

# LA MUERTE Y LA FILOSOFÍA. LA TEMPORALIDAD Y LA VIDA

**Cecilia Monteagudo Valdez**

“La muerte y la filosofía” nos abre a un tema no sólo secular sino también vasto y susceptible de distintos tratamientos. En tal sentido, nuestro trabajo se limita a ofrecer una perspectiva filosófica del tema y por lo tanto comenzaremos con algunas consideraciones sobre el tipo de análisis que vamos a desarrollar.

Dichas consideraciones se refieren, por un lado, a los problemas teóricos para abordar la problemática de la muerte y por otro, a la especificidad de la reflexión filosófica respecto al tema. La primera parte de mi exposición está dedicada a estos dos aspectos. La segunda parte se ocupa de vincular la noción de la muerte como “situación límite” con el tema de la temporalidad y la vida.

## ***I. ALGUNAS DIFICULTADES TEÓRICAS Y LA ESPECIFICIDAD DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA***

1. En primer lugar, hay que señalar que las ideas que vamos a desarrollar aquí no están orientadas a responder de manera directa a la pregunta qué sea la muerte ni se inscriben en el marco de una reflexión escatológica. Tampoco intentan ofrecer un acercamiento psicológico al tema de la muerte del otro ni a la experiencia de pérdida y dolor que ello puede significar para nuestra existencia.

En este sentido, sin menoscabo de la validez y relevancia de los acercamientos antes señalados, nuestra intención es más bien abordar el asunto de la muerte como una “situación límite” de la razón y de la existencia. Asumida esta perspectiva el tema de la muerte nos confronta con el sentido de la vida y con la temporalidad y la radical finitud de toda empresa humana.

De este modo, la perspectiva adoptada otorga a la temática de la muerte el carácter de un problema filosófico de primer orden, puesto que lejos de conducirnos a

una angustiosa conciencia de nuestro ser mortal, nos abre a un horizonte ético radical. Es decir, un acercamiento como el que proponemos nos permite volver sobre la vida, superando al mismo tiempo la percepción de la muerte como simple fuerza negadora o término de la misma.

Ahora bien, partir de una definición de la muerte, sin duda, delimita desde ya el campo de nuestra reflexión, pero ello no significa soslayar su carácter parcial y meramente aproximativo. Por el contrario, exigidos por la naturaleza del tema a confrontarnos con los límites de la razón, nos tornamos capaces de descubrir otras formas de esclarecimiento.

De otro lado, el planteamiento que se sigue de la definición propuesta sobre la muerte, se halla presente en distintos filósofos de indiscutible influencia en el pensamiento occidental. Es el caso, por ejemplo, de pensadores como Sócrates, San Agustín y Martin Heidegger que tomaremos como referencia en apoyo de nuestra aproximación.

En el pensamiento de estos filósofos la perplejidad frente a nuestra naturaleza temporal y finitud radical, no se presenta preeminentemente como un asunto del que podamos “dar razón” (en el sentido de “explicar”), sino fundamentalmente como la experiencia de los límites de la condición humana que es posible “comprender”, para poder hallar, a pesar de todo, un sentido y finalidad en la existencia.

Desde este punto de vista, se puede afirmar que el tema de la muerte aparece propiamente como una demanda de la racionalidad práctica (ética) y como un asunto de la filosofía moral. En ella, siguiendo a Aristóteles, ni podemos tener la exactitud del matemático, ni se trata de responder a la pregunta ¿qué es la muerte?, sino que se trata de saber cómo vivir una vida a sabiendas finita y temporal pero con sentido.

Los límites de una racionalidad dominada por la exigencia de la “explicación”, fueron no solamente destacados por la filosofía de Aristóteles, sino que también serán mostrados en expresiones paradójicas que acuñaron los antiguos y que permiten ilustrar este problema.

La conocida afirmación socrática de que *“temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer saber lo que no se sabe”*, la evasiva solución de Epicuro, quien quería liberarnos del poder de la muerte haciendo notar *“que la muerte no es nada para nosotros, porque mientras vivimos, no*

*existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos*” y la célebre afirmación agustiniana en torno al tiempo, “*si nadie me lo pregunta lo sé, pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé*”, son muestras de los límites de un determinado uso de la razón, pero al mismo tiempo hacen notar la necesidad de buscar otra vía racional para acceder a la problemática de la muerte y de la temporalidad.

2. Luego de haber planteado los presupuestos que subyacen al enfoque de nuestra exposición, quisiera hacer una consideración de otro orden. Me refiero a la necesidad de destacar en nuestros días la especificidad de la reflexión filosófica frente a otras disciplinas particulares. Lo que resulta aún más importante tratándose de un tema particularmente multidisciplinario como el que venimos abordando.

Si partimos de la consideración común, que la muerte es el acontecimiento más universal e irrecusable de toda existencia, resulta natural que se halle presente en cada ciencia que investiga a la naturaleza humana. De este modo, veremos que la muerte atañe a disciplinas afines y muy diferentes entre sí. Por hablar sólo de algunas, hay lugar para el enfoque del antropólogo, el sociólogo, el historiador de mentalidades, el psicoanalista, el teólogo, como también para el demógrafo, el médico, el criminólogo, el economista, por no hablar del especialista en seguros de vida, el urbanista, el geógrafo, etc.

Lo último puede resultar un poco paradójico con lo afirmado en relación a las dificultades teóricas para acceder a nuestro tema. A fin de cuentas, tenemos que aceptar que todas estas disciplinas nos procuran aproximaciones al tema de la muerte, alcanzando incluso una sistematicidad que el discurso filosófico no consigue. Y si radicalizamos aún más esta posición sería posible concluir que en último término la reflexión filosófica en torno a este tema resulta algo realmente prescindible.

Lo anterior, sin embargo, no puede sostenerse puesto que fácilmente podemos constatar que todas estas disciplinas presuponen un sentido de la muerte como dado y se ocupan más bien de sus implicancias y efectos, sin tener esclarecido lo que presuponen. En este sentido, cada uno de estos enfoques resulta parcial y en cierto modo complementario, pero nunca llegan a representar ni siquiera en su conjunto una respuesta a la problemática de sabernos “seres para la muerte”.

A todo lo dicho podemos añadir, que en las disciplinas particulares que abordan el tema de la muerte es muy frecuente que los autores le atribuyan al filosofar el

enseñar a “aprender a vivir y a saber morir”. Pero esta atribución no siempre significa que se entienda realmente lo que la filosofía puede ofrecer, surgiendo de ahí muchos malentendidos. Pues la filosofía, como se ha visto, tampoco promete una respuesta directa y concluyente al problema antes señalado. Sin embargo, en cada época la filosofía ha tratado de enseñarnos a “vivir en la pregunta”, otorgando con ello por un lado, unidad a todos los saberes particulares sobre el tema de la muerte y por otro, ha sido capaz de promover una conversión en nuestra relación con la muerte que nos lleve a apreciar la vida y respetarla antes que nada en los otros.

Ahora bien, si consideramos el llamado a esta conversión en el contexto de la cultura contemporánea, dicha conversión debe estar orientada a remontar la actitud evasiva frente a la muerte que es tan característica de la misma.

Lo anterior, ha permitido a muchos autores hablar del “tabú de la muerte” como algo característico del proyecto moderno fundado en la noción del “poder” de la razón. Sin embargo, si bien la primera modernidad imbuida por un optimismo racionalista y convencida de haber inaugurado un nuevo camino de progreso cultural abierto al infinito, creará en cierto modo haberle ganado una partida a la muerte, serán los propios acontecimientos de la modernidad de fines del XIX los que le recuerden en la expresión de Marx, “*que todo lo sólido se desvanece en el aire*”.

Nuestro siglo ya nace teniendo como contexto la crisis de la modernidad. Crisis de la que no hemos podido salir, pero de la que también hemos sacado muchas lecciones a la par que la propia “crisis” se ha convertido en tema privilegiado de reflexión. A este respecto, es interesante constatar, cómo en la segunda mitad del siglo XX empiezan a intensificarse las investigaciones dedicadas al tema de la muerte en las ciencias particulares, hasta al punto que algunos consideran las décadas de los 70 y los 80, como aquellas que corresponden al “boom” de la tanatología.

Pero volviendo a la especificidad de la contribución de la filosofía al tema de la muerte, puede verse que lo anterior precisamente ocurre en parte por influjo del debate filosófico contemporáneo y por las peculiares condiciones culturales de nuestra época, sin olvidar el importante aporte del arte a este tema.

En cuanto a la discusión filosófica de nuestro siglo, nada más recordemos a las filosofías que denunciaron la crisis de la cultura moderna en las primeras décadas y cuyos planteamientos serían retomados y ampliamente desarrollados en la

filosofía de la postguerra hasta nuestros días. Entre otros temas, la crítica a la hegemonía de la racionalidad instrumental y sus efectos deshumanizantes (característica de la racionalidad científica que se extiende a todos los campos de la cultura) será central en la mayor parte de estos planteamientos.

De otro lado, en lo que se refiere a las condiciones culturales de nuestra vida moderna, baste sólo mencionar algunos fenómenos: la violencia en todas sus formas; la soledad y la neurosis de las grandes ciudades; la amenaza de la contaminación ambiental; los desechos nucleares y la incesante carrera armamentista, como circunstancias que han llevado a algunos autores a hablar de la cultura contemporánea en términos de una “cultura de la muerte” y a exigir la revisión de nuestras posiciones seculares frente a ella.

Lo último abre una problemática que no abordaremos en esta ocasión, pero confirma la pertinencia de la reflexión filosófica en nuestros días y la necesidad de “humanizar la muerte” para reconciliarnos con la vida.

## **II. LA MUERTE COMO “SITUACIÓN LÍMITE”, LA TEMPORALIDAD Y LA VIDA.**

En esta segunda parte comienzo exponiendo la interpretación filosófica de la muerte como “situación límite”. Para ilustrar ciertos aspectos de esta concepción tomaremos a manera de ejemplo algunos planteamientos de Sócrates y San Agustín que serán tratados de manera muy general. Complementamos este punto con el tema de la relación entre la temporalidad y la vida como otra forma de asumir la conciencia de nuestro “ser para la muerte”. En este último tema se considerarán como referencia algunos aspectos de la interpretación de Martin Heidegger.

1. Cabe advertir antes de iniciar nuestra exposición que la perplejidad frente al hecho de la muerte evidentemente no surge con la filosofía, sino que está en la base misma de la cultura. Incluso se podría decir que las diferentes producciones culturales, al configurarse como experiencias significativas, representan una forma de trascendencia de nuestra condición mortal.

De otro lado, también puede afirmarse que el arte y la religión han precedido a la filosofía en el tiempo, como otras formas de responder y asumir esta perplejidad. Sin embargo, la conciencia del tema de la muerte representa un elemento

consustancial al asombro filosófico, como la otra cara de la búsqueda de sentido y verdad que lo ha caracterizado desde su origen.

En cierto modo, si la vida no adquiere alguna comprensión de la muerte, la vida misma no tiene sentido. La muerte de este modo está siempre presupuesta en la inquietud filosófica y en la tendencia a lo incondicionado que revela todo filosofar.

Así, recordemos que si hay un tema que domina a la primera filosofía en los albores del siglo VII y VI a. c. es precisamente el fenómeno del cambio incesante de la naturaleza, cuyo fluir no puede pensarse sino conteniendo un orden, un sentido que los filósofos buscarán desentrañar en términos del “principio ordenador”. Aquí la caducidad propia de todo lo real es lo que aparece como “situación límite”, como aquello que no podemos recusar, pero lo que al mismo tiempo puede adquirir un sentido desde la perspectiva de un principio inteligible para la razón.

Cuando la filosofía da un giro más antropológico, el asombro se traslada al hombre, a sus creencias y a su praxis y entonces aparece Sócrates con un llamado tan insólito como el del “cuidado del alma”. Sus contemporáneos tendrán dificultades para entender semejante llamado, hecho que incluso se expresa en el malentendido histórico que lleva a la sociedad ateniense a condenarlo a muerte. Pero la extrañeza inicial no surge porque la temática del alma les fuera nueva. Se trata del tipo de conversión moral que sugiere entender la vida en términos del “cuidado del alma” y la muerte como “situación límite”, respecto de la cual no podemos pronunciarnos en el plano del conocer, pero sí podemos afrontar en el plano de la praxis moral.

Recordemos las palabras de la Apología al respecto:

temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer saber lo que no se sabe. Nadie conoce a la muerte, ni sabe si no llega a ser acaso para el hombre el más grande de los bienes. Pero se la teme como si se supiera bien que es el mayor de los males. ¿Y no es ésta, de algún modo, la ignorancia más censurable, la de creer saber lo que no se sabe?

*En esto señores atenienses, tal vez es que me diferencio de la mayoría de los hombres, y si debiera decir que soy más sabio en algo, sería en esto: en que, no sabiendo suficientemente acerca de lo que hay en el Hades, tampoco creo saber. Sé en cambio, que es*

*malo y vergonzoso obrar injustamente y desobedecer al mejor, tanto si es un Dios como un hombre.*

Cabe aclarar aquí, que estamos ante el nacimiento de la metafísica griega de orientación apolínea, lo que conduce en la versión socrático-platónica a la articulación de una visión del hombre fundada en una conciencia radical de nuestro carácter mortal, así como a la afirmación de la superioridad del alma frente al cuerpo.

De lo anterior se sigue, que el socrático “cuidado del alma” puede interpretarse como una forma de afirmarnos frente a la muerte, sabiéndonos finitos pero al mismo tiempo capaces de alcanzar un sentido de la “vida buena”. Esto último en alguna medida se amplía y reformula en la perspectiva platónica, al definir la búsqueda filosófica de la verdad y del bien como una forma de preparación para la muerte.

Ciertamente la concepción platónica de la filosofía como *meditatio mortis* expresada en el *Fedón*, contiene un trasfondo escatológico explícito que permite hablar de un destino del alma después de la muerte. Como toda escatología también la de Platón se constituye en confrontación con una concepción de la muerte como simple fuerza negadora o mero término. Pero lo que importa destacar aquí, es la herencia socrática que persiste en este planteamiento. Es decir, se trata, como Sócrates, de caer en la cuenta de que precisamente la conciencia de los límites (o conciencia de la ignorancia) puede constituirse en el punto de partida de una vida dedicada a la búsqueda de la verdad y del bien, una vida en términos de la *Apología* donde procuramos que “*el alma sea cada vez mejor*”.

Quizá valga la pena recordar aquí, que el diálogo el *Fedón* no sólo es la obra platónica dedicada al tema de la inmortalidad del alma, sino que también en ella se retrata de manera magistral los últimos minutos de la vida de Sócrates. El tema de la muerte de Sócrates (la del hombre ante la muerte inminente) es en sí mismo un capítulo de la historia de la filosofía y objeto de un tratamiento específico. Nosotros no nos hemos referido directamente a este tema, sino más bien lo que hemos querido resaltar es la conciencia de la muerte que subyace a la filosofía socrático-platónica.

Esto último me permite aclarar que, aun cuando la filosofía puede presentarse como una estrategia intelectual para confrontarnos positivamente con la idea de la muerte, ella de ningún modo neutraliza, ni puede negar las dimensiones

psicológicas y afectivas que se ven involucradas cuando nos enfrentamos a este problema. Por otro lado, es bueno recordar también que la propia filosofía está animada por una pasión que la sostiene en su búsqueda incesante y que no puede satisfacerse nunca plenamente. Así, no sólo la muerte se muestra como una situación inevitable, sino también la provisionalidad de la filosofía.

Esta simultaneidad paradójica entre conciencia de la muerte como situación límite y la tendencia a buscar un sentido en la existencia se puede ilustrar también en el planteamiento de un pensador como San Agustín, particularmente en su reflexión sobre el tiempo, a la que nos vamos a referir brevemente.

Sin olvidar la condición de San Agustín como padre de la Iglesia y uno de los pilares del pensamiento cristiano, nos vamos a concentrar únicamente en el enfoque filosófico que nos ofrece en el libro undécimo de su obra *Las Confesiones*. Tampoco con ello queremos afirmar que sea posible considerar la filosofía de este autor sin su trasfondo teológico, pero el propio San Agustín exhibe en su exposición presupuestos teológicos, a la par que desarrolla una reflexión metafísica en torno al tiempo y al ser del hombre.

Recordemos, por otro lado, que la obra *Las Confesiones* es un libro autobiográfico donde la conversión del autor a la fe cristiana constituye el hecho central y desde el cual se hace la recapitulación del curso de su vida y, en cierto sentido, se resignifican episodios de la misma. En este horizonte autobiográfico San Agustín se ve confrontado directamente con el problema del sentido de su vida, lo que justifica plenamente la importancia que él le otorga a la reflexión sobre el tiempo y sobre la condición mortal del ser humano.

Dicho de manera muy resumida, la posición de San Agustín sobre los temas señalados es la siguiente: luego de que el autor plantea las dificultades teóricas para acceder al tema del tiempo, pasa a analizar la noción mundana que tenemos del tema. Esto le permite poner en evidencia que las denominaciones de presente, pasado y futuro no refieren a realidades ontológicas sino a distintos aspectos que surgen de la "*distensión del alma*" (manera como el alma vivencia la vida). Es decir el pasado sólo existe en el recuerdo como el futuro en la expectación de la voluntad y el presente, que sería el único tiempo en sentido estricto, existe solamente en cuanto *tiende a no ser*.

La facultad del entendimiento es la que nos permite atender al presente que está constantemente dejando de ser. Así, el tiempo es una vivencia interna del alma, la vivencia por excelencia que constituye el horizonte de toda otra vivencia. De

lo anterior se sigue inevitablemente la consecuencia ontológica de que el hombre existe dejando de ser a cada instante.

Esta reflexión en torno al tiempo le permite a San Agustín no sólo tomar conciencia de la pobreza ontológica del ser humano, sino también mostrar cómo el alma en su distensión puede o bien perderse en la multiplicidad, viviendo en la dispersión de las cosas mundanas y efímeras, o recogerse en la vida religiosa, lo que representa una atención a lo que no es pasajero, sino a una verdad revelada supratemporal.

La opción del recogimiento significa en esencia asumir radicalmente nuestra condición de seres que existimos con la ‘tendencia a no ser’, al tiempo que nos abrimos a la propuesta cristiana de una vida desde la perspectiva de la “imitación de Cristo”. En este contexto la filosofía también se presenta como una “*meditatio mortis*”, pero que termina realizándose en la “*imitatio Christi*”.

Con Sócrates y San Agustín hemos tratado de ilustrar este movimiento que va de la conciencia de la muerte como “situación límite” a la apertura de un horizonte ético radical. Seguidamente queremos mostrar brevemente cómo esta conciencia de la muerte puede también traducirse en términos de una conciencia de la temporalidad con consecuencias éticas semejantes.

2. Para abordar este último punto nos trasladamos al contexto contemporáneo de la primera mitad del siglo XX. Como lo mencionamos antes, estamos ante una situación cultural de desencanto frente al proyecto moderno y su promesa de bienestar y felicidad para la humanidad. El título de la obra de O. Spengler *La Decadencia de occidente* (1918), parece resonar como el canto del cisne anunciando el fin, el ocaso de la cultura occidental.

Pero nuevamente encontramos a la filosofía reaccionando frente a la conciencia de la muerte. Es decir, la crisis de la cultura es la amenaza del sin sentido que tenemos que superar. Y esta vez una de las estrategias será pensar en la vida desde una mentalidad histórica, asumiendo con ello a la par nuestro “ser para la muerte”.

De este modo, mientras el mundo moderno había privilegiado el presente como un tiempo de fundación original, que debía entenderse de espaldas al pasado, en el mundo contemporáneo vemos más bien a los filósofos, bajo el imperativo de asumir el pasado para poder vislumbrar el futuro, es decir bajo el imperativo de asumir nuestra historicidad.

En este mismo sentido, la situación de crisis de la cultura será interpretada por autores como W. Dilthey y M. Heidegger entre otros, en términos de una situación sólo modificable en la medida que seamos capaces de un ajuste de cuentas con nuestra historia.

Este ajuste de cuentas, en términos culturales, significa apropiarnos de nuestro pasado, haciéndonos responsables de las orientaciones que ha dejado planteadas para el futuro, pero sintiéndonos también capaces de replantear esos rumbos, asumiendo así el futuro en el modo de una posibilidad abierta. Es decir, en esta apropiación asumimos nuestra temporalidad en el horizonte de una historia colectiva.

Por otro lado, este ajuste de cuentas también puede darse en el plano de la vida individual y de este modo concebimos la existencia en términos de un destino. En este punto resulta pertinente tomar como referencia algunos aspectos del aporte de M. Heidegger al tema de la muerte.

A Heidegger precisamente se le atribuye la definición del hombre como un “*ser para la muerte*”. Pero esta definición se sostiene en una aún más radical que es la del hombre en términos de un “*poder ser*”. Es decir, como un “*ser ahí*” que aparece en la existencia con el carácter de un proyecto. Esto significa que tiene la tarea de ser, la tarea de cuidar de su existencia. Él existe fundamentalmente en el modo de la posibilidad y por eso su existencia se desenvuelve como un gestarse permanente a partir de su propias elecciones.

Pero la situación del hombre arrojado en el mundo teniendo que ver con su existencia, es una situación que el hombre puede afrontar a partir de su propia constitución. Para Heidegger, la disposición afectiva; el comprender como modo fundamental de existir y el habla, son estructuras que nos abren al mundo y a los otros seres y por eso el hombre también se define como un ser en el mundo que es capaz de constituir una historia colectiva.

Lo anterior también se vincula con el hecho de que el hombre, al mismo tiempo que existe consciente de su finitud, adquiere y produce permanentemente un sentido de las cosas y de los otros. Pero el problema es que esta primera relación y comprensión del mundo se realiza como participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico social, en sus prejuicios, en sus preferencias y repudios, en el modo común de ver y juzgar las cosas. Es decir, el hombre comienza siempre a entender al mundo

a la luz de ciertas ideas que ha respirado en el ambiente social en el que se encuentra viviendo. Dicha situación representa para Heidegger, precisamente, el extravío en la publicidad, en el mundo anónimo de la opinión común.

Entonces originariamente vivimos en una situación de inautenticidad, una “*situación de caída*” como la define Heidegger. Sin embargo, existiendo el hombre en el modo de la posibilidad él es capaz de revertir la situación, tomando conciencia de su ser como proyecto y apropiándose de su vida.

En este sentido, el problema central de este enfoque será explicar qué tipo de situación nos puede llevar a la autenticidad. Aquí entonces adquiere una relevancia central la reflexión sobre nuestra finitud. Porque sólo tomando conciencia de nuestro “*ser para la muerte*” alcanzamos una comprensión de nuestro ser como proyecto inacabado y tomamos la decisión de hacernos cargo de nuestra existencia.

La muerte precisamente porque no representa el cumplimiento de la totalidad del hombre sino, por el contrario, la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad, afecta al hombre en la esencia misma de su ser como proyecto. Es decir, cualquier otra posibilidad se sitúa en el interior de este proyecto como su modo de determinarse.

Por otro lado, pensar en la muerte propia, lo que sería alcanzar una visión anticipativa de la muerte, permite ver la vida como un todo histórico que deviene. La muerte desde esta perspectiva, lejos de angustiar al hombre, le abre a sus posibilidades del modo más auténtico.

De este modo, la anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. De manera que el hombre no se petrifica proyectándose sobre la base de una u otra posibilidad, sino que permanece continuamente abierto y sólo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando.

En este sentido, esta visión de la muerte nos abre adecuadamente a las posibilidades de la vida, las hace aparecer verdaderamente como tales y las pone en posesión del hombre. De esta manera, sólo al anticipar la muerte propia el hombre tiene una historia, un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación y de la dispersión.

De las reflexiones precedentes podemos concluir de que es posible plantear una reflexión sobre la muerte, que al mismo tiempo que nos abre al horizonte ético de la libertad y la responsabilidad, nos ayuda a resistir el absurdo que amenaza constantemente con sobrevenir en nuestra vida. □

## NOTAS

- 1 *El presente texto tiene como base una conferencia dada con el mismo título en la Alianza Francesa de Miraflores en junio de 1996. Con excepción de algunas modificaciones de estilo la conferencia se conserva íntegramente en el presente artículo.*
- 2 *Aristóteles, Ética a Nicómaco. Traducción María Araujo, Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. 1985, p. 2, 20.*
- 3 *Platón, Apología de Sócrates. Buenos Aires: Eudeba, 1971, p.148, 29b.*
- 4 *Epicuro, "Carta a Meneceo". En: De Canals y Verneaux, Los filósofos y sus textos. Barcelona : De. Herder, 1967, pp. 93-97.*
- 5 *San Agustín, Confesiones, Madrid: BAC., 1974, p.478.*
- 6 *En este punto resulta pertinente resaltar que contra toda perspectiva positivista las fronteras del pensar son siempre más amplias que las del mero explicar.*
- 7 *Esta expresión de Marx la recogemos del texto de Marshall Berman, quién la usa para su interesante libro sobre la experiencia de la modernidad. Berman, M., Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Madrid: Siglo Veintiuno, 1988.*
- 8 *Sobre el tema de las diversas representaciones y actitudes frente a la muerte consultar el libro de Philippe Aries, El hombre ante la muerte. Barcelona: Taurus Humanidades, 1977-1983.*
- 9 *Nos referimos a corrientes tan diversas como la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, la Escuela de Frankfurt, el racionalismo crítico, el personalismo, la filosofía de la existencia, etc.*
- 10 *Karl Jaspers en su libro Filosofía, FCE, 1975, utiliza esta expresión para referirse a las situaciones fundamentales de la existencia que suelen dar lugar al asombro filosófico. A las situaciones límites, nos dice Jasper, reaccionamos ya velándolas, ya, cuando nos damos cuenta realmente de ellas, con la desesperación y con la reconstitución. En este último caso llegamos a ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser. p.17.*
- 11 *Platón, Op. Cit, p.148, 29b-c.*
- 12 *Op. Cit, p. 149, 29e.*
- 13 *San Agustín, Loc. Cit.*

- 14 Véase fundamentalmente toda la primera sección y los párrafos del 46 al 53 de la obra de M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. FCE., 1967.
- 15 Como lo aclara Gianni Vattimo parafraseando a Heidegger y sacando importantes consecuencias para la praxis humana, "Sólo proyectando anticipadamente la propia muerte, el ser ahí está en condiciones de ver el pasado como historia, como herencia de posibilidades aún abiertas, que se tienen como posibles modelos, a la vez que como modelos (sólo) posibles. La relación auténtica con la herencia del pasado es abierta por el conocimiento vivido por la propia mortandad, que de esa manera se pone en condición de asumir como sólo mortales también las huellas y los modelos que le han sido trasmitidos". Gianni Vattimo, "La crisis de la subjetividad", en: *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, p.133.