



Profetizar la vida desde la enfermedad y la muerte Reflexiones estético-fenomenológicas sobre la compañía, la palabra y el silencio

Prophesizing life from illness and death

Aesthetic-phenomenological reflections on company, word and silence

Víctor Francisco Casallo Mesías

Universidad Antonio Ruiz de Montoya

E-mail: victor.casallo@uarm.pe

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7954-5780>

Resumen

Este artículo aborda la necesidad de recuperar, en la comunicación cotidiana, las vi-vencias de enfermar y morir. Desde una perspectiva fenomenológica, se explora cómo la na-rración de estas experiencias puede enriquecer una comprensión convencional del sentido de la vida, que suele omitir su condición fundamental de vulnerabilidad. Para fundamentar esta posibilidad de renovación ética, se establece una relación entre la transformación de la vivencia del cuerpo durante la enfermedad y la inmersión en la experiencia estética, ambas conside-radas como momentos en los que se reaprende a percibir el mundo circundante. Estos proce-sos se fundamentan en la aisthesis primaria, que permite la autoconstitución del yo personal desde la primera infancia.

En este marco, el artículo examina fenomenológicamente la experiencia de cuidar y ser cuidado en el contexto de la enfermedad y la muerte, destacando cómo la compañía, la pala-bra y el silencio configuran un espacio de encuentro espiritual profundo. Este espacio facilita la búsqueda de un sentido de cumplimiento al final de la vida. Se argumenta que, incluso cuando la debilidad de la memoria impide que el enfermo tome conciencia plena de su situa-ción, dicho espacio puede ser articulado a través de la caricia y la compañía, creando una co-municación que revela la vulnerabilidad última compartida por los involucrados.

Finalmente, el artículo propone que este espacio comunicativo puede extenderse para incluir a otros, cuando se comparte en forma de historias —ya sean reales o reelaboradas como ficción— que invitan a un redescubrimiento profético del enfermar y morir. Este redescu-brimiento se presenta como una lección para vivir más plenamente, tanto en el cuidado de los demás como en el cuidado de uno mismo.

Palabras clave: secularización, modernidad, Charles Taylor, Hans Blumenberg, filosofía de la religión, fenomenología.

Abstract

This article addresses the need to recover, in everyday communication, the experienc-es of illness and death. From a phenomenological perspective, it explores how narrating these experiences can enrich a conventional understanding of the meaning of life, which often over-looks its fundamental condition of vulnerability. To support this possibility of ethical renewal, a relationship is established between the transformation of bodily experience during illness and immersion in aesthetic experience, both considered as moments in which one relearns to perceive the surrounding world. These processes are grounded in primary aisthesis, which allows the self to be constituted from early childhood.

Within this framework, the article phenomenological examines the experience of car-ing and being cared for in the context of illness and death, highlighting how companionship, words, and silence shape a profound spiritual space. This space facilitates the search for a sense of fulfillment at the end of life. It is argued that, even when the weakening of memory prevents the ill person from fully realizing their situation, this space can be articulated through touch and companionship, creating a communication that reveals the ultimate vulnerability shared by those involved.

Finally, the article proposes that this communicative space can be extended to include others when shared in the form of stories—whether real or reworked as fiction—that invite a prophetic rediscovery of illness and death. This rediscovery is presented as a lesson for living more fully, both in caring for others and in caring for oneself.

Keywords: secularization, modernity, Charles Taylor, Hans Blumenberg, philosophy of religion, phenomenology.

Introducción

Hablar del morir es una tarea difícil en esta época donde el ecosistema comunicacional nos atraviesa de anuncios donde la vida, la salud y la juventud parecen estados permanentes a los que podemos “o debemos” aferrarnos. Ciertamente, hay imágenes de muertos y muertes, pero pocas encarnan el proceso de acompañar a alguien mientras su vida se va apagando. La pandemia nos obligó a un discurso que contabilizara la muerte para gestionar la lucha por la salud, casi sin palabras para compartir la angustia, la pérdida y el duelo. En la nueva normalidad actual pareciera que intentamos olvidar esa conversación todavía pendiente. Si cómo (no) hablamos de la muerte revela cuán (in)capaces somos de hablar de nuestra vida, entonces hablar hoy del morir sigue comportando una dimensión profética que demanda un esfuerzo reflexivo para hacerse escuchar mejor, incluso cuando lo que dice se sienta desagradable.

En este texto profundizaremos fenomenológicamente en la experiencia de acompañar a alguien que va morir, abordándola desde la dimensión estética del fundamento originario de todo vínculo interpersonal. No nos ocuparemos de lo que se dice sobre la muerte o de su estetización con fines artísticos. Con Husserl, comprendemos la *aisthesis* como la sensibilidad receptiva y activa del cuerpo vivo que permite su autoconstitución como yo personal en su entrelazamiento con los otros en un mismo mundo compartido. Este entrelazamiento originario constituye el fundamento de toda posibilidad comunicativa, incluso la del silencio que acompaña sin una meta efectiva aparente. Comenzaremos con una presentación fenomenológica de la relación entre la identidad personal, la narración de la propia vida y la vulnerabilidad como apertura a la acción de los otros. Desde ese horizonte, analizaremos fenomenológicamente en un segundo momento, la vivencia de acompañar a la persona enferma y próxima a morir. Sistematizaremos en tercer lugar cómo la dimensión ética de ese acompañamiento puede informar la dimensión profética del hablar sobre el morir hoy. Concluiremos precisando cómo la recuperación de la *aisthesis* corporal en el acompañamiento de quien vive sus últimos días puede abrir la comunicación a una escucha y creatividad donde la acción y palabra humanas revelan, en su limitación, un sentido de cumplimiento que permite apreciar renovadamente el entrelazamiento entre la vida y la muerte.

1. Identidad y narración: la génesis del yo y su dimensión estética

En esta primera sección mostraremos cómo el autorreconocimiento personal tiene como condición el reconocimiento de los otros con quienes se actúa en una historia compartida cuyo sentido se explicita y renueva narrativamente. Este trasfondo narrativo de la identidad personal se enraíza en la génesis intersubjetiva del yo personal que revela como condición fundamental su apertura en vulnerabilidad.

En la inmersión cotidiana en la actitud natural, el yo está empeñado en diversos tipos de proyectos cuyo valor y factibilidad da implícitamente como ciertos. Encontrar una dificultad motiva la tematización de la certeza subyacente, ya sea para disponer un curso de acción más apropiado o para replantearse lo que persigue. En esos casos, el yo persiste en la forma general de sus modos de actuar y lo que busca a través de ellos. Pero cuando percibe que la dificultad entorpece el conjunto

de esa búsqueda, puede llegar a replantearse el sentido de esta. Para Husserl (2002), esta posibilidad de reconsideración presupone la capacidad de sintetizar reflexivamente el curso de vivencias de la propia vida y es, por tanto, el fundamento del autorreconocimiento en la identidad personal propia. En ese trance, el yo se reconoce como protagonista de una historia que tiene sentido, en la medida que puede dar razón de lo vivido —con todos sus avances, desvíos, entrampes y nuevos caminos— de cara a lo que pretende vivir. Así, la historia de maduración de la persona es una con la historia de su maduración ética.

Este horizonte narrativo es el trasfondo implícito de la reflexión y decisiones personales en las que el yo se esfuerza por encontrar o dar sentido a aquella historia de vida. Se explicita claramente al intentar compartirla con otros a través de la palabra hecha relato. Cuando el yo se replantea su vida y busca que el otro lo comprenda, se muestra en sus palabras como alguien capaz de (re)componer su propia historia, incluso cuando enfrenta dificultades para hacerlo. Al narrarse, aparece como un *quien* que aspira a hacerse cargo de sus circunstancias y no meramente como un *qué* determinado por estas (Arendt, 1998, p. 10). No se revela así únicamente ante el otro, sino ante sí mismo. De ahí la experiencia común de sentir que uno gana más claridad sobre lo que siente, quiere o busca luego de conversar con alguien más. El esfuerzo de buscar, descartar, encontrar, resignificar o crear las palabras que dejen al yo aparecer más transparentemente en su relato es una experiencia fundamental de formación y renovación personal que presupone, entonces, la palabra del otro —incluso en forma del silencio que escucha atentamente— con quien se comparte un mismo mundo (Borbar y López, 2020).

La mediación intersubjetiva del autorreconocimiento del yo no se limita a su formulación lingüística, a la comunicación en general o a la autorreflexión, sino que constituye, en un sentido todavía más profundo, la condición para su capacidad de acción en el mundo. Este mundo no es un mero escenario para acciones que se apoyan, entorpecen o corren en paralelo. Su tramado constituye una red de solidaridad en la que se inserta cada esfuerzo, entretejiendo el bien personal con el bien común o con su desintegración (Husserl, 2014, p. 302). En ese sentido, la persona humana no está meramente expuesta a las incidencias fortuitas del mundo, sino, en su sentido más propiamente humano, a la (in)acción del otro y de la comunidad. La persona humana no es, entonces, frágil como un objeto cualquiera, sino vulnerable en el entrelazamiento de su vida con las de los otros (Quepons, 2020). Esta apertura en vulnerabilidad es una dimensión fundamental de la condición humana. No una característica de la persona individual misma, sino la forma constitutiva de su relación con quienes lo rodean, como una verdadera vida en común. Así, el yo personal integra personalidades de orden superior de diverso tipo con sus correlativos bienes específicos: una familia, un equipo deportivo, un grupo de investigación, una comunidad religiosa, etc. (Husserl, 2002, p. 93). Acción y palabra constituyen el mundo en su sentido más propiamente humano, desde el que se comprende otras formas imprescindibles pero más delimitadas, como la satisfacción de necesidades vitales y el uso instrumental de los bienes. Desde una perspectiva fenomenológica genética, esa capacidad de constituir humanamente un mundo común tiene su raíz en la experiencia misma de autoconstitución del yo por mediación de los otros a través, en primer lugar, de la interacción de su corporalidad viva.

El infante va ganando su autorreconocimiento como un yo en la medida que crece la agencia sobre su cuerpo como su cuerpo vivo y, a la vez, como cuerpo físico para los otros. El yo personal ya constituido vive su corporalidad como receptividad sensible, punto cero de orientación y órgano inmediato de su voluntad (Husserl, 1997, p. 88). La criatura recién nacida, en cuanto proto-yo irá alcanzando ese nivel más integrado de su corporalidad a través de su dimensión táctil: su capacidad de sentir que toca algo (por ejemplo, caliente) y de sentir localizadamente ese punto de su cuerpo (por ejemplo, su dedo irritándose por el calor). Con el crecimiento paulatino de agencia corporal ese yo incipiente que solo puede ver porciones limitadas de su cuerpo, va descubriendo que puede tocarse y sentir que se está tocando en partes determinadas de su cuerpo. Así, su corporalidad viva puede llegar a ser autopercibida como cuerpo físico para los otros, así como estos dejan de ser meros cuerpos ahí delante, para ser percibidos, a la vez, como cuerpos vivos capaces de tocarlo o, más específicamente de cuidarlo en un mundo que se experimenta a veces como acogedor y otras como temible, según la ausencia o presencia de quienes lo cuidan. En esa interacción corporal con quienes lo abrigan, alimentan, limpian, etc. su incipiente conciencia intencional se va enfocando en forma de deseo y expectativa a través de una forma particular de ser tocado: la caricia. En ese sentido, como precisa Hart, el otro es el primer yo quien despierta y orienta en el recién nacido su emergencia como yo en un mundo que comparten (1992, p. 179).

El mundo y los otros son vivenciados corporal, afectiva y prácticamente en esta *aisthesis* originaria que funda el *logos* del pensamiento y la comunicación en sus diferentes formas (Husserl 2013, p. 381). En contraste con el prejuicio moderno de un sujeto individual que se puede comprender en contradistinción con el objeto, el mero percibir presupone su entretejimiento con el mundo y los otros —humanos y no humanos— que lo habitan. Este entretejimiento persiste como fundamento del percibir cotidiano en la vida adulta, entendido como un *sintonizar* con el mundo circundante (Abram, 1996). Es también el fundamento de la experiencia estética como recuperación y revitalización de esa *aisthesis*.

La explicitación fenomenológica de cómo esta *aisthesis* fundante sigue operando en la vivencia del mundo del yo adulto permite comprender su capacidad de reconsiderar su vida y a sí mismo en ella. Revela también cómo la experiencia estética puede aportar a ese esfuerzo ético de renovación. El potencial ético de la experiencia estética en general consiste en que reactiva la capacidad de aprender a percibir el mundo con un sentido determinado (Casallo, 2020). Así como en la génesis del yo personal, el mundo que va aprendiendo a tocar, ver, escuchar, etc. aparece originariamente como aquello que desea (porque lo calienta, gusta, serena, divierte, etc.) o repele, años después puede recuperar esa vivencia fundamentalmente valorativa, antes que cognitiva o práctica de lo que lo rodea. Para esa persona adulta, el objeto estético no aparece como una cosa más, sino como una suerte de mundo alternativo cuya significatividad se articula espacial, temporal y sensorialmente como un horizonte particular que contrasta con el del mundo cotidiano, pero que, sobre todo, resulta atractivo. Si esta atracción se decanta en actitud estética, entonces asume la forma de inmersión en aquel mundo abierto por la pintura, pieza musical, relato oral, danza o película. Disfrutar al descubrir y explorar ese mundo presupone la participación activa de quien contempla, escucha, lee o es espectador. Pone en juego sus disposiciones y capacidades ante un

mundo que, al aparecer solo parcialmente, lo invita para a completar su sentido que, por otra parte, siempre quedará abierto para ser revisitado, redescubierto y enriquecido. Por eso Dufrenne (1989) comprende el objeto estético como una atmósfera de mundo, cuya indeterminación aparece como atractiva y hace posible abrirse a nuevos sentidos.

Husserl señalará esa apertura a dejar que las cosas aparezcan desde sí mismas, sin categorizarlas todavía por las creencias propias de la actitud natural, como el punto de semejanza entre la actitud fenomenológica y la actitud estética. Y así cómo la fenomenología trascendental aspira a que sus investigaciones sobre la constitución de sentido de nuestras experiencia afluyan a aquella actitud natural para que se renueve en términos de autorresponsabilidad racional, también cabe aprovechar el haber aprendido a percibir con sentido la atmósfera de mundo ofrecida por el objeto estético, para enriquecer la percepción del mundo cotidiano, como una oportunidad de renovación ético-cultural. Pero así como la *aisthesis* originaria fundamenta la riqueza de la experiencia estética en el arte, hay otras experiencias donde se la redescubre y que ponen nuevamente en juego su crecimiento como persona ética.

2. Exploración fenomenológica del acompañar en vulnerabilidad

En esta sección profundizaremos en la vivencia de acompañar a la persona próxima a morir. Nos apoyaremos en dos textos —uno, testimonial; el otro, filosófico— para proponer con ellos que es posible buscar fructíferamente sentido a ese tiempo tan duro a través de la palabra y la compañía que recuperan la *aisthesis* originaria en la que la persona emergió como vulnerable y abierta al cuidado.

Al estar enferma, la persona vive, en un sentido importante, una suerte de inversión de su proceso de autoconstitución (Casallo, 2021). Si en la primera infancia la agencia creciente sobre su cuerpo tenía como correlato un delineado más preciso de su mundo circundante, ahora este se desdibuja con su corporalidad herida. Las distancias de los objetos y los ritmos de las actividades más sencillas aparecen de otra forma, en la medida que demandan una atención y esfuerzo nuevos. Así como una dolencia puntual como un dolor de muelas puede colorear valorativamente la forma en que el mundo se abre a quien lo sufre y condicionar lo que puede hacer, un estado prolongado de enfermedad revela que el mundo que se tenía por normal, se ha desencajado de esa evidencia que se daba por hecho. Por otra parte, así como el descubrimiento del tocar, ser tocado y tocarse fundamentó la posibilidad de autorreconocimiento del yo como una unidad entrelazada con el mundo y los otros, la vivencia del dolor pone en primer plano la inmediatez sensible del cuerpo vivo propio y su posibilidad de vivirse como ajeno. Sentir dolor es dolerse, ser a la vez sujeto y objeto de una sensación innegable en su desagrado (Serrano de Haro, 2019). El dolor no se vive, sin embargo, meramente como desagradable; ese carácter valorativo tiene su contraparte en la tendencia instintiva a apartarse de él. Pero, si bien uno podría apartarse de un objeto que hiere por su calor, filo o ímpetu; es imposible apartarse del propio cuerpo doliente. En el dolor como el displacer sensible del que se busca escapar infructuosamente (Grüny, 2004, p. 137), la corporalidad se sufre como una realidad que se ha convertido en cierta medida en ajena.

Este extrañamiento complica también el pedido y expectativa de ayuda de parte de otros. Estos adecuan su relación con el enfermo en términos de un cuidado que no se limita a aplicar el tratamiento prescrito, sino que cobra sentido como un procurarle alivio y, en lo posible, bienestar. Así, cuidar a un familiar muchas veces exige cambiar la disposición del hogar, la asignación de tareas, el ritmo para realizarlas y los tiempos que se puede compartir juntos. Cuando no es posible responder a esta exigencia, el dolor —aunque intransferible— se comparte en forma de preocupación de parte de los familiares.

Estar enfermo no siempre involucra sentir un dolor determinado. El extrañamiento del propio cuerpo también puede manifestarse, por ejemplo, como un malestar indeterminado o como un debilitamiento general. Esforzarse en atender a la persona enferma requiere en esas circunstancias una comunicación más estrecha y enfocada en el momento, porque cuando es difícil o imposible reportar qué podría aliviar — por ejemplo, la posición menos incómoda para dormir —, quien cuida necesita estar atento a las reacciones más sutiles para descubrir intuitivamente lo que se busca. En la dificultad de esta búsqueda, se vive las palabras y de los movimientos corporales como expresión inmediata, antes que como signos que apunten mediatamente a algo más. El empeño en esta difícil comunicación —como un dejarse hacer en la persona enferma, y como un esforzarse en quienes la cuidan— se enfrenta antes o después con el límite de lo que se puede hacer. No se trata solo de las limitaciones prácticas para contrarrestar el malestar venido con la enfermedad, sino del límite mismo de la acción humana sobre el mundo y uno mismo. Una instancia angustiosamente clara de esta limitación fundamental es la enfermedad que, sin dolor aparente, se sabe que progresa imperceptiblemente sin que se pueda hacerla retroceder, al menos en ese momento. Pero estar enfermo o cuidar de alguien no es una experiencia que se limite a sus resultados, incluso cuando son positivos, sino que entraña un valor en sí misma. Ese valor se hace más patente, como posibilidad abierta, cuando no hay posibilidad de resultados ulteriores, como sucede en las enfermedades en su etapa terminal y en la muerte.

En *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*, Marie De Hennezel (1996) compone una narración a partir de su experiencia en una de las primeras unidades de cuidados paliativos fundadas en Francia el siglo pasado. A pesar del tiempo transcurrido se puede reconocer en su testimonio la persistencia del rechazo a hablar de la muerte; más aún cuando hay que comunicarla a quien se ha venido cuidando. Al silencio, las evasivas o la mentira que brotan de esa dificultad suele corresponder la zozobra de quien percibe que no mejora y que no se reconoce en lo que (no) le responden quienes lo cuidan. Aceptar o transmitir que los tratamientos médicos ya no pueden ofrecer cura elimina súbitamente la meta que daba coherencia a todos los esfuerzos del cuidado. Encontrar las palabras y el momento para esa conversación requiere comenzar a abrirse a otro horizonte de sentido para este último tramo que se podría compartir. Pide, para empezar, reconocer la capacidad del otro para soportar la verdad que a uno mismo le resulta insoportable. De Hennezel relata cómo, incluso cuando la desesperación y descontrol han dominado previamente al paciente, reconocerse en su condición real no solo puede hacer resurgir en él la tranquilidad, sino también un sentido renovado de presencia de sí. Pero, apostar por la comunicación y llamar a la muerte por su nombre al conversar con el enfermo, abre un vacío rotundo ¿qué más se puede decir

o hacer después?

Una posibilidad tentadora es el activismo febril que se concentra en cuidar los detalles mínimos de lo que el enfermo necesite o podría necesitar. Aunque esa atención reforzada sea necesaria, puede convertirse en un escape para evitar lo que podría pedir quien ya no puede aspirar más a recuperar la salud. De Hennezel apuesta en esa situación por redescubrir y recrear, cada cual según su circunstancia el sentido de una comunicación que asuma el valor del aquí y ahora. Hacer espacio a esa comunicación demanda tiempo o, más bien, libertad frente al tiempo y la premura por “hacer algo”. Cuando el dolor o el hastío se hacen sentir en un quejido, dejarlo ser y acogerlo puede ser más demandante que apresurarse a suministrar un calmante o ensayar alguna distracción. Hay otras demandas aún más exigentes, como cuando quien sufre reclama que ya no puede más y suplica que le ayuden a adelantar su partida. Acoger —sin buscar reprimir— esa palabra en carne viva puede permitir, según De Hennezel, remontarse a las fuentes de esa angustia que persiste incluso cuando ya se ha paliado y encontrar lo que todavía cabe esperar. Responder así —sin imponer ni obedecer— hace posible apreciar el camino por delante saliendo de la medida de “el tiempo que se escapa rápidamente” o “el poco tiempo que queda”. Saber que, en un momento relativamente cercano, aunque indeterminado, se ha de morir puede sustraer la densidad de sentido que puede alcanzar la vivencia del presente. Por el contrario, una breve palabra, una flor en el velador o el recuerdo de una tonada pueden desplegar, como en la experiencia estética, una atmósfera de mundo valiosa por sí misma, donde quien cuida y quien es cuidado sintonizan en el sentido más plenamente (inter)personal que Husserl denomina espiritual (1997, p. 257); es decir, de la apertura a un sentido que se encuentra y, a la vez, se crea. Por eso, esa sintonía no se limita a la contemplación, sino que reconfigura el cuidado, esta vez como una escucha más fina, menos reactiva y más receptiva.

De Hennezel narra cómo algunos pacientes que han podido disponer de ese espacio de comunicación, llegan a encontrar, cada cual a su manera, un sentido de cumplimiento en esta etapa definitiva de sus vidas. Ese sentido por cumplir no es una especulación solipsista, sino que, como toda historia, está atravesada por la presencia o ausencia de los otros. Agradecer, retomar contacto, perdonar y pedir perdón son formas de darse a uno mismo y a los demás lo que quizás quedó pendiente por demasiado tiempo. Ellos pueden aceptar o declinar el llamado a cerrar o reescribir ese tramo que compartieron en sus vidas. Puede ser que ya no estén presentes y el llamado quede en vilo. A través de todas esas posibilidades, lo que permanece es la expectativa de ser escuchados al contar la versión final de la historia de vida. Por eso ayuda tanto haber aprendido a escuchar las historias del otro. A acoger —antes que a responder— para que encuentre, en su momento, sus propias palabras. Ayudaría todavía más escucharlas de quienes ya van a partir en una época que se esfuerza en ignorar lo que tengan por decir. El esfuerzo de tejer y compartir memorias se funda, como mostramos, en la capacidad de comunicación a través de la copresencia corporal desde la que emergió originariamente el yo. Esta permanece e, incluso, se intensifica cuando se pierden la memoria y la palabra.

Cardona (2024) analiza cómo la limitación creciente de la capacidad de recordar compromete el sentido de identidad personal, no solo por la dificultad para recuperar información sobre la vida propia, sino también para articular el proceso de lo que se está viviendo. No poder reconocerse en ese

proceso se vive como un distanciamiento de sí. Cuando la persona enferma ya no puede recordar la explicación sobre su condición y los cuidados requiere, se encuentra una y otra vez en un mundo que la desconcierta donde los otros se entrometen en el ritmo de vida que ella considera el mismo de siempre. A diferencia de la muerte, esta desaparición paulatina de la persona a quien se busca cuidar no permite constituir un espacio sostenido de sintonía a través de la palabra, ni, por tanto, alguna forma de experiencia de cumplimiento. Desde este desafío al sentido del cuidado, Cardona analiza la vivencia de consolar y ser consolado; específicamente en forma de caricia. Como el consuelo, la caricia no cobra su sentido por su efectividad física para curar ni, en ocasiones, para disminuir el dolor. Tampoco se limita a un contacto puntual —aunque solo dure un tiempo determinado— sino que se vive como el despliegue del sentir: sentir que se toca cuidadosamente a alguien, sentir que se es tocado cuidadosamente por alguien. En la caricia la comunicación se materializa o, más bien, se encarna en ese entretejimiento entre sentir y sentirse que presupone en el otro esa capacidad de sentir. Incluso en quien no conoce —no puede recordar— la enfermedad que sufre; la caricia, si la acepta, es una vivencia de apertura donde se deja hacer gratuitamente, sin algún objetivo práctico que sea indispensable determinar. Y quien acaricia aspira a alcanzar con ese cuidado la profundidad del otro, aunque este ya no pueda reconocer su situación. Se alcanza al otro en lo más propio de su condición humana —su vulnerabilidad— desde la conciencia correlativa de que todo cuidado —toda acción— es limitada y, no por eso, carente de sentido. En esa limitación, quien acaricia se abre desde su propia vulnerabilidad y, fuera de la lógica del control, descubrir con quien cuida que la vivencia de la caricia vale por sí misma.

Como propone de Hennezel, acariciar requiere un aprendizaje. Que el tocar y el ser tocado sean experiencias conocidas no implica que se las haya cultivado ni haya interés en hacerlo. Sin duda, la tendencia a desgravar la vivencia de la corporalidad de moralismos y vergüenza permite un encuentro más pleno la vida amical, romántica y sexual, donde la caricia se integra naturalmente. En contraste, acariciar y ser acariciado en el contexto del cuidado se constituye como una vivencia con su propia espacialidad, temporalidad y sensibilidad. Como en la experiencia estética, puede recuperar la *aisthesis* originaria en la que se reaprende a percibir el mundo y a hacerse presente en él. Desde esa profundidad estética de la caricia, las palabras de consuelo pueden cobrar un sentido renovado: probablemente ahora se pueda decir mucho más hablando menos. De hecho, desde la caricia como encuentro, el silencio puede vivirse como plenitud de comunicación donde estar uno junto al otro, ya sea mirándose o solo en la conciencia sensible de su presencia, consuela por el solo hecho de su compañía.

Acompañar no se reduce a permanecer en proximidad espacial, sino que se despliega como sintonía en la copresencia en un lugar y momento vividos como compartidos. Así como se puede vivir la soledad rodeado de una muchedumbre indiferente, es posible un sentido de comunión corporal, anímica y espiritual donde uno no está junto al otro, sino cada cual *en* el otro. El acompañar, al desplegarse espacial y temporalmente en el mundo, involucra su materialidad sensible. Se materializa como el hogar que acoge, protege y provee, haciendo al menos esa porción del mundo un lugar familiar. Una casa o un cuarto de hospital eficientemente equipados no son, solo por eso, el hogar que se constituye en la compañía. Cardona apunta desde esa perspectiva lo

que la psicoanalista Catherine Malabou aprendió luego de cuidar a su abuela con Alzheimer: hubiera sido preferible que pasara sus últimos días en el hogar que, en algún nivel recóndito, todavía podría sugerirle familiaridad, en vez de la clínica donde solo se podía atender su estabilidad fisiológica (Cardona, 2024, p. 146). Apostar por esa compañía en los momentos finales o, como fórmula De Hennezel, de cumplimiento, es apostar por la ternura. Invita, a la vez, a hacer una apuesta similar con quienes vivimos: hacer de nuestro domicilio y nuestra sociedad un hogar. Moradas, antes que fortalezas, donde, así como pudimos ingresar un día, en otro nos retiraremos del mundo. Y ante ese retiro solo podremos, en el momento, acompañar y guardar silencio.

Ese momento último del acompañar puede, sin dejar de ser un final, vivirse como despedida. Si quien va a morir puede vivir, siguiendo la figura de De Hennezel, ese tiempo final como cumplimiento, entonces las historias de los otros, entretejidas con la suya, le aparecen como las que continuarán cuando ya no esté. Al morir, no solo parte del mundo, sino que deja a los suyos. Por eso una fuente de angustia es qué será de ellos cuando uno esté para cuidarlos o acompañarlos. Correlativamente, quienes cuidan a su persona querida, quisieran prolongar su tiempo con ellos y evitar que se vaya. Despedirse supone asumir la invitación y tarea de confiar nuevamente en que el otro, aunque no tiene el control, es más que sus límites. Despedirse antes de morir, es confiar en que aquellos que se deja podrán seguir abriendo caminos que hoy no se pueden conocer y ni mañana se podrá acompañar. Despedirse del que parte es dejarlo ir en la confianza de que su compañía permanece porque como en el último, su vida ya es parte de la propia. Si es posible alguna forma de esta despedida, entonces el tiempo de cuidado puede ser un tiempo de mutuo despedirse que en la caricia, el silencio, o el sencillo acompañar, une más estrechamente, a la vez que deja ir. Desde ese tiempo, la palabra y, en particular, el relato pueden cobrar un sentido más profundo que abraza la despedida y alcanza más allá de ella.

Acompañar una vida que termina su historia se hace parte de la propia historia. Esa parte puede, al volver a la vieja normalidad, ignorarse, pero también integrarse, no solo como una vivencia más, sino como un claro de reposo que permite descubrir nuevos sentidos en el camino recorrido. El relato que fue componiéndose desde el silencio, palabras e imágenes cultivados durante ese tiempo no tiene por qué ser solo una memoria privada; también es posible compartir con otros algo de eso descubierto. De hecho, así permanece, de alguna manera, quien partió y lo que nos dijo con su vida. Ahí reside el potencial profético de ese redescubrimiento de la vulnerabilidad en la que somos solidarios no solo en la enfermedad y ante la muerte, sino en todo espacio y momento.

3. La riqueza profética del hablar y narrar nuestra vulnerabilidad

Desde esa posibilidad de compartir lo vivido relatándolo, en esta sección volveremos sobre las reflexiones previas para explicitar cómo desafían proféticamente nuestra nueva normalidad en relación con cómo (no) hablamos sobre la enfermedad y la muerte tras la experiencia de la pandemia.

La idolatría de la eterna salud y juventud. Acompañar y despedir al enfermo que ha tenido que asumir su muerte, suele despertar un aprecio y agradecimiento renovados por la salud y la vida. Aparentemente estos son celebrados en las imágenes publicitarias que penetran en todos los

espacios públicos y privados. Esta celebración parte a menudo de un discurso que pretende dar la espalda a la vulnerabilidad humana e, incluso, a procesos naturales del cuerpo como su madurez y envejecimiento. En los personajes, escenarios y actividades de sus *spots* opera implícitamente la promesa de una juventud y salud como el estado “normal” y, por tanto, al que hay que volver si se experimenta una “desviación”. Así, el cuerpo aparece como estando en falta, insuficiente o dañado cuando no coincide con esa imagen imposible de la eterna juventud activa e invulnerable. En medio de la alegría vibrante de esas imágenes —que bien pueden corresponder a parte de lo que los jóvenes deberían poder explorar y gozar—, resulta profético disfrutar también de personajes que hagan visible la posibilidad de una vejez plena y satisfactoria. Esta no tiene por qué definirse por oposición —o como degradación— de la juventud. El reposo no tiene por qué ser necesariamente pasividad y la necesidad de cuidado no es meramente limitación y dependencia. Saber y ver que es posible vivir la vejez —o, incluso, una enfermedad— con sentido no solo abren el horizonte de expectativas de las personas mayores, sino que podría aliviar a los más jóvenes de la presión de serlo siempre.

Desocultar y acompañar. Señalamos al inicio que no faltan imágenes de muerte y sufrimiento en la comunicación globalizada, sea para llamar a la acción solidaria, capitalizar el choque sensacionalista o cumplir con el menú acostumbrado de noticias. Es comprensible el esfuerzo de proteger a niños y niñas de la crudeza de esas imágenes de guerra, abandono, trata de personas y tantas otras violencias. También podemos tender a evitarles la visión de familiares o conocidos enfermos o fallecidos. Para no convertirse en una negación de la realidad, debemos considerar cómo familiarizarlos gradualmente con estas dimensiones insuprimibles de la condición humana que, como tales, se pueden vivir como plenificación o degradación. Nombrar, hablar, preguntar, aclarar y compartir desconciertos y tentativas sobre la enfermedad y la muerte entre personas adultas, jóvenes y niños es hoy una práctica contracultural que contrapesa el control con el cuidado, la utopía futura con el compartir en comunión el aquí y ahora. No debería ser un descubrimiento tardío y solitario, sino un proceso honesto con la compañía de mayores que dispongan del valor para buscar con ellos las palabras en las que puedan dar forma a sus preguntas, miedos y esperanzas.

Aprender a disfrutar la compañía, la caricia y el silencio. En ese sentido, una actitud profética frente a la (in)sensibilidad contemporánea que no mira a los cuerpos envejecidos o enfermos, ni escucha lo que piden y esperan, no se queda en señalar lo que no hacemos, sino que comparte una posibilidad más auténtica de ver, escuchar y tocar nuestra condición humana. Cuando denuncia que gestionar la enfermedad y la muerte no responde a la hondura de lo que se vive, anuncia el valor no contabilizable del tiempo de compañía, sobre todo del que se comparte en la caricia silenciosa, después de atender lo práctico y necesario. Este anuncio tiene su forma propia en el testimonio. Así como el profeta solo puede hablar desde su experiencia de transformación personal, recuperar hoy las vivencias que tocan lo más hondo de nuestra vulnerabilidad requiere palabras que ahora buscan la escucha y palabra de otros, nacidas en el tiempo de cuidar y acompañar. En este sentido, el testimonio no es un reporte de lo sucedido sino compartir ese espacio que se aprendió a constituir desde esa experiencia profunda de encuentro. Al prolongar ese espacio, quien partió se hace presente como un recuerdo que es escuchado y quizás enriquecido por la palabra de alguien más. Esa escucha y nuevo diálogo va cerrando la despedida y aliviando la sensación de ausencia que

ocasionalmente se vuelve más punzante cuando el recuerdo asalta en soledad. El mundo que sufre, lucha y espera necesita saber de esas historias.

Una ayuda: atisbar estéticamente el misterio. Conocer previamente a quien nos comparte su duelo facilita que lo reconozcamos en su historia. Hay, sin embargo, quienes logran dar a las palabras, gestos, imágenes y silencios de su relato una forma que hace posible sintonizar con ella no solo como si conociéramos a quien la cuenta, sino como si contara una posible historia nuestra. Cuando alguien puede recrear de esa manera su vivencia del cuidar y despedir —o, en el caso de quien partió y dejó sus memorias, de despedirse— abre un espacio que puede iluminar más profundamente lo vivido, como es propio de la experiencia estética. Sucede en el libro de De Hennezel, donde la alteración de nombres y circunstancias emplea la ficción para hacer más transparente la verdad. La actitud que demanda su texto al sumergirse en su lectura no es la de la premura que disfruta siguiendo la acción y conociendo el desenlace. Su relato reproduce performativamente el silencio y la calma desde la que brotaron. Si todo objeto estético suscita la participación de quien se sumerge en él para determinar su sentido siempre abierto, entonces este relato del misterio último del vivir al morir, casi inevitablemente trae frente al lector la presencia de quienes sabe que estuvieron o están enfermos, quienes partieron o pronto lo harán. En vez del trueno del grito profético, relatos como el de De Hennezel se viven como una brisa que, sin dejar de estremecer, refrescan y permiten respirar más profundamente. En medio de la saturación comunicacional contemporánea relatos como los que ella comparte son una invitación, un desafío y un recurso para renovar la vivencia de nuestra vulnerabilidad y su cuidado.

En contraste con la producción y comercialización de cuerpos en los circuitos audiovisuales, también persiste la voluntad de contar en imágenes la experiencia de enfermar y morir como la oportunidad definitiva de profundizar, dura y tiernamente, en el misterio de la vida. Para compartirlas proféticamente no hace falta ser un genio cinematográfico o televisivo. Cada cual puede invitar a ver y escuchar lo que le tocó profundamente. *Okuribito* (Takita, 2008) es una bella película japonesa que, sin dejar de contar con humor la historia de su protagonista, cede su espacio a las historias de los difuntos que aquel aprende a cuidar, y de los deudos que aprende a acompañar y honrar con su cuidado. Su empleo discreto de la música, el diálogo y el silencio, permite atender con calma los gestos — los ritos — para limpiar, vestir y disponer a quien partió. Como una señal invisible que hace visible lo esencial, los movimientos de cámara permiten acompañar con la vista esas manipulaciones que van apareciendo cada vez más como caricias. Si, como propone Sobchack (2016), desde una comprensión fenomenológica del ver cine, la película se articula como una suerte de cuerpo vivo que activa nuestras disposiciones y capacidades personales para que se muestre con sentido, entonces la creación audiovisual puede ser un espacio para reaprender a ver y a dejarnos ver por quienes viven experiencias tan humanas como la enfermedad y la muerte. Cada película y cada cineasta tiene su propia manera de comunicar, así como cada público aprende a descubrir el sentido que hoy le puede decir más. Cada cual tiene su propia historia para compartir. Siempre puede haber alguien que necesite algo de su luz, en este tiempo cuando nos acostumbramos a dejar de hablar de lo esencial y todavía necesitamos aprender a morir para aprender a vivir mejor.

Conclusión

La relación entre la vivencia de la propia identidad y la posibilidad de narrarla a otros se funda en la génesis del yo personal en la que su vulnerabilidad es acogida por el cuidado de otros. Esta interacción constitutiva del yo se despliega desde el nivel de la corporalidad viva, donde la intercomprensión con esos otros funda toda posibilidad de comunicación y acción ulteriores. Recorrer juntos ese camino compartido abre la posibilidad maduración ética, la cual involucra también la experiencia de enfermar como la des- configuración del mundo circundante común que puede, sin embargo, reconfigurarse en una forma renovada de cuidar y ser cuidado. Como en la experiencia estética, es posible recuperar y renovar la *aisthesis* en la que el mundo y uno mismo emergen correlativamente con sentido. Incluso cuando ciertas dolencias debilitan la continuidad temporal en la que el yo funda su sentido de identidad y lo alejan de sí mismo, la caricia y la compañía silenciosa pueden abrir un lugar y momento de encuentro encarnado en su corporalidad. Desde ese acompañar, la cercanía al morir puede vivirse como una suerte de cumplimiento que, asumiendo el dolor, permite el despedirse como un dejar ir en confianza. Despedirse así hace posible compartir la historia de quien sigue presente en el recuerdo y prolongar ese espacio de comunicación que mostró otros aspectos de la vida ante la luz y sombra de la muerte. El potencial profético de estos relatos — tanto los comunicados personalmente, como los reelaborados estéticamente en palabras, cantos, gestos escénicos o imágenes — consiste en la denuncia de la ausencia de las vivencias de enfermar, envejecer y morir en la comunicación cotidiana, y en el anuncio de experiencias reales que pueden enseñar a vivir con un sentido, doloroso, pero humanamente auténtico, nuestra condición humana.

Referencias

- Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*, The University of Chicago Press.
- Borbar, Vania y Asunción López (2020). Lo personal en lo educativo. *Revista Interuniversitaria De Formación Del Profesorado*, 34(1), 227-242.
- <https://doi.org/10.47553/rifop.v34i1.75931>
- Cardona Suarez, L. F. (2024). Desconexión de sí y distancia. *Estudios de Filosofía*, 70, 137-159.
- <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355588>
- Casallo, V. (2020). Cultivar éticamente lo estético. Un camino fenomenológico. En M. Chu y R. Rizo Patrón (Eds.), *La racionalidad ampliada. Nuevos horizontes de la fenomenología y la hermenéutica* (pp. 225-249). Editorial Aula de Humanidades.
- Casallo, V. (2021). Razón encarnada, enfermedad y ética del amor. En M. Chu y G. Vargas (Eds.), *Razón y responsabilidad: Homenaje a Rosemary Rizo-Patrón de Lerner* (pp. 143-169). Aula de Humanidades.
- De Hennezel, M. (1996). *La muerte íntima. Los que van a morir nos enseñan a vivir*. Plaza & Janés.
- Dufrenne, M. (1989). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Northwestern University Press.
- Grüny, C. (2004). *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

- Hart, J G. (1992). *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1994). *Husserliana Dokumente Band III, Teil 7, Briefwechsel*. Kluwer.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (Trad. Antonio Ziri6n Q.), UNAM.
- Husserl, E. (2002). *Renovaci6n del hombre y de la cultura* (Trad. Agust6n Serrano de Haro). Anthropos.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducci6n general a la fenomenología pura* (Trad. Antonio Ziri6n Q.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2014). *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Eds. Rochus Sowa und Thomas Vongehr.
- Quepons, Ignacio (2020). Vulnerability and Trust. *PhaenEx*, (13)2, 1-10.
<https://doi.org/10.22329/p.v13i2.6220>
- Serrano de Haro, A. (2019), Introducci6n a la fenomenología del dolor: la experiencia del dolor f6sico desde el punto de vista filos6fico. *Revista d'Humanitats*, (3), 30-42.
<https://doi.org/10.34810/humanitatsn3id387970>
- Sobchack, V. (2016). The Active Eye (Revisited): Toward a Phenomenology of Cinematic Movement. *Studia Phaenomenologica*, (XVI), 63-90.
- Svenaesus, Fredrik. (2000). The body uncanny – Further steps towards a phenomenology of illness. *Medicine, health care, and philosophy* (3), 125-137.
<https://doi.org/10.1023/A:1009920011164>
- Takita, Y. (2008). *Okuribito* [Pel6cula]. Tokyo Broadcasting System, Amuse Soft Entertainment, Asahi Shimbun.