

La muerte del otro y mi fragilidad. Reflexiones desde Paul Ricoeur

*(The Death of the Other and My Fragility: Reflections from
Paul Ricoeur)*

Carlos Esteban González
University of Valladolid - ES

Abstract

Based on Paul Ricoeur's ideas, we will formulate the question about death. Doing so it will lead us to ask ourselves about the death of the other. Denying the possibility of obtaining certainties about our own death, beyond its inevitability, we will recognize that the question of death is a question for the living. Contemplating it will mean thinking about the others and what we share with them. In our nature, we will find the basis for the need to appeal to others. I need them to face me, to value me, and through it to recognize my own humanity. In the presence of the death of others, that kind of relationship is broken. It abandons me, taking with them the possibility of my recognition. That situation finds another way in the memory we share with others. Bringing all these issues together it will help us to better characterize the question of death from our perspective of fragility.

Keywords: death, fragility, alterity, Ricoeur, memory

Resumen

Apoyados en el ideario de Paul Ricoeur, formularemos la pregunta acerca de la muerte. Proceder así conducirá a preguntarnos por la muerte del otro. Negada la posibilidad de obtener certezas de la propia muerte, más allá de la de su inevitabilidad, reconoceremos que la pregunta por la muerte es una pregunta de vivos. Plantearla significará pensar en el otro y en la que con él compartimos. En esta segunda hallaremos el fundamento de la necesidad de apelar a los otros. Necesito de ellos que se encuentren conmigo, que me estimen y que reconozcan así mi propia humanidad. Ante la muerte del otro, esa clase de relación se rompe. Me abandona, llevándose consigo la posibilidad de mi reconocimiento. Esa situación encuentra otra vía en la memoria que compartimos con los otros. Poner en relación todas estas cuestiones nos ayudará a caracterizar mejor la pregunta por la muerte, desde nuestra fragilidad.

Palabras clave: muerte, fragilidad, alteridad, Paul Ricoeur, memoria

1. Introducción

La pregunta general que nos ocupa es: ¿qué ocurre con la muerte? Qué es lo que pasa cuando esta acontece, qué es lo que trae la muerte y qué es lo que deja tras de sí. Estas cuestiones abren senderos especialmente difíciles de plantear. Por ello, es necesario primero acotar el sentido de nuestra pregunta. Ricoeur arranca su reflexión en *Hasta la muerte: del duelo y de la alegría* por el hecho concreto: la muerte de otro. Alguien, que no soy yo, ha desaparecido. Si no soltamos este cabo, inmediatamente nos arrastra hacia la búsqueda del que nos deja ¿Existe aún? ¿Dónde? ¿En qué forma? De ser así, ¿qué es lo que escapa a nuestra mirada? Incluso, ¿qué seres son los muertos? Parece que nos alejamos de la intención inicial, pero damos con dos cuestiones capitales. Es preciso abordar la pregunta por la muerte

desde una posición diferente a la del fallecido. Podemos asegurar que en algún momento seremos nosotros los que desaparecerán, pero no cuándo, el modo o siquiera si podremos experimentar la muerte cuando ocurra. La pregunta que nos hacemos es una pregunta de vivos. A lo sumo, podemos apelar a la imagen del muerto que seremos para hacernos una pregunta que igualmente deberá ser de vivos; en este caso, de sobrevivientes. La segunda cuestión se colige de la primera. La experiencia que podemos tener de la muerte es siempre indirecta. La muerte que experimentamos es la del otro, por ello, dicha experiencia siempre estará acompañada de la dimensión relacional que nos une a él. La pregunta por la muerte irá junto a la pregunta por la alteridad. Debemos, entonces, reformular a partir del primer intento: ¿qué ocurre con la muerte del otro?

Ambos temas, muerte y alteridad, han sido tratados ampliamente por el autor. Hablamos, conviene apostillar, sobre la muerte y la alteridad respecto al ser humano. Como hombres y mujeres vivimos con los otros y en ocasiones sobrevivimos a esos otros. Ahora, un tercer tema se une a la lista: la antropología. A este respecto, no nos interesa tanto caracterizar en su complejidad la opinión del autor. Será más luminoso atacar la encrucijada. De forma sucinta, nos preguntaremos primero qué me ocurre a mí con el otro, qué es lo que constituye de forma indisoluble el binomio subjetividad y alteridad. Así, luego habremos horadado el camino para cuestionarnos qué ocurre cuando el otro muere. En definitiva, qué me ocurre cuando enfrento al otro muerto, cuando no responde a la llamada en que se fundamentaba nuestra alteridad.

El acontecimiento de la muerte del otro puede ser desgarrador. La intuición de la muerte se diferencia de su certeza. Recurriendo a la propia experiencia, la primera vez que uno enfrenta la muerte de un ser querido las piezas de la intuición encajan de una forma violenta. Allí donde había vida, un cauce incesante de nuevas reacciones, de

narraciones, emociones y sucesos, solo hay una pared inerte que siquiera devuelve lo que se lanza contra ella. Si cuando esta iniciación ocurre uno es aun rabiosamente joven, puede que no haya todavía asistido al espectáculo de una comunidad tan estrecha, la que se reúne en torno al fallecido, cruzada a la vez por una emoción tan profunda de tristeza, abandono y angustia. Por muy evocador que pueda ser este resorte de la memoria, nos vemos obligados a despejar sus brumas. No nos será posible ser del todo asépticos y permanecer alejados de sus efluvios, pero será de ayuda dejar claro el itinerario. La angustia que despierta la muerte del otro debe radicar en la relación que establecemos con él, más bien, en aquello que desaparece cuando esta ocurre. Qué es aquello de lo que nos vemos privados y cuál es su naturaleza, para provocar su ausencia tal vacío, deberá ser nuestra preocupación inicial. Profundizando en el pensamiento de Ricoeur, primero nos detendremos en aquellos rasgos de su antropología que permitan explicar qué es lo que necesitamos y qué nos empuja al encuentro con el otro. Como veremos, constatar nuestra propia fragilidad nos hará develar una serie de tensiones dialécticas que reflejan al hombre como ser que se desborda. Ese colmarse y rebosarse tiene por dirección el encuentro con lo otro. Caracterizada esta cuestión y justificada su necesidad, proseguiremos enfrentando la muerte, para volver a entonar la pregunta que señalamos principal: qué es lo que ocurre cuando el otro muere. Lo más mundano y compartido por todos, legos o no en la filosofía de Ricoeur, tendrá su breve hueco en las conclusiones.

2. Antropología y alteridad

Según Adaya (2012: 102), Ricoeur desarrolla a lo largo de su pensamiento una serie de categorías ontológicas en las que enmarca su comprensión antropológica. Esas categorías no representan rasgos esenciales de nuestra condición, sino que desarrollan de manera parcial

una antropología de la acción que cohesiona la subjetividad humana. Al profundizar en ella, encontramos varios puntos que dan cuenta de una tensión entre polos: «lo voluntario y lo involuntario, lo finito y lo infinito, lo arqueológico y lo teleológico; y finalmente la ipseidad y la alteridad». Dado el objetivo de nuestra investigación, daremos cobertura especialmente a la tensión entre lo finito y lo infinito y, después, entre la ipseidad y la alteridad.

La dialéctica entre lo finito y lo infinito nos sume en un gradiente en el que la tensión aumenta según nos desplazamos del orden teórico al práctico y de este, finalmente, al afectivo. Debemos transitar este camino para iluminar el concepto de fragilidad: la idea del hombre falible. En *Finitud y culpabilidad*, la teoría de la fragilidad se presenta como una ampliación de la antropología construida en 1950 con la publicación de *Filosofía de la voluntad. Lo voluntario y lo involuntario*. Ricoeur defiende la necesidad de profundizar en una empírica de la voluntad, que recupere y ponga en valor aquellos indicios concretos, fruto de la experiencia de la vida humana, que escapen a una eidética (una descripción esencial) de la voluntad. Ahora, el marco descrito por los polos de lo voluntario y lo involuntario se desarrolla dentro de una dialéctica más intensa, dirigida por las ideas de desproporción, de la polaridad de lo finito y de lo infinito. Frente a las identidades eidética y empírica, la atención se posa sobre lo que media, desvelándose aquella tercera identidad que se construye sobre el sentido derivado de la dialéctica entre las dos primeras. En esa estructura de mediación entre los rasgos descritos del hombre se encuentra su debilidad específica y su esencial fragilidad (Ricoeur 2004: 12).

La tesis, en primer lugar, está encabezada por la aceptación de que el hombre se halla expuesto a fallar. En segundo lugar, caemos en la cuenta de que esa condición radica en una cierta «no-coincidencia del hombre consigo mismo», una desproporción (21). Ambas tesis remiten a la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito. En la cuarta

meditación, Descartes reflexiona sobre la idea de Dios. Al dirigirnos en exclusiva a ella, se presenta a nuestro pensamiento «una idea real y positiva de Dios, o bien, de un ser soberanamente perfecto». Si ignoramos todo aquello en nosotros diferente de esa idea, debemos concluir que nada puede hallarse en nuestro interior que pueda conducirnos a error, nos incardinamos en el ser soberano, perfecto. No obstante, nuestra condición es diferente: «yo soy como un término medio entre Dios y la nada, es decir, que estoy colocado de tal manera entre el ser soberano y el no ser» (Descartes 2011: 193). De un lado, no solo podemos evocar, sino que hallamos en nosotros la idea de perfección. De otro, debemos considerarnos participantes de alguna manera de la nada, del no ser. Los hombres no somos el ser soberano, estamos expuestos a infinidad de fallos. Ricoeur llama la atención sobre la dialéctica entre el ser y la nada, pero no reduce nuestra esencia al ámbito que podemos trazar entre esas dos regiones más o menos inteligibles. El hombre no es intermediario de otras realidades independientes de él, es intermediario en sí mismo, «de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones» (Ricoeur 2004: 23). Destacar esa condición nos aleja de determinar nuestra naturaleza en cualquiera de los polos. Ser intermediario es mediar, esa es nuestra característica global. Y al dirigir la mirada al mediar entre lo finito y lo infinito se desvela la desproporción.

Ricoeur enfrenta el estudio de la ontología de la desproporción con la intención de que este constituya una antropología filosófica. Esta primera da cuenta de tres mediaciones que recorren los tres órdenes que mencionábamos. En el orden teórico, la consideración trascendental de la imaginación humana como intermediaria entre la perspectiva finita de la percepción y la finalidad infinita del verbo. El autor va erosionando, una vez la constata. La diferencia entre *recibir* la presencia de las cosas y *determinar* el sentido de las mismas (37).

El paso al plano práctico supone avanzar de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad. Allí, el respeto es mediación entre la finitud del carácter y la infinitud de la dicha. En la noción de carácter se reúnen los distintos aspectos de la finitud: perspectiva, dilección originaria por sí mismo, perseveración e inercia. Por su parte, la propia noción añade «la consideración de una totalidad, la totalidad finita de mi existencia» (76). Con la dicha nos dirigimos a la entera aspiración de todos los aspectos de transgresión o trascendencia humana. En términos más concretos, la dicha será la suma de placer o, recuperando la perspectiva kantiana, el principio material de la facultad de desear (83). El estudio de la fragilidad afectiva dirige la atención sobre la dimensión del sentimiento. La dialéctica entre los polos finito e infinito recrudece su intensidad. La mediación se da entre el *bios* y el *logos*, reflejada por la figura mítica del *thymos* platónico. Con la lectura de este abordaje fenomenológico del deseo de ser, nos hacemos partícipes de la inclinación irrefrenable del hombre hacia el mundo que lo nutre. A través de ella alcanzamos una intimidad de nosotros mismos insustituible, descubriendo nuestra inherencia al ser y a los seres. Pero esta pertenencia ontológica trae consigo la carencia. Esa falta dirige nuestro sentimiento de necesidad, hace vívida nuestra fragilidad y patente el objeto de nuestra búsqueda (Contreras 2022: 26). La desproporción, por lo tanto, supone en el ser humano un auto-desplazamiento de sí mismo, una no-coincidencia con su propio ser. Ricoeur nos descubre como un proyecto inconcluso, una línea tendida entre dos polos. La carencia, nuestra fragilidad, resuelve cualquier equilibrio, generando un impulso de superación experimentado en el sentir que nos lanza al mundo (Ulate 2013: 220–221). Esa búsqueda de sí no se agota en nuestra intimidad, sino que la desborda, ocurriendo también en la exterioridad del mundo, fuera de sí.

La desproporción, consecuencia de la dialéctica entre lo finito y lo infinito, es para Ricoeur la causa de que la falla se manifieste en la

praxis humana. Debemos considerar al hombre un *cogito* limitado, fragmentado, y, por ello, capaz de superarse, de trascenderse. De la dialéctica entre la ipseidad y la alteridad se desprende la idea de una infinitud que se solventa en el encuentro con el otro. En el prólogo de *Sí mismo como otro*, se aborda la distinción entre «mismidad» e «ipseidad», tiendo a ambas como las dos significaciones relevantes de la identidad del sujeto. Separa, así, la identidad personal de la identidad reflexiva, destacando la diferente relación que ambas establecen con la temporalidad. Cuando evocamos la mismidad, apelamos a aquello que permanece idéntico a sí mismo a través del tiempo, a lo que se opone lo diferente, entendiendo cambiante o variable. El segundo término, ipseidad, no implica un núcleo no cambiante de personalidad. Por su parte, refiere a la identidad conquistada a partir de la reflexividad y de la interpretación que sujeto hace de sí. Con él, además, se reivindica el potencial constitutivo que tiene la alteridad (Ricoeur 1990: 12–13).

Siguiendo a Zapata (2009: 84), la dialéctica entre ambas identidades puede ser entendida como simultaneidad de contrarios, recuperando la visión que se deduce de la teórica heraclítea. La existencia de esos contrarios no es esencialmente muestra de multiplicidad, o no lo es en la medida en que la tensión entre ellos es constituyente de lo que son. Esto nos permite avanzar hacia la idea de lo uno. De forma similar, somos capaces de identificar a la persona, distinguirla de los demás como una sola con sus rasgos específicos. Lo variable refleja al hombre como un ser en proyecto, sujeto al cambio que obedece a un contexto que ocupa junto a los demás. El sujeto, al reflexionar sobre sí, puede reconocerse a sí mismo como responsable de sus actos. Ese *ipse* es el sí mismo que es capaz de dar constancia de su actuar en tanto que está inserto en un contexto de intersubjetividad. Encontrar en uno mismo el cambio y la variación genera una apertura hacia la pluralidad humana, esperando en ella la

variabilidad de la ipseidad.

Lo permanente (mismidad) y lo variable (ipseidad) tienen como intermediario lo que Ricoeur llama identidad narrativa. Esta última se hace y se deshace continuamente, no puede tomarse como la solución a la tensión expuesta, sino como una nueva problemática. Sucede a partir de la forma en que el hombre se construye a sí mismo a través de las historias y los relatos. Esa narración da coherencia a lo cambiante, actuando a su vez como fuente de sentido de la propia vida, en las acciones, la memoria y la experiencia del sujeto. Con Ricoeur, reconocemos que la relación entre relato y vida es un recurso indispensable, en el momento en que nuestra identidad se convierte en objeto de análisis. Respondemos narrativamente a la pregunta "¿quiénes somos?", que encierra, a su vez, cuestiones como "¿dónde?", "¿qué?" o "¿junto a quién?". Sabemos quiénes somos cuando logramos construir un relato que reúna lo enunciado en un orden y una disposición característicos (Ibáñez 2022: 74). Lo externo no habla de nosotros en tanto que no formaría parte de un discurso teórico que hablara de la identidad tomada aisladamente. No obstante, sí juega un papel radical en la constitución de la misma. El desbordarse de sí, propio de la dialéctica entre lo mismo y lo variable, encuentra su salida hacia el otro. La intimidad de este movimiento dialéctico permite asumir al otro como sí mismo y viceversa. Por lo tanto, la limitación de la que somos testigos ha de solventarse en el encuentro con el otro.

El encuentro se predica en la plenitud del ser a través del cuerpo. Los límites, conviene recordar, no solo separan, también comunican. El cuerpo, para el autor, no nos encierra. Visto desde fuera, nos hace aparecer «como una cosa en el campo de las cosas». En ello, nos abre al mundo, deja aparecer cosas percibidas y es también cómplice de la desproporción, tornándonos dependientes de las que nos faltan. El cuerpo nos abre al mundo y nos abre a los demás. Se convierte en signo para el otro, un signo descifrable, condición para la reciprocidad

de las conciencias (Ricoeur 2004: 37–38). Los movimientos descritos, fruto de la dialéctica de polos, en definitiva, de nuestra condición tanto corporal como mental, desvelan necesario atender el llamado a vivir bien con los otros y para los otros. En estos términos, objeto de la presente investigación, surge la pregunta sobre la muerte del otro ¿Qué ocurre con ella? ¿Qué significa para el sujeto la muerte de aquel que presenta la alteridad?

3. La muerte del otro

En el estudio de la fragilidad afectiva, Ricoeur afirma que la estima encierra una especie de objetividad. Recupera, así, la concepción kantiana del hombre como un fin en sí mismo. Lo que estimo del otro no es un fin que hay que realizar, su valor no reside en ser un fin solamente para nosotros, sino un fin que es en sí mismo. Esa diferenciación es constitutiva de una dimensión de objetividad. Disponer de la persona del otro, entonces, implica dar alcance a la objetividad como límite al capricho de mi subjetividad. No puedo, por tanto, utilizar al otro como un medio para fines ulteriores radicados en mí. Su propia existencia constituye un fin en sí misma, algo a lo que podemos conceder un valor absoluto. Esa objetividad es para Kant la humanidad. Insistir en la nominación redundante en lo necesario del encuentro con el otro: «el objeto propio de la estima es la idea del hombre en mi persona y en la persona del otro» (Ricoeur 2004: 140). El camino es doble, marca de reciprocidad. La imagen de mi humanidad se fundamenta en el otro, del que espero que me estime, declarándola. El reflejo de mí mismo en su opinión tiene la consistencia de un objeto. Estima de mí mi objetividad, un fin existente por sí mismo que, como decíamos, limita la pretensión de tomarme simplemente como un medio para sí. Ahí radica la posibilidad de que se me reconozca. La reciprocidad entre mi objetividad y la del otro es equivalente a la que se da entre la universalidad concreta del hombre y la universalidad

abstracta de la idea de humanidad.

El problema se revela al preguntarnos de qué manera puede un sujeto ver constituida su humanidad frente a la imagen de un fallecido. Aguardamos una estima de sí que no puede darse enfrentados al rostro del difunto, que ahora encarna la no constatación de sí. La idea general que gobierna la perspectiva de Ricoeur es que el problema de la muerte es una pregunta de vivos. Nos encontramos la muerte de otro ser querido, de los otros desconocidos. No es tanto la muerte, sino la muerte de alguien, aquel del que nos preguntamos su paradero o acerca de su existencia. La muerte aparece ligada al difunto, a los difuntos. Ya no la muerte, sino mi muerto, nuestros muertos, los muertos. Una vez constatado lo anterior, el horizonte se cierne sobre mí y me relaciono con la muerte aún no cumplida. Anticipo e interiorizo la suerte de los que ya han muerto, imagino el muerto que seré para los que me sobrevivan. El hecho es que «otros sobreviven a la muerte de los suyos». En esa relación, sobrevivientes-fallecido, nos relacionamos con la muerte. Vivimos la experiencia siempre de forma indirecta: la muerte del otro. Podemos tener la seguridad de que compartiremos su suerte, pero son inciertos tanto el momento y el modo en que esta se dará, como si será posible experimentar la propia muerte. La cuestión de la supervivencia está cruzada por la pregunta "¿qué son los muertos?". La muerte acaba con el existente y hace desaparecer al fallecido del tiempo común, el de los vivos. Qué ocurre con él, si continúa o no su existencia en un registro temporal diferente, son cuestiones que nos acosan de manera ineludible y que forman parte de la imagen del muerto que seré. Preguntar por los muertos, ante esa última imagen, es aplicar a mí mismo por anticipado una pregunta de sobreviviente. Es tanta la fascinación que provoca la cuestión, que Ricoeur habla de ella como una obsesión. Deber morir algún día, la certeza de tener que morir, empuja la reflexión sobre la muerte hacia la cuestión de la finitud de la vida humana. La angustia

que experimentamos ante el fallecido hace palpable el hecho de que nuestra finitud se extiende hacia un límite que experimentamos siempre desde lo más próximo a la experiencia inmediata, siendo ese límite prácticamente ajeno a nuestra mirada. Por ello, a la pregunta sobre qué ocurre con la muerte se suma la de qué hay después ¿Cuál es ese límite y de qué nos separa? La incertidumbre que estas cuestiones encierran, muestra el carácter abstracto de la idea de límite, que choca contra la certeza de que tendré que morir un día. Ese contraste refuerza la angustia de la muerte, de la experiencia indirecta de la misma y de la reflexión sobre ella.

A lo discutido, debemos sumar la distinción que hace el autor entre el morir como acontecimiento y el sobrevivir a la muerte del otro. En primer lugar, hablamos del suceder de la muerte; “pasar, finalizar terminar”. Se igualan, en esta perspectiva, mi morir de mañana y mi estar ya muerto de mañana. Mirando hacia quienes se aproximan a su muerte, la agonía que transitan se extiende solo a aquellos que los asisten en su agonizar. Pensarme como uno de esos moribundos, así como evocar la imagen del muerto que seré, conlleva a pensarme el moribundo que seré para quienes asistan a mi muerte. De nuevo, el carácter indirecto de la experiencia de la muerte, la del otro, hace necesario acarrear la dimensión relacional de dicha experiencia. Asistir a la muerte es diferente a solo sobrevivir a ella. La muerte, como acontecimiento, es una prueba puntual, es más precisa y desgarradora. Sobrevivir es un itinerario más largo y, recoge Ricoeur, en el caso del duelo es más amable por cuanto ocurre la separación aceptada del difunto que se aleja del vivo para que este sobreviva (Ricoeur 2008: 34–38).

Si bien la muerte y los fallecidos se muestran cubiertos de misterio, hay un ámbito en el que podemos develar la persistencia de los ausentes. Uno de los ámbitos que surgen a partir de las relaciones intersubjetivas tiene su lugar en la memoria. Los que sobreviven

sustentan y desarrollan una memoria narrativa en la que continúan existiendo los ya muertos. Los presentes y los ausentes se dan cita al margen del tiempo común en la mirada de quienes portan esa memoria. No hablamos de algo que esté limitado a la intimidad de los hombres. Como recoge Ricoeur, hay una estrecha relación entre la memoria, en la que cohabitan presentes y ausentes, y los espacios materiales en los que se dan las relaciones intersubjetivas: «la memoria no es nada sin el contar. Y el contar no es nada sin el escuchar» (Ricoeur 2008: 53). La existencia de los muertos de cada comunidad ya no es completamente objetiva, puesto que depende, para su continuidad, de las subjetividades de quienes conforman el grupo. No obstante, los ausentes se dan como objetos de los pensamientos y sentimientos de aquellos, así como de sus relatos y de la comunidad que esas narrativas sustentan. No serán objeto de novedad, ya que nos será imposible recurrir al fallecido para todo a aquello que no pueda ser respondido conjugando sus memorias, pero sí será performativa la huella que la narrativa de sí pueda generar en quienes vienen y quienes lo sobreviven. Los muertos existen latentes en nuestra memoria. Vivir, para los presentes, podrá irse tornando una convivencia de su memoria viva con el recuerdo de los que ya no están.

No morimos solos. La muerte ocurre entre miradas de acompañamiento, deja tras de sí testigos que confirmarán lo ocurrido, que hemos vivido. También, encontraremos memorias y narraciones, que revestirán de una nueva entidad nuestra existencia y que harán su papel en el suceder del duelo. El tiempo común, característicamente lineal, no permite la simultaneidad de presentes y ausentes. Lo posible se determina, dejando aquí lo que es y podría no ser. El turno, como recogía Anaximandro¹, sucede según la disposición del tiempo. Los

¹ Hago referencia a la noticia de Anaximandro que recoge Simplicio en *Física* 24.13 (A19), reproduciendo parte de lo que se remite directamente al primero, en la traducción de Alberto Bernabé: «Las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser,

presentes deben dar justa retribución y volverse ausentes, para que los ausentes puedan ocupar el puesto. La memoria, en nuestro ejercicio constante de pertenencia al grupo, actúa como un tiempo raro en el que se dan las condiciones para la simultaneidad de presentes y ausentes. Así como miramos hacia un rincón conocido de nuestro entorno y podemos evocar las formas que tuvo, los sucesos que amparó, podemos evocar a los ausentes, reconocer su humanidad en nuestro interior y con los otros, reproduciendo la narración de sus recuerdos, de nuestros pensamientos y emociones para con ellos, valorándolos en comunidad. El fallecido no es capaz de cumplir con la responsabilidad de acudir a nuestro encuentro y declarar la imagen de nuestra humanidad. Esa responsabilidad, en el momento de la muerte, recae en solitario sobre nosotros, los sobrevivientes, y debemos cumplir con el mandato de prodigar la existencia de quienes fallecen en el tiempo y la memoria comunes.

4. Conclusiones

Más allá de lo discutido con ocasión de las ideas del autor, lo que más pesa en el corazón ante el otro ya fallecido es no poder volver a encontrarse con él. Desaparece y nos abandona. La imagen de su muerte es un símbolo de la certeza de que ya no podremos recurrir a él, no responderá a nuestra llamada, no volverá a aparecer más allá de esta nueva y forzada inmovilidad. Solo podremos escapar de ella en un olvido, un sueño o una demencia, que se harán eco de la necesidad de evocar al desaparecido para encontrarse no con él, sino con lo que de él queda, con su recuerdo, narración, con su sentimiento. Ricoeur nos permite explicar una necesidad esencial: «Lo que espero del otro es que me devuelva la imagen de mi humanidad, que me estime

según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia, según la disposición del tiempo» (Bernabé 2010: 56).

declarándome mi humanidad» (Ricoeur 2004: 140). La raíz de mi fragilidad me hace arrojarme hacia el mundo y hacia el otro, al punto de que necesito de ellos para constituirme. Estas cuestiones parecen alejarnos de lo compartido por todos y elevarnos a lo fundamental, pero lo que hacen es sostener la necesidad de vivir y existir en ese espacio que constituimos en comunidad. No podemos ser plenamente sino es en medio de los otros, en el tiempo y en la narrativa común. Tras lo discutido, descubrimos lo relevante de la diferencia entre ausentes y presentes. Los presentes podemos participar del tiempo común. Los ausentes, por su condición, desaparecen de él. Del que fallece nos queda la memoria y lo que hacemos con ella en comunidad, el contar y el escuchar que enfatiza Ricoeur. No podemos encontrarnos en el tiempo común que ahora abandona, pero sí podemos hacerlo en la memoria y en el ámbito que erigimos a partir de ella. Allí podemos afirmar la pertenencia simultánea de presentes y ausentes. Sin embargo, los que se van no pueden continuar sosteniendo ni la memoria ni el ámbito de pertenencia. Nosotros, para con ellos, adquirimos la responsabilidad de recordarlos, contarlos y escuchar sobre ellos. Solo de esa forma podemos asegurar su estima y su persistencia, más allá de la muerte.

Bibliografía

- Adaya, A. F. (2012). Antropología y trascendencia en Paul Ricoeur y Karl Jaspers. *Thémata. Revista de Filosofía*. 46: 99–106.
- Bernabé, A. (2010). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial.
- Contreras, B. (2022). De la sospecha a la confianza del sí mismo. Un gesto hermenéutico en la ética de la hospitalidad de Paul Ricoeur. *Ideas y valores*, 178(21): 17–34.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas seguidas de las*

objeciones y respuestas. Madrid: Gredos.

Ibáñez, R. (2022). La identidad narrativa: un puente entre la hermenéutica y las ciencias sociales. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55(1): 73–91.

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta.

Ricoeur, P. (1990). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI editores

Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Ulate, E. J. B. (2013). "Ser frente a la muerte": Un estudio a propósito de la muerte según Paul Ricoeur y Emmanuel Lèvinas. *Universitas Philosophica*, 61: 217–235.

Zapata, G. (2009). Ética narrativa en Paul Ricoeur. *Signo y pensamiento*, 55: 80–91.