, 1980: 16) En ello, por tanto, encuentra su forma esencial un pensamiento de la discontinuidad que incluye la ausencia, lo negativo, la parte maldita, la muerte. Sin embargo, la solución final adoptada de la pantalla total (Lipovetsky), en la que lo virtual e internet me piensa y mi doble deambula por las redes en forma de *extimidad*, neutraliza ese potencial crítico de lo invisible. A partir de toda esta deriva argumental deberíamos repensar la invisibilidad.

Si como vimos, la hipervisibilidad, al igual que la aceleración, pueden ser concebidos como nuevas estrategias de perdurabilidad y de lucha ingenua contra la muerte, quizás la tarea de repensar la invisibilidad, la «hiperinvisibilidad» podríamos decir, pueda convertirse en una a tarea pendiente de gran alcance. Dice Baudrillard: «La pregunta sigue en pie: ¿por qué queremos acosar a cualquier precio al vacío, acosar la ausencia, acosar la muerte? ¿Por qué esa fantasía de expulsión de la materia negra, de hacerlo todo visible, de realizarlo todo y de expresar por la fuerza lo que no quiere ser expresado, de exhumar por la fuerza lo único que puede garantizar la continuidad de la Nada y el secreto? ¿Por qué esta tentación mortal de la transparencia, de la identidad, de la existencia a cualquier precio?» (Baudrillard, 1980: 20). «Si el problema está en la ausencia de la Nada, la Nada debe pues entrar o volver al terreno de juego, a riesgo de catástrofe interna incesante» (Baudrillard, 1980: 15).

Hemos de poner en evidencia la necesidad de neutralizar las diferencias entre el vacío físico y el vacío ontológico. Recordemos que lo hipervisible, la imagen llena de las pantallas totales, no dejan posibilidad alguna, no permiten el vacío. En

el vacío, en el no ser, se obra la condena de la libertad (Givone). El vacío, el campo vacío y, de manera especial, el fuera de campo, recupera la muerte expulsada. Hablamos aquí de lo invisible como auténticamente invisible. Además, el campo vacío es lo que no podemos ver, lo que nos ve quizás. A vueltas aquí con el genitivo subjetivo y objetivo: la visión del vacío o el vacío de la visión. A modo de ejemplo emblemático, y conocido por todos, podríamos citar *Solaris*. En lo que se traduce en la historia es que el simulacro somos nosotros. Somos vistos por el no ser, por lo que no se ve, por lo real, por lo Otro, por la muerte. En la versión cinematográfica de Tarkovsky, Hary, la mujer ausente-presente dice en un momento determinado: «Siento que debo verte todo el tiempo». Ahora bien, el inmenso océano de lo real no responde nunca, es indiferente. Hary, recordemos, es repetida interminablemente. Sabemos que lo real, si se nos permite cosificarlo, la muerte, por mucho que queramos expulsarlo, retorna siempre. Y es ahí donde se puede revitalizar una suerte de socialidad trágica radical.

3. La socialidad trágica

Lo que ha de interesarnos sobremanera es la insistencia de lo trágico. Lo trágico retorna como pensamiento y acción atravesando nuestra íntima contradicción vital y cotidiana. Michel Maffesoli, de la mano del impulso nietzscheano, es uno de los sociólogos que más ha estudiado este retorno de lo trágico en los imaginarios y en las estructuras sociales del presente. Para Maffesoli lo trágico tiene que ver con la teatralidad cotidiana, lo presente, lo superfluo, lo frívolo, el culto al cuerpo, el placer. Se trata, el suyo, de un situacionismo que habilita una estética del instante «eterno» en la que se da primacía a las situaciones que se agotan, sin proyección, en el acto mismo. Lo trágico, para el sociólogo francés, ha supuesto el reencantamiento anímico del mundo a partir del cual se extiende un vaho de jovialización en el que la medida deviene falta de medida. Desde este punto de vista, el escepticismo hermenéutico incluye una experiencia de lo trágico que no expresa, sin más, la constante ebriedad del exceso ante la precariedad humana; aunque sí que se hace eco de la ambigua aceptación alegre y rigurosa del destino. Lo que sí nos interesa más expresamente de los planteamientos de Maffesoli es desarrollar la idea de que la ritual afirmación del presente, con la reticencia que nos pueda generar poner entre paréntesis el pasado y el futuro, lleva implícita la peculiar manera que tiene este tiempo nuestro de rehabilitar la aceptación de la caducidad y la muerte. «Vivir el presente es vivir su muerte de todos los días, es afrontarle, es asimilarle» (Maffesoli, 2001: 61). Más que el exceso trágico del presente lo que nos importa aquí es el carácter regresivo que reconoce el nuevo comienzo cada día. Lo trágico incluye la ritualidad de la repetición. En esta suspensión ritual del tiempo repetitivo conseguimos que el mundo habitado no se sus-

traiga de la muerte. La ritualidad de la repetición nos posibilita asumir lo contrario, sin embargo, la repetición implícita en lo trágico, que a nosotros nos interesa, no tiene que ver con la trivialización del «da todo igual» (Maffesoli, 2001: 67) como lugar privilegiado de la ritualidad del que él nos habla. La repetición que nos interesa, de la que también Maffesoli se hace eco, apoyado en su maestro Gilbert Durand, es la repetición ritual que nos permite retornar siempre a un no-tiempo mítico que se sustraiga de los excesos pragmatistas de la linealidad temporal, de la oquedad en la que ha devenido la conceptualización moderna de la muerte y de la instrumentalización utilitarista de la palabra.

Lo que nos implica de momento es constatar cómo la repetición de lo trágico trae consigo la imposibilidad de delimitarlo. La delimitación, en sí misma, implicaría lo innecesario de la repetición. Por ello sabemos que lo trágico no cumple definición alguna; es lo que nos toca, aunque en ocasiones, voluntaria o involuntariamente, nos olvidemos de ello. Lo trágico es aquella disposición que nos instala de frente ante nuestra finitud, en el conflicto, en la ambigüedad, en la contradicción, en lo divisible, en la lentitud, en el desconocimiento de lo que somos y de lo que hay, en la duda, en la incertidumbre, en la necesidad de complemento en el otro. Al contrario de lo que se pueda suponer, el escepticismo trágico implícito en este talante no inutiliza, no nos recluye en una ciénaga embarrada por el lastre de la vida. Más bien, al contrario, nos exige abrirnos a la acción obligados por la urgencia de dar alguna respuesta al espacio paradójico de azar y de libertad en el que hemos sido arrojados a causa de nuestra inacababilidad.

Además, en la respuesta de lo trágico transita con gran vehemencia el flujo coimplicativo entre la individualidad y los otros mediante el compadecimiento (la compasión): el padecer común. En todo caso, este ir y venir del yo al nosotros por las vías del sinsentido, queda siempre sustraído de cualquier tipo de humanismo referencial sobre el que proyectarnos finalmente. Tenemos que ir más allá del humanismo trágico ya que este le propone al hombre únicamente querer todo lo posible. El carácter trágico de este escepticismo sociohermenéutico, que no es humanista, tiene que ver también con lo posible, pero fundamentalmente con lo imposible. La muerte, reapropiada, incluye la contradicción en las diferentes derivas de los discursos y las prácticas sociales, ofreciéndose como una disposición metodológico-existencial para intentar sustraernos del tono atomizante, performativo, provisional y alienante sobre el que se configuran los vínculos hipermodernos.

Bibliografía

- ARIÈS, P. (1999). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
— (2000). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.

- BAUDRILLARD, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- (2000). *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2007). *El miedo líquido*. Barcelona: Paidós.
- (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Madrid: Sequitur.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BECKER, E. (2000). *La negación de la muerte*. Barcelona: Kairós.
- BERIAIN, J. (2011). *El sujeto transgresor (y transgredido)*. Barcelona: Anthropos.
- ELIAS, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. México: FCE.
- ESTEBAN, J. y ENRÍQUEZ, J.M. (eds.) (2014). *La muerte y sus imaginarios (cinematográficos)*. Valladolid: UEMC.
- GIL, F. (2011). *La derrota social de la muerte*. Madrid: Abada.
- MAFFESOLI, M. (2001). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas*. Madrid/México: Siglo XXI.
- MORIN, E. (1974). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.
- THOMAS, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: FCE.
- (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- VIRILIO, P. (1988). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.
- (1997). *La velocidad de liberación*. Buenos Aires: Manantial.