



La muerte y el intercambio “posible”. Más acá de Jean Baudrillard

Joaquín Esteban Ortega¹

Recibido: 19 de abril de 2021 / Aceptado: 20 de julio de 2021

Resumen. Para Jean Baudrillard el intercambio entre el mundo y la vida es imposible porque la nada ha sido vaciada y expropiada por el simulacro. El presente trabajo, desde el impulso contradictorio de una filosofía trágica, intenta reconsiderar ontológicamente el no ser de la simulación con objeto de poder replantear nuevamente la posibilidad del intercambio antropológico entre la vida y la muerte; es decir, recuperando la muerte expropiada para la vida. No se puede tratar de salvar la vida descartando la muerte. La muerte nos pone en relación directa con la violencia inefable de la verdad y activa la actitud de la parresía. El intercambio “posible” nos devuelve el peligro de la muerte frente a la analgesia de la hiperrrealidad.

Palabras clave: Muerte expropiada; muerte extraditada; simulacro; Baudrillard; intercambio imposible; intercambio posible.

[en] Death and the “possible” Exchange. Beyond Jean Baudrillard

Abstract. The exchange between world and life is impossible, according to Jean Baudrillard, because nothingness has been emptied by the simulacrum. This paper, following the contradictory impulse of a tragic philosophy, attempts to reconsider ontologically the non-being of simulation in order to reconsider the possibility of an exchange between life and death in anthropological terms. This means recovering death, which has been confiscated, for life. We cannot try to save life by ignoring death. The latter connects us with the violence of truth and makes it possible to boost the attitude of parresia. The “possible” exchange gives us back the danger of death as opposed to the analgesia of hyperreality.

Keywords: Expropriated death; extradited death; simulacrum; Baudrillard; impossible exchange; possible exchange.

Sumario: 1. Extraditar la muerte; 2. La insistencia del espectáculo en la nada; 3. Hacer visible lo hipervisible; 4. Resistencias del simulacro sin fin; 5. El retorno de la muerte implica algo que intercambiar; 6. Conclusión: el intercambio posible del parresiasés; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Esteban Ortega, J. (2023): “La muerte y el intercambio ‘posible’. Más acá de Jean Baudrillard”, en *Revista de Filosofía* 48 (1), 203-218.

¹ U. Europea Miguel de Cervantes
estebanortegajoaquin@gmail.com

1. Extraditar la muerte

Una magistral película de Michael Haneke nos ha mostrado que el intercambio entre la realidad y el vacío o entre la vida y la muerte sí que es posible. Aparentemente George no tenía en ese momento previsto abalanzarse sobre Anne apretando la almohada sobre su rostro hasta que dejara de respirar. Se estaba afeitando en el baño cuando escuchó desde la habitación los gritos de dolor de su esposa, muy cansada por su convalecencia ya terminal, acudiendo al instante para intentar serenarla y calmarla. Sin embargo, de manera repentina, tras el ensalmo de las palabras, tras el cariñoso contacto de las caricias sobre su mano casi inerte y tras el sosegado, y premonitorio, relato de infancia, George, sorprendiéndonos a todos, toma la decisión de adueñarse del vacío de su propio sufrimiento, del dolor de su esposa y de la muerte de ambos, poniendo fin al agónico final en el que se ha convertido la vida de su compañera aplastando contra su cara la almohada hasta dejarle sin aliento. *Amor* (2012), esta estupenda película del cineasta austriaco, no hace concesiones a la trivialización de la vida ni al constante envanecimiento convencional de las relaciones humanas. Va más allá de los requiebros analgésicos de la moral para hablarnos de la desnudez extrema del amor de los cuerpos humanos en el escorzo vital de su pasión temporal reconociendo lúcidamente cómo se impone la huidiza presencia de lo real. George, el anciano melómano, se autoafirma como dueño de la reversibilidad, de la pasión por su querida compañera y de la eventualidad de la vida en el momento en el que decide poner fin al torpe y humillante deterioro biológico de Anne después de los violentos colapsos de su riego sanguíneo. La muerte es suya; su vida también. El intercambio, parece, podría volver a ser posible.

A diferencia de esta reapropiación apasionante implícita en la película de Haneke, con las que nos gustaría intuir alguna esperanza, sabemos muy bien que la muerte ha sido siempre desplazada y extrañada. Las fórmulas han sido muchas, sin embargo, se podría afirmar genéricamente que la constante cultural de la expropiación de la muerte tiene que ver con el miedo que manifestamos ante el enfrentamiento con aquello que nunca responde. El mutismo y la indiferencia de lo real genera la tendencia increíble de los humanos a afirmar la entidad de algo que no existe con la peculiaridad de que este hecho se llega a convertir estructuralmente en el modo en el que se construye un hábitat cultural y social adecuado. La cuestión de fondo es que la crisis, expropiación o reapropiación de la muerte deviene clave de análisis fundamental de las distintas expresiones del armazón social. Y esto es lo que nos interesa.

La muerte, en connivencia con el sexual, que habla de lo mismo, pero de manera complementaria, es el impulso por el cual construimos el mundo². Es la muerte, el morir, lo que nos confiere un mundo y una cultura donde habitar, de tal manera que se podría decir que perder la muerte es perder el mundo. Sin mundo, las formas de lo social son un mero artilugio interesado de control con el que neutralizar la creatividad y la compasión de los individuos. Pareciera preciso, por tanto, seguir habilitando modos de expropiación de la muerte, o renovar los ya conocidos, para que, adaptándose, sigan siendo efectivos en la tarea de alienante vigilancia de los sistemas políticos. Este es justamente el marco en el que se proyecta la inercia

² Bauman (2014) ha sintetizado bien hasta qué punto las concepciones culturales de la muerte y la inmortalidad terminan configurando los entramados sociales. Este análisis referido a los procesos civilizatorios de la modernidad también los encontramos en Elias (1987).

sobreentendida de la imposible permanencia, de la aspiración actualizada de la inmortalidad, tras verse alterados los eficaces modos tradicionales a causa de los filtros de la secularización.

Probablemente siempre se puede matizar atendiendo a las diferentes culturas, religiones o concepciones de la vida; sin embargo, sabemos que estructuralmente siempre se habla de lo mismo. Aunque nos vamos a circunscribir exclusivamente a nuestra cultura occidental y, de modo concreto, a nuestro tiempo secularizado y caracterizado por algunos como postmetafísico, eso no impedirá dejar constancia de esos elementos estructurales que subyacen a cualquier concepción sobre la inmortalidad en cualquier tiempo. La “novedad” de la fórmula, por tanto, se haya implícita en la propia recurrencia y constancia, pero especialmente, y es lo que más nos interesa en este momento, en que ya no obedece directamente a una consideración sólida del nexo social y en que probablemente tenga más que ver con el carácter provisional y perentorio que manifiesta lo social en nuestros días. Destacar algún rasgo de “nueva inmortalidad” puede recordarnos los modos fugaces en los que se expresa la expropiación de la muerte en la actual modalidad trágica de la alegría socialidad herida.

Ernest Becker³, sintetiza cuatro intuiciones que nos pueden ayudar a centrar el asunto: lo primero que habría que destacar con Becker es que el mundo es aterrador. La naturaleza, los organismos, se autodestruyen constantemente para seguir viva. Esta obviedad se ha internalizado como normal, pero no por ello pierde su carácter temible. (Matar-comer-excretar-sobrevivir); la segunda intuición tiene que ver con una necesidad biológica de negar el terror a la muerte; la tercera supone que como el terror a la muerte es insoportable conspiramos permanentemente para mantenerlo alejado e inconsciente: por una parte, a nivel individual, integrando una personalidad mediante la cual nos sentimos a salvo y suponemos que manejamos las cosas. En este caso nos toca renunciar a muchas cosas para fortificar nuestro carácter y habilitar una cierta sensación de inmortalidad; por otra parte, el sistema de heroicidades mediante el cual se constituye lo social nos hace creer en lo duradero de nuestro modo de actuar. Esta heroicidad social con la que se pretende trascender la muerte dota a los individuos de un sistema simbólico y cultural que es secretamente religioso. Significa esto que todas las intenciones socioculturales y políticas tienen detrás unas intenciones reales no declaradas, inconscientes, enterradas: la expulsión de la muerte; la cuarta intuición tiene que ver con cómo los diferentes proyectos heroicos de inmortalidad se enfrentan entre sí generando más mal que el que aspiran a reducir. “La raíz del mal causado por los humanos no es la naturaleza animal del hombre, ni su agresividad territorial, o su egoísmo innato, sino nuestra necesidad de ganar autoestima, negar nuestra mortalidad y lograr una imagen heroica de nosotros mismos”.⁴ A nuestro entender, Becker, con su pensamiento incómodo, evidencia el hecho de tener que derramar sangre ajena para ratificar nuestras “certezas”. Con sus intuiciones nos ayuda a entender la relación entre la negación de la muerte y el dominio del mal.

El vínculo que se nos propone entonces entre la heroicidad y la lucha contra la muerte, sea como fuere, nos ayudaría a afirmar, por tanto, que la pretensión de inmortalidad es una consecuencia de la expulsión de la muerte y de su negación para

³ Becker (2003).

⁴ Keen, en Becker (2003), p. 13.

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

También tienen que ver esas fórmulas de expulsión con la concepción antropológica del dualismo, incluso en su modalidad instrumental más actual⁵; con la configuración interesada del miedo por parte del poder (el infierno) adueñándose de la vida después de la muerte; con el progreso, pensemos en Prometeo, en Frankenstein, es decir, en la razón y la ciencia intentando vencer o paliar los efectos de la muerte, medicalizándola; y tiene que ver finalmente con la utopía (la esperanza), con esa reconciliación terrenal de la justicia que elimine la angustia de la caducidad.

Evidentemente lo que aquí proponemos no es una renuncia a la fabulación, al progreso, a la justicia, a la utopía, sino la toma de conciencia creativa, pero radical, de su carácter mendaz, duplicador y trágico. Recordemos, con San Agustín, que mendacidad es igual a mentir sabiendo que se miente porque no queda más remedio para expresarse y expresar la vida. El peligro ha sido, y sigue siéndolo, el del *falax*, que, con intención expresa de engañar, piensa que su mentira sobre la proyección incandescente de la vida es la verdad y se siente así autolegitimado para imponérsela a los demás.

2. La insistencia del espectáculo en la nada

La peculiaridad de la múltiple casuística de las inmortalidades hipermodernas nos permite seguir constatando la constante histórica de la expulsión de la muerte que señalábamos con anterioridad. Queda puesta en entredicho la discontinuidad que introduce el sexo y la muerte en el proceso evolutivo a causa de la aspiración permanente por ser liberados precisamente de la muerte y del sexo, es decir, de la propia vida. Las nuevas inmortalidades proponen a su modo seguir deshumanizando la vida ya que, si el morir es el hecho central de la vida humana⁶, lo que la vida sea deberá seguir poniéndose en evidencia al no poder intercambiarse con la muerte.

Si exponemos los riesgos de olvido a los que nos somete esta inmortalización del mundo brotan espontáneamente dos asuntos: el primero es el de la situación en la que queda la corporalidad al corroborarse que las nuevas inmortalidades sorprendentemente prescinden del alma; y el segundo, tiene que ver con las consecuencias que tiene la sobresaturación de mundo al constatar que las nuevas aspiraciones de permanencia reclaman la absoluta transparencia del simulacro y la total hipervisibilización de todo lo que hay para ahuyentar la discontinua caducidad de la muerte.

1. Es preciso recordar que lo real adolece de un absolutismo indiferente (Blumenberg), que es silencioso y cruel (Rosset), que es ausente (Lacan), y que por ello genera metáforas y mitos (Blumenberg), desdoblamientos, duplicaciones

⁵ Le Breton (2007).

⁶ Cfr. May (2009), p. 71.

(Rosset), entramados simbólicos (Lacan), sombras, y mundos posibles. Pero en sí lo desdoblado (la cultura) y lo simbólico (el lenguaje) es limitado y genera, por una parte, una suerte de alegría trágica (Rosset) o, por otra, angustia (Freud, Lacan, Heidegger).

El doble simbólico excluye las sombras de lo real. El desdoblamiento siempre es terapéutico, por ello se realiza sobre la luz y sobre la visión (es escópico), excluyendo el tacto, el olfato, el oído y el gusto, excluyendo la corporalidad. Nuestra actual sociedad del espectáculo y del simulacro ha desdoblado simbólicamente el cuerpo en un cuerpo luminoso, joven, transparente, higiénico, inagotable, ¿inmortal? Este desdoblamiento es precisamente, a nuestro modo de ver, una clara modalidad actual de la expulsión de la muerte y de neutralización de la crueldad de lo real. La muerte ha sido expulsada en la modernidad y desintegrada en la postmodernidad líquida, pero la muerte, como el mundo, retornan, se repiten siempre. Una de las sintomáticas posibles de este retorno, que es el retorno a lo real, es la explicitación de lo que sobra, de la basura⁷, de lo abyecto, del excedente, del excremento, de la enfermedad, de la parte maldita (Bataille). La cultura, la civilización (N. Elias)⁸, se ha constituido sin salidas, sin poros, son aporéticas. Se trataba de mantener intacto el espíritu; de no permitirle escapar en su tendencia natural. Se han constituido sobre la higiénica tarea de tapar todos los agujeros por los que se desperdician los excedentes de la vida, con objeto de hacerse atemporal, de ocultar el paso del tiempo y contener la fugacidad de la vida, excluyendo la muerte. La civilización, la raíz de las sociedades, se ha configurado entorno a esta exclusión de la contingencia, es decir, que el reto de la muerte, en su exclusión y en su ausencia, es el impulso configurador de lo social. Detrás del disciplinamiento higienista de los cuerpos (modales, protocolos, educación, reducción de la violencia, etc.), entendido aquí en el sentido más amplio posible, se encuentran los procesos de civilización (es decir, de construcción de mundos) configurados por oposición a la muerte, es decir, configurados por la ausencia presente de la muerte.

El arte contemporáneo, de manera probablemente inconsciente, en una importante parte de sus manifestaciones, mediante la estrategia del vaciamiento (“estética de la desaparición”, que dirá Virilio⁹, está intentando manifestarse como válvula de escape ante la insoportable sobresaturación del simulacro y de múltiples inmortalidades; está llevando a cabo una tarea, sabemos que será infructuosa, de “retorno a lo real”¹⁰. Este retorno tiene que ver con el vacío, el minimalismo, la reducción, la ocultación, la desmaterialización, la antivisión, lo siniestro, la sombra, etc., pero también, y por ello mismo, con la explicitación del vomitorio, de la iconografía que da salida a lo que sobra, a la estrategia y al canal mismo del vaciamiento, lo cual se ha expresado paradigmáticamente en el cuerpo¹¹. Esto molesta mucho a las inercias dogmáticas que siguen pensando sin el cuerpo en la posibilidad de que su aliento no se escape por los poros y sea eterno; mejor dicho, inmortal. Pero lo cierto es que tenemos una sobresaturación de espíritu, de cultura y de dobles, ya insoportable.

La cuestión crítica que se nos plantea es si no se estará haciendo de ello otro espectáculo que tenga que ver con la mera estrategia de la provocación y con

⁷ Pardo (2010).

⁸ Elias (1993).

⁹ Virilio (1988).

¹⁰ Foster (2001).

¹¹ Hernández-Navarro (2006).

una ratificación del simulacro entendido como una nueva suerte de duplicación incorporada al sistema. ¿No forma el vomitorio parte del exceso mismo del simulacro? ¿Es el vomitorio algo diferente a la saturación? ¿No forma el vomitorio parte funcional de la arquitectura del recinto habilitado para el espectáculo?

Pensamos, ciertamente, que no se puede renunciar a la represión de la luz, al olvido de la ausencia de lo real; forma parte de nuestras posibilidades ontológicas de supervivencia y de nuestra condición jánica. Pero, sin embargo, si reducimos la espectacularización del excedente y de lo abyecto manteniendo el poder crítico de la muerte, y lo integramos en nuestra cotidianidad implícita-explicita quizás seamos capaces de habilitar otros escenarios para habitar la socialidad herida¹². Hablamos aquí también de una reacción ética y política de hondo calado que puede afectar a las instituciones. Un escenario de pliegues en los que se pueda incorporar la sombra a la luz, en el que pueda convivirse con la contradicción, en el que se pueda afirmar y negar al mismo tiempo, en que sean simultáneas la vida y la muerte sin exclusiones. Cuerpos-plegados por la ironía trágica como escenarios de conocimiento no solo sustentados por la iluminación y su extensión performativa, sino por el gasto explícito de la tiniebla ontológica que nos sustenta.

2. Detrás de todo esto se encuentra, por tanto, la reivindicación de lo no visto, del vacío, del fuera de campo. La valentía trágica de salir de la caverna, de no articular palabra. Actualizaremos los viejos y cumplidos argumentos de Baudrillard sobre el intercambio imposible con objeto de forzarlos al máximo en el marco de nuestras urgencias más actuales y redirigirlos críticamente hacia la posibilidad trágica de la reversibilidad. Aún no somos conscientes de la potencialidad que pueda tener reinstalarnos en un marco sociocultural en el que el intercambio ontológico entre el ser y la nada sí que sea posible.

A pesar de su visión pesimista sobre el contundente dominio de los simulacros y sus consecuencias, el pensamiento de Baudrillard incluye un potencial crítico que emana precisamente de su postura antimetafísica. El intercambio es imposible, es decir, el mundo, lo real, no puede entrar a formar parte de los juegos del sentido. El mundo no puede canjearse por nada por no tener equivalencia en ninguna parte. No puede duplicarse o verificarse y esto hace que la realidad se presente como una impostora ya que sin contrapartida el mundo es ilusión fundamental. Esto es lo que hace que los planteamientos de base de Baudrillard queden enmarcados en un pensamiento de la incertidumbre propio de nuestro siglo postmetafísico. Ahora bien, esta presencia de la ausencia de referencia y del vacío no implica una retirada inicial sino todo lo contrario. A nuestro modo de ver en su constatación es donde se encuentra el inconformismo de Baudrillard con el orden de cosas establecido. La constatación de esta imposibilidad de que el mundo represente un valor y un sentido exige que la nada esté constantemente actualizada como síntoma de discontinuidad. “La nada es el único campo, o contracampo, sobre cuyo fondo podemos percibir la existencia, es su potencial de ausencia y de nulidad, pero también de energía (analogía con el vacío cuántico). En este sentido, si existe algo, debe ser ex nihilo. Si existe algo, es a partir de nada. / La Nada no deja de existir a partir del momento en que hay algo. La Nada sigue (o no sigue) existiendo como filigrana de las cosas. (...) Todo lo que existe está, pues, al mismo tiempo no existiendo”¹³. En ello, por tanto,

¹² Esteban (2017).

¹³ Baudrillard (1999), p.16.

podría encontrar su forma esencial un pensamiento de la discontinuidad que incluye la ausencia, lo negativo, la parte maldita, la muerte.

3. Hacer visible lo hipervisible

Baudrillard tiene clara la presencia de la nada en su afirmación radical de la imposibilidad del intercambio del mundo por sentido y valor. Ahora bien, lo cierto es que, como vienen demostrando, los sistemas no se soportan a sí mismos sin crear alguna suerte de intercambio, es decir, sin expulsar la incertidumbre y los desequilibrios semánticos de la nada; o también, sin estructurarse sobre alguna suerte de continuidad bipolar: bien-mal; verdadero-falso; signo-referente, etc., que garantice algún tipo de equilibrio. Sin embargo, este no es constante, no puede serlo, y cuando se altera se hace incontrolable y genera una desviación progresiva. Según Baudrillard, las desviaciones exponenciales de la metafísica, la epistemología o la religión se han agotado o consumado en nuestro mundo actual mediante la clonación y la virtualidad. Los hiatos de nada que deja entrever la entropía del sistema ponen de manifiesto que no podemos dar nada a cambio del mundo, ni gracias, ni sacrificios (no hay nadie a quien dárselo después del anuncio de la muerte de Dios). Por ello, como no podemos dar nada a cambio, como ese intercambio semántico resulta imposible, y como seguimos sin soportar esta incertidumbre radical, reaccionamos destruyéndolo, deshaciéndonos de él y sustituyéndolo por un mundo artificial, simulado, en el que todo pueda intercambiarse: lo comercial, lo significativo, lo sexual, etc. Sustraídos de la nada hacemos que el mundo sea más mundo que nunca para nosotros al deshacernos de él en la simulación significativa. “Lo real expurgado de lo antirreal se convierte en hiperreal, más real que lo real, y se desvanece en la simulación”¹⁴ La solución final es la pantalla total¹⁵ en la que lo virtual e internet me piensa y mi doble deambula por las redes en forma de extimidad¹⁶.

De toda esta argumentación a mí me gustaría proponer con Baudrillard la necesidad de repensar la invisibilidad. Si, como vamos padeciendo, la hipervisibilidad, al igual que la aceleración, pueden ser concebidas como nuevas estrategias de perdurabilidad y de lucha ingenua contra la muerte, quizás la tarea de repensar la invisibilidad, la hiperinvisibilidad podríamos decir, pueda convertirse en una tarea pendiente de verdadero interés. Dice Baudrillard: “La pregunta sigue en pie: ¿por qué queremos acosar a cualquier precio al vacío, acosar la ausencia, acosar la muerte? ¿Por qué esa fantasía de expulsión de la materia negra, de hacerlo todo visible, de realizarlo todo y de expresar por la fuerza lo que no quiere ser expresado, de exhumar por la fuerza lo único que puede garantizar la continuidad de la Nada y el secreto? ¿Por qué esta tentación mortal de la transparencia, de la identidad, de la existencia a cualquier precio?”¹⁷. “Si el problema está en la ausencia de la Nada, la Nada debe pues entrar o volver al terreno de juego, a riesgo de catástrofe interna incesante”¹⁸.

Por nuestra parte queremos poner en evidencia la necesidad de neutralizar las diferencias entre el vacío físico y el vacío ontológico. Recordemos que lo hipervisible,

¹⁴ Baudrillard (1999), p.19.

¹⁵ Lipovetsky (2009).

¹⁶ Sibila (2009).

¹⁷ Baudrillard (1999), p.20.

¹⁸ Baudrillard (1999), p.20.

la imagen llena de las pantallas totales, no dejan posibilidad alguna, no permiten el vacío. El vacío se llena de la pornografía de la transparencia y su negatividad queda neutralizada en los éxitos de la positividad¹⁹. En el vacío, en el no ser, se obra la condena de la libertad²⁰. El vacío, el campo vacío y, de manera especial, el fuera de campo, recuperaría la muerte expulsada²¹. Hablamos aquí de lo invisible como lo auténticamente invisible. Además, el campo vacío es lo que no podemos ver, lo que nos ve quizás. A vueltas aquí con el genitivo subjetivo y objetivo: la visión del vacío o el vacío de la visión. A modo de ejemplo emblemático, y conocido por todos, podríamos citar *Solaris*. En lo que se traduce en la historia es que el simulacro somos nosotros. Somos vistos por el no ser, por lo que no se ve, por lo real, por lo Otro, por la muerte. En la versión cinematográfica de Tarkovsky, Hary, la mujer ausente-presente dice en un momento determinado: “Siento que debo verte todo el tiempo”. Ahora bien, el inmenso océano de lo real no responde nunca, es indiferente. Hary, recordemos, es repetida interminablemente. Sabemos que lo real, si se nos permite cosificarlo, la muerte, por mucho que queramos expulsarlo, retorna siempre para que sea posible el intercambio trágico entre la nada, la muerte, y la vida. El simulacro se ve amenazado, pero reacciona. Por eso, precisamente, es por lo que se repite insistentemente la dinámica de la profilaxis. Un paradigma que podría ayudarnos a concretar el paroxismo de estas nuevas inmortalidades del simulacro eterno podría denominarse el del éxtasis de la megaprofilaxis.

4. Resistencias del simulacro sin fin

Baudrillard, en su libro *La ilusión del fin*²², tomando como ejemplo el proyecto Biosfera II, iniciado a final de los años 80-07 en Arizona, en el que se pretendía reproducir un ecosistema cerrado y completo sobre la base terrestre cuyo objetivo era estudiar la viabilidad de la vida en una hipotética colonización espacial, es decir, tomando en consideración esta muestra emblemática de lo que él mismo denomina simulacro, interpreta que con este proyecto “se sacrifica por adelantado el planeta real, supuestamente condenado, en aras de su clon miniaturizado, climatizado (nunca mejor dicho: todos los climas de la tierra están sometidos allí a la climatización), destinado a vencer a la muerte por la simulación total.”²³. Si antes se embalsamaba a los muertos, hoy los mecanismos de supervivencia anuncian el embalsamamiento de los vivos.

Teniendo en cuenta este ejemplo, entre otros igual de significativos, Baudrillard se pregunta sobre las nuevas aspiraciones humanas, en el tiempo del retroceso de la historia, en torno a las nuevas pretensiones de supervivencia y las nuevas modalidades de inmortalidad: “¿Es eso lo que hay que esperar? Tras haber perdido nuestras utopías metafísicas, ¿es esta utopía profiláctica lo que hay que construir? ¿Cuál es pues esta especie dotada de la insensata pretensión de sobrevivir, no de superarse en virtud de su inteligencia natural, sino de sobrevivir físicamente, biológicamente, en virtud de su inteligencia artificial? ¿Hay acaso alguna especie destinada a librarse de

¹⁹ Han (2013).

²⁰ Givone (2001).

²¹ Mussico (2007).

²² Baudrillard (2006).

²³ Baudrillard (2006), p. 134.

la selección natural, de la desaparición natural, sencillamente, de la muerte? ¿De qué espíritu de contradicción cósmica podría proceder esta subversión? ¿De qué reacción vital podría proceder el derecho de no desaparecer, contrapartida lógica de la increíble suerte de haber aparecido? Hay una especie de aberración en el intento de eternizar la especie, no de inmortalizarla en sus acciones, sino de eternizarla en este coma de lifting cosmético, en el ataúd de cristal de Biosfera II²⁴. Estos interrogantes le dan pie para realizar algunas reflexiones sobre la cuestión de la inmortalidad al hilo de su tesis principal sobre “la ilusión del fin”. El desdibujamiento del fin en un tiempo de desvanecimiento de la historia a causa de la ambivalencia aceleración-condensación de los acontecimientos hace que hayamos dejado de creer en la inmortalidad del alma, en la inmortalidad de un tiempo diferido en referencia a finales trascendidos y, por extensión, a la consecuyente operación simbólica de la muerte. En la actualidad lo que queremos es la inmediata realización de esa inmortalidad por todos los medios; múltiples medios posibles que se van habilitando a tal efecto. Lo que ocurre es que pretendemos algo así en un tiempo de hiperpresentes en los que no se contempla lo diferido. No podemos olvidar que cada vez más vivimos en el tiempo de la inmediatez y del directo. Pues bien, teniendo en cuenta que la operación simbólica del fin, y por tanto de la muerte, siempre es diferida, la reclamación de la permanencia aquí y ahora en el simulacro intemporal se convierte en un absurdo. Baudrillard aquí sin duda se hace eco del significado que tiene para nuestra cultura la expulsión de la muerte, especialmente a partir de la modernidad.

Pero además hay otro aspecto a destacar que emerge también de esta imposibilidad de nuestro tiempo para enfrentarse con el problema del fin; asunto, por otra parte, irresoluble en cualquier tiempo. Se trata del refugio inconsciente en el origen, en las condiciones iniciales de lo real, como estrategia de sujeción. La ilusión del fin se retira en beneficio de la ilusión de la causa, y en una situación de esta índole es muy difícil, esquizofrénico, un pensamiento final de la inmortalidad. “En este orden genético, o en este desorden aleatorio que es el nuestro, ya no queda lugar para el pensamiento final de nada. No hay ningún fin concebible, ni siquiera el de la historia, con lo que no nos queda más remedio que manipular el más allá del fin, la inmortalidad técnica, sin haber pasado por la muerte, por la operación simbólica del fin²⁵. La inmortalidad ha devenido una operación técnica que por todos los medios quiere transcribir la especie humana en una especie artificial con garantía de supervivencia genérica y genética. Se trata de pervivir aún a costa de destruir el entorno, el espacio simbólico y cualquier modalidad de ilusión vital (apariencias, sueños, ideas, utopías, conceptos representaciones) entre ellas la del cuerpo y la de la muerte misma. De este modo, lo vivo se ha convertido en una metástasis de supervivencia. La especie, en el fondo se ve amenazada por esta evaporación de los límites de lo humano en lo inhumano, en las simulaciones genéticas de lo vivo. Baudrillard, de este modo, piensa que se está exterminando la muerte. No ya como en un campo de exterminio, en el que más que la vida lo que se robaba era la muerte, sino también en la aspiración de crear procesos de vida indestructibles. “Y a esta especie de inmortalidad estamos condenados ahora como a una carencia de destino, a la inmortalidad negativa de lo que no puede llegar a su fin, y por lo tanto se reproduce indefinidamente. Antaño, el hombre se creía inmortal, pero no lo era. O, mejor dicho,

²⁴ Baudrillard (2006), pp. 134-135.

²⁵ Baudrillard (2006), pp. 138-139.

dudaba de serlo en secreto, de lo contrario no habría tenido necesidad de creer en ello. Hoy en día, hemos dejado de creer que seamos inmortales, pero precisamente ahora es cuando nos lo estamos volviendo, volviéndonos gradualmente inmortales sin saberlo, sin quererlo, sin creer en ello, debido al mero hecho de la confusión de los límites de la vida y de la muerte, y al interesado anuncio de la imposibilidad de su intercambio. Inmortales ya no en razón del alma, que ha desaparecido, ni siquiera en razón del cuerpo, que está desapareciendo, sino en razón de la fórmula, inmortales en razón del código, es decir, de los seres para quienes muy pronto dejará de existir la muerte y la representación de la muerte, y también, lo que es lo peor de todo, la ilusión de la muerte²⁶. Probablemente esta suerte de nueva inmortalidad sea el peor de los destinos posibles al que nos enfrentamos, ya que los seres humanos teníamos conquistada la muerte, frente a las demás especies, como drama, como rito y como celebración buscada de la propia vida. Abolviendo la muerte, abolimos la propia sombra constitutiva (abolimos el vacío, el fuera de campo); por el contrario, con su presencia en la vida conseguimos no alcanzar la locura de la perfección dejando espacios vacíos para poder no expresarlo todo, ni significarlo todo y, por tanto, no poder ser indiferentes. Hay una exigencia, por tanto, de hacer retornar a la muerte con urgencia y, con ella, volver hacer posible el intercambio. Aunque no haya dioses la nada de la muerte ya no es oquedad generada por la hiperrealidad, sino sustancia de la vida que puede canjearse en un paradójico espacio antropológico de discontinua continuidad.

5. El retorno de la muerte implica algo que intercambiar

Baudrillard, desde el marco general de sus planteamientos sobre el intercambio, nos ha ayudado a caracterizar este proceso de “retorno de la muerte” que nos tiene implicados en esta reflexión. El lugar central donde lo concreta es en el capítulo quinto de su libro *El intercambio simbólico y la muerte*²⁷. Claramente influido por las aportaciones de Marcel Mauss²⁸ y George Bataille²⁹ en lo referido al componente de exceso y despilfarro que anima los intercambios modernos, se podría decir que la idea general de Baudrillard es que se ha llegado a esta concepción de intercambio tras la clara decadencia de los sistemas simbólicos. Para Baudrillard esta transformación tiene que ver con que, en las sociedades modernas, como ya hemos apuntado, se ha expulsado a la muerte y con ella los recursos rituales que la hacen próxima. La respuesta a la angustia de los individuos ante ese desamparo semántico sería, efectivamente, el exceso, el consumo y, por extensión, el simulacro. Intentaremos detenernos algo en este trazado.

Hay un planteamiento ético de partida: “Los progresos de la Humanidad y de la Cultura no son sino la cadena de las discriminaciones sucesivas que tachan a los «Otros» de inhumanidad y, por lo tanto, de nulidad. Para los salvajes que se dicen «hombres» los otros son otra cosa. Para nosotros, en cambio, bajo el signo de lo Humano como concepto universal, los otros no son nada³⁰. Con otra cosa es posible

²⁶ Baudrillard (2006), pp. 150-151.

²⁷ Baudrillard (1980).

²⁸ Mauss (2009).

²⁹ Bataille (2003).

³⁰ Baudrillard (1980), p. 143.

el intercambio, sin embargo, como veíamos, con la nada hueca, sin dios, sin referente y sin muerte, es imposible. La abstracción progresiva de lo humano y el progreso hacia lo universal ha estrechado progresivamente la posibilidad misma de pertenecer al concepto corriéndose el riesgo de llegar al máximo nivel de pureza conceptual en el mismo momento en el que la totalidad de los hombres concretos quedan excluidos. El cáncer de lo “Humano”, en la inercia cultural de su superioridad absoluta, ha sitiado a la sociedad misma. Los locos, los niños, los ancianos, los pobres, los homosexuales, las mujeres, los perversos, los subdesarrollados, los CI inferiores, las razas inferiores, los malditos, etc. (Foucault), se han ido convirtiendo desde la modernidad y sus estrategias coercitivas y normalizadoras de encierro y exclusión en in-humanos. La universalización humanista nos habría raptado a nosotros mismos y a nuestras peculiaridades corporales.

Baudrillard, cuando habla de “intercambio simbólico” se refiere, entre otras cosas, a la necesidad de ver la reversibilidad de la vida en la muerte. No se puede tratar de salvar la vida y descartar la muerte. Baudrillard muestra cómo en las sociedades modernas, las concepciones de la vida como acumulación, la vida como valor absoluto, pretenden abolir la muerte exterminándola. Esta disyunción de la vida y de la muerte, no posibilita, por tanto, que la vida pueda llegar a intercambiarse simbólicamente con la muerte. Renunciamos a morir en las nuevas inmortalidades huecas y acumulamos sucedáneo de eternidad virtual en vez de perdernos en nuestra propia caducidad. Nos olvidamos de que la muerte intensifica la vida. Hay que pensar que esa es la fuerza de lo simbólico. Aquí, simbólico, quiere decir que lo que es y lo que no es van juntos. Por supuesto no rige el principio de identidad. En lo simbólico, vivos y muertos conviven. La hermenéutica aquí no se puede sustraer de lo trágico al forzar la conexión de lo real con la realidad. Tendrá que enfrentarse a las exigencias del concepto, que separa lo que es de lo que no es, para que la realidad pueda incorporar la osmosis de lo contradictorio. En general realidad, como la economía, aparece al separar vida y muerte. La realidad, como la economía, se funda con la represión de la muerte. Vida / Muerte quedan espaciadas y se establecen dos mundos: “el real” y su doble imaginario. En lo económico, ‘la realidad’ de la muerte es el doble imaginario de la vida. Y la realidad de la vida es tal mientras la muerte esté en otro lado.

Ahora bien, según Baudrillard, la exclusión que precede a todas ellas, que sustenta la estructura racional de nuestra cultura desde la modernidad es la exclusión de la muerte y de los muertos. A todos los excluidos se les habilita el encierro, pero con la muerte y los muertos no se sabe qué hacer. Los mecanismos de clasificación modernos consideran que estar muerto no es normal. La muerte no es más que una frontera social que separa a los muertos de los vivos. Por mucho que se pretenda destruir la reversibilidad el intercambio simbólico siempre remite a la equivalencia de la vida y la muerte. No obstante, la tendencia de los vivos es la de ratificar la exclusión y la segregación de los muertos. La ultratumba, por ejemplo, la inmortalidad sustentada por el alma y por la excelencia del espíritu es un mecanismo de destierro real para los muertos al implicar ruptura del intercambio simbólico con ellos³¹. Por otra parte, sabemos bien que la inmortalidad es una conquista sutil de los mecanismos de poder. No siempre hemos tenido todos derecho a ser inmortales. Incluso la exigencia de la gente sobre ese derecho a la inmortalidad ha provocado rebeliones sociales. El Dios

³¹ Baudrillard (1980), p.147.

inmortal cristiano es, en este sentido, una fase de gran abstracción con respecto al poder social. Sí que es cierto que Baudrillard recuerda la pretensión democrática de la inmortalidad del alma cristiana, sin embargo, al anunciar el asunto como un derecho universal de los seres humanos sabemos que, por “despiste”, quedaron excluidos de tal derecho los indios, las mujeres, los locos, los criminales, etc., con lo cual se asiste a una recaída política. Es, por tanto, de gran interés constatar cómo la vida fantástica de ultratumba se ha convertido en un mecanismo real de discriminación, estructuración y estratificación social. Al propio marxismo le ha ocurrido lo mismo, cayendo de igual modo en los juegos de lo imaginario, al luchar por la supervivencia universal en la actualidad. Lo que nos interesa más de estos análisis críticos de Baudrillard es su apuesta por el retorno de la muerte o, expresado en sus términos, que “la revolución solo puede consistir en la abolición de la separación de la muerte, y no en la igualdad de la supervivencia”³².

No deja de tener interés esta idea de que el poder tenga que ver con la supervivencia. Detrás de ello se encuentra el chantaje del sacrificio, pero también, de manera implícita, la prohibición de la muerte. “Romper la unión de los muertos y de los vivos, romper el intercambio de la vida y la muerte, desintricar la vida de la muerte e imponer a la muerte y a los muertos la prohibición, este es el primer punto de emergencia del control social. El poder solo es posible si la muerte no es libre, si los muertos quedan bajo vigilancia, en espera del confinamiento futuro de la vida entera”³³. Sin sutilezas de ningún tipo la represión de la muerte no ha sido de ningún orden más que social; de ella emerge el carácter represivo de la socialización.

El poder sacerdotal, la religión en general, ha monopolizado lo relacionado con la muerte y los muertos. La mediación del sacerdote es una cesura explícita en el intercambio simbólico que luego se ha proyectado hacia otras cesuras: alma / cuerpo; masculino / femenino; bien / mal; individuo / sociedad; hombre / trabajo. Baudrillard insiste en que la instancia arquetípica que cercena la cultura de raíz es la que separa a los grupos con sus muertes y a los individuos con su propia muerte. El poder se basa finalmente en la administración de la muerte y su manifestación cultural más visible es la economía.

En la lógica de producción de la modernidad se habilita un sistema de oposiciones reguladas sobre la base del valor de las cosas y sobre la estrategia de las equivalencias. La expulsión estratégica de la muerte es la expulsión de la reversibilidad simbólica y la exaltación de la vida. La vida como valor absoluto y sus excesos acumulativos y estéticos de permanencia en el mercado es lo que garantiza la lógica del valor como mecanismo de dominio. Esta acumulación como forma de vida dota a todas las cosas y al propio tiempo de valor para generar la ilusión de una prórroga permanente sobre la muerte con objeto de proyectar nuestra imagen de individuos y de civilización, pero también para proyectar y aplazar la deuda adquirida sobre el valor de las cosas. La deuda tiene que ver, de este modo, con la irreversibilidad del valor. Si se debe no puede haber intercambio. La vida siempre ha sido entendida como una deuda sobre la que se sustentaba su parcial y alienante gratuidad, por eso no estaba permitida la reversibilidad de su contingencia. Quien no es propietario de su propia vida no puede disponer de ella para dársela a la muerte. Únicamente le está permitido el ahorro. La acumulación, por tanto, como estructura de comportamiento, termina

³² Baudrillard (1980), p.149.

³³ Baudrillard (1980), p. 149.

con el intercambio. Una determinada racionalidad proyectiva no podía incluir en su dinamismo interno la caducidad.

Lo interesante de esta reversibilidad simbólica que propone críticamente Baudrillard, en aquella etapa de su pensamiento en la que aún creía que se podían ofrecer alternativas, es que el ser y el no ser se dan al mismo tiempo; que la muerte y la vida se interconectan y que la vida, de este modo, se intensifica en su ambivalencia. La hipotética reacción contra el sistema hiperreal, ya sin referentes, en el que lo real, como la muerte, ha sido eliminado, ya no puede ser dialéctica porque no hay sustento para síntesis alguna. Únicamente la reversibilidad implícita en la composición simbólica de la muerte puede poner en evidencia la lógica irreversible del valor, consolidada expresamente en lo virtual y en el carácter ficcional del simulacro.

El asunto que queda aquí comprometido tiene que ver con la urgencia del vaciamiento y la imposibilidad de asimilar el éxtasis del signo. Fuimos críticos con la escasez, con la opacidad y con la ideología y ahora transitamos por la abundancia, el excesivo hueco y la absoluta hipertransparencia global ¿Qué puede, entonces, oponerse a la simulación de la hiperrealidad? ¿Cuál puede ser la reacción del pensamiento ante la total y absoluta saturación semiótica? “La muerte quizá, y solo ella, la reversibilidad de la muerte es de un orden superior al del código. Solo el desorden simbólico puede irrumpir en el código”³⁴; y continúa: “Hay que ir más lejos que el sistema en la simulación. Hay que jugar la muerte contra la muerte; tautología radical. Hacer de la propia lógica del sistema el arma absoluta. Contra un sistema hiperrealista la única estrategia es patafísica, en cierta forma «una ciencia de soluciones imaginarias», es decir, una ciencia-ficción del vuelco del sistema contra sí mismo en el límite extremo de la simulación, de una simulación reversible en una hiperlógica de la destrucción y de la muerte.’ Una reversibilidad minuciosa, tal es la obligación simbólica. Que cada término sea ex-terminado, que el valor sea abolido en esta revolución del término contra sí mismo; tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código. A la ley mercantil del valor y de las equivalencias correspondía una dialéctica de la revolución. A la indeterminación del código y a la ley estructural del valor solo corresponde la reversión minuciosa de la muerte”³⁵. La muerte, la reapropiación de la muerte, se presenta, de este modo, como una reacción al robo y a la desaparición de la ausencia y el silencio de lo real, ocultado al mismo tiempo por esa desaparición en lo hiperreal. Ya no nos queda otra alternativa que la de decir la verdad para hacer posible el intercambio con esa nada en la que la vida y la muerte se encuentran integradas.

6. Conclusión: el intercambio posible del parresiasés

Ya no nos es preciso mentir; ya no podemos mentir. Reapropiarnos de la muerte nos pone en relación directa con la violencia infame de la verdad. Con un sugerente ejemplo literario intentaremos, para concluir, corroborar esta suerte de parresía tanática en la que quedamos instalados cuando nos reapropiamos del intercambio y de su expresividad.

³⁴ Baudrillard (1980), p. 8.

³⁵ Baudrillard (1980), p. 9.

En un ámbito de reapropiación y autenticación de la vida se mueve el peculiar e inquietante relato *Bajo el signo de Marte*. Arranca de este modo: “Soy joven, rico y culto; y soy infeliz, neurótico y estoy solo. Provengo de una de las mejores familias de la orilla derecha del lago Zúrich, también llamada la Costa Dorada. He tenido una educación burguesa y me he portado bien toda mi vida. Mi familia es bastante degenerada, y probablemente también yo arrastre una notable tara genética y además esté dañado por mi entorno. Por supuesto, también tengo cáncer, cosa que se deduce automáticamente de lo que acabo de decir”³⁶. De esta manera tan impactante comienza el joven suizo Fritz Zorn el relato de su vida tras tomar conciencia de su grave enfermedad y de su muerte inminente. Profesor de español y portugués, murió a los treinta y dos años, no sin antes liberarse de todas las hipocresías que, sin darse cuenta, habían configurado toda su vida. “... yo no crecí en un mundo infeliz sino en un mundo mentiroso”³⁷. Las buenas maneras, la exclusión del dolor, la no exposición, la construcción ficticia y dogmática de un mundo perfecto y sano reproducido en la educación, el huero comportamiento social sustentado en valores morales religiosos poco observados, el sexo, el cuerpo y sus silencios, las relaciones personales y familiares, las opiniones políticas “correctas”, etc., son todo un entramado cultural y social construido, con el que se intenta habitar la impostura de un mundo sin sobresaltos. Lo que ocurre es que este muchacho, atrapado por una neurosis real y simbólica, al vislumbrar con claridad las consecuencias de su tumor en el cuello, consigue liberarse de toda duplicidad vital para desmontar todos aquellos armazones de falsedad con los que se ha configurado la inercia pasiva de su existencia. Sin simulacro, el intercambio comienza a ser posible. Se trata del mismo caso que Ivan Ilich³⁸, que ante el anuncio de la muerte hace estallar la verdad superando esa suerte de espiral del silencio con la que los de su clase conseguían mantenerse vivos, pero siempre al margen. Dejar de tener sombra para identificarse con la sombra misma provoca, nuevamente en este caso, una apasionante energía de “parresia tanatológica”. Parece que al no tener la muerte presente la tendencia natural de todos sea la de alejarla mintiendo, fabulando, desdoblado, construyendo espacios sociales habitables; sin embargo, Zorn en el trascurso de su relato nos demuestra que ya lo sabe absolutamente todo, y, por ello, puede dedicarse a exponer con detalle una autobiografía literaria impulsada por la lucidez de su neurosis. Escritura testimonio; escritura reto; escritura destino. No asistimos a un relato agonizante o melancólico con suspense narrativo sobre el final porque el final ya es conocido, sino que somos más bien implicados espectadores a un relámpago de ira, de cólera (*Zorn*) en el que una existencia se adueña de sí misma en su totalidad. Como ocurrió con George al terminar con el sufrimiento de su amada esposa en la película de Haneke con la que habríamos nuestra reflexión. Una expresión tal de sinceridad absoluta no nos deja indiferentes. Se podría decir incluso que nos atemoriza a todos aquellos que no comprendemos bien lo que significa tomar conciencia de nuestro ensombrecimiento último. En este relato y el de Zorn asistimos a la incomprensible potencia de la verdad sin máscaras. El *parresíastés* no puede temer por su vida. Hacer la verdad, decirla, siempre pone en relación directa con la muerte y nos sitúa en disposición de hacerla nuestra e intercambiable para siempre con la vida.

³⁶ Zorn (1992), p. 47.

³⁷ Zorn (1992), p. 49.

³⁸ Tostói (2001)

Este ejemplo sobre el que nos hemos detenido nos recuerda muy bien el componente enmascarador que tiene la vida con respecto a lo real. La vida parece evitar lo real y sustraerse de ello aplazándolo permanentemente hasta que pierde fuerza. Hablamos entonces de una suerte de representación pánica³⁹ o tanatológica de lo real, precisamente en el momento en el que no ha lugar ningún enmascaramiento. Montaigne, rescatando la sabiduría de Lucrecio, también nos hablaba de ello: “En todo lo demás puede haber disfraz; ya sea que pronunciemos bellos discursos de filosofía con fingido aplomo, ya que, al no probarnos a fondo los acontecimientos, nos permiten mantener siempre el rostro tranquilo. Mas en ese postrer papel de la muerte y nuestro, no hay ya nada que fingir, hemos de hablar en cristiano, mostrar lo bueno y lo malo que llevamos en el fondo del cántaro. *Entonces, por fin, las palabras sinceras salen del corazón, cae la máscara y, queda el hombre* (Lucrecio, III. 57-58). He aquí por qué se han de probar en la piedra de toque de este último trance, todas las demás acciones de nuestra vida”⁴⁰. Es en este último trance en el que la vida se autentifica. En el esfuerzo de hacer presente y posible la urgencia del intercambio es en el que podemos autentificar los olvidos de nuestra socialidad herida.

7. Referencias bibliográficas

- Ariès, P. (2000): *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad media hasta nuestros días*, Barcelona, Acantilado.
- Bataille, G. (2003): “La noción de gasto”, en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo, pp. 110-134.
- Baudrillard, J. (1978): *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.
- Baudrillard, J. (1980): *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Baudrillard, J. (1984) *De la seducción*, Madrid: Cátedra.
- Baudrillard, J. (1998) *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Monte Ávila.
- Baudrillard, J. (1999): *El intercambio imposible*. Madrid, Cátedra.
- Baudrillard, J. (2006): *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama.
- Bauman, Z. (2014): *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*, Madrid, Sequitur.
- Becker, E. (2003): *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairós.
- Elias, N. (1987): *La soledad de los moribundos*, México, FCE.
- Elias, N. (1993): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.
- Esteban, J. (2017): “La muerte expropiada, o sobre la socialidad herida”, *Anthropos: cuadernos de cultura crítica y conocimiento*, N°. 248, (Ejemplar dedicado a: *Repensar la socialidad en la modernidad avanzada*), pp. 79-90.
- Esteban, J. y Enríquez, J.M. (Eds.) (2014): *La muerte y sus imaginarios (cinematográficos)*, Valladolid, UEMC.
- Foster, H. (2001): *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*, Madrid, Akal.
- Givone, S. (2001): *Historia de la nada*, Córdoba (Argentina), Adriana Hidalgo.
- Han, B.-C. (2013): *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.

³⁹ C. Rosset (2004), pp. 173 y ss.

⁴⁰ Montaigne (2016), p. 124.

- Hernández-Navarro, M. A. (2006): *La so(m)bra de lo Real: el arte como vomitorio*, Valencia, Alfons el Magnánim.
- Le Breton, D. (2007): *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, México, La Cifra Editorial.
- Lipovetsky, G. y Serroy, J. (2009): *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona, Anagrama.
- Mauss, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aites - Madrid, Katz.
- May, T. (2009): *La muerte*, Barcelona, Biblioteca Buridán.
- Montaigne, M. (2016): *Ensayos, I*, Madrid, Cátedra.
- Mussico, D. (2007): *El campo vacío*, Madrid, Cátedra.
- Pardo, J. L. (2010): *Nunca fue tan hermosa la basura: Artículos y ensayos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Rosset C. (2004): *Lo real. Tratado de la idiotez*, Valencia, Pre-Textos.
- Sibila, P. (2009): *La intimidad como espectáculo*, Buenos Aires, FCE.
- Tolstói, L. (2001): *La muerte de Ivan Illich*, Madrid, Alianza.
- Virilio, P. (1988): *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama.
- Zorn, F. (1992): *Bajo el signo de Marte*, Barcelona, Anagrama.