

## Sobre la muerte: Santayana, de la lucidez a la melancolía

ÁNGELA SIERRA GONZÁLEZ

### 1. EL VALOR DE CIERTAS PREGUNTAS SOBRE EL LUGAR

«¿Cuál es el lugar de Santayana?» se preguntaban Jacobo Muñoz y Francisco José Martín en el prólogo de *El animal humano. Debate con Jorge Santayana* [Muñoz y Martín (2008), p. 11]. Una pregunta que indica que, para el estudioso, una de las cuestiones más problemáticas de Santayana como filósofo es establecer cuál es su territorio filosófico y su espacio de pertenencia. En fin, se trata de una pregunta con aristas. Otra igual a la anterior podría ser: ¿Cuál es su tradición? No es fácil de responder. Santayana hunde sus raíces en el pensamiento occidental —su fuente de inspiración—,<sup>1</sup> pero sobre la muerte hay que hacer matizaciones. La fusión de los ideales romanos y griegos fue el punto de partida de esta tradición cultural. Las ideas sobre la muerte se han manifestado a través de sus relatos míticos y de las cosmovisiones antiguas, respecto de las cuales el cristianismo supuso continuidades y rupturas. Santayana reflexiona —con las cualidades de un observador y un materialista— sobre algunas prácticas sociales —que han llamado su atención— ante el hecho humano de la muerte y explicita conceptualmente el significado de éstas bajo un cristianismo dividido no sólo por las diferencias de sus liturgias sino, también, por el sentido conferido a la vida y el valor de las decisiones cotidianas. Por otro lado, no hay que perder de vista que sus reflexiones se desarrollan, particularmente, en tiempos de guerra. Un marco donde surge una inquietud inte-

lectual, reiterada, por el impacto de la muerte en el anhelo humano de felicidad. Y, si hay algo que distingue, precisamente, a la reflexión sobre la muerte de Santayana es su respeto por los hechos objetivos y su alejamiento de ciertos idealismos que se sobreponían sobre los hechos causales de la guerra.

La pregunta sobre el lugar no era —ni lo es ahora— una interpelación retórica, ni arbitraria, no sólo porque todos los que se enfrentan a su obra, de algún modo, encaran, de paso, su característica errancia, como un signo elegido por el propio filósofo sino, también, porque su reflexión sobre las prácticas concernientes a la muerte está referida a un lugar y a un tiempo determinado. El examen de las particulares condiciones materiales que dieron origen a las mismas se constituye, ante sus ojos, en clave interpretativa de una sociedad que, como tal, es la última y única responsable de su aparición. Y de su mantenimiento.

Sin querer reducir su obra a un resultado mecánico de estas condiciones sino, por el contrario, buscando aportar un enfoque que posibilite la contextualización de este interés de Santayana sobre los comportamientos ante la muerte —a mi juicio, más significativo que sobre la muerte misma, como destino humano—, resulta útil recordar su concepto de «viajero filosófico» como aquel que contrasta las experiencias y observa sus diferencias, demostrando con ello que la particular visión de una sociedad sobre sí misma y sobre las otras se refleja sobre su comprensión, también, de la vida y de la muerte como destino humano. Por otro lado, esta manera de proceder de Santayana que hace un uso del viaje como si fuera parte de una antropología de los pueblos, es relevante, habida cuenta que su idea del quehacer del «viajero filosófico» constituye una aproximación al reino de la verdad y de la razón [cf. Santayana (1971)]. De ahí que haya motivado este extremo, que algunos se interroguen sobre si fue un filósofo español o estadounidense. O si su pensamiento es un pensamiento nómada [cf. Beltrán (2002)]. Incluso la forma en que firmaba sus cartas resulta, para algunos, significativa. Tiene una lectura contextual. Así, el hecho de que firmara indistintamente Geor-

ge o Jorge, como «la forma más apropiada —dice Bermúdez Vázquez— de su propio nombre para cada país», es una circunstancia que delata, —según éste—, su condición de eterno emigrante [Bermúdez Vázquez (2013), p. 27]. Siempre de paso. En resumen, las teorías se abstraen a partir de los datos particulares de un tiempo y un lugar determinados. Por ello, no resulta fácil aislar la reflexión filosófica de Santayana de esta particularidad suya, que ha sido analizada mediante diversos métodos, perspectivas y enfoques con el fin de determinar cómo ha influido en su discurso.

La pertenencia es una cuestión problemática para el mismo Santayana. Él no era de los de aquí ni de los de allá. Vivía mundos en tránsito. «A caballo entre culturas» [Bermúdez Vázquez (2013), p. 27]. Puede que Claudio Magris tenga razón cuando decía que el viajar puede romper vínculos y límites, habida cuenta que el descubrimiento de las diferencias desvela, a menudo, la inconsistencia de la propia identidad, como expresión de la homogeneidad cultural confrontada a la del Otro. Así, según Magris, el viaje descubre no sólo «la precariedad del mundo, sino, también, la del viajero, la labilidad del yo individual que comienza a disgregar su propia identidad y su propia unidad, a transformarse en otro hombre» [Magris (2005), p. 4]. De manera que conceptualizar la errancia de Santayana, como un ejercicio de observancia empirista, no es una futilidad, dado que la extranjería es la esencia de su vida y de su mirada sobre el entorno. Tener en cuenta esta circunstancia ayuda a desvelar la naturaleza de su pensamiento a la luz de la filosofía contemporánea, si se quiere ver como la experiencia constante de las diferencias que define una visión filosófica, como la de Santayana, en la que la verdad de las cosas y del propio discurso tropieza con *otra* verdad, la de los discursos culturales.

Y, si esta circunstancia es significativa para interpretar la vida del filósofo, también lo es para desentrañar su obra. Por tanto, es un hecho a tener en cuenta en el análisis de sus ideas sobre la muerte, si bien hay que tomar en consideración que en su examen de las prácticas sociales era un materialista, y que, como todo materialis-

ta, se mueve entre hechos objetivos y causales, aunque él se aleje de la reificación de la subjetividad y se refiera, repetidas veces, a la «vida del espíritu» como orden en la naturaleza. Aún así, la posición de Santayana en todos los aspectos —incluida la realidad humana de la muerte— queda siempre explicada mediante la remisión a un materialismo de base naturalista. De este modo, logra distanciarse tanto de la simpleza ideológica como de un afectado ejercicio de esteticismo.

La reflexión de Santayana sobre la muerte que he encontrado en textos diversos —algunos dirigidos a la comprensión de un entorno moral en su inmediatez— cristaliza en un análisis de ésta como un hecho cotidiano en el que Santayana observa disonancias. Así, se produce en los textos un espacio de escrutinio lúcido de un hecho universal, que atañe a todos: la muerte misma, pero desde una negación de esa universalidad. ¿Qué entiendo por negación? La particularización de ciertas prácticas sociales y sus efectos, que llevan a Santayana al examen de unos códigos culturales a través de los que la muerte se constituye en una realidad interpretable. Con la presentación de estos códigos Santayana demuestra realidades inherentes a quienes los cumplen, pero evita demostrar, describir o representar la muerte misma de un sujeto que no está dado, sino como abstracción. Aún así, para Santayana lo real de la muerte no está fuera de ella, sino en su inmanencia.

## 2. LA DIFERENCIA CULTURAL Y LOS DUALISMOS

Actualmente, la reflexión sobre la muerte se corresponde con puntos de vista epistemológicos de muy diversa índole, que tienen raíces en distintos supuestos ontológicos respecto de la realidad y la sociedad. La aparición de ontologías relacionales y epistemologías críticas han permitido el surgimiento de perspectivas alejadas de las dualidades materia-espíritu, así como de la oposición cultura-naturaleza y, en particular, ponen en cuestión sus efectos sobre las creencias prevalecientes acerca del individuo, la ciencia objetiva, y lo real.

La ontología que ha caracterizado a Occidente es la *naturalista*, que plantea la existencia de interioridades diferentes y materialidades análogas en la relación sociedad-naturaleza. Desde Platón y Aristóteles, el naturalismo produce un campo ontológico específico, un lugar de orden y de necesidad en el cual nada ocurre sin una causa, tanto si se refiere a una instancia trascendente, como si es inmanente a la estructura del mundo. El giro ontológico de Santayana agrupa, aún siendo naturalista, perspectivas que coinciden en su propósito de plantear alternativas a un dualismo rígido.

Para empezar, el hecho de que la reflexión de Santayana sobre la muerte se detenga, de manera recurrente, en el examen de la diferencia cultural —como en tantas otras cuestiones— resulta aleccionador sobre los dualismos y el concepto de verdad. Particularmente, ilustrativas al respecto resultan las palabras del propio Santayana, cuando advertía que «si con la palabra ‘verdad’ designamos no el orden real de los hechos, no la descripción exacta de ellos, sino algún símbolo interno de reconciliación por nuestra parte con la realidad, que aporte comodidad, seguridad y confianza, entonces la verdad estará basada también en el compromiso: la verdad será en parte verdad para uno mismo y en parte consenso posible y verosimilitud» [Santayana (2009), p. 90].

Los compromisos de los que habla, tal vez, como expresión de consensos culturales, le llevan al examen de la diferencia cultural en relación a la muerte, habida cuenta que Santayana no ignora la variabilidad de la experiencia humana ni sus sesgos. Pero sí se da cuenta que es la diferencia cultural la que induce a la «seguridad y confianza» en el desarrollo de una práctica social. De ahí que no sorprenda que describa la muerte como un hecho social, representativo de una cultura. De hecho, es revelador que algunas de sus reflexiones sobre la muerte se detengan sobre la diferencia y ahonden en ésta, como expresión distintiva de una realidad cultural. Tal extremo se advierte en el texto sobre las «Costumbres ante el lecho de muerte» incluido en los *Soliloquios*. Una reflexión que, por cierto, inicia refiriéndose a las costumbres de «países» cuyas prácticas en es-

ta cuestión están marcadas por diferencias divergentes. Así, examina —desde una cierta distancia subjetiva, casi aristocrática— las prácticas que se observan ante la muerte en países protestantes: «Noto en los países protestantes —dice— cierta reserva en torno a la muerte, un incómodo secreto y un miedo como si en este asunto amenazara con surgir en cualquier momento una blasfemia» [Santayana (2009), p. 97]. La muerte aparece, pues, bajo su mirada, reinventada y reinterpretada, en cierta medida por el protestantismo, a través de una práctica social, que se constituye en un filtro por medio del cual se cuele una realidad consensuada. Esta es la razón que le lleva a hablar de «países protestantes» significando con ello no sólo una proclividad social al ejercicio de ciertas prácticas religiosas distintivas y a huir de otras, sino, incluso, se refiere a una forma de ser. A una cierta identidad. Así dice «Ese talante (...) que hemos de llamar protestante, a falta de un nombre mejor, es anterior al cristianismo y puede sobrevivirle» [Santayana (2015), p. 67]. Es casi —como lo describe—, también, un estilo de vida completamente subjetivo, pero mediante él mismo los individuos se ajustan en sus conductas a realidades objetivas que se sobreponen a ellos, a valores extrínsecos hipostasiados socialmente.

De modo que el hecho de que hable de «países» y no de individuos ha de ser tomado en su discurso como una cuestión relevante. Cabe recordar que el proceso de creación de la imagen social de un país está bajo múltiples influencias. Pero, especialmente, es influido por la imagen que tiene sobre el mismo la ciudadanía de ese país. Al respecto, sus prácticas religiosas tienen un especial protagonismo, aunque haya más hechos que se sumen en la construcción de la imagen social y sus efectos en el comportamiento individual, tales como los ideológicos, presentes de manera inmediata en nuestra conciencia. De acuerdo con este principio, Santayana reflexiona sobre cómo determinadas pautas de comportamiento cobran significado en los contextos sociales hasta convertirse en genéricas. Prácticas que son distintas en los países protestantes de las que tienen lugar en los países católicos. Para Santayana, tales interacciones

y las relaciones que generan constituyen una evidencia de la conceptualización de la muerte y de los comportamientos ante ésta, como un hecho referencial de una cultura, particular y concreta, delimitada en el devenir temporal. En cierta medida, pretende conciliar la experiencia histórica de la guerra con las prácticas representativas de la muerte.

### 3. LA MUERTE COMO UN HECHO CULTURAL

Abundando en la cuestión —siguiendo la reflexión de Santayana—, habría que señalar que la función referencial de la muerte influye en la percepción del destino histórico de cada comunidad e, incluso, influye en sus sentimientos de identidad colectiva. Sobre esta cuestión se podría establecer —salvadas las distancias— una cierta conexión entre el historiador Reinhart Koselleck y Santayana. Ambos reflexionan sobre la muerte a partir de acontecimientos trágicos, como las guerras sobrevenidas y sus efectos. Para el primero, la muerte deviene un fenómeno político e identitario, especialmente a partir de la Modernidad [cf. Koselleck (2012), p. 10], tendencia vigente, a su juicio, hasta la Primera Guerra Mundial. Hay muertes, a su entender, que resultan «fundacionales» para algunos Estados y forman parte de su relato como nación. En otros, la aceptación, sin objeciones, de la muerte en nombre de la adhesión a la comunidad nacional, tendría un carácter distintivo, como expresión del «patriotismo».<sup>2</sup> Según Koselleck, el sentido conferido a una muerte puede cambiar con el tiempo, y los monumentos erigidos por reconocimientos socialmente otorgados pueden trascender su significado originario y ser reapropiados e interpretados de diversas maneras: un monumento —así pretenda «ser eterno e inmutable»— tiene su propia historicidad y, por tanto, es susceptible de ser resignificado [cf. Koselleck (2012), pp. 68-69]. De ello se deduce que no existen unos conceptos de «muerte» y de «morir» establecidos *a priori* y asentados en una única, hegemónica y abstracta cultura sobre la muerte.

Sobre esta circunstancia, a saber, la historicidad de la muerte y su reconocimiento, puede resultar provechoso recordar a Philippe Ariès. Éste señala sobre la percepción histórica de la muerte y los comportamientos ante la misma, lo siguiente:

(...) Pensamos que la muerte ha cambiado, y que lo ha hecho varias veces; que la misión de los historiadores es la de situar esos cambios, así como los largos períodos de inmovilidad estructural que hay entre ellos [Ariès (2017), p. 300].

Santayana habla indirectamente de la historicidad de la muerte. Al examinar los comportamientos ante la muerte no escruta abstracciones, sino acciones de personas. El problema de base, en sus reflexiones sobre las costumbres, es que la muerte, como abstracción es un concepto relativo, que se construye mediante un complejo proceso de atribución de valores sometido al devenir de la vida en la historia y del devenir de los grupos en ésta. «La vida —dice— es una resultante de numerosas fuerzas. ¿No hay varias facetas en cada cuestión? ¿No ha captado cada grupo —se pregunta— algo ciertamente verdadero y bueno?» [Santayana (2009), p. 90]. La muerte es la otra cara del espejo, pero, igualmente sujeta al devenir, como la vida, de los grupos en la historia y sus valores. Lo verdadero y bueno posee una validez subjetiva y relativa a los diferentes marcos de referencia. Su carácter es completamente condicional y subjetivo. A resultas de ello, los individuos interaccionan entre sí de manera distinta con la muerte y el hecho mismo de morir, según diferencias culturales e históricas, si bien relativiza a éstas, así advierte: «Lo que cualquier criatura llama tiempo presente, el interés vital, el poder gobernante o la religión verdadera es casi siempre sólo como una hoja en un árbol» [Santayana (2009), p. 34].

Son factores que intervienen en la actitud con que se acoge por el pueblo inglés la muerte de los soldados en la guerra. Constituye una práctica social distintiva, que se convierte en identitaria. Santayana se sorprende ante el hecho de que familiares de los soldados

muertos «hablen de la muerte de un modo bastante falso, casi alegremente, como si se tratara de una excursión a Brighton» [Santayana (2009), p. 97]. Y, aunque no oculta su disgusto ante una actitud tan inquietante, lo trae a colación como un hecho culturalmente significativo. Como una práctica distintiva.

Esa actitud desdramatizadora, por otro lado, formaría parte de un comportamiento político-cívico. Así, al menos, es como lo presenta, que tendría algún efecto colateral: el *negocio desdramatiza* la muerte. La trivializa, reduciéndola a acciones parciales —funcionales todas ellas—, pero autónomas.<sup>3</sup>

#### 4. EL CONTEXTO Y LAS PRÁCTICAS SOCIALES RELACIONADAS CON LA MUERTE

¿Cuál es el enfoque de Santayana? Algunas de las reflexiones de Santayana sobre la muerte se alejan de toda tentación metafísica para situarse en un análisis causal, en cierta medida historicista de ésta, situándola en un contexto cultural preciso, como sucede en su reflexión sobre las citadas «costumbres ante el lecho de muerte». Estas reflexiones en las que describe usos y prácticas referidas a la muerte son, en muchos sentidos, paradigmáticas. Con respecto a las costumbres inglesas destaca: «la muerte, se piensa, no es importante. Lo relevante es el papel que hemos jugado en el mundo o que aún podemos jugar en él por nuestra influencia» [Santayana (2009), p. 98]. La cuestión no es baladí.<sup>4</sup> Para empezar, hay que destacar que «morir», para Santayana, es un concepto abstracto y culturalmente significado. Las reflexiones contenidas en las «Costumbres ante el lecho de muerte» lo demuestran. Desde el primer momento mostró en esta breve reflexión una voluntad de *contextualizar* el hecho de morir que interpelaba al conjunto de cuestiones sobrevenidas en torno a la representación social de la muerte. Trata el contexto en cuanto expresión de una cultura y de una idiosincrasia, e, incluso, de una religiosidad, como indican sus reflexiones sobre las particularidades del comportamiento de los protestantes.

De esas reflexiones se deduce que la muerte es una acción con simbología propia que se inscribe en un contexto dado, pero que fuera del mismo no tiene analogía alguna, dado que es el contexto quien le otorga un significado articular y distintivo. Para bien o para mal. De tal manera que las marcas culturales quedan, para Santayana, en el hecho de morir y, a la vez, sitúan a ésta en un espacio y un tiempo reales. Así se concluye de su reflexión sobre las prácticas inglesas ante la muerte y de cómo subraya las diferencias existentes entre la actitud ante la misma de protestantes y católicos. Lo muestra como origen de los contrastes existente en los comportamientos sociales que van más allá que las diferencias existentes entre los rituales y las liturgias religiosas. Por ello, subraya el «respeto sin medida por la prosperidad y por el éxito» que advierte en Inglaterra [Santayana (2009), p. 103]. Su malestar revela que el materialismo de Santayana se relaciona con la libertad humana y la «vida del espíritu», alejándose de la dimensión «economicista».

##### 5. LA INTERPRETACIÓN DE LA MUERTE

Así pues, en la interpretación de la muerte y de las conductas sociales ante la misma, según Santayana, existen caminos trazados, culturales, bien reduciendo su trascendencia y transformándola en un simple pasaje hacia una vida eterna siguiendo los dogmas religiosos, bien reivindicándola como conclusión lógica de una biografía controlada por el propio individuo que tiene la máxima soberanía en su proceso de morir.

De hecho, desde la reflexión de Santayana, se deduce que el individuo no ha sido soberano de la interpretación de su vida o de su muerte, no tiene potestad sobre éstas. Ambas le son ajenas en la medida en la que están fijadas por componentes culturales, mediados, a su vez, para tal fin por dispositivos de control del individuo, o de neutralización de la muerte, como acontecimiento, en el imaginario social. Así, la muerte es un acontecimiento cotidiano marcado

por sentidos opacos. Uno de ellos ha sido la desacralización moderna de la muerte, hecho ante el que Santayana señala:

Las costumbres inglesas son sensibles y favorecen la comodidad incluso ante el lecho de muerte. Sin requerir sacerdotes, sin gran confluencia de amigos y conocidos, sin altos gritos, sin abrazos vehementes ni despedidas patéticas; sin interminables conciliábulos en la antecámara, sin rumores sobre los síntomas, los remedios o riñas o errores del médico; sin sofocadas enumeraciones de visitantes distinguidos, de cartas y telegramas; sin llorosas reconciliaciones entre antiguos enemigos... [Santayana (2009), pp. 97-98].

Este comportamiento no tiene nada de impreciso; a su juicio, es canónico. Obedece, según se deduce de sus palabras, a una concepción social mediante la cual se establece en qué forma, medida y cualidad el individuo puede distanciarse, o implicarse, respecto de otros en el acto de morir.

La construcción social de la muerte —si se puede hablar en estos términos— estaría, pues, mediatizada —en el caso de las costumbres inglesas— por el distanciamiento físico, temporal y mental respecto de ella. Pero, en otras costumbres, podrían ser todo lo contrario. La implicación sería la norma, y no el distanciamiento. La comparación entre costumbres católicas y protestantes lleva a Santayana a pensar que en el catolicismo las prácticas son de implicación, no de distanciamiento.

## 6. LA MUERTE Y EL SABER SOBRE SÍ MISMO

¿Puede el proceso de morir servir para el autoconocimiento? ¿Cómo se sitúa ante esta cuestión Santayana? ¿Se puede conocer sin razonar? Santayana no trata de reducir todo razonamiento a juicios de experiencia, pero señala: «La razón con sus controles y sus descubrimientos trágicos, es una posesión mucho más precaria y más personal que la trillada experiencia (...)» [Santayana (2009), p. 139]. Así

pues, en el proceso de morir ¿se puede alcanzar el autoconocimiento aislando la experiencia de la razón? ¿Se puede conocer sin experiencia? El «filósofo viajero» de Santayana procede por contraste. Separando o uniendo experiencias afines y ello le sirve para conocer. La experiencia tácitamente no aparece en sus reflexiones como una vía a la sabiduría. «*Experiencia* —dice— es una palabra bonita, pero ¿qué significa? Parece llevar en sí un sentido mixto de maestría y desencanto, que sugiere conocimiento de un tipo junto a desesperanza de un conocimiento mejor» [Santayana (2009), p. 194]. El problema es que la muerte pone fin a la experiencia. Tiene razón Gadamer cuando afirma que solamente son posibles las experiencias si se tienen expectativas [cf. Gadamer (1993)]. Y la muerte es el final de todas las expectativas. No es, pues, una vía para la sabiduría.

Para Sócrates el conocimiento de uno mismo era el principio de la sabiduría, y, por lo tanto, el comienzo de la transformación o regeneración de cada uno. Pero, para comprender la muerte de uno mismo, tiene que existir la intención de comprender, en parte, el significado de la propia existencia. El individuo debe conocerse tal cual es, no tal como desea ser, lo cual es un mero ideal y por lo tanto ficticio e irreal. Los que han hecho esta experiencia de morir, ya no nos hablan. Su identidad se desvanece y el reencuentro con ellos parece imposible. Su ausencia experimentada en el tiempo, como falta, conlleva la representación de seres ya idos que delimitan la tenue línea que separa lo visible y lo invisible. No se trata, pues, de dos espacios diferidos, sino de una misma dinámica bifronte, una vez convertido el morir en su propio mito: el de la «elevación», o la «caída», según las tradiciones cristianas. El cielo o el infierno. Un dilema que permanece oscuro al saber pero que se ha intuido por la tradición mítica como fuerza real e insoslayable que produce la división misma entre lo visible y lo invisible. El morir mismo es una frontera que sirve para evitar el extravío entre dos tiempos, entre dos mundos, concurrentes en un territorio de sombras causantes de sueños confusos que rompen las líneas divisorias, como símbolos claros de una pérdida del sentido de lo real y del sentido de la vida. El morir es un he-

cho real para Santayana. La comprensión de la muerte en Santayana retorna sobre lo que es. Un hecho material. En apoyo de Santayana hay una realidad recurrente: en todas las culturas se ha concebido a la muerte como finitud, aniquilamiento o destrucción material, de manera que no es posible hablar de la muerte, en ninguna de ellas, como si se tratara de una experiencia «vivida» que se pueda contar a otro para hacerle más sabio.<sup>5</sup>

Así que, para Santayana, el hecho de morir no llega a constituirse, como experiencia, en un saber sobre uno mismo. Mientras estamos vivos, solo sabemos de la muerte por el testimonio mudo y opaco de otros, no por nosotros mismos. La actitud ante la expectativa de nuestra propia muerte como hecho ineludible consiste en un constructo imaginario sobre lo que podrá ser morirnos, ese morirnos es un «suceso de representación». De hecho, «La muerte no puede hacer nada por nuestras vidas —dice— salvo servirles de marco, hacerlas resaltar con un amplio margen de oscuridad y silencio» [Santayana (2009), p. 104]. La muerte no es lo que es, sino lo que imaginamos que es, o que va a ser nuestra muerte. De ahí la perplejidad con la que los seres humanos se enfrentan a su paradójica experiencia de la muerte: cada individuo sabe que ha de morir pero no puede representarse su propia muerte, es decir, puede representarse la muerte como una realidad que le afecta, como un acontecimiento datable, con una fecha, igual que la muerte de cualquier otro individuo, pero no puede anticipar su muerte como una realidad propia accesible a su experiencia, ya que su muerte en este sentido es el *final del tiempo* y no *el final en el tiempo*. Así, para Santayana, nada del saber humano acumulado aporta pista alguna sobre el hecho de morir. Al contrario, la muerte anula de raíz todo lo que define «la sabiduría de la vida», trasformando en inútiles todos los conocimientos y habilidades frente a ella. «¿Cuál es el papel de la sabiduría? —se pregunta— (...) Desasirse del mundo sin hostilidad hacia él, dar la bienvenida a las bellezas fugitivas y apiadarse de los sufrimientos fugitivos sin olvidarse ni por un momento de cuán fugitivos son» [Santayana (2009), p. 102].

## 7. LA TRIVIALIZACIÓN DE LA MUERTE

Santayana había observado, con cierta incomodidad, una trivialización de la muerte en ciertas prácticas sociales, así señala: «la muerte es un hecho y lo mejor que podemos hacer es aceptarlo, tal como aceptamos el clima; quizá, si aparentamos no preocuparnos, no nos preocuparemos tanto en realidad» [Santayana (2009), p. 97]. Una trivialización *de facto* sobre la que el filósofo llamaba la atención, destacando la actuación de quienes se expresaban sobre ella en términos de hacerla indistinguible de un hecho cotidiano sin relevancia, como una excursión o la inestabilidad del clima.

La trivialización del hecho de morir consistiría, para él, en una manera de neutralizar su significado disruptivo en el orden cotidiano. De hecho, esa trivialización está constituida por imágenes, signos y discursos que invaden el espacio cotidiano y ofrecen una perspectiva interpretativa de la realidad, que privilegia la aparición de una cierta rutina para enfrentarla. Posibilitar con ella la aparición de una relativa indiferencia ante su llegada.

De hecho, no es Santayana el único que destaca esta cuestión. Philippe Ariès, parafraseando a Hanna Arendt, habla de la *banalización de la muerte* como un hecho contemporáneo particularmente significativo.

De manera que no hay una manera de morir ni un concepto de muerte que no sea una realidad cultural, según Santayana, y no sea posible reducir a la banalidad, según Ariès. O a una relación mercantil, que es otra forma de banalizarla. Las formulaciones positivistas y cuantitativas, además, han puesto fin a la dimensión espiritual de la muerte y han desembocado en una relación muerte-mercado, realidad que no fue desconocida a Santayana. Un escenario muy complejo que requiere la conjugación de múltiples abordajes. La relación muerte-mercado asigna a ésta una carga de significación que trasciende más allá del mero posicionamiento de la cualidad de la muerte, o de la violencia que puede haberla causado, pues permite la asignación de un patrón de inteligibilidad de la misma en términos *económicos*.

Por otro lado, siempre está abierta la cuestión entre las características propias de la relación social, o de otras determinaciones racionales y deliberativas, que se corresponden con una fase mucho más evolucionada en la manipulación dinámica de la relación social derivada de la muerte. Para Santayana la relación como proyección cultural reconduce al individuo a normativas y valores específicos, incluso, ignorando su sufrimiento, porque, al fin y al cabo, los intereses priman sobre los valores, así dice:

En el mundo que nos rodea, en asuntos de política y de negocios, de información y economía, la gente civilizada se mueve al unísono: sus intereses, si no idénticos, son paralelos; de modo que los conflictos mismos y las rivalidades surgen de ese contacto y relación entre sus objetivos [Santayana (2009), p. 58].

La perspectiva economicista es ya la única fuente de inteligibilidad a la hora de comprender los asuntos humanos, precisamente porque la lógica económica formal es aplicable a cualquier aspecto de la realidad social y personal. En la vida y en la muerte.<sup>6</sup> Incluso, en toda relación recíproca.

## 8. LAS IDEOLOGÍAS Y LA MUERTE

Hoy, la muerte es parte de los discursos ideológicos. Sus materializaciones y los dispositivos simbólicos de los cuales se valen algunos para escapar del lugar común, mediante el que se la expresa, no escapa de la corriente principal constituida por las formulaciones típicamente positivistas y cuantitativas. Éstas, en la práctica, son un efecto del declive de las creencias religiosas y de las religiones de salvación, que tienen perspectivas convergentes ante la muerte. Santayana toma nota de ese declive. Las ideologías «laicas» controlan y organizan creencias socialmente compartidas a través de procesos sociocognitivos subyacentes en las representaciones de la muerte. A través de éstas se le asigna una carga de significación que trasciende

más allá del mero posicionamiento de la muerte en el contexto social; pues permite la asignación de un patrón de inteligibilidad de la misma, como lo hacen las religiones. En el fondo, estas ideologías laicas también son religión, si bien se muestran en contra de los mitos, ficciones y fabulaciones religiosos sobre otra vida, sin embargo realizan ciertas «idealizaciones» de la muerte.

Una muestra de ello sería el concepto elitista de la muerte: «la muerte heroica».<sup>7</sup> Una muerte que niega la muerte misma al elevar la libertad y la autonomía de la voluntad individual frente a ésta, como referentes de mayor jerarquía que la vida. Se trataría de la búsqueda de una cierta eternidad. De un gesto hecho por un individuo que no quiere perderse entre las multitudes ni parecerse exactamente a los demás, a la hora de morir. Al contrario, el morir confirma la excepcionalidad de la propia influencia, que reivindica la diferencia irrepetible del sí mismo. Y la aceptación de la muerte en el campo de batalla, como una obligación civil, sin darle importancia a la pérdida, otorgaría a los ingleses, como pueblo, una cierta «excepcionalidad» heroica, dado que Santayana parece entender que ese comportamiento es un componente esencial de su carácter.

Philippe Ariès tiene en cuenta la compleja relación que se establece entre las particularidades ideológicas y los procesos de construcción subjetiva por parte de los sujetos que intervienen en un tiempo histórico concreto, donde las ideologías pueden ser asimiladas, pero también incluyen posibles procesos de reapropiación de su sentido, mediante resemantizaciones y rearticulaciones con antiguos modos de dar sentido que, incluso, pueden influir en diferentes estratos de la subjetividad (los valores, la estética, los sentimientos, etc.) y reordenarlos abriendo nuevos espacios de comprensión de la muerte y de sus rituales sociales. ¿Se puede hablar de un entendimiento de los procesos sociales del hecho de morir por parte de Santayana parecido al de Ariès? Diría que, en ciertos aspectos, sí. Al menos en lo que concierne a la influencia social, a lo que Santayana llama el «trabajo por el mundo», en la que la muerte es sólo un trasfondo de la vida, dirigida al éxito y al reconocimiento.

El dilema actual es hasta qué punto la vida y la muerte pueden juzgarse conforme a intereses y convertir la vida humana en una «cosa», y la muerte en otra. En esta cuestión es crítico Santayana. Por ello, había demostrado su desazón ante el «respeto sin medida por la prosperidad y por el éxito» [Santayana (2009), p. 103], condicionante de la vida y de la muerte. Pero, además, advierte el sometimiento de los comportamientos individuales a los *intereses*, sean éstos circunstanciales o no. De hecho, señala un aspecto: la política y los negocios están presentes en la muerte, definen los procesos, roles y responsabilidades de la disposición del antes y después del morir, como resultado de la pérdida de la capacidad de aceptar la muerte, como un hecho «natural». Incluso durante la guerra la agonía se había convertido, según Santayana, en un proceso mecanizado. Técnico.

En consecuencia, la muerte misma devino —para él— en un suceso organizacionalmente relevante.<sup>8</sup> No sólo espiritual.

«No hay cura para el nacimiento ni para la muerte —dice Santayana— salvo disfrutar del intervalo» [Santayana (2009), p. 103]. Esa reflexión muestra mejor que ninguna otra la posición del filósofo respecto de la vida y enuncia el rescate, mediante la acción, del tiempo vivido. Así, ante la falacia de la muerte como *valor*, opone la vida, como *poder*. «El fuego de la vida proyecta su apasionada iluminación sobre las cosas extintas (...) y eleva a actualidad estética los variados símbolos poéticos del poder de éstas» [Santayana (2009), p. 36]. Hay resonancias nietzscheanas en esta afirmación. Santayana, como Nietzsche, manifiesta un sí a la vida, una celebración del aquí y el ahora, del que —se entiende— debería de emerger una nueva concepción de la acción, de la corporalidad, del tiempo y del lenguaje, basada en un ideal estético de la inmanencia y la transitoriedad, cuyos valores centrales son el cambio y la libertad subjetiva. Una concepción que comporta un cierto vértigo:

En el ámbito de la existencia, la muerte es en realidad nada, sólo una palabra para algo negativo y meramente conceptual —el hecho de que cada vida tiene límites en el tiempo y está ausente más allá de ellos—.

Pero, en el ámbito de la verdad, es decir, como las cosas son eternamente, la vida es un meteoro poco luminoso en un infierno abismo de nada, un cohete encendido en una noche oscura (...) [Santayana (2009), pp. 103-104].

De estas reflexión se puede sacar una primera conclusión, la muerte es abstracta —meramente conceptual—, pero el morir es concreto. Es corporal. Le sucede a un individuo que «personifica» la muerte, en un momento del tiempo, enfrentándose no sólo a la progresiva disolución de su cuerpo, sino también, y mucho más, al temor de una perpetua desaparición. Otra conclusión que se puede extraer: cuando habla de la nada viene a decir, de algún modo, que toda imaginación fracasa ante la muerte. El morir se dice de múltiples modos, se presenta de maneras muy diversas, adopta aspectos heterogéneos. Tiene causas distintas y tiempos distintos. Y, ante el mismo, la vida aparece como si fuera una secuencia luminosa interrumpida, entre dos oscuridades. Ilumina hasta apagarse.

Las muertes pueden ser lentas, por el agotamiento de la vida, súbitas, o violentas —reflexiona, particularmente, sobre los muertos en la guerra—. Cada una de ellas muestra tan diversas maneras de ser, como son las esferas de sufrimiento que engendra su venida. Para un filósofo que escruta, con mirada angustiada, como Santayana, los sepulcros de guerra, el sufrimiento tiene planos que se interfieren entre sí. Así, sucede con el sufrimiento corporal-somático y el anímico-afectivo-existencial. No están separados en el acto de morir. Ni en el entorno del que muere. «Los afligidos padres —dice Santayana, en medio de una reflexión sobre los soldados muertos ingleses— sienten morir sus corazones» [Santayana (2009), p. 97], pero actúan por convención social como si sintieran lo contrario. De manera que, para Santayana, el sufrimiento del morir se escinde en el sufrimiento mío propio, que me es íntimo e intransferible, y el sufrimiento ajeno, que es íntimo a otro u otros. Pero hay un hecho recurrente: la muerte del otro siembra en mí la posibilidad de pensar en mi muerte como un hecho real.

Detrás del imaginario de la muerte, según él, está la sensación de que en este mundo hay algo más allá de lo que vemos, de los hechos prosaicos, por ello señala que,

si la evidencia sensible inundara la esfera completa en la que las almas son expertas, no tendrían éstas razón alguna para sospechar que había algo que no vieran y vivirían en un paraíso de lucidez imaginario. Afortunadamente para su sabiduría, si no para su comodidad, tropiezan con misterios y sorpresas... [Santayana (2009), p. 36].

Creo que podría concluirse que la reflexión sobre la muerte de Santayana lleva implícito un gesto de rebeldía. Tal vez, melancólica. En todo caso, descargada de la servidumbre cotidiana que arrastra sentidos rutinarios sobre la vida como experiencia única.

*Directora del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos  
(CEILAM)  
Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía.  
Universidad de La Laguna  
C/ Prof. José Luis Moreno Becerra, s/n Apartado 456.  
38200 San Cristóbal de La Laguna.  
Tenerife  
E-mail: asierrgo@ull.es*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Así lo muestra, entre otras, en su obra *Platonismo y vida espiritual* (2006).

<sup>2</sup> Una prueba de ello lo constituye la reivindicación de la muerte y su aceptación colectiva e individual en los procesos patrióticos revolucionarios por algunos poetas, como sucede con el nicaragüense Ernesto Cardenal, el salvadoreño Roque Dalton y el guatemalteco Otto René Castillo, en los que la noción de la muerte se configura como instrumento de un mundo de libertad. El poema *Maneras de Morir* de Roque Dalton es enfático en este sentido. Morir en la lucha colectiva es la expresión de una osadía liberadora. En el

campo metafórico esta poesía lleva impregnadas las imágenes del duelo como ineludibles. Así, la sangre de muchos revolucionarios es necesaria para construir una sociedad mejor, y un eventual deceso servirá a la causa, por lo que el revolucionario continuará de alguna manera vivo mientras sus ideales, por los que ha luchado hasta la muerte, pervivan [cf. Cardenal (1976): *Salmos*. Managua, Ediciones el Pez y la Serpiente; *La noche iluminada de palabras*, Managua, Ediciones Nicarao, (1991); *El estrecho dudoso*, Madrid, Gráficas Muriel, 1994]. De Roque Dalton: *Antología mínima*. San José, Educa, 1998; *Poemas clandestinos*, San Salvador, Talleres Gráficos Uca, 1999. De Otto René Castillo: *Informe de una injusticia. Antología poética*. San José, Educa, 1975.

<sup>3</sup> Una muestra de la diversidad del negocio por sus funciones: la gestión documental del fallecimiento, la atención al duelo, la asistencia psicológica de los deudos, la logística del funeral. Y, tantas otras.

<sup>4</sup> En esa observación está presente, como engaño, la «ilusión» de la propia importancia que entiende se ha extendido como actitud culturalmente generalizada, porque todos dan vuelta en torno a los mismos objetos y participan en los mismos sucesos. Se trocean los servicios a prestar organizados en funciones.

<sup>5</sup> En el caso de hacerlo —es decir, de considerar la experiencia de la muerte como una experiencia narrable—, sea pasada, presente, o incluso futura, no se puede obviar la fantasía, en el curso de la narración, e incluir, como parte de la misma, elementos fantásticos e imágenes ilusorias sobre cómo fue y que sintió el que moría. Y cómo *se regresa* para contarlo.

<sup>6</sup> La lucidez de su análisis se pone de manifiesto por la evolución de la relación muerte-mercado. Empresas relacionadas con el morir gestionan su complejidad a través de modelos que permiten abstraer sus características esenciales y diversificar, pieza a pieza, el hecho de morir como negocio. Así, la muerte se eleva a un dato cuantitativo computable por una industria de la adecuación a la categoría y condición social del difunto. De modo que los actos posteriores a la muerte deben de hacerse conforme a la posición y función que éste ocupaba en la sociedad.

<sup>7</sup> La muerte heroica es un acto de «segregación» en cuanto singulariza el héroe y le separa de los otros.

<sup>8</sup> Antes y después de la segunda guerra mundial, de la que Santayana fue testigo, la lógica de la mercantilización se convierte en un recurso explicativo omnipresente del orden social. La mercantilización va dejando de tener frontera, en tanto ninguna realidad humana puede pervivir *fuera* del proceso económico. Así, la relación con el difunto se mercantiliza, de la misma manera que consumimos mercantilmente cualquier otra relación de reciprocidad humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Ph. (2017) *Historia de la muerte en Occidente, desde la Edad Media hasta nuestros días*, traducción de F. Carbajo y R. Perrin, El Acantilado, Barcelona.
- BELTRÁN, J. (2002) *Celebrar el mundo: introducción al pensar nómada de George Santayana*, Universitat de València, Valencia.
- BÉRMUDEZ VÁZQUEZ, M. (2013) «Los avatares de un perpetuo viajero», en *George Santayana: un español en el mundo*, editado por Manuel Bermúdez Vázquez, Renacimiento, Sevilla, pp. 13-74.
- GADAMER, H.G. (1993) *Verdad y Método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Editorial Sígueme, Salamanca.
- IFFLAND, J. (1994) *Ensayos sobre la poesía revolucionaria de Centroamérica*, C. R. Educa, San José, Costa Rica.
- KOSELLECK, R. (2012) *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, traducción de Miguel Salmerón Infante, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- MAGRIS, CL. (2005) «Desplazamientos», *Revisiones* / 01/2005/03-14.
- MUÑOZ, J. Y MARTÍN F. J. (2008) «Introducción», en *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*, editado por Jacobo Muñoz y Francisco José Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 11-14.
- ROMÁN-LAGUNAS, Jorge y Rick McCallister, eds. (1999) *La literatura centroamericana como arma cultural*, Editorial Óscar de León Palacios, Guatemala.
- SANTAYANA, G. (1959) *Los reinos del ser*, traducción de Francisco González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1971) «La filosofía del viaje», en *El nacimiento de la razón y otros ensayos*, traducción de Nuria Parés, Roble, México, pp. 5-14.
- (2005) *La vida de la razón o fases del progreso humano*, traducción de Rodolfo M. Agoglia y Aída A. de Bogan, selección de José Beltrán, Tecnos, Madrid.
- (2006) *Platonismo y vida espiritual*, traducción de Daniel Moreno, Trotta, Madrid.
- (2009) *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*, traducción de Daniel Moreno, Trotta, Madrid.

- (2014) *El egotismo en la filosofía alemana*, edición de Daniel Moreno, Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2015) *Pequeños ensayos sobre religión*, edición de José Beltrán y Daniel Moreno, Editorial Trotta, Madrid.
- RANK, O. (1993) *El mito del nacimiento del héroe*, traducción de Eduardo A. Loedel, Paidós, México.