

Alberto WAGNER DE REYNA

## EL PROBLEMA DE LA MUERTE \*

*Meditatio mortis philosophia.*— La meditación de la muerte es la Filosofía (vide: S. Ambrosio, ML. 16,1324 B). dijeron los antiguos. ¿Se justifica esta "definición"? ¿No es la filosofía mucho más que la preocupación por un tema, por más importante que sea? ¿Qué tienen que ver la Ontología o la Teoría del Conocimiento con la muerte? ¿Y aún dejando de lado el problema de la "amplitud" del campo de la Filosofía, no es ella esencialmente un conjunto de verdades, de contenidos de conciencia, estén o no sistemáticamente conectados, mientras que la meditación es un *quehacer* humano? Son tan diferentes la una de la otra como la proposición de carácter científico del acto que la enfoca. Filosofía como doctrina, como sistema fundamental de proposiciones verdaderas y explicativas, se encuentra pues en un plano diferente de la meditación, como acto humano, como función de su entendimiento, como ocupación, y preocupación por algo. La definición propuesta llevaría a una METABASIS EIS ALLO GENOS, que aparte de este defecto formal, sería materialmente incompleta pues no abarca la mayor parte del "campo" de la filosofía.

Y sin embargo, algo en nosotros nos dice que no es tan descabellada esta opinión de los antiguos. Prefilosóficamente nos damos cuenta de la implicancia de *contenido* de la proposición y *acto* intencional —pe-

\* Tres conferencias dadas en noviembre de 1950, en el Instituto Riva-Agüero.

se a su clara delimitación—, y sospechamos que el centro de gravedad está en la decisión a enfocar ciertos problemas y no en las soluciones posibles.

¿No será lo esencial (es decir: la esencia) de la filosofía una actitud ante la realidad y la vida? ¿No llama acaso el vulgo "filósofo" a aquel que en las contingencias de su existir se comporta de un modo reflexivo y superior (como dicen los alemanes "*ueberlegen*")? ¿No será la Filosofía en verdad el filosofar, el ocuparse en desentrañar hechos y cosas, en convertir en problemáticas las opiniones "evidentes"? No quiero insistir aquí sobre un tópico que ya he tratado en otra parte (vide: *La Filosofía en Iberoamérica*, Lima 1949, Reflexión Primera: *La Filosofía*): bástenos insistir en que la Filosofía como filosofía estaría en el mismo plano que el meditar, que la meditación.

¿Y la dificultad material? ¿No muestra precisamente la filosofía contemporánea que para aclarar el *ser*, es necesario aclarar previamente *nuestro ser*, este ser nuestro que se aboca a la muerte, que lo limita, lo delimita, lo de-fine? Nuestro ser se halla terminado y de-terminado por la muerte; no se le puede comprender, com-prehender sin darnos con su delimitación por la muerte. Nuestro *ser* no puede ser concebido, ni menos aun aclarado, sino en vista de la muerte, que es su definición. (¿No llamamos desde antiguo, por antonomasia, "mortales" a los hombres?)

La meditación sobre la muerte estaría pues en el umbral de la Filosofía —y de lo que en ella aprendamos depende el sesgo que tome todo ulterior filosofar.

Pero habrá alguien que diga: ¿no son todo esto conjeturas? Nada de lo dicho está probado. Y la Filosofía, precisamente ella, ¿no ha de asentarse en bases seguras, inclusive sobre su propia naturaleza? Se nos exige pues que *probemos* lo que acabamos de insinuar, para justificarnos y sobre todo dar seguridad a los pasos de la Filosofía.

No queremos nosotros aquí, sin embargo, producir una *probanza* de lo que acabamos de sustentar, destinada a arrancar las frases que anteceden al subjuntivo —hipotético y problemático— y ponerlas en modo indicativo —definitorio y resuelto—. Y ello simplemente porque es imposible producir tal probanza o demostración. Esta, como tal, se dirige a probar un contenido, y en nuestro caso el contenido es que no es el contenido lo esencial. Por lo tanto no habríamos producido una probanza que nos convenciese pues lo probado mismo enervaría el valor de la probanza.

Lo que sí podemos es hacer la *prueba*. Proceder *como si* en efecto la meditación sobre la muerte fuese la filosofía, y emprender esta medi-

tación. (Este "como si" no es desde luego, como el de Vaihinger, una posición absoluta, dentro de su relativismo pragmático, sino su objeto es precisamente el superarse, esto es: llevarnos a ver que el "como si" en verdad no existe, sino que lo supuesto es realmente así). Podemos probar, aventurarnos a la meditación, y así se nos mostrará —o no se nos mostrará— si la Filosofía es filosofar, y filosofar meditar sobre la muerte.

Pero una voz opuesta a la anterior nos dirá: si eso ya lo sabemos. No significa otra cosa el MELETAN APOTHNESKEIN —preocúpate de morir— de Platón (64 a). Y cuando Heidegger considera la decisión, esto es, el comprensivo ser hacia el fin, como la posible modalidad existensiva de su propia propiedad, (cf. Sein u. Zeit: pág. 305) presenta el afrontar a la muerte como fuente de la filosofía, que no es por ello cúmulo de conocimientos sino actitud, vida, existencia filosófica.

Pero precisamente si la filosofía es entendida como filosofar, filosofar sobre la muerte que determina nuestro ser, ha de ser siempre tentada de nuevo. Es menester hacer siempre de nuevo esta prueba, pues ella no consiste en *lo sabido* sino en el *saber*. No basta tener como un bien asegurado la proposición "Filosofía es filosofar", sino este filosofema ha de ser mostrado y demostrado por la meditación filosófica, constantemente, a cada paso, al realizarlo. No su validez lógica, pero sí su valor existencial, depende de que sea actualizado, de que de facto la existencia se aventure a una meditación sobre su propio límite. Para decirlo en forma extremada: que Filosofía es filosofar se demuestra *in fieri*, y la demostración sólo vale mientras se realiza, mientras está en trance de demostrar; una vez terminada se esfuma la demostración.

---

Emprendamos, pues, dados estos antecedentes metódicos, una *meditatio mortis*. ¿Pero cómo? ¿Cómo podemos captar la muerte para contemplarla y analizarla debidamente? Porque, de seguro, una meditación sobre ella no es un divagar alrededor de ella. Aunque etimológicamente no sea esto correcto, el *meditar* consiste en colocarse *en medio* de algo, para a partir de ello, de dentro a fuera, asumir su realidad, primero por la intelección (*intus-legere*: leer dentro), después en una forma más rica, en la preocupación por su ser.

El primer contacto que tuvimos con la muerte, la gran mayoría de los hombres, fué en nuestros primeros años, al tener conocimiento del deceso de otra persona, o aún al asistir a él. Ello no impresiona inmediatamente al niño, salvo en casos excepcionales de especial sensibilidad en el sujeto o de la presencia de caracteres trágicos en la defunción (ago-

nia penosa, mutilaciones en el cadáver, etc.) Por lo común es menester que la reflexión sobre lo que significa la muerte —el cesar definitivamente la vida natural— lo coloque en verdad frente a esta situación límite para que el niño o adolescente sienta ante ella una reacción de espanto. Y con ello se plantea el problema de la muerte, ese problema que sólo se resolverá con la muerte misma. Por lo pronto preocupa la del prójimo, y también se intranquiliza uno por *los muertos*, y sus posibles apariciones. Muerte, cadáver y fantasmas son los tres aspectos del misterio, pues el hombre joven al encararse por primera vez con la muerte ve su verdadera faz: la considera como un misterio, que trasciende este mundo. Para el primitivo sigue siéndolo, pero en el hombre "culto" viene pronto la aclaración tranquilizadora: el misterio o es destruido por la explicación científico-naturalista o es sublimado por la respuesta dogmático-religiosa. En un caso la muerte se convierte en fenómeno biológico, el cadáver en cosa, el fantasma en alucinación. En el otro, es la muerte tránsito; el cadáver, despojo; el fantasma, superstición y —en raras oportunidades— el alma.

Nosotros no seguiremos aquí ninguno de los dos caminos, ni el científico ni el religioso, sino encararemos la muerte como tal, sin preocuparnos por ahora de ambos tipos de explicación enunciados. La marcha de la meditación nos llevará, en su oportuno momento, a referirnos a entrambos.

La muerte, por primera vez, la vimos en el prójimo. La muerte se "ve" por lo pronto, a distancia, en el otro. ¿Podremos gracias a una observación prolija y a una viva simpatía por el que muere aprender y aclarar lo que es la muerte? Paul Ludwig Landsberg así lo afirma (cf. *Essai sur l'expérience de la Mort*, 1936, pág. 23), y emprende una interesante investigación sobre la muerte, basado en este supuesto. Ello puede hacerse ya sea gracias a una experiencia personal, ya sea interpretando un texto en que se relata la vivencia de una muerte. José Ferrater Mora, por ejemplo se vale en su "El Sentido de la Muerte" (Buenos Aires, 1947), de tres casos a los que él asistió: la muerte de un familiar, la de un camarada de combate y la muerte anónima —sin sentido— en un bombardeo. Texto célebre sobre el cual se ha trabajado repetidas veces es el pasaje en el libro IV de *Las Confesiones* de San Agustín sobre el fallecimiento de su amigo de Tagaste: podrían también servir al efecto los trozos relativos a la muerte de Oscar Thibaud y sus dos hijos en "Les Thibaud" de Roger Martin du Gard, y muchos otros párrafos de la literatura, que tienen la ventaja sobre la experiencia directa de subrayar aspectos que podrían pasar inadvertidos en ella.



Nosotros, sin embargo, discrepamos de la opinión de Landsberg, por las buenas razones que da Heidegger en el § 47 de "Sein u. Zeit" (págs. 237-241). La muerte del prójimo es para nosotros —los sobrevivientes— la ruptura del "estar-con" (Mit-sein), del estar con alguien en el mundo, pero en modo alguno nos es dado vivir, en el otro, el *acabar* mismo que es la muerte. La muerte en el otro se nos muestra como pérdida, pero no de la vida, sino del prójimo, amigo o pariente. Por más simpatía que tengamos, experimentaremos siempre la muerte como deudo y no como "muriente". No podemos morir la muerte de otro. Lo que podemos es morir nuestra muerte *por* otro —que habría muerto su muerte— pero de eso no se trata aquí. Es imposible gracias a un truco psicológico *representarnos* "desde dentro" la muerte, nuestra muerte —en virtud de la visión desde fuera de la muerte de otro— simplemente porque en la muerte no podemos ser *representados* (sustituídos) ni podemos representar a otro. Y esto es así porque la muerte —como lo reconoce Landsberg (pág. 17 y sgts.)— individualiza. La vida es posible en comunidad, y lo es de hecho —somos animales políticos, y la vida puede ser perdida, enajenada, vendida... En la muerte en cambio estamos solos, referidos a nosotros mismos, y por eso aconseja Quevedo:

Vive para ti solo, si pudieras,  
que sólo para tí, si mueres, mueres.

Y esta muerte en soledad es inalienable, muerte de cada cual, y para cada cual. La muerte individualiza la vida, y no viceversa, y por ello es —como lo aclararemos más tarde— lo más propio que tenemos.

La muerte del prójimo es indudablemente una útil ilustración de lo que será el morir, es decir de los fenómenos biológicos del agonizar y expirar, pero no nos puede decir de ningún modo lo que es en sí la muerte, que siempre es, para mí, *mi* muerte, y para tí, *tu* muerte, propia, individual, inalienable, irrepresentable. Tan propia es que se puede quitar *la* vida, pero no se me puede quitar *mi* muerte.

Pero aunque la muerte, dirá alguien, sea siempre mi muerte, o tu muerte o la de Fulano, ello no excluye que todas las muertes, la mía, tuya y suya, tengan algo de común, y esto es la cesación de la vida en el mundo. Y esto precisamente es la *esencia* de la muerte; y esto, a lo mejor, lo podemos ver en la muerte del prójimo.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Los cinco siguientes párrafos forman parte de la comunicación presentada al Congreso de Filosofía de Mendoza (Argentina) 1949.

La muerte es el acabar, la cesación de la vida; después de ella ya no hay vida física, en plantas, brutos y hombres. La muerte puede ser natural o violenta (esto es: forzada, a la fuerza), y esta clasificación no depende del que muere sino de la contingencia en que lo hace. La muerte puede venir cuando la vida está terminando, como la cuerda de un juguete, y el organismo gastado. Ese terminar es precisamente la muerte, la muerte natural por excelencia, que cierra un ciclo biológico. Pero también puede venir intempestivamente, en pleno empuje vital, por accidente exterior, y entonces tenemos la muerte violenta. En un caso viene la muerte cuando se *acabó la vida*, en el otro la *corta*. Conocemos la alegoría del segador con su guadaña: a veces siega mieses maduras; otras, trigos en flor. ¿Qué acontece aquí? La vida se desarrolla por su cuenta, y de repente cae la guillotina de la muerte y le pone fin, en cualquier estado de perfeccionamiento en que se encuentre. ¡Ah, sabemos bien cómo la vida lucha con la muerte que viene de fuera, potencia extraña! Pero cuando la vida se terminó, acabó, perfeccionó, maduró, entonces la muerte no viene de fuera, es como la semilla que sale del fruto: es el punto final que reclama la vida misma, más aún, la última fase de ella. En un caso, vida y muerte son momentos heterogéneos; en el otro homogéneos.

Hay dos clases de muerte: la una es el término natural de la vida, su perfeccionamiento; la otra es la incidencia de la nada en el ser. Pero el asunto no está del todo claro: ¿cómo puede ser el perfeccionamiento de la vida su negación, la muerte? Y por otro lado: también la muerte natural es incidencia de la nada en el ser.

El asunto es perplejo: lo que llamamos muerte no es (en vista de la vida en cuya función la entendemos) un fenómeno único: muerte natural y violenta se diferencian esencialmente. La una es la consecuencia lógica del desarrollo de la vida: la otra algo que lo contraría. Pero la esencia de la muerte natural parece ser contradictoria en sí (¿cómo negación es perfeccionamiento?), y por lo tanto parece que la esencia de la muerte violenta lo es también de la natural (pues negación es incidencia de lo contrario).

Muerte natural y muerte violenta tienen caracteres esenciales comunes: cesación de la vida, conversión del ser en no-ser (o mejor dicho: en un ser que no es ser con vida); pero, en vista de la vida, caracteres esencialmente diversos: una es un momento, una lógica etapa de la vida de un ser, la otra, una ocurrencia imprevisible y hasta absurda. Una, aquello a lo cual la vida —al declinar— tiende en forma inmediata; la otra, lo que a todo trance trata de evitar.

Pero esto no es todo: ¿no es por ejemplo el suicidio un acto al cual

tiende la vida del suicida en forma inmediata, previsible, y sin embargo un caso típico de muerte violenta? ¿Y acaso es la muerte tan lógica consecuencia de una enfermedad grave en la niñez, como la convalecencia? Es decir, un caso típico de la muerte violenta tiene caracteres de la muerte natural, y viceversa.

La consideración de la muerte como término de la vida nos lleva pues a este absurdo. El cumplimiento y la frustración de la vida son momentos radicalmente opuestos, y, sin embargo, no pueden ambas muertes diferenciarse radicalmente si sólo atendemos al aspecto biológico; esto es: no pueden diferenciarse cabalmente si se las entiende como cesación de la vida. Consecuencia de este argumento *ad-absurdum* es que en la existencia humana no puede caracterizarse la muerte como término de la vida. O mejor: como fenómeno biológico que pone fin a un proceso orgánico —la vida—, y a considerarlo como tal nos lleva la contemplación del fallecimiento de otro hombre: sólo vemos la manifestación externa de la muerte y no su esencia. Lo común que hay entre las diversas muertes es únicamente su apariencia, lo que nos aparece ante los ojos: su esencia nos queda oculta. Sólo sabemos que su *individualidad* es rasgo fundamental, de suerte que, extremando, se podría decir: cada muerte es una especie propia.

La vivencia de la muerte, que es la base indispensable para meditar sobre ella con conocimiento de causa, no puede ser obtenida mediante la muerte del prójimo. Queda pues la única posibilidad de vivir mi muerte. Pero aquí hay una seria objeción de Epicuro: Cuando nosotros existimos todavía no hay muerte, y cuando hay muerte ya no existimos nosotros. Si la muerte es el concluir de la vida, entonces indudablemente tiene razón este filósofo: la muerte no puede ser vivida por cada cual pues es precisamente no-vida. Lo que sí puede ser vivido es el morir, pero ello es sólo la parte de la vida que antecede a la muerte, mas no ella misma.

Nos encontramos pues ante la siguiente aporía: la muerte como *factum* en el prójimo no nos dice lo que es la muerte, pues no hay muerte en abstracto ni en general, de suerte que ganado el concepto correspondiente en un sujeto se pueda aplicar a otro. La muerte como acto propio de cada cual es *único* para cada cual, de modo que para *mi* muerte, en su pleno sentido, sólo puedo obtener el concepto a base de ella misma, y en ésa no muere el vecino, sino únicamente yo.

Pero de otro lado no puedo yo vivir, ni siquiera captar intelectualmente, mi muerte como *factum*, como hecho, pues ella aún no se ha producido, y cuando se produzca ya no estaré en condiciones de vivirla, pues

estaré muerto. La muerte como *factum*, como acontecimiento, no puede pues ser vivida. Y con esta comprobación debería terminar este estudio, y la Filosofía limitarse a abocar al misterio de la muerte. Es decir que la *meditatio mortis* no sería la Filosofía sino la demostración de su imposibilidad.

Pero a lo mejor el hecho que la muerte no pueda ser vivida como *factum* es nada menos que la razón por la cual la meditación sobre ella pueda ser la Filosofía. Si la muerte fuese un hecho que se repite, digamos el sueño o el dolor, y que pudiera ser vivida, analizada y desmenuzada, entonces sería un pasaje de la vida, sin duda muy interesante, pero no sería el objeto de una preocupación radicalmente diferente de las demás preocupaciones y ocupaciones cotidianas, no consistiría el tema y el aguijón de la Filosofía, —y por lo demás no sería muerte.

---

Mientras vivimos la muerte no es en el sentido de un *factum*. ¿Se la puede captar entonces? ¿No será algo así como la nada, que al ser pensada conceptualmente se la deforma porque se la aprisiona en las categorías del ser?

De hecho la muerte —sea o no sea algo— afecta nuestra vida: la tememos o deseamos, esperamos o rehuimos. Nuestro vivir se comporta frente a nuestra muerte. ¿Oscuro instinto? ¿Intuición indescriptible? ¿Será posible fijarla de modo que se pueda hacer una investigación sobre ella, que sea la base y objeto de nuestro meditar?

La Fenomenología nos será al efecto un instrumento precioso, más aún: el único modo "científico" de captar adecuadamente la muerte. Y ello por tres razones:

1º—Ante todo porque se trata de descubrir, de ver, lo que es la muerte, como punto de partida de la meditación, es decir de describir su esencia. Y a este EIDOS corresponde un solo correlato en el mundo natural —mi muerte— del que puede partir la ideación. Y una vez realizada ésta ha de tener el resultado de la investigación fenomenológica valor general y necesario, es decir para las muertes de los demás, en cuanto son de ellos.

2º—Porque el "objeto intencional", esto es, el sentido que tenemos en la conciencia pura, no requiere un "objeto actual" correspondiente. En el caso de la muerte (*mi* muerte), que no se da (aún) en la realidad, es este postulado de la Fenomenología de singular importancia, pues si la reducción eidética no autorizara a ello, no habría en rigor el "derecho"



de hablar y especular sobre algo que en realidad no existe. (cf. Husserl, *Ideen*, págs. 182 y sgts.)

3º—Porque sobre la muerte como algo vacío para nuestra vivencia mundanal (la negación de la vida) se podría decir muy poco fuera de la *tournaire* fenomenológica. Dentro de ella, en que el interés del análisis se dirige sobre todo a lo noético —que en este caso, como veremos, es riquísimo— es de escasa importancia que lo hilético-neomático sea muy pobre, sea el caso límite inferior de su impleción. (cf. *ibid.* pág. 175).

No queremos, sin embargo, aplicar aquí el método fenomenológico en todo su rigor, para quedar en libertad de hacer referencias históricas y anotaciones marginales de orden psicológico o naturalista, y después de haber descrito la esencia de la muerte volver a consideraciones de carácter más general.

---

Mi muerte no es para mí un "acabóse" —tiempo pasado— sino algo en lo futuro. Si yo no me empeño en entender mi muerte por analogía a la del vecino, sino desde *mi* vida, en *mi* existencia, entonces es la muerte ante todo una posibilidad. ¿Una posibilidad cualquiera? De ningún modo: la última de mis posibilidades, la última de las posibilidades de mi vida, de mi existencia como ser-en-el-mundo, aquella posibilidad a la que anteceden todas las demás, y después de la cual no cabe ninguna posibilidad: es definitiva. Pero a fuer de posibilidad última (de posibilidad extrema y límite, pues si no no sería muerte) es una posibilidad de mi vida, de lo que yo entiendo por vida en mi referencia mundanal, aquella posibilidad que le pondrá fin.

¿Cómo es posible decir algo de su contenido? ¿De qué podemos valer para describir lo que es, su esencia?

Es necesario tener presente que al preguntar por la esencia de la muerte —que para mí tiene una especie única: mi muerte— estamos tentando una ontología de la muerte, en que se describa fenomenológicamente el EIDOS muerte. Para ello hay que descartar de nuestro análisis todo lo que no sea ella misma, todos los aspectos que puedan acompañar su apareamiento óptico, pues en vez de ilustrar nuestra investigación la perjudican, encubren lo buscado. Hay que descartar así lo que nos imaginamos que será nuestra muerte, imaginación que indudablemente se basa en lo que hemos visto y sentido con ocasión del fallecimiento de otra persona. De la muerte ajena hemos percibido —como sabemos— accidentes externos del morir y no la muerte misma —que sólo se vive

"desde dentro". Al trasplantar estos datos ónticos al plano ontológico cometemos una falta doble: identificamos morir (óntico) con muerte (ontológico) y muerte propia con ajena. Error semejante cometemos cuando nos imaginamos nuestra muerte a base de determinados estados vividos por nosotros durante una enfermedad grave, un síncope, etc. Eso puede parecerse a la agonía, pero no a la muerte que es radicalmente distinta de cualquier peripecia del vivir.

Esta última e irrepresentable posibilidad es, como ya apuntamos, propia nuestra. Yo no puedo tener, en el más estricto sentido, el fin de otra persona ni otra persona mi fin. Y como lo ha aclarado Heidegger es esta posibilidad no sólo propia mía, sino la *más propia* de mis posibilidades, porque en el fin está en juego la existencia entera, en él le va todo su ser. Y también es la posibilidad *absoluta*, que la existencia, desligada de todo apoyo mundanal, de toda relación y relativización, tiene que tomar a su cargo en su soledad.

No creo que sea necesario insistir en estos tres caracteres de la muerte: su carácter de posibilidad última, más propia y absoluta de la existencia (cf. Heidegger, *Sein u. Zeit*, págs. 263-4), que despejan el campo de nuestra investigación: no puede ser pues descrita su esencia a semejanza de la vida, ni a semejanza de la muerte ajena, ni en vista de las referencias que vinculan a mundo y existencia.

Pero, volvamos a repetir la pregunta ya planteada: ¿cómo podremos saber en qué consiste esa posibilidad hacia la cual nos dirigimos, con la cual nos preocupamos, hacia la cual *somos*?

La muerte es una posibilidad única y extrema de la vida, pero no sabemos a base de nuestra experiencia de la vida en qué consiste esa posibilidad. Es imposible describir el noema "muerte" que por lo pronto se nos presenta como desconcertantemente vacío, como la negación de nuestro ser-en-el-mundo, más aún, con referencia a nuestra vida cotidiana, como la negación del ser (¿no decimos al referirnos a un difunto que "dejó de existir"?). Vamos pues al plano noético, ya que lo noemático nada nos puede decir:

¿Cómo se nos muestra la muerte en el acto por el cual *somos* expresamente hacia ella?

1º—Por lo pronto como *amenazante* (*bedrohlich*). Nos sentimos amenazados por aquello que puede desintegrar, esto es fraccionar, nuestra existencia, arrebatándole un sector de su ámbito. Lo fundamental en la amenaza consiste en que amağa sustraer algo nuestro, alejarlo de la circunstancia en que está referido a la existencia: así cuando alguien quiere privarnos de una propiedad, o nos quiere arrebatarnos la honra, o

cuando una enfermedad pone en peligro un órgano, nos sentimos amenazados. La existencia se atemoriza entonces, siente *temor* (*Furcht*). El hombre teme por aquello que está amenazado: un bien, la honra, su salud... El temor se refiere directamente a lo que está amenazado, y sólo indirectamente a lo amenazante —que es accidental— y por eso de inmediato tratamos de conjurar el peligro sustrayendo lo amenazado a la amenaza, que por ello se desvanece. Del punto de vista de nuestro interés nos da lo mismo que nuestra propiedad sea mermada por robo o por acción del fuego, lo que nos importa es la propiedad perjudicada. En la amenaza está el acento en lo amenazado, de suerte que lo amenazante no es en sí, sino en función de lo amenazado, y queda, en cierto modo, indeterminado.

La muerte amenaza nuestra existencia, toda ella, nos amenaza radicalmente y por eso se la teme. Lo que nos importa es sustraernos en lo posible y a cada paso a esta amenaza, pero no nos urge saber en qué consiste lo amenazante. Desde el punto de vista del temor no es la "vacuidad conceptual" de la muerte lo inquietante sino el hecho de poner en peligro nuestra vida íntegra.

2º—La muerte se nos presenta asimismo como lo *desconocido* (*unheimlich*). Lo desconocido, lo *extraño*, nos acecha, pero no sabemos exactamente qué acecha en nosotros, y sobre todo *no sabemos qué cosa es*. En lo amenazante no nos preocupaba mayormente cuál era su naturaleza porque nuestra atención se dirigía a lo amenazado, a algo nuestro, concretamente tal o cual cosa. Pero en el caso de lo desconocido no hay concretamente ningún ente de nuestro ámbito propiamente en peligro, pero sin embargo nos encontramos acechados, sentimos o intuimos en la penumbra algo que nos puede atacar. De allí que nuestra preocupación inmediata se dirija a lo que está en acecho, a lo acechante, y caigamos, por así decir, en el vacío, pues es lo desconocido lo que nos acecha. Lo desconocido es también indeterminado, como lo amenazante, pero no a causa de nuestra manera de ser aludidos por ello, sino porque el ser de lo *extraño* mismo es indeterminado, y eso lo hace ser precisamente desconocido e indeterminable.

La existencia se *angustia* ante esta negatividad. Es una angustia ante lo abierto, a lo que está sujeto definitivamente a interrogación.

La muerte es lo radicalmente desconocido y extraño: aquello que carece de contenido, y sólo puede ser encarado, desde la vida, como una negación. (Es interesante observar cómo siempre, sea como fuere la manera en que se entiende la vida, se considera a la muerte como una negación. Así para el que ve en la vida el proceso biológico es la muerte la terminación de éste; para el abogado que considera la vida jurídica,

es la "muerte civil" la ausencia de todo derecho; para el teólogo que se refiere a la vida, como estado de gracia, es la muerte la pérdida de la gracia. La muerte es siempre la ausencia total de aquello que *constituye* la vida). Ante esta negatividad total se produce la verdadera angustia, (*Angst*), aquélla en la cual se fundan todos los otros estados angustiosos.

3º—La muerte tiene también el carácter de espantosa (*ab-scheulich*). Lo espantoso (*as was uns scheu macht*) es aquello que nos repele, nos asusta, nos re-pugna. Y nos repele porque es monstruoso, así por ejemplo, el absurdo repugna a la razón. Nos sentimos rechazados por aquello que es inconcebible, en sí contradictorio. No es lo grave ahora que no sepamos *qué cosa* es lo espantoso, sino lo que nos asusta es que sabemos que está en pugna consigo mismo. Ante ello retrocedemos desconcertados. Lo espantoso tiene una única determinación, que es en sí monstruoso, *contra natura*; pero en qué consiste tal incongruencia interna, eso no se aclara.

La existencia tiene *pavor* a lo espantoso, se espanta ante ello, como un caballo se espanta ante algo que el jinete ignora.

La muerte es espantosa —pavorosa— no en vista de las contingencias del morir —la agonía—, que en realidad *tememos*, y que pese a su "monstruosidad" en comparación con el cotidiano vivir no son en sí contradictorias; sino como lo ha dicho con gran acierto Mariano Iberico (La Aparición, Lima, 1950, pág. 164) porque la muerte es *desaparición*.

Para el existir, como ser en el mundo, es incomprendible (no lógica, pero sí existencialmente) un *estado de no-ser* en el mundo, porque el *estar* mismo sólo puede ser entendido como mundanal. Hay una contradicción tremenda entre el no-ser-más-en-el-mundo y esa referencia al mundo en que *está* el desaparecido. El imaginarse cómo seguirá siendo el mundo cuando ya no estemos en él es algo contradictorio, porque mundo (nuestro mundo) es siempre el campo de nuestras referencias —y así lo sentimos en el fondo de nosotros.

La desaparición es el ser del no-ser en el mundo; el desaparecido es mundanalmente el que *ya no es* en el mundo. Y este absurdo no sólo afecta nuestra futura desaparición sino también a los desaparecidos. Por eso no sólo me espanta mi muerte, sino también me espantan los muertos, los fantasmas. El duende, el "alma", la "pena", el "espanto" como dicen en otros países, es el que *ya no es* más. La muerte es algo radicalmente monstruoso porque la contradicción no es entre tal y cual calidad, sino entre ser y no ser.



Desde el momento en que esta antinomia se resuelve desaparece el carácter de espantoso del fantasma: si nos convencemos que *no es*, que es una ilusión, o un sueño, o una broma (una persona envuelta en una sábana, etc.); o si nos convencemos —como acontece con los espiritistas— que es alguien (Napoleón o un difunto miembro de la familia), entonces cesa el espanto.

4º—Por último la muerte se nos muestra como lo *insólito* (*ungeheuer*). Insólito es aquello que rara vez acontece, y por ello no estamos intimamente preparados para afrontarlo. Es también algo indeterminado. No en cuanto a nuestra atención, ni en su ser, sino en vista de su apareamiento.

La existencia tiene ante lo insólito una reacción de desasosiego-ansia. Estamos sosegados cuando existe la certeza de que algo insólito, que nos conmueve por su rareza, no se presentará. Cuando falta esta certeza, cuando lo insólito puede presentarse en cualquier momento, cercano o lejano, se da el estado del des-asosiego.

Ansia tenemos cuando existe la certeza de que algo insólito se presentará. Ansiamos que acontezca para "salir de eso". La ausencia de la certeza de que algo no se presentará y la certeza de que algo se presentará no son lógicamente equivalentes, pues la negación de una certeza sólo implica una posibilidad y no la certeza de lo contrario; pero mucho menos son esta no-certeza de algo negativo y la certeza la afirmación correspondiente existencialmente lo mismo: por eso también son ansia y desasosiego muy diferentes. El desasosegado espera en el fondo que lo insólito no se produzca aunque teme que tal acontezca. En ansia se desea que se dé de una vez lo esperado, pero se sospecha —contra toda razón— que pueda en último momento no realizarse. Y sin embargo ambos estados pueden ser entretejidos como "sentimientos contradictorios".

Si el *temor* es preciso, claro, delimitado y hasta graduable; la *angustia* desmesurada, indefinible, abocada a la nada; es el fenómeno *desasosiego-ansia* alborotado, movido, imprevisible; y el *pavor* (o espanto), desconcertado, incapaz de reaccionar frente a lo inconcebible, paralizante.

La muerte es radicalmente insólita: nunca nos ha acontecido morir en nuestra vida. (Y aún la muerte del otro —que en rigor aquí no cuenta— muchas veces se nos presenta como algo "imposible").

Lo amenazante, desconocido, espantoso e insólito no se suponen mutuamente: hay cosas amenazantes, pero conocidas y sólitas, como por ejemplo una avalancha de nieve en el invierno. Hay instancias desconocidas, pero sólitas y nada amenazantes, como por ejemplo la impresión

del mediodía en el campo que producía el "miedo pánico" a los griegos. Por fin hay hechos insólitos pero ni amenazantes ni desconocidos, v.g. un eclipse total de sol, o determinadas ceremonias públicas que conmueven. En cuanto a lo espantoso, hay cosas que espantan, pero que son conocidas, sóliticas y no infunden temor, como v.g. algo muy feo (estéticamente contradictorio).

La muerte es empero a la vez radicalmente amenazante, desconocida, espantosa e insólita, lo que le confiere un carácter especialísimo dentro de las posibilidades de la vida. Es indeterminada en cuanto a su realización (*hora incerta*, decían los latinos), en cuanto a su ser, a su congruencia interna, y en vista de nuestra preocupación, que la teme en cuanto amenaza a la existencia.

La reacción del hombre frente a la muerte es por eso compleja: de angustia, temor, pavor, ansia-desasosiego, a la vez. Como estos "sentimientos" tienen —como hemos visto— caracteres opuestos, podría creerse que en el estado de ánimo "resultante" habrían de anularse mutuamente, o que, burlando la lógica, se diesen, sin embargo, simultáneamente. Esto empero no es así: la posibilidad de tal opinión estriba en que hemos procedido analíticamente, estudiando los diversos aspectos de la noesis "muerte" *analógicamente* con otros que se le asemejan y son dados en lo cotidiano. La vivencia hacia la muerte es empero algo pristino y unitario, y en ella no se dan (ni pueden darse) en su individualidad descrita sus diversos aspectos: el estado de ánimo en que somos hacia la muerte tiene pues la imprecisión de contornos del misterio que es la muerte misma, y escapa a todo intento de ser conceptualmente aprehendida y comprendida en su integridad. Sólo podemos captar cada vez, un perfil del rostro noético de la muerte.

Como veremos más tarde, cuando la muerte por alguna razón, pierde uno de los aspectos indicados, cuando deja de ser amenazante, insólita, pavorosa o desconocida, la actitud total del hombre frente a la muerte, la manera en que la existencia es hacia ella, pierde ese cuño único que se imprime a toda la vida: la muerte se queda sin esa carga ontológica a que nos hemos estado refiriendo.

---

La muerte pone fin, término, a la vida, pero es indeterminada. Ella no es término propiamente, ni tiene término, ella *pone* término. Su pertenencia a la vida no es en cuanto lo que ella es, sino en cuanto lo que ella hace. Y en verdad sólo puede radicalmente terminar (la vida) porque es sin término. La muerte termina la vida como el espacio vacío, el

APEIRON, pone límite a las cosas, las *contiene*. Con-tener es tener dentro, pero también atajar, evitar que algo pase, que tras-pase. La muerte contiene, es *continente*. Pero hay un profundo parentesco entre el *continere* y el *contingere*. *Continere* es "tener dentro". *Contingere* tiene que ver con *tangere* (tocar): es "tocar dentro". Y aquí "tocar" se refiere a la vez al con-tacto, y al "llegar el turno" (como cuando decimos "ahora te toca a tí"), al acontecer. La muerte no sólo contiene la vida, sino que al contenerla le acontece, "le llega", y de este modo es ella también *contingente*. La muerte es la última, definitiva y total contingencia de la existencia.

La existencia (*ec-sistencia*) consiste en un ultra-pasar, en un estar donde aquello que no es ella, en un estar en relación con... , de suerte que es el punto de referencia de las cosas, pero no depende de ellas. La existencia está sin embargo condicionada por aquello que abarca, por las circunstancias de su situación. Pero no es, por así decir, limitada; es un contenido que tiene contingentes (ónticos) que la contienen en la contingencia (categoría ontológica). La *Ec-sistencia* es contenida en la contingencia, en las contingencias. Pero a su vez la *ec-sistencia* *con-siste* en ellas. Las contingencias mundanales la atañen, la refrenan, y por lo tanto la limitan, pero ellas no son algo ajeno a la *ec-sistencia*: la constituyen en su mundanidad. Como fronteras, límites, son "partes" de la existencia, pero a la vez están más allá de ella: son trascendidas por ella, pero le son trascendentes.

Como vimos, la muerte es la contingencia total, a ella son relativas todas las demás: el hambre, el frío, el odio, la insuficiencia de la razón, etc. Todas ellas alcanzan su plena vigencia de contingencias cuando pueden llevar a la muerte. Esta, a fuer de contingencia que es, "pertenece" a la vida como existir (fin de la vida), pero a su vez ya no es vida, no es existir.

*La ec-sistencia con-siste en su con-tingencia.* Como la *ec-sistencia* es trascender, y a la vez estar limitado, tiene la contingencia también una duplicidad dialéctica, que en el caso de la muerte alcanza su forma más caracterizada.

Consideremos más de cerca esta dialéctica de la muerte. De un lado es para nosotros la venidera cesación de la vida. A esta instancia ontológica corresponde el fenómeno óntico de morir. Morir es acabar de vivir, el hecho real por el que se detiene la vida. La muerte es el resultado del morir. Pero también es su esencia.

Pero ¿qué es morir? Es perder la vida, abandonar la vida, dirigirnos hacia el fin de la vida, luchando por conservarla, pero siendo vencidos,

hasta que llega el total acabamiento. Esta concepción del morir está de acuerdo con el lenguaje común: ¿no decimos: Fulano hace tres días que se está muriendo? El morir no es sólo el instante en que se escapa la vida al cuerpo —en el caso que este instante pudiera ser fijado exactamente— sino el trozo de vida en que la lucha por conservarla se halla ya perdida, y la muerte está *ad portas*. Algo así como el despedirse de la vida.

Empíricamente —por la observación de los moribundos— limitamos este tiempo del "morirse" a la agonía, al lapso de tiempo en que se producen determinados fenómenos externos. Pero en sí, el morirse como lucha por la vida —lucha de antemano perdida— en que nos dirigimos a la muerte, y dejamos con cada minuto un trozo de vida, no es únicamente el agonizar sino la existencia entera.

Y al combate por la vida, contra la muerte, está referido todo otro combate en la vida, pues si no hubiese muerte, y por tanto la lucha contra ella, perdería toda su angustiosa urgencia el "struggle for life" en el mundo. El combate con la muerte y todo batallar referido a él constituyen precisamente la acción de la vida, que está de antemano perdida.

Toda la especulación existencial de Quevedo se basa en esta idea: "Lo que llaman vivir es morir viviendo", "el vivo está muriendo cada día", "empieza el hombre a nacer y a morir", "vivir es dilatar la muerte", por eso "La muerte no está por venir, sino por acabar de venir". (Véase mi artículo "Quevedo ante la vida y la muerte". Realidad, Buenos Aires, Sept.-Dic., 1949, págs. 154-76).

En efecto, con cada día dejamos algo de la vida, y avanzamos hacia la muerte. La agonía es el estado en que el morir se agudiza, hasta que culmina con la muerte, pero todo el vivir no se diferencia en sí (esto es: prescindiendo de los fenómenos exteriores) del morir. Vivir es morir. *Cotidie morior* —diariamente muero— dice, aunque con intención teológica, San Pablo (1. Cor. 15, 31). *La muerte no es pues sólo la esencia del morir, sino también la esencia del vivir.*

La muerte resulta así, como contingencia dialéctica, de un lado el ser de un *factum* venidero, el fin de la vida, *hacia* el cual marchamos inexorablemente, el resultado del morir, y de otro lado, el ser de nuestro actual vivir, *en* el que somos. El vivir todavía no está en la muerte (desde el primer punto de vista), pero la muerte ya está en la vida (desde el otro).

La existencia con-siste pues en su contingencia muerte, que la limita y a la vez está esencialmente incorporada en ella. La muerte corta y



realiza la vida, es futuro hacia el cual tiende como negación de sí, y a la vez su ser actual, presente. El noema "muerte" de vacío que era se torna así riquísimo, es el contenido que abarca la totalidad de las noesis.

La problemática de la muerte tiene que ser vista desde esta dialéctica, que es también la dialéctica de la existencia. Esto se muestra con gran claridad en la certeza-incerteza de ambos fenómenos.

La vida, nuestra vida, como captada por nuestra experiencia interna es lo más cierto y seguro que hay. De esta certeza radical es el "Ego cogito" cartesiano un fragmento intelectualista. Con la existencia se da simultáneamente la certeza de ella. La muerte frente a ella es incierta, insegura; no poseemos una demostración apodictica de que se realizará, puesto que de la muerte del prójimo no se sigue con absoluta necesidad lógica nuestra muerte. Y aparte de esto requeriría una absoluta conciencia de la mortalidad —no una insuficiente sospecha o inferencia empírica— una profunda reflexión que no todos realizan, y que siempre quedará a la zaga de la *certitudo* que tenemos de nuestra existencia.

Y sin embargo, como dice Heidegger (*Sein u. Zeit*, pág. 265), supera la seguridad de que habremos de morir cualquier evidencia relativa a las cosas mundanales o una a los objetos formales. La seguridad de la muerte tiene pues otra raíz que no deriva ni de la inducción —a base de las defunciones que vemos— ni de la reflexión sobre nuestras limitaciones. La seguridad de la muerte es el fenómeno correlativo a la inseguridad de la vida. Leemos en San Anastasio: ADELON PHYSEI KAI ZOE HEMON OUSE (*vita nostra natura incerta*). Nuestra vida es por naturaleza incierta (MG, 26, 872-A). Y no otra es la idea de Eurípides en Alceste: la muerte hace toda la vida dudosa, pues "todos hemos de morir por fuerza".

Si la vida es insegura —cuántos peligros no la acechan— y está a punto de acabarse a cada momento, su inseguridad proviene fundamentalmente de la muerte, a la cual llevan todas las demás inseguridades de la propia vida. La vida es insegura porque la muerte es segura. Por debajo del saber empírico o reflexivo de la muerte —que no nos la presenta como segura porque no es lógicamente necesaria— se da la seguridad de nuestra muerte como la inseguridad capital de nuestra contingencia.

La existencia está segura de sí, pero es insegura en su contingencia. La contingencia es insegura, pero con seguridad limita a la ec-sistencia en su con-sistencia.

Pero contra esta presentación dialéctica de la existencia en su contingencia podría argüirse que "seguro" no es un término unívoco: a ve-

ces significa "certeza" (vida segura, muerte insegura), otras "estabilidad" o potencia de imponerse (vida insegura, muerte segura). En verdad el término no es unívoco, pero ambos sentidos se refieren, aunque en diverso modo, a una realidad única, y más profunda, a la *afirmación del ser*. Sólo se puede afirmar lógicamente, con certeza, lo que está afirmado, lo que está firme, en la realidad, si es que no queremos convertir la certeza en una categoría meramente psicológica sino conservarle su genuino carácter lógico, esto es, que supone la verdad. Y aquello que se afirma, que es estable, y por ello se impone, se descubre en la verdad. La certeza de nuestro vivir se basa en que vivimos. La realidad de nuestro morir como suprema contingencia en que consiste nuestra existencia, nos certifica que vamos hacia la muerte. Ambas "seguridades", la de la vida y la de la muerte, se fundan en una seguridad radical común: en la afirmación de la existencia por la contingencia del morir. O dicho en forma paradójica pero exacta: en *la seguridad de nuestra propia inseguridad*.

En esta dialéctica se funda que la existencia alcance su totalidad, se complete, en su fin. Se trata de una teleología que al agudizarla, rebasa a la aristotélica. La vida está por así decir toda junta al llegar a su muerte. No sólo en la caleidoscópica visión de los principales sucesos de ella, sino esencialmente *reunida*. Muerte como esencia del vivir y muerte como esencia del morir, ya no se hallan en tensión: la vida se ha realizado totalmente.

O dicho en una metáfora: la muerte que, como *sombra* de la vida, la acompaña en todo su trayecto, se hace cuerpo al llegar al fin de la jornada. La muerte como negatividad esencial de la vida como *ser-en-el-mundo* —instancia ontológica— llega al término de la vida a ser su "negación" y —*ónticamente*— se realiza en el *ya-no-ser-más-en-el-mundo*, en el "pasar a mejor vida" como se dice cuando se encara el *no-ser-en-el-mundo* a la manera de *ser-en-el-mundo*.

En la decisión hacia la muerte el hombre se adelanta, se proyecta hacia ese fin y debido precisamente a la dialéctica indicada, puede alcanzar su totalidad —y con ello su propiedad— en vida. Porque no sólo al llegar a la muerte, como término de nuestra vida, alcanzamos la realización de la esencia del vivir, sino que al vivir esta esencia estamos en el fin, vivimos nuestra finitud. Y en esta finitud tenemos a la vez la limitación pasiva, la contingencia de la existencia, su inseguridad; y la limitación activa, la contingencia de la muerte, su seguridad. La contingencia tiene pues una doble faz, y en esta duplicidad consiste la dialéctica que acabamos de bosquejar.

El hombre que se decide a su muerte, es pues *en su propiedad*, por ser la muerte su más propia posibilidad, y ha alcanzado su totalidad (cf. Sein u. Zeit, 264). La muerte es así *colocada en la vida* —como su esencia— y la vida en la muerte —como su límite—. Y ello por la decisión de la existencia que se decide a aceptar la existencia como es. La finitud de la existencia —que le es esencial, pues su ser es la muerte— es asumida por ella misma, explicitada, vivida. El hombre se compenetra de que la vida está en la contingencia de la muerte, y que esta contingencia hace consistir su vida. Y este hombre es el "hombre cabal", el que no se rehuye a sí propio, en la encrucijada de la vida.

Pero este "hombre cabal" no se da siempre. No todos los hombres alcanzan de hecho su propiedad en su totalidad, en su ser hacia la muerte. El supuesto necesario es que el hombre sea *afectado* por la muerte. Ahora bien, vemos diversos casos en que la existencia no es afectada por este fenómeno. Tal es el caso del estoico o del que despreocupadamente vive su vida, día a día, sin importarse de lo futuro. Para entender esto es menester estudiar un aspecto de la existencia que hasta ahora no hemos tocado: el origen de la temporalidad en el ser hacia la muerte.

---

El hombre sólo puede realizar en cada momento una de sus muchas posibilidades, y por lo tanto tiene que *dejar de ser* todas las demás. (El no escoger ninguna es también una posibilidad). Una vez realizada una posibilidad en perjuicio del resto, es este acto *irrevocable*, pero también *irrepetible*, y por eso somos definitivamente responsables de él. (Responsabilidad es una categoría muy distinta de "culpa" y mérito, pues no se basa en la libertad sino en la independencia, y cada cual es independiente en su individualidad). El acto es *irrevocable* porque modifica la situación —sea interna o externa— de la existencia y por lo tanto crea un nuevo complejo de posibilidades. El realizar una de ellas, que tendiera a "borrar" la actualidad de una posibilidad anterior indeseable, en verdad no *revocaría* el acto que la realizó sino realizaría uno nuevo que actualizaría una posibilidad del nuevo complejo. Los actos son también *irrepetibles*: el acto crea una nueva situación, y las posibilidades de esta nueva situación son, como tales, distintas de las de cualquier situación anterior.

Una situación resulta así de la otra, por la realización de, cada vez, una posibilidad, y de este modo se establece una "línea" *irreversible*, pues no es revocable la decisión por la que escogemos las posibilidades sucesivamente, y constantemente *en marcha*, porque no hay regresión (repeti-

bilidad) posible. Esta "línea" es el tiempo y tomamos conciencia de ella por la sucesión de nuestras posibilidades actualizadas consecutivamente. No queremos hacer aquí un análisis de la conciencia del tiempo, que con la penetración propia de él se encuentra en la obra de Husserl "*Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewustsein*" (1928). Bástenos señalar que en la "línea" del tiempo cada momento es único y definitivo frente a los anteriores. Las posibilidades realizadas, en su orden, según las situaciones, constituyen lo pasado. La realización de cada posibilidad es lo presente, y sirve de punto de referencia si —ya pasada— la consideramos de nuevo, y entonces constituyen las que le siguen, lo futuro. La posibilidad que en este momento realizamos es, si vale la expresión, el presente absoluto. Lo futuro son las que están por realizarse, pero no sabemos a qué situaciones pertenecen, ni en qué orden, ni cuántas. Hay, sin embargo un adelantarse, un "sospechar" con mayor o menor fundamento, cómo serán las situaciones del futuro y nuestra decisión respectiva. Esta inseguridad relativa a nuestro propio futuro tiene, empero, un único punto seguro, y éste es el fin de nuestra existencia, en el sentido de la vida como es actualmente: nuestra muerte. Ella *limita* así la cadena de las posibilidades; es la *situación límite*, en que habrá una única posibilidad, que tendrá necesariamente que ser realizada. Es algo así como la hora 0, después de la cual ya no hay tiempo. No sabemos en qué número estamos frente a este 0 final, pero sabemos con "seguridad" que es un número mensurable. Estamos en expectación de lo que vendrá, en la conciencia de que será antes de la muerte. Y tan es así, que lo sin fin, nos resulta inconcebible.

La muerte adquiere así al lado de una "seguridad" correlativa a la inseguridad, a la inestabilidad de la vida, una "certeza" derivada de que sería inconcebible que no tenga fin. Así como es inconcebible el ser desde siempre, el no haber nacido, es inconcebible el no tener fin. Y sin embargo, sin tener una certeza apodíctica —que es imposible de obtener— de nuestro nacimiento, por esta razón no dudamos de él. (Hay que tener presente que aquí inconcebible no significa *impensable*: quiere decir que no nos podemos formar un concepto pleno del para siempre y del desde siempre, que no hay impleción de esta intencionalidad). Como el ser para siempre no puede ser comprendido (como no podemos comprender algo a lo cual siempre se añadirá algo), nos encontramos más seguros, y de allí la seguridad, en un tiempo limitado, esto es en una existencia finita.

La muerte nos hace comprensible el tiempo, nos muestra que el tiempo es limitado, y que para nosotros (y el tiempo para nosotros necesariamente se refiere a nuestras posibilidades) es necesariamente limi-



tado. En otras palabras: el ser hacia la muerte nos descubre la temporalidad del tiempo. Y la temporalidad, la limitación intrínseca, del tiempo nos coloca ante la muerte. Temporalidad, muerte y contingencia son fenómenos que se implican.

Pero hay algo más: si la realización de una posibilidad en detrimento de otras determina la situación, esto es, el complejo de posibilidades siguiente, y si cada realización de posibilidad responsabiliza (*engage, ist ver-bindlich*) al hombre por la no-realización de las otras, entonces hay en el tiempo un arrastrar de responsabilidades, una "culpa ontológica" (no moral, sino constitutiva) en que se halla, digamos, resumido todo el proceso de selección de las posibilidades realizadas y de rechazo de las no-realizadas. En esta situación el hombre está cargado (*tiene a su cargo*) toda su existencia.

La muerte al poner fin a la existencia, implica de un lado que no se dé más la posibilidad de asumir nuevas responsabilidades en-el-mundo, pero junto con ello desaparece la posibilidad de realizar cualquier acto justificativo de ellas. Con esto adquiere la temporalidad un nuevo carácter —moral—, a fuer de limitada, limita las posibilidades de justificación, y por ello cada acto de responsabilidad cobra una singular importancia: no es seguro que pueda justificarse en el futuro, si no es que tiene su justificación en sí. Y la muerte, en cuanto límite, es —como aparece en la Apología de Sócrates— la última posibilidad de hacer el bien o el mal, de ser bueno o malo. (Platón, 28 d, 38 a. sgts., 41 d. sgts.)

La temporalidad no sólo es así la esencial limitación del tiempo en cuanto a su magnitud, cuantitativamente, sino su esencial limitación en cuanto a la oportunidad de justificación de las responsabilidades, cualitativamente. Si el tiempo no tuviera por esencia la temporalidad, no sólo nos sería inconcebible, sino la responsabilidad que implica la decisión por una posibilidad en detrimento de las demás se esfumaría en la ilimitada perspectiva de posibles justificaciones *a posteriori*. Subsistiría, desde luego, la "culpa ontológica", con la posibilidad de aumentar al infinito, pero con la imposibilidad de tener un significado en lo presente o futuro: la justificación —lo moral— carecería de importancia, por ser indefinidamente postergable como una posibilidad siempre abierta. El tiempo se vaciaría de sentido; la irrevocabilidad e irrepetibilidad del acto selectivo de posibilidades perderían todo relieve, y la irreversibilidad del tiempo sería una apariencia que no comprometería a la existencia.

Podemos ahora, después de este necesario excursus, volver a nuestro tema: el hombre que no es afectado por la muerte. Tenemos aquí los siguientes casos:

1.—*El estoico* no se siente comprometido por sus hechos, y por lo tanto no responsable de ellos, pues para él el ahora no se halla enlazado al pasado (cf. Rudolf Bultmann en *Woerterbuch zum Neuen Testament*, palabra THANATOS). De este modo la muerte no puede tener el carácter de juicio, esto es de balance final de culpa y justificación. La muerte resulta así indiferente (ADIAPHORON) por ser un fenómeno natural de la vida. Ella es sacada por el estoico de la concatenación temporal de las responsabilidades y considerada como desprovista de valor.

La muerte es aquí límite final de la vida, que en ella termina, y por lo tanto es de-finida por ella, con lo cual se muestra la temporalidad tiempo. Pero no implica término de posibles responsabilidades y justificaciones —pues ignora estos conceptos— y de este modo destemporaliza al tiempo. Pero como la temporalidad del tiempo es supuesto necesario de la existencia, vida y muerte pierden el sentido que tenían por la temporalidad, y adquieren uno nuevo para la Stoa: la vida es la actitud filosófica, la muerte es la entrega a los bienes externos, el olvido de la virtud, y los que no viven filosóficamente son NEKROI, muertos (cf. *Epict. Dis.* 1. 9,19).

2.—Si para el estoico se impone la temporalidad del tiempo en un sentido (concatenación de posibilidades) pero no en otro (concatenación finita de responsabilidades), para el hombre que *vive al día —au jour le jour—* no hay temporalidad del tiempo. Bien sabe desde luego lo que son presente, pasado y futuro, pero la despreocupación por la muerte impide que ponga en tela de juicio al tiempo. Y precisamente *porque* la muerte pone en tela de juicio al tiempo reconocemos su temporalidad. Son fenómenos conexos que se "explican" —o mejor que no se explican— el uno por el otro: el no ser afectado por la muerte y la falta de la conciencia de la temporalidad del tiempo. Creo poco interesante insistir en esta a-temporalidad del extrovertido, aquel que quiere "matar el tiempo": es ciego para la realidad de su existencia y sordo a la voz de la conciencia. Es el caso límite del hombre vaciado de sí mismo.

3.—Pero es poco probable que desaparezca total y constantemente la vivencia de la temporalidad del tiempo, y que la muerte no afecte en nada. De hecho, por la experiencia externa, nos encontramos con situaciones que nos colocan delante de la muerte. Pero hay casos en que, colocados frente a ella deja de afectar momentáneamente a los hombres, sin que por eso pierda el tiempo su temporalidad para ellos. Este no ser

afectado por la muerte se da cuando la muerte pierde una de las cuatro características noéticas que hemos indicado más arriba.

a) Cuando la muerte *deja de ser insólita*, y se convierte en algo común, así durante las epidemias, guerras, etc., aparece un modo "defectivo" de ella. Sigue siendo desconocida, pavorosa y amenazante (y más amenazante que nunca) pero su constante realización ante nuestros ojos le quita uno de los aspectos de su contingencia, y la existencia la trasciende, vencéndola en cierto modo, pero no desvirtuándola: continúa mostrando la temporalidad del tiempo.

b) Lo mismo acontece cuando la muerte *deja de ser desconocida*, ya sea por la interpretación naturalista, ya sea por obra de doctrinas esotéricas que le quitan su misterio. Quien vea en su existencia un proceso biológico que terminará para dejar lugar a otros procesos biológicos, y se conforma con ello, hallará el no-ser absoluto "un estado bastante confortable". En este caso no se oculta la temporalidad como limitación, y por ello se tratará de "aprovechar" la vida, ni siempre se dejará de tener presente que llegará el momento del balance de las acciones humanas (ya sea por la posteridad, ya sea inmanentemente por la propia conciencia), pero se habrá vencido —como por el estoicismo— la angustia ante la muerte, y el ser hacia ella carecerá de la intensidad que alcanza en quienes acosa el misterio de la muerte en su absoluta impenetrabilidad.

c) La muerte puede *dejar de ser espantosa* cuando deja de ser contradictoria, cuando la "negación" es la consecuencia natural del estado anterior de vida: así para el enfermo que sufre (muerte liberatoria como solución de la contradicción del vivir intolerable). El pavor cesa también cuando la contradicción cesa por la superstición, la doctrina filosófica o la explicación religiosa, que destruye o soslaya el carácter de misterio capital que tiene la muerte (v.g. en el Islam, que entiende el no-ser-en-el-mundo a semejanza del ser-en-el-mundo, y aun la misma feliz pero teológicamente errada simplicidad de muchos cristianos).

d) La muerte puede, en fin, perder su carácter de *amenazante* si la duplicidad de la contingencia de la muerte a que nos referimos más arriba, de ser a la vez límite y esencia de la vida, hace que esta contingencia se absolutice. La muerte es-así incluida en el mundo, el límite en lo limitado, de modo que el hombre en la contingencia de la muerte se trasciende hacia sí propio. En esta forma se ha interpretado muchas veces, por simpatizantes y adversarios, al hombre cabal que nos presenta Heidegger en *Sein u. Zeit*: la existencia que ha alcanzado su totalidad y su propiedad en la decisión hacia la muerte asumiendo su culpabilidad.

Se olvida empero que este hombre cabal —en el sentido de Heidegger— es máximamente contingente, con "libertad" hacia la muerte (pág. 266), y que su absolutización, su triunfo intermundanal sobre la muerte requeriría algo distinto: ser libre *de* la muerte. Este hombre para el cual la muerte ha perdido su carácter amenazante ha absolutizado también al tiempo. El tiempo como sentido de su existencia no es puesto en tela de juicio por la muerte —que ya no limita al tiempo sino lo asume con el mundo— pero su temporalidad no es negada, sino por el contrario aceptada, afirmada, absolutizada.

Estos cuatro modos aquí indicados, relacionados con las características noéticas de la muerte, socavan —como vimos— la temporalidad como contingencia pero no la suprimen, como fué el caso con el estoico y el que vive su vida día a día.

4.— Hay, para terminar, otro grupo de modos "defectivos" de la muerte, en que ésta no ha perdido sus caracteres de insólita, amenazante, espantosa y desconocida, sino que precisamente porque el hombre los siente agudamente reacciona frente a ella en forma descomedida.

a) El primer caso ha sido caracterizado por Heidegger con el término "*das Man*", el "uno", o como diría Quevedo, el "otro". Es el modo de ser de la existencia que huye de la muerte, que no quiere tener ninguna relación con ella, porque la teme sobremanera. Este hombre decadente no quiere verla como venidera, no quiera verla venir, ni vivirla como esencia de su vida; huye hacia las cosas, se refugia en el mundo, se abraza a la vida (cuando en verdad —como dice Kierkegaard— está encadenado a la muerte). Da las espaldas a su contingencia y trata de acallarse la conciencia con palabrería. Hace política de avestruz. En este hombre "vital" no falta la tensión hacia la más propia posibilidad, pero trata de olvidarla en la impropiedad. *La totalidad se presenta como posibilidad, pero no la escoge*. En la angustia ante la temporalidad pierde el tiempo. En el deseo de vencer a la muerte la elimina de la memoria —lo que nunca se alcanza totalmente—. La muerte no se deja vencer así, por consideraciones de carácter general o amnesia, y el huir de la muerte, cuando se toma plena conciencia de este estado absurdo, hace que la vida sea peor que la muerte...

b) El otro modo defectivo de ser afectado por la muerte es el ser *para* la muerte.

No nos referimos aquí al héroe o al santo, que la supera asumiéndola totalmente, dándose por los demás y convirtiéndose así en el símbolo de la comunidad, sino a una clase de gente que siempre ha habido y que ahora se ha puesto de moda:

al pseudo-existencialista. El nihilismo como tabla de salvación en el naufragio humano es una paradoja muy antigua: la afirmación de la negación. Desde que el hombre comenzó a hacer "sistemas", allá por el Renacimiento, se esforzó por centrar el hombre en sí. (En la filosofía del Barroco, especialmente en el Barón de Leibnitz, este empeño se halla equilibrado por la culminación de todo el edificio sistemático en Dios: el estar centrado y el estar fundado se armonizan en una concepción grandiosa). Con el pseudo-existencialismo ha llegado esta tendencia a su apogeo: el mundo no está sólo protagóricamente centrado en el hombre, sino en cada hombre, en este hombre, tú, yo, etc. Está descentrado, lo que es una categoría del centrar.

Cuando uno es para la muerte, nada tiene valor, todo es transitorio y contingente, y moral y metafísicamente incalificable. ¿Y la muerte misma? Es muy diferente vivir teniéndola ante los ojos (¡cuánto no han hablado los santos de las postimerías!) y entregarse a ella. En este caso la aceptación de la muerte es con la intención de afirmar una negación, la muerte en cuanto aniquilamiento por el aniquilamiento mismo. Y no es necesario ser discípulo de Sartre para llegar a este punto: el *amor vacui* metafísico, la desesperanza, es la más eminente forma de diabolismo—la opulencia en el mal—. ¡Cuán modesto y pequeño burgués aparece el hombre vital a su lado, al entregarse a un mundanismo mendicante! Emprende con frenesí una construcción sin sentido, mientras el nihilista es un revolucionario nato. Y en todos los cataclismos históricos, se pueden distinguir estos dos tipos de individuos: los que quieren el sí por el sí, los que quieren el no por el no, el organizador fallido de antemano (pues la organización es un medio y a veces bastante malo) y el iconoclasta á *outrance*.<sup>1</sup>

Esta actitud de entrega a la muerte, va desde el pesimista "doctrinario", pasando por ciertos fanáticos político-religiosos hasta el común suicida, para el cual la muerte es la liberación de la vida, y no un acto de culto —de consecuencia consigo mismo— como pudiera ser en otros.

El hombre cabal, afectado por la muerte, que es hacia ella, pero no para ella, es el creador y el portador de la cultura. Esta precisamente nace de la tensión hacia el fin, de la conciencia de la limitación, en la limitación, como un esfuerzo por superarla.

---

<sup>1</sup> Bajo el título "Cultura y Muerte" han aparecido los párrafos en minuta en "Las Moradas", Lima, Octubre de 1948 (págs. 255-62).



La cultura es flor de comunidad, de comunidad de personas, en que el espíritu trasciende sus contingencias hacia su perfección. Negación de la persona es el individuo: con él se niega también la comunidad y se presenta la masa. Individuo es un modo defectivo de persona: y es tal porque vive un modo defectivo de la muerte, de los varios que hemos enunciado.

La única excepción es, quizá, el estoico, cuya superación de la temporalidad por la vida filosófica si bien lo segrega de la comunidad lo libera de la masa.

Por esto, nunca será la muerte indiferente al hombre con cultura occidental; siempre asumirá él una posición frente a ella, porque le importa definitivamente: le será tragedia o la amará, la verá venir con temor, resignación o rebeldía, nunca se dejará morir, sino morirá por algo o para algo —terreno o celestial—, o por lo menos tendrá el anhelo de hacerlo. Y los suyos lo juzgarán en función de su muerte tanto o más que de su vida.

La cultura helénico-cristiana es así cultura de "morituri", no de muerte, ni de vivos, ni de gente que simplemente se extingue. El problema de la muerte es el problema central de la vida: el de su trascendencia, el del espíritu. La muerte es como la sombra de la vida, sombra que la precede, pero que en su base es ella misma. Es presente y futura, y el espíritu ha de desarrollarse en la proyección de la muerte vivida hacia su perfección. Esta tensión para adelante, gracias a la actitud frente a la muerte, que impide que se viva *au jour le jour*, es de capital importancia. La tensión hacia la muerte venidera es entendida como un enfrentar lo futuro, y crea la dimensión temporal dentro de la cual ha de desenvolverse la actividad espiritual de cada cual, del hombre que trabaja en la edificación de su propia muerte: que edifica su vida para que su muerte sea edificante. Y así es cultura forma de alta muerte.

Pero la trascendencia no es únicamente en la dimensión de lo futuro, la persona trasciende hacia la comunidad y es trascendida por el pasado. La tensión de cada cual hacia su propia muerte es uno de los modos de ser de la tensión de la comunidad. Modo de ser personalísimo, insustituible, pero encuadrado en un haz de tensiones semejantes. ¿Y en qué dirección tiende la comunidad? No hay muerte colectiva —hay una muerte para cada uno— y la comunidad no puede tender hacia su aniquilamiento, pues eso no sería muerte. La colectividad tiende hacia su perfección gracias a la alta muerte de sus miembros —que dejan, como se dice, un "legado" y que constituyen el espíritu con sus hazañas de muerte. La comunidad vive en la muerte de sus miembros, y esto en su doble sentido: del espíritu nacido del ser hacia la muerte, y de la tradición

de este espíritu por el deceso de los mayores. De este modo la trascendencia de la persona hacia el futuro es también la trascendencia hacia las otras personas. El espíritu subjetivo siendo hacia la muerte es en su trascendencia comunitaria el espíritu objetivo, que crea el espíritu objetivado —las obras. Dicho esquemáticamente: la tensión hacia lo futuro es el espíritu subjetivo; la tensión comunitaria, el objetivo; el punto de partida de estas tensiones y su "residuo" el espíritu objetivado, pero de tal modo que ninguno pueda ser sin el otro, lo que les confiere su radical unidad. Vistos desde afuera hay como una "circulación" entre estos tres aspectos del espíritu. Pongamos un ejemplo: las novelas de caballería (espíritu objetivado) condicionan el ambiente (espíritu objetivo) en que vivió Cervantes (espíritu subjetivo), que al crear el Quijote (espíritu objetivado) impresionó a su vez a su ambiente (espíritu objetivo), etc. . . . La cultura es así fundamentalmente entrega —traditio— y elaboración, transformación, interpretación, desfiguración y superación de lo entregado. Esta tradición es entendida como temporal no sólo porque se realiza dentro del tiempo de los relojes sino principalmente porque el hombre occidental vive hacia su muerte, en la plena conciencia o en la oscura intuición del envejecimiento personal y ambiental, de la sucesión de generaciones que se desplazan, de la desaparición de hombres ilustres, del deseo de dejar una obra, esto es de la vivencia de la muerte. La tradición cultural es por eso temporal, y así trasciende de lo pasado a lo futuro y hace responsable a lo presente de lo que ya no es y de lo que aún no es.

Esta tradición es sólo posible por la solidaridad comunitaria, sin la cual no habría entrega: y de otro lado la solidaridad se basa precisamente en esta entrega, que si bien es temporal se efectúa generalmente entre presentes, lo que no excluye desde luego los "renacimientos". Trascendencia temporal y comunitaria son así indiscriminables. Si ello se tiene en cuenta, se comprenderá por qué la comunidad occidental no puede ser atea: suprimida la idea de Dios, también desaparece la justicia divina, con ello la muerte deja de ser entendida como supervivencia y es denigrada a un mero acabar de la actividad biológica. El ser hacia la muerte, pierde su razón de ser, y ya no se da la tensión para adelante en que se realiza la trascendencia temporal. ¿Quién no ha reparado en el carácter ahistórico de las sociedades ateas? Descartada la tradición (y la vivencia de la temporalidad histórica) se aflojan los lazos comunitarios, de suerte que únicamente quedan individuos aislados o masas de ellos.

La vida de la comunidad se debe al ser hacia la muerte de sus miembros. Cuando este ser es sustituido por otro, entonces la comunidad occidental se desintegra, "muere", no en la alta muerte, sino termina. Al desaparecer la tensión hacia

la muerte no hay lugar para la duración, la temporalidad del espíritu, y así la trascendencia pasado-futuro cede a un permanente presente, que no significa plenitud, sino negación del espíritu. De él se halla ausente la historia misma. La intrascendencia suprime las personalidades —factores de la historia— y lleva a la no historia.

Con la pérdida de la tensión hacia la muerte se desquicia también la humanidad: la persona decae a la individualidad, la comunidad se desintegra, y por ello se hace presente la urgencia de fundar de nuevo, en otros momentos antes dejados de lado, las relaciones de hombre a hombre: hay que vertebrar la masa.

Si la comunidad es un organismo, la masa estructurada es una máquina. Y esta máquina domina a sus partes —intercambiables— que quedan así a su servicio. Lo más grave no es que el hombre se convierta, por obra de la técnica moderna, en un esclavo de la máquina material (que es distinta a él y contra la cual puede reaccionar) sino en esclavo de la máquina social, esto es: de su propia maquinización. En la colectividad mecánica, hecha a imagen y semejanza del aparato, el individuo trata de fundar su pseudo-trascendencia, que en realidad no es sino una interdependencia utilitaria. Y no hay que ser muy perspicaz para convencerse que, de uno u otro modo, el mundo está a punto de ser una gran máquina de producción, a cuyo "ideal" debe sacrificarse todo. Es cierto que se dice que el gran aparato marcha con el objeto de facilitar la vida humana, de ofrecer comodidades, de elevar el *standard* de las multitudes. . . En verdad se crean necesidades para que funcione la máquina de producción, y en este proceso económico se cumple el más alto sentido de la humanidad decidida a la catástrofe. El marxismo —hay que reconocerlo— es la verdad en estos tiempos, en que (paradójicamente para una doctrina histórica) se acaba la temporalidad. ¿No es curioso que el materialismo económico haya surgido sólo en el siglo XX?

Pero disuelta la comunidad también se entorpece y al fin se estanca este funcionamiento creador: lo material y el trabajo se han divorciado, e históricamente ha querido dominar el oro sobre el sudor. Para ello ha creado un sistema —cuyo fin está en sí mismo— que muchas veces no ha tomado en cuenta los derechos de la obra humana, del elemento vivo en la producción. Este ha tenido pues que construir una máquina sindical que se oponga a la máquina capitalista. Y ahora tiene la justicia social que armonizar estos dos aparatos. No nacerá ella pues —así como está planteando el problema social— de la unidad propia de la comunidad —sino del antagonismo de los dos elementos que concurren al funcionamiento de la economía contemporánea, del individualismo organizado en que ha caído la colectividad. El acuerdo entre el capital (privado

o estatal) y el trabajo siempre será, en la crisis actual, un compromiso, una adaptación en cada momento puesta en duda, necesitada de siempre nuevos remiendos, un sustituto en fin, de una genuina justicia comunitaria. Siempre tendrá el pecado original de oponer, o mejor de poner en el mismo plano (y en la mayoría de los casos ni aún en el mismo plano) al esfuerzo vivo —físico e intelectual— y a la materia muerta o al sistema que en último análisis la representa. Siempre habrá inversión de valores, al convertir lo que es mera condición, punto de partida, en elemento rector. Con la subordinación de uno u otro modo, de lo humano a lo económico ha llegado a una manifestación claramente visible y palpable la destrucción del ordenamiento natural, la quiebra de la trascendencia. Y no será el estatismo quien resuelva este impasse, sino quien lo agudice: el "sistema" económico, el maquinismo de lo material, se habrá unido por su cumbre con el maquinismo del esfuerzo; y todo no es sino una máquina para la cual y en la cual se ejerce el conjunto de las actividades humanas.

---

La concepción de la cultura como comunitario ser hacia la muerte puede ser ilustrada con el siguiente pasaje de Hermann Hesse: (*Narzisz und Goldmund* — Cap. 10).

"Quizá es la raíz de toda arte y quizás también de todo lo espiritual el temor a la muerte. La tememos, nos espantamos ante el perecer, con dolor vemos cómo marchitan las flores, cómo caen las hojas, y sentimos en nuestro propio corazón la certeza, que también nosotros somos perecederos, que pronto marchitaremos. Cuando —como artistas— creamos un cuadro, o —como pensadores— buscamos leyes o formulamos ideas, entonces lo hacemos para salvar algo de la danza macabra, para erigir algo que tenga mayor duración que nosotros mismos".

Este trozo literario contiene varias de las ideas anteriormente expuestas: temor a la muerte, temporalidad, seguridad de la muerte. . . pero nos lleva a un fenómeno que aún no hemos tratado: el deseo de superar lo perecedero, el hambre de inmortalidad, para emplear las palabras de Unamuno.

Este hambre nace de la duplicidad dialéctica de la contingencia de la muerte. La existencia al consistir en su contingencia también la trasciende, precisamente porque el ser definido por ella se percata de que es cohibido, comprimido por ella, se percata de que está en la estrechez de la contingencia, y con ello se proyecta hacia la posibilidad de su superación.

Pero la misma dialéctica implica que juntamente con el hambre de inmortalidad se dé lo que Freud llama el "instinto de muerte". La transcendencia al sobrepasar algo —en este caso la contingencia de la muerte— es relativa a aquello que trasciende, está en su ámbito —de algún modo—; la muerte se muestra con ciertos caracteres positivos, sobre todo como portadora de paz, después de la insegura, problemática y azarosa vida, y como ya dijimos refiriéndonos al suicida, es liberación, de injusticias, dolores, desgracias. El que está muerto está seguro. "Descansa en paz", es la fórmula de la Iglesia, que para ella tiene una transcendencia teológica.

Cuando esta situación es dialécticamente entendida, entonces se da el hambre de inmortalidad dentro del instinto de muerte. Cuando no, la existencia toma ambos extremos como términos absolutos. El hombre cabal ya sea directamente, ya sea por rodeos llega, empero siempre a esta comprensión dialéctica. Véamoslo en el punto propuesto, en la paz.

¿Qué se quiere decir con paz? Existe una paz negativa: en el no-ser absoluto por no haber antagonismo posible hay paz. El no-ser encierra privativamente una serie de atributos, entre ellos la paz, pues como dice Lope de Vega:

Viviendo todo falta  
muriendo todo sobra.

En el no-ser se alcanza la liberación de la libertad comprometedora, la supresión de la contingencia, con la supresión del contenido mismo. Pero —como dice Unamuno— (*Ensayos*, ed. Aguilar, tomo II, pág. 41) — "hay dos reposos: el de la quietud muerta de lo inmóvil, y el que resulta de poderosas fuerzas que se mantienen en equilibrio". Hay pues también una paz positiva: la inmutabilidad en el contrapeso. Mas con ello estamos postulando el ser, y pasamos al otro término dialéctico: el hambre de inmortalidad.

Este fenómeno ha sido ya varias veces descrito por mano maestra. Séanos permitido aducir aquí dos párrafos de Unamuno sumamente ilustrativos:

"Yo no aseguro ni puedo asegurar que haya otra vida; no estoy convencido de que la haya; pero no me cabe en la cabeza que un hombre de veras, no sólo se resigne a no gozar más que de ésta, sino que renuncie a la otra, y hasta la rechace" (Ibid. 519).

"No quiero morirme, no; no quiero ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y que



me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia". (Ibid. 753-4).

Este hambre de inmortalidad lleva al hombre a meditar sobre los posibles modos de superar la muerte:

1.—Por lo pronto es esto posible gracias a la descendencia. El naturalista ve que la especie se perpetúa; el genealogista, que sobrevive la estirpe; el idealista, que subsiste el espíritu objetivo. Es la supervivencia en otros.

2.—En segundo lugar es la inmortalidad posible por las obras, por los hechos. Y hay hasta instituciones —las Academias— que se proponen garantizar el triunfo sobre la muerte, en el recuerdo, el aprecio y la gloria. ¿No lo dice su lema "*ad immortalitatem*"? Aquí la supervivencia es por los demás, en el "*être pour autrui*" para usar este giro de Sartre. Y para esta inmortalidad resulta la muerte misma, muchas veces, el instrumento o medio más eximio, si es que no la condición necesaria. ¿Qué mayor seguridad de gloria imperecedera que la muerte heroica o por una causa noble? El KLEOS y la DOXA logrados por la muerte, la superan.

3.—Hay, por fin, un tercer modo de superación de la muerte que nace de la pregunta: ¿lo que llamamos vida es vida, y lo que llamamos muerte es muerte? ¿es posible que la esencia de la "verdadera vida" (ALETHINE ZOE, como dice Plotino) sea la muerte?

¿Esa vida que depende del cuerpo, que está vinculada al mundo, y que sufre bajo la contingencia de lo externo, es en efecto "vida"? ¿Es el fenómeno natural que vemos acabar, efectivamente la "vida"? ¿No consiste precisamente la vida en la liberación corporal (Plotino), en el servicio de la ARETÉ, en la PHRONESIS (juicio), luchando contra las EDONAI (placeres) y EPITHUMIAI (deseos), como afirma Platón?

Si la vida verdadera no es un fenómeno natural, entonces, la muerte como cesación de un fenómeno natural no la vence. Si la vida, platónica y neoplatónicamente, consiste en desprenderse del cuerpo, matar la vida mundanal por la KATHARSIS ascética, no puede ser el total desprendimiento del cuerpo —la defunción— la verdadera muerte.

En este supuesto los términos varían de significado: la vida natural, cuya esencia es la muerte, es en verdad —y lógicamente— muerte. Tal es, por ejemplo, la tesis del gnosticismo. Y la muerte como defunción es el triunfo de la verdadera vida. Con ello la temporalidad del tiempo no es, sin embargo anulada: la muerte continúa como término definitivo de las posibilidades de realización de la ARETÉ (que consiste en defenderse del cuerpo, y por lo tanto, cuando ya no haya cuerpo de que defenderse, ya no podrá darse).

Hay así pues dos triunfadores: la muerte (fin) porque morimos y la "vida" —en el nuevo sentido— que vence a la muerte y no es vencida por ella. De ello nace lo que Platón llama la MEGALE ELPIS, la gran esperanza (114 c-d) en la supervivencia después de la muerte, que en sí es una aventura, porque quedan abiertas las incógnitas: ¿continuará la existencia después de la muerte natural? ¿continuará en esta "verdadera vida"? ¿O sólo subsistirá la existencia que en el mundo vivió la "verdadera vida"? ¿Habrá para los que no vivieron una verdadera vida durante su peregrinaje en este mundo una segunda muerte (DEUTEROS THANATOS), es decir la verdadera muerte, el no ser? En esta problemática que abre la vida filosófica encaja la dogmática religiosa. El cristianismo, por ejemplo, verá la verdadera vida en la vida de la gracia. Y la segunda muerte, la verdadera muerte en la privación de la gracia, la condenación eterna, en aquella absoluta falta de Paz que es peor que el no-ser.

Esta gran esperanza, a la que nos referimos, no es empero un subproducto de la vida filosófica que se pudiera dejar de lado por estar incómodamente llena de problemas o por parecer "poco" filosófica. La ausencia de esta esperanza es la des-esperación, la desesperanza de la plena afirmación de sí mismo. Y esta des-esperanza es, como lo ha mostrado Kierkegaard una enfermedad mortal, no en el sentido que traiga consigo la muerte física, sino porque lleva a la mortal imposibilidad de morir. La desesperanza consiste en morir sin morir: en vivir para siempre. El dilema del gran danés sería así: o esperanza de vivir o desesperanza de morir.

Vemos pues que el hambre de inmortalidad nos lleva a una gran esperanza, a la MEGALE ELPIS de Platón. El problema es el siguiente: ¿la "verdadera vida", la vida filosófica, que vence a la muerte, coincide con la vida en sentido usual? Es decir: ¿la "verdadera vida" es en sí (KATH' AUTO) *existencia en su máxima propiedad* o sólo un ser en otro (KATA SYMBEBEKOS), una *propiedad de la existencia*? En el primer caso, la victoria de la verdadera vida sobre la muerte implicaría la continuación de la vida en sentido usual, esto es la inmortalidad en su pleno sentido. En el segundo caso, habría sólo un triunfo *per accidens* de la vida sobre la muerte, una inmortalidad "ideal". Este problema no puede ser, empero, resuelto ni científica ni filosóficamente: cae fuera de una descripción fenomenológica y de una reflexión metafísica. La respuesta tiene que venir de otra instancia.

No es éste, sin embargo, el único problema que nos plantea la meditación sobre la muerte que la filosofía deja abierto:

¿Por qué fracasó la interpretación de la muerte como acabóse? ¿Cómo sabemos que con la muerte acaba la vida? Porque lo vemos en los demás. Comprobamos en el prójimo que la vida acaba, y eso es la muerte. Pero como aclara mi maestro Martín Heidegger, ésa es la muerte de los otros. Y lo que a nosotros, a mí me preocupa, lo que me preocupa angustiosamente, es *mi* muerte. La muerte del vecino, por más impresionante que sea, y por más simpatía que sienta yo por él, no me conmueve *en mi* existencia: eso sólo lo hace mi muerte. Porque es propia, inalienable, personalísima.

Pero ¿por qué nos preocupamos por la muerte? ¿por qué somos "hacia ella"? (No sólo en el sentido de marchar hacia la muerte, sino adelantándonos en la preocupación hacia su realidad futura). Desde luego hay gente que no es hacia la muerte: hay gente que huye de ella, otra que se entrega a la muerte. Son los extremos del activista y del nihilista existenciales de que ya hablamos.

Pero ¿por qué el hombre cabal es hacia su muerte? Porque es una *posibilidad* decisiva (que implica decisión), en vista de su extrañeza radical. Y aquello que requiere que la existencia se decida, que tome la responsabilidad de su decisión, atrae la preocupación como el imán al hierro.

Hay otras posibilidades decisivas: en la vocación, el matrimonio, en momentos de encrucijada en la vida. Pero la muerte requiere una suprema y máxima decisión: el aceptarla de antemano. Pero ¿por qué? ¿No será que la muerte es la posibilidad más decisiva (esto es: que reclama más decisión) porque en ella se decide algo, porque es decisoria? Se decide todo el sentido de la vida. La muerte es la más decisiva de las posibilidades de la vida porque es definitivamente decisoria. El hombre se *decide* a ella porque es decisoria, pues si no lo fuese no reclamaria decisión tan grave. *El hombre toma la decisión de aceptar la decisión de la muerte.* Porque en la muerte se decide esencialmente más que en cualquier otra posibilidad decisiva de la vida, por ello es también la más decisiva posibilidad de ella, aquélla que reclama mayor decisión de la existencia.

La decisión de la vida a aceptar la decisión de la muerte es condición del acto religioso conocido por conversión. Si no hay decisión a aceptar la contingencia de la vida en la muerte y las definitivas consecuencias de esta contingencia, no hay tampoco efectiva conversión. Pero no vale lo contrario: la decisión es existencial; la conversión es categoría religiosa, que ha de nacer del fenómeno decisión.

La muerte como decisoria implica que no sea un "acabóse": no-ser no decide sino aniquila. Decisión que se realiza

en el ser. Lo decidido queda así como está decidido. Allí no hay futuro, porque no hay cambio. Y así lo entendieron los escolásticos al crear el concepto del *aevum*. En la muerte el ser se determina a ser de un modo. Esto implica: hay ser, y no se muda más. La decisión de la muerte posibilita así la inteligencia de tres dogmas fundamentales cristianos: la inmortalidad del alma, el juicio final y la gloria —o condenación— *in aeternum*.

El problema que, como residuo, queda es pues: es la muerte, así como desde fuera nos la muestra el naturalismo, acabóse del ser, o como desde dentro se nos muestra como venidera, en que terminada la temporalidad el ser es para siempre, inmutable.— Los inconvenientes del naturalismo han sido ya señalados. Pero de otro lado así como no hay demostración apodíctica de ni muerte, tampoco la hay de la supervivencia.

Si el hambre de inmortalidad plantea el problema de la supervivencia después de la muerte, la decisión en la contingencia de la temporalidad plantea el del ser fuera del tiempo mundanal.

---

Hay por fin un tercer problema que no puede ser resuelto filosófica ni científicamente: es el planteado por la totalidad y propiedad inherente a la muerte: el problema del sentido de la muerte. En el primer problema aquí expuesto la Filosofía dejó sin respuesta la pregunta: ¿habrá o no habrá ser después de la muerte? En el segundo, lo preguntado fué: ¿hay *ser intemporal* después de la muerte o simplemente nada? En el tercero la cuestión es: ¿se *justifica un ser intemporal* después de la muerte o más bien el fin absoluto? Vamos pues a esta última interrogación.

Si con la muerte se alcanza la totalidad del existir, y está en ella el existir todo junto, en un sólo instante, en su integridad, ¿tendría algún sentido que la muerte fuese algo así como un gran nudo antes de acabar la vida? ¿No sería más provisto de sentido que esta proyección de los sucesivos sucesos de la vida en la última actualidad se diese en función de algo que por definitivo fuera también definitorio? En el momento de la muerte estarían las responsabilidades y justificaciones todas juntas, completas, como "en autos" sobre la mesa de un tribunal. La totalidad alcanzada no sólo en proyecto desde la vida, sino en acto, sería pues en función del Juicio, definitorio, para determinar cómo quedarán las cosas en la intemporalidad que sigue a la muerte, esto es, o la verdadera y perdurable vida o la segunda muerte.



Pero en la muerte no sólo se alcanza la totalidad sino la propiedad completa —se es propiamente el que se es, en la muerte, y ella es propia nuestra—. Aquí se perfila con máxima fuerza y por última vez lo que somos. ¿Qué significación podría tener la muerte como flor de nuestra personalidad, si con ello únicamente se alcanzase la desaparición de la personalidad? La cima coincidiría con el abismo, culminación con aniquilamiento. ¿No sería más provisto de sentido que ver en esta última y total afirmación de nuestra propiedad el esfuerzo para un salto a nuestra plena libertad, a nuestra plena autonomía, esto es, la victoria sobre las contingencias de que nos hemos venido ocupando?

Una instancia extra-filosófica tiene pues que responder a esta pregunta: ¿termina la vida como una tragedia, en su último acto, o como un cuadro con la última pincelada? ¿Termina sólo en el tiempo o queda lista para "siempre", con lo que alcanza aquella categoría que supera el tiempo de la producción: la vigencia constante? O en otros términos: ¿se cierra la existencia sobre sí misma o se abre hacia el "más allá"?

De este modo resulta que la problemática de la muerte, el MELETAN APOTHNESKEIN de Platón, conmueve en lo más profundo el ser humano en la problematicidad de su propio destino, de su significación, de su realidad, y como tal ya no es una mera meditación sobre la muerte o un *memento mori* moralmente teñido, sino llena en el hombre cabal toda su existencia, y la encamina hacia el decisivo momento que es su propia esencia. *Mortis memoria cotidiana mors est*, dice S. Juan Climaco. La vida hacia la muerte ya no es sólo Filosofía sino el filosófico-vivir de Platón que cambia al hombre en sí mismo, que lo abre para la verdadera vida y en que se formula con radical agudeza la pregunta: ¿es la intemporalidad que se vislumbra en esta "verdadera vida" el anticipo de la vacía estática del no ser o de la plena presencia del ser, en la *aeviternitas*?

El hombre en la preocupación por la muerte logra la conciencia de la contingencia del existir, involucra la inseguridad de la vida en la seguridad de la muerte. Pero la muerte se le muestra en toda su problematicidad. La meditación de la muerte no resuelve el problema de la muerte, sino nos aclara su trascendente problematicidad, nos enseña cómo los interrogantes que plantea no pueden ser resueltos por la meditación, por el filosofar, por la Filosofía. El problema de la muerte no puede ser resuelto por la descripción de la existencia ni por la especulación sobre la muerte misma. Es menester, para ello, de otra instancia, supra-filosófica. Y el mostrarnos esto es la gran tarea de la *meditatio mortis*. Como verdadera filosofía lleva ella —dialécticamente como todo lo exis-



tente— a la superación de la Filosofía. La Filosofía muestra que estamos en la contingencia de nuestra limitación, y nos señala su propia limitación, para decirnos el carácter y la naturaleza de esta limitación nuestra, para trascenderla. Y así resulta el fin propio de la Filosofía, como filosofar hacia la muerte, el hacer trasparente su fracaso para resolver los supremos interrogantes, aquéllos que son definitivamente comprometores, de la existencia. *En la muerte señala la Filosofía hacia más allá de sus linderos.*

Santiago de Chile, Agosto de 1950.