



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# La muerte como posibilidad vital.

## Posibles relaciones entre Simmel y Heidegger.

Autor:

Parfait, Blanca H.

Tutor:

Ducciarelli, Eugenio

1984

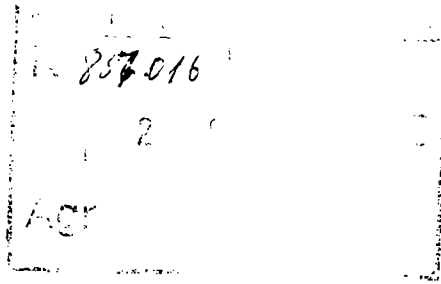
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA



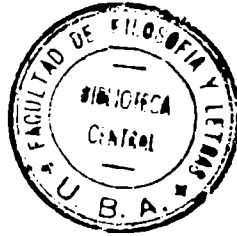
043  
P229

\*\* FILOSOFÍA \*\*

Tesis de doctorado

\*\* La muerte como posibilidad vital \*\*

\* Posibles relaciones entre Simmel y Heidegger \*



Blanca H. Parfait

Director de tesis: Prof. Dr. Eugenio Ducciarelli

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

\*1984\*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
BIBLIOTECA CENTRAL

A la memoria de

Blanca y Rodolfo, mis padres.

Defendida: 28/12/84



ELSA T. FIORENTINO  
JEFA  
DPTO. DE GRADUADOS

Eres invulnerable. ¿No te han dado  
Los números que rigen tu destino  
Certidumbre de polvo?

A quien está leyéndome

Jorge Luis Borges

Y no hallé cosa en que poner los ojos  
que no fuese recuerdo de la muerte.

Francisco de Quevedo

## Índice

|   |    |
|---|----|
| I.- Prólogo .....   | 9  |
| \ 1.- Sócrates. Muerte y physis .....                                   | 11 |
| Notas .....   | 15 |
| \ 2.- Agustín. Muerte y Dios .....                                      | 16 |
| A.- Del sentimiento a la idea .....                                     | 16 |
| B.- Vida y muerte .....   | 17 |
| C.- Anotaciones al margen .....   | 19 |
| Notas .....   | 20 |
| \ 3.- Descartes. Muerte y máquina .....                                 | 21 |
| A.- Concepto de la muerte .....   | 21 |
| B.- Valoración de la muerte .....                                       | 23 |
| Notas .....   | 26 |
| \ 4.- Nietzsche. Muerte y caso .....                                    | 27 |
| A.- La pregunta por el hombre .....                                     | 27 |
| B.- La muerte .....   | 28 |
| Notas .....   | 31 |
| II.- Introducción al tema .....   | 32 |
| \ Presentación del tema. Vida y muerte. Tensión interna .....           | 35 |
| <u>Primera parte</u>  |    |
| \ A.- La muerte como modo esencial de ser del hombre                    |    |
| I.- Sinnel. La actualidad de la vida. La muerte como forma              |    |
| 1.- La existencia : sus límites .....                                   | 39 |
| 2.- Más vida y más-que-vida .....                                       | 43 |
| 3.- Las formas ideales .....  | 45 |
| 4.- La unidad de la vida y la muerte                                    |    |
| a) La riqueza de la vida .....  | 47 |
| b) La peculiaridad de la muerte .....                                   | 51 |
| Notas .....   | 56 |
| \ II.- Heidegger. La muerte como límite constitutivo del <u>Da-sein</u> |    |
| 1.- Lenguaje y comprensión del ser .....                                | 59 |

|   |    |
|---|----|
| 2.- La clave de la hermenéutica existencialista ..... | 62 |
| 3.- Muerte y <u>Pascin</u> .....                      | 64 |
| 4.- El finar .....                                    | 67 |
| Notas .....   | 71 |
| ↓ III.- Conclusiones .....                            | 73 |

Segunda parte

↓ D.- Muerte y cotidianidad

↓ I.- Sirrel. Muerte e individualidad

1.- La idea del yo

|                                      |    |
|--------------------------------------|----|
| A.- El firalismo .....               | 76 |
| B.- Yo, posibilidad y libertad ..... | 78 |

2.- El destino como categoría de la vida

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| A.- La vida como existencia ..... | 81 |
| B.- Destino e individuo .....     | 84 |

3.- Persona e inmortalidad

|  |    |
|--|----|
| A.- La idea de inmortalidad .....      | 87 |
| B.- El hombre medio y la especie ..... | 90 |
| C.- El hombre único y la muerte .....  | 92 |
| Ejemplo histórico .....                | 93 |

|             |    |
|-------------|----|
| Notas ..... | 95 |
|-------------|----|

↓ II.- Heidegger. Muerte y cotidianidad (estructura ontológico-existencial de la muerte)

1.- Caracteres generales de la muerte

|   |     |
|---|-----|
| A.- Muerte, irruencia e impersonal .....              | 97  |
| B.- La muerte como caso 'real' dentro del mundo ..... | 100 |

|   |     |
|---|-----|
| C.- Huida de sí y angustia .....  | 103 |
| D.- El esquivar la muerte .....   | 105 |
| 2.- La muerte propia  |     |
| A.- Muerte y posibilidad .....  | 103 |
| B.-Comprensión de la estructura de la muerte propia .....                       | 110 |
| Notas .....   | 114 |
| III.- Conclusiones .....  | 116 |
| \ <u>tercera parte</u>  |     |
| \ C.- La muerte y el tiempo   |     |
| \ II. Síntel. Vida, muerte y tiempo   |     |
| 1.- Tiempo y realidad vital .....   | 120 |
| 2.- Tiempo y vida espiritual .....  | 122 |
| 3.- Tiempo histórico y tiempo vital .....                                       | 124 |
| 4.- Tiempo y muerte .....   | 126 |
| Notas .....   | 131 |
| \ II'.- Heidegger .El ser del <u>desein</u> como temporalidad                   |     |
| 1.- El cuidado y el tiempo .....  | 134 |
| 2.- Tiempo y cotidianidad .....   | 138 |
| 3.- El advenir y la muerte .....  | 142 |
| 4.- Destino e historia .....  | 145 |
| Notas .....   | 149 |
| \ III.- Conclusiones .....  | 149 |
| *****   |     |
| \ III.- La muerte y las artes del tiempo  |     |
| \ El morir como fenómeno  |     |
| \ A.- Palabra y narración. Análisis de la novela de Tolstói <u>Enn Elidi</u> .. | 153 |

|  |     |
|--|-----|
| 1.- ¿Es posible la muerte? .....   | 154 |
| 2.- Vida de Iván Ilich .....   | 157 |
| 3.- El atisbo de la muerte. Los otros .....  | 158 |
| 4.- Las tiridblas de la comprensión .....  | 161 |
| 5.- Los últimos días .....   | 162 |
| 6.- La soledad del desenlace. La muerte propia .....   | 165 |
| Notas .....  | 167 |
|  |     |
| B.- Palabra y gesto. Análisis de <u>Orfeo</u> de Jean Cocteau .....  | 168 |
| I.- Las tres figuras de la muerte  |     |
| 1.- La muerte .....  | 170 |
| 2.- La muerte propia. Eurídice y Orfeo .....   | 172 |
| Notas .....  | 179 |
|  |     |
| C.- Palabra y música. Análisis de los temas de la muerte y la vida<br>en la poesía de Enrique Banchs y Jorge Luis Borges ... | 180 |
| I.- Enrique Banchs   |     |
| 1.- La vida.....   | 182 |
| 2.- No hay vida sin muerte .....   | 183 |
| 3.- Mi muerte .....  | 184 |
| 4.- El destino .....   | 187 |
| Notas .....  | 189 |
| II.- Jorge Luis Borges   |     |
| 1.- La vida y la muerte .....  | 190 |
| 2.- Mi muerte .....  | 194 |
| 3.- La muerte de los otros .....   | 194 |
| 4.- El destino .....   | 195 |
| Notas .....  | 193 |
|  |     |
| D.- Música.  |     |
| I.- La música :fuente de la palabra .....  | 199 |



|   |     |
|---|-----|
| 2.- Descripción del fenómeno musical .....                                  | 200 |
| 3.- Descripción de <u>Muerte y transfiguración de Richard Strauss</u> ..... | 203 |
| Notas .....   | 206 |

✓ IV.- Bibliografía

✓ Georg Sirmel

|  |     |
|--|-----|
| Libros .....                               | 207 |
| Artículos .....                            | 207 |
| Libros y artículos sobre Sirmel .....      | 209 |
| Traducciones al español de obras de Sirmel |     |

A.- España .....

B.- Argentina .....

✓ Heidegger .....

\*\*\*\*\*

## PRÓLOGO

¿Qué sentido tiene la muerte del hombre? ¿Hay acaso pregunta más tenaz, más persistente en la solitaria meditación? ¿No es esta pregunta aquella con la cual se enfrenta todo hombre en algún momento de su existencia?

Sea considerada como tema nato de la filosofía o no, lo cierto es que la pregunta por la muerte y el temor a ella son constantes en el vivir humano. ¿O será, tal vez, que el temor a ella es una enfermedad europea, al decir de Nietzsche?<sup>1</sup>

La reflexión acerca del sentido de la muerte es la idea que guía estas consideraciones. La historia de la filosofía mostrará, en su desarrollo, distintas maneras de considerar el tema. Las ideas filosóficas entrelazan la pregunta por el hombre y el significado de su muerte. Sea ésta comprendida ya como cesación, ya como paso a otra vida, el filosofar intentará siempre satisfacer las ansias de porqué que acucian a todo hombre.

Sírvannos de ilustración para aclarar algunas ideas, señalar diferentes filósofos y sus pensamientos acerca del hombre y de la muerte. Ellos representan, por así decir, los puntos claves o iniciales de concepciones que se han desplegado a lo largo del curso de los tiempos.

Sócrates y su presentación ante el tribunal ateniense será nuestro primer modelo al recoger, en su exposición acerca de la muerte, ideas subyacentes en la antigüedad clásica.

Agustín nos ilustrará acerca de la relación del hombre con Dios y lo insigne que la muerte tendrá que ser para el creyente cristiano.

Descartes se nos mostrará como un nuevo camino del filosofar, como distinta manera de concebir al hombre y, conjuntamente, valorará medidamente la idea de la muerte.

Cerraremos este esquema introductorio con las ideas acerca de la muerte enunciadas por el Zarathustra de Nietzsche. Ideas que, si nos fijamos atentamente, van a representar el lazo de unión con el tema central de nuestro trabajo: la relación íntima que existe entre la vida y la muerte.

Con Nietzsche, decimos, se cierra y se abre, a la vez, una época del pensar. Se cierra el modo de concebir a la muerte y a la vida como extrañadas entre sí, y se abre paso, auroralmente, el pensar que desde la misma vida, desde cada vida, va creciendo la idea de la muerte. La filosofía que le seguirá tomará otros caminos, más íntimos, más lacerantes, tal vez.

Dejamos debidamente aclarado que, cuando hablamos de la muerte, nos referimos exclusivamente a la muerte del hombre -tal como lo señalamos líneas más arriba-. Con lo cual queremos significar que está lejos de nosotros intentar un análisis detallado de la noción de muerte dentro de una ontología general de la realidad. Así como descartamos también tratar al cuerpo del hombre como entidad biológica y los procesos correspondientes de desintegración orgánica.

Queremos centrar nuestro pensamiento en una fenomenología de la muerte como acontecimiento propio del hombre, entendiéndolo a él como quien desarrolla su vida como tarea, en medio de una serie de relaciones que lo conforman históricamente.

Vivir humano y muerte del hombre son conceptos estrechamente enlazados. Ellos aparecerán, ya enfrentándose, ya uniéndose, en las diversas concepciones que hemos elegido como ejemplos-guías.

De más está decir que, junto con las ideas correspondientes a la muerte como tal, se entrelazan siempre conceptos como los de inmortalidad y vida ultraterrena, que aparecerán colateralmente mencionados.

1. Sócrates

Muerte y physis

"... Pues una de dos es el morir: o bien el estar muerto es como no ser nada y no sentir nada, o bien, como se suele decir, la muerte es un cambio de estado y una migración del alma de este mundo a otro lugar..."<sup>1</sup>

¿Cuál es el sentido de esta frase de Sócrates ante el tribunal que lo ha condenado a muerte? ¿Qué relación tiene con la idea de la muerte en la tradición griega?

Observamos en este párrafo dos maneras de interpretar la muerte (dos ideas de ella) que nos muestran a Sócrates recortándose sobre el horizonte de comprensión del pensamiento griego.

A la primera alude Sócrates identificando el hecho de la muerte con el hecho natural y cotidiano del dormir. "Al Sueño, hermano de la Muerte"<sup>2</sup>, reza la tradición homérica. Todos los hombres poseen experiencia del sueño, mas no pueden tenerla nunca de la muerte. Así, al hacer esta comparación, nos remite Sócrates, con su clásico método, de lo conocido a lo desconocido. Del sueño reparador de las jornadas laboriosas a la ignota muerte. De ese modo, ella queda entendida como un gran sueño, sueño sin ensueños que daría fin, naturalmente, a la vida ya vivida; vida que, yéndose, "deja los huesos blanquecinos"<sup>3</sup>.

El hombre pertenece al mundo como totalidad de las cosas, y este mundo es, para los griegos, physis; el hombre es así un ente físico, natural. Su muerte se asemejará al desenlace que tienen todos los seres físicos. La physis es un gran todo en el que se relacionan entre sí las plantas, animales y el hombre, y si aquéllos terminan su vida de acuerdo a un ciclo natural ¿por qué no habría de suceder lo mismo con el hombre?. La muerte marca el término del ciclo vital, le dice al hombre que él nace y muere como todos los seres, después de una vida ya breve, ya larga. Son

ellos los "efímeros" de Sófocles. El hombre es un ente natural, dotado de vida, anirado, pero que se diferencia de los demás entes naturales porque posee logos como característica propia que lo diferencia de los demás y parte constituyente de sí. Todo hombre pertenece a la naturaleza y puede, por ello, realizar acciones, comprendiéndolas y expresándose con referencia a ellas. Así comprende y expresa lo que la muerte es, cesar natural dentro del todo, desaparecer dentro de la naturaleza. La muerte se entiende como cesación pero como cesación que, por analogía, debemos comprender como semejante a una función biológica, el sueño. Muerte como término de la vida y que se desencadena por medio de agentes externos (enfermedades, heridas, etc.). Muerte opuesta, como tal, a la vida.

Vida y muerte son partes de la naturaleza, de la physis, sí, mas son antitéticas. Una da lo que la otra quita. La muerte es un sueño sin vigilia, en la cual el tiempo ya no es. Por eso puede decirnos que, si la muerte es eso, "el tiempo todo no parece ser más largo que una sola noche"<sup>4</sup>.

Sócrates amaba el diálogo. Dialogar significa expresar en alta voz lo que se está pensando y así, mientras se habla, se piensa nuevamente "Es el diálogo del alma consigo misma", nos dice Teéteos. En esta ilación de pensamientos aparece una segunda idea de la muerte. Idea que está relacionada, también, con el horizonte histórico-conceptual en el que Sócrates se movía. Lo cual significa que, detrás de los conceptos, se dibuja la figura de los dioses. Transparecen ellos en esta segunda idea de la muerte: muerte como cambio de estado y migración del alma.

Si bien los griegos amaban con pasión la vida estrenua y precaria que vivían -y que era la única que conocían-, se nos muestra una triste vida, especie de semi-vida en cuanto aludimos al cambio de estado. Recordamos a Aquiles lamentándose la muerte de Patroclo exclamando "Cierto es que en la morada de Hades quedan el alma y la imagen ( ψυχή καὶ εἰκόνα ) de los que mueren, pero la fuerza vital desana-

rece por entero"<sup>5</sup>. Los griegos pensaban, pues, que los hombres muertos se convertirían en sombras de sí mismos y accedían al Hades. Sócrates retoma esta tradición y la une a su aspiración a encontrarse en el Hades con los que fueron justos y dispensaron la verdadera justicia (en obvia alusión al tormento en que pronuncia estas palabras). Con los jueces supremos Éaco, Minos y Radarante es con quienes desea hablar de su caso. Es el alma ( ψυχή ), parte de la naturaleza, pero propia del hombre, la que departirá con los hombres justos. Una vez en el Hades -instalado en "otro lugar"-, Sócrates continuará la vida ya conocida, "Cultivar el trato con los de allá, dialogar con ellos y examinarlos"<sup>6</sup>. El otro lugar, el Hades, se le revela, entonces, como centro de reunión de hombres con los cuales desea encontrarse y dialogar. Lugar de reunión mejor que los ya conocidos de la vida que se ha vivido, pues permite unir, al mismo tiempo, a hombres célebres que se ha conocido con los que no se ha podido conocer durante el tiempo que ha finalizado. Lugar de reunión de inmortales. La muerte, aquí, está unida a la idea de inmortalidad.<sup>7</sup> Si esto es lo que puede hacer después de muerto, Sócrates confiesa estar dispuesto a morir muchas veces. Pero nos hace una pequeña y no desdeñable salvedad "si eso es verdad"<sup>8</sup>.

La muerte esboza, así, el camino de una pálida inmortalidad personal.

Su sabiduría, nos había advertido Sócrates, era propiamente humana<sup>9</sup>; no era, pues, sea , divina. Y por ello enuncia esta disyunción acerca de la muerte. O no ser nada, desvanecerse como en un sueño, o migración, mudanza a otro lugar en el que se realiza la vida ya conocida, pero perfeccionada.

No hay en Sócrates un saber acerca de la muerte, sino solamente el enunciar dos posibilidades impresas en el fondo cultural griego. Sin duda que la afirmación socrática está asentada en la concepción explicitada en los poemas homéricos y en las creencias. Ya sea la muerte entendida como momento en el que el hálito se escapa del cuerpo y "emprende el vuelo y huye como un sueño"<sup>10</sup>, ya como ídolo o imagen del que muere y que tendría existencia propia -si bien tenue y apagada-, y que podría

visitar a los vivientes a través de los sueños<sup>11</sup>.

A este conglomerado de ideas absorbida por la tradición helénica suma Sócrates su voz, pero no de manera decidida, sino solamente como conocedor de lo que los demás pensaban. Mas Sócrates es el descubridor del alma, según Comford y "When he told the Athenians that the only thing in life worth caring for was not wealth or social distinction, but the soul, he was using language which sounded very strange to their ears. The ordinary Athenian thought of his soul -his psyche- as an airy unsubstantial ~~wraith~~ or double of his body, a shadow that, at the moment of death, might flit away to some dismal Hades bordering on non-existence, or perhaps <sup>escape</sup> as a breath to be dissipated like smoke in the air. If he spoke of his 'self', he meant his body, the warm and living seat of consciousness -a consciousness that was doomed to fade with the waning faculties of age and to perish with the body at death. To tell him that this chief concern was to care for his 'soul' and its perfection, was like telling him to neglect his substance and cherish his shadow"<sup>12</sup>.

El hombre forma parte de la vida general, es uno de los seres vivientes y su muerte tiene carácter físico.

Hombre natural y muerte perteneciente a la naturaleza. Nada más simple. En buscar las relaciones consiste la sabiduría del hombre. En buscarlas gracias al impulso, al deseo ( *ὄρεσις* ) de saber el último fundamento de todas las cosas. En comprenderlo y expresarlo reside el trabajo de la filosofía.

Pero lo que sea la vida o lo que sea la muerte son claros para los dioses, y misterio para los hombres. Misterio que solamente se desvaneca realizándolas. Por ello Sócrates nos dice "... Mas ya es tiempo de marcharse; yo para morir, vosotros para vivir. Quién de nosotros lleva la mejor parte, nadie lo sabe, excepto el dios"<sup>13</sup>.

\*\*\*\*\*

NOTAS

- <sup>1</sup> Platón, Apología de Sócrates, 40 c.
- <sup>2</sup> Homero, Ilíada, XIV, 231.
- <sup>3</sup> Homero, loc. cit., XXIII, 252.
- <sup>4</sup> Platón, loc. cit. . 40 e.
- <sup>5</sup> Homero, loc. cit. , XXIII, 104.
- <sup>6</sup> Platón, loc. cit., 41 c.
- <sup>7</sup> Platón, loc. cit., 41 c.
- <sup>8</sup> Platón,, loc. cit., 41 c.
- <sup>9</sup> Platón, loc. cit. , 20 d.
- <sup>10</sup> Homero, Odisea , XI, 216-222.
- <sup>11</sup> Los griegos describen tres clases de sueños: el simbólico, el hórara o visión, y el kkratistrós u oráculo. Cfr. E.R.Dodds, Los griegos y lo irracional -  
Madrid, Revista de Occidente, cap. IV.
- <sup>12</sup> Cornford, Francis M., Before and After Socrates , Cambridge, University Press, 1965, p.50.
- <sup>13</sup> Platón, loc. cit. , 42.

\*\*\*\*\*



2 - Agustín

Muerte y Dios

A.- Del sentimiento a la idea

"Yo creo que cuanto mayor era el amor que le tenía, tanto más aborrecía y temía a la muerte, como a enemiga crudelísima que me le había quitado, y juzgaba que ella había de acabar de repente con todos los hombres, una vez que había podido acabar con aquél"<sup>1</sup>.

Agustín narra en las Confesiones, su primera visión de la muerte. Ésta acontece cuando un amigo apreciadísimo muere, en plena juventud, en Tagastes, la ciudad natal. Un sentimiento intenso, profundísimo, de total desolación ante la pérdida de su amigo de estudio y juegos lo aleja de la vida habitual. Las lágrimas, la amargura, la tristeza, se suceden sin interrupción en su ánimo. El mundo se le muestra sin sentido. Este lacerante sentimiento de dolor erhargador, cuya causa es la pérdida de la vida de su amigo, le revela la existencia de la muerte. Hay una correspondencia profunda entre el amor a su amigo y el odio a la muerte. Porque ella es la "enemiga crudelísima" que le había quitado la vida a quien tanto estimaba. Es la que, de pronto, le deja sin la espera de un nuevo día junto al ser que más amaba. Cuanto mayor es el amor -así lo comprende-, mayor es el dolor que provoca la muerte al sobreviviente. Mas ese sentimiento tan amargo y profundo -pero que es, en el fondo, un hecho absolutamente individual- se transforma en universal. Se le revela que la muerte "había de acabar de repente con todos los hombres". Por el hecho personal y único descubre la generalidad. De la muerte de un hombre, pasa a pensar en la de todos los hombres. Del sentimiento de la muerte extrae una consecuencia de tipo metafísico. La muerte es la segadora universal.

Mas ¿cómo fue posible aquel sentimiento tan penetrante acerca de la muerte?. Sólo porque se había aferrado a lo meramente terrenal, "Yo había derramado mi alma inútilmente en la arena, amando a aquel hombre, que había de morir, como si fuera inmortal"<sup>2</sup>. Sabe, de pronto, que lo que vive en este mundo debe morir, sabe que las criaturas se mudan unas en otras, las segundas siguen a las primeras, las que en un tiempo están, luego desaparecen. ¿Tiene sentido, entonces, angustiarse por lo que es tal como es? De más están las lágrimas y el dolor. Se ha equivocado el que se ha inquietado por los seres terrenales. Ya que "sólo está libre de perder a ninguno de sus amados, quien los ama a todos en aquél que nunca puede perderse ni faltar, ¿y quién es éste sino nuestro Dios?"<sup>3</sup>.

La vida bienaventurada sólo la hallaremos si lo seguimos a Él, al que descendió a este mundo. Al que "se desposó con la naturaleza humana, para que nuestra carne mortal pudiese conseguir la irrotalidad"<sup>4</sup>. Al que "tomó sobre sí nuestra muerte, y la rató con la superabundancia de su vida"<sup>5</sup>.

El verdadero Dios ha anulado la muerte como cesación total; la que se ha transformado, así, en un accidente puramente terrenal. Luego, cuando todo haya pasado, le espera al hombre -sobre el que ha descendido la gracia divina-, la vida ultraterrena, la paz y la beatitud, la visión terrible y augusta de Dios Salvador.

La muerte se contempla, pues, desde la visión religiosa de la vida.

### B.- Vida y muerte

Hay, sin embargo, en Agustín, una segunda idea de la muerte que, si bien no es totalmente distinta de la ya enunciada, podríamos entenderla, tal vez, como su complemento. Es la idea que une sutilmente la vida y la muerte, pues el hombre -unidad originaria de cuerpo y de alma- es el que está siempre, mientras vive,

muriéndose.

"En el momento en que empezamos a vivir en el cuerpo, empezamos a morir y estar en la muerte. Quiero decir que desde el momento en que comienza la obra de la muerte en nosotros, comprobamos una sustracción de vida. Comenzar a vivir en el cuerpo es estar en la muerte. ¿Qué otra cosa se verifica en el transcurso de los días, horas y momentos singulares? Al fin, consumida la vida, queda terminada la muerte que se venía verificando poco a poco. Este tiempo que, mientras se nos sustrae la vida, "lo llamamos tiempo de la muerte", empezará entonces a denominarse "tiempo después de la muerte". Por eso el hombre no está nunca en la vida, aunque viva en el cuerpo, ya que es más bien un muriente que un viviente, **si** es que no queremos colocarle a la vez en la muerte y en la vida"<sup>6</sup>.

Este mundo, en el cual sólo tenemos asegurada la muerte, mejor aún, seros muerte, es sólo tierra de paso. La vida es un lento llegar a la muerte y ésta acontece en cuanto la criatura humana posee un cuerpo con sus apetencias y necesidades. Es necesario que el hombre muera para alcanzar la vida eterna.

Comprende Agustín a la vida terrenal como llena de desvelos, de dolores, de corrupción; al cuerpo como necesitado de comida, de bebidas, maltratado por el cansancio, cansado por el reposo. Así "es menester que esto corruptible se revista de incorrupción, y esto mortal se revista de inmortalidad. Porque este cansancio, que encontramos en nuestras refecciones, no viene sino de la muerte"<sup>7</sup>.

Ya que este mundo es mundo de corrupción y muerte, y sólo estancia fugaz, el verdadero creyente aspira a la vida beatífica que se le dará en otro mundo, en el cual vivirá plenamente. En ese mundo estarán los elegidos de Dios. Más allá de la vida y de la muerte, nos muestra Agustín a la criatura contingente ansiando la inmortalidad. "En el Cielo todas las cosas son sumas, santas, eternas. Allí nuestro pan es la justicia, nuestra bebida la sabiduría, nuestro vestido la incor-

talidad, nuestra casa es eterna en los cielos. Ninguna muerte, ningún pleito habrá"<sup>8</sup>.

El rechazo de la muerte, signo terrenal e índice de corrupción se trocuela, en el creyente, en ansias de paz, de vida ulterior perfectísima. "Sepamos que debemos ser cristianos, no por razón de esta vida en la que Dios nos abandonó un día en manos de los verdugos hasta la muerte, sino por razón de la vida eterna"<sup>9</sup>. El hombre agustino espera la inmortalidad.

\*\*\*\*\*

C. Anotaciones al margen

Dejamos debidamente asentadas las semejanzas de estas ideas con el estoicismo. Así en Séneca leemos:

"Por consiguiente, no te lamentes tanto por tu hermano: descansa, reposa: finalmente libre, finalmente seguro, finalmente eterno"<sup>10</sup>.

"No creías que alguna vez habías de llegar a la meta hacia la cual marchabas constantemente"<sup>11</sup>.

"No caemos de improviso en la muerte, sino que procedemos hacia ella paso a paso: morimos cada día. Cada día nos toma parte de vida, y aun cuando crecemos, la vida decrece... Cada momento transcurrido hasta ayer está muerto: este mismo hoy; que vivimos ahora, lo compartimos con la muerte... La última hora, en la cual cesamos de ser, no realiza por sí misma la muerte, sino que la cumple: llegamos entonces a ella, pero desde mucho tiempo atrás nos encamináramos hacia ella"<sup>12</sup>.

"Cuando haya llegado el día en que se disgregue esta mezcla de divino y de humano, dejaré el cuerpo aquí donde lo he encontrado, y yo me restituiré a Dios y aun ahora no estoy sin él sino que me hallo prisionero del peso terrenal... Este día, que tenes como si fuese el último, es el día del nacimiento eterno"<sup>13</sup>.

\*\*\*\*\*

Notas

1. Agustín, Confesiones, Libro IV, cap. VI
- 2 " , " , " , cap. VIII
- 3 " , " , " , cap. IX
- 4 " , " , " , cap. XII
- 5 " , " , " , Cap. XII
- 6 Agustín, De Civ. Dei. , 13, 10
- 7 Agustín, In Psalmo , 84, 10
- 8 " , " , 49, 22.
- 9 Agustín, Epístolas, 2, 3, ss.
- 10 Séneca, ad Pol., IX, 6-7.
- 11 Séneca, Epístolas, 77, 12-13.
- 12 Séneca, loc. cit. , 24-20
- 13 Séneca, loc. cit. , 102, 21-28.

\*\*\*\*\*

### 3. Descartes

#### Muerte y máquina

##### A. - Concepto de la muerte

Descartes aparece en la filosofía con una actitud que se ha dado en llamar adánica. Filosofar como si nadie lo hubiera hecho antes. Cortar los lazos con la tradición, esa tradición filosófica que le ha provocado tantas dudas, es lo que caracteriza a Descartes.

En el comenzar a filosofar desprendido de andamiajes y tutelas, se perfila una nueva época filosófica. El siglo XVII con Descartes plasma una nueva orientación en el pensamiento. ¿Cómo se manifiesta ella en relación con nuestra tema, la muerte?

"... considérons que la mort n' arrive jamais par la faute de l' âme, mais seulement parce que quelqu' une des principales parties du corps se corrompt; et jugeons que le corps d' un homme vivant diffère autant de celui d' un homme mort que fait un montre, ou autre automate (c' est -à-dire autre machine qui se meut de soi-même), lorsqu' elle est montée et qu' elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquelles ette est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu' elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d' agir"<sup>1</sup>.

El alma es, para Descartes, una cosa que piensa, res cogitans y es lo que propiamente puede conocer con más facilidad que el cuerpo. ¿Qué es éste? , pues una máquina. Por ello en la muerte se produce la separación de lo pensante y la máquina, del alma o espíritu y del cuerpo. Ello no significa que el alma se haya encarnado en la materia corporal, ni que el alma informe al cuerpo, sino que se trata solamente de una asociación íntima entre ambos. Producida la muerte,

desaparece tal unión. El hombre es así también res extensa. Es como si su cuerpo, realizado por la naturaleza física con todas sus partes, estuviese listo para recibir en sí al alma. La unión del cuerpo y del alma subsiste mientras el cuerpo -entidad mecánico-física- está en buenas condiciones. Cuando la máquina se deteriora acaece la muerte. La muerte del hombre debe así concebirse de manera idéntica a la del animal -el que es una entidad puramente mecánica-, de modo tal que la muerte sólo sobreviene cuando, por virtud de causa mecánicas, se produce un desajuste en la máquina corporal.

Tanto el hombre como el animal dejan tras de sí, después de su muerte, sus máquinas corporales. A esos residuos los conocemos como cadáveres o cuerpos muertos. La diferencia entre lo vivo y lo muerto es la diferencia que existe entre una máquina animada, que se mueve por sí, y una máquina inerte.

Ya sea la entrada del alma al cuerpo, como su salida, no ocasionan modificaciones en la máquina corporal. El alma, podríamos decir, encuentra un lugar en el cual se acomoda -el cuerpo- y éste, por su parte, está dispuesto de tal modo que puede alojarla. La unión entre ambos es solamente la de dos sustancias que no se modifican, esencialmente, por ello.

El hombre, compuesto de res extensa y res cogitans, participa de dos sustancias distintas, una medible y compuesta de partes (el cuerpo) y la otra indivisible (el alma o espíritu), y no experimenta ninguna transformación sustancial con su muerte. La naturaleza desune las partes que habían sido mantenidas unidas por Dios.

Producida la separación ¿qué sucede con el alma?. Si bien no es tarea de la filosofía demostrar la inmortalidad del alma (sino de la teología), sí puede decirse que es sustancia, incorruptible, simple, indivisible e inextensa, caracteres ellos que apoyan en favor de la tesis de la inmortalidad. "Intensa

consignar también que frente al monismo que impera en el mundo de la extensión, en el dominio de lo psíquico impera el pluralismo de las substancias pensantes. Cada alma es un ente individual, creado en un acto particular y abandonado a una vida y destinos propios<sup>2</sup>.

### B.- Valoración de la muerte

Si es verdad que, de todas maneras, la mente se siente en el cuerpo "como un piloto en su barco", dirigiéndolo, sabiendo, conociendo lo que él hace, podemos preguntarnos, luego de haber precisado el concepto de la muerte, cuál es la valoración que los hombres hacen de ella.

En una de sus cartas, hablando de los bienes y males del mundo, nos dice Descartes "... Et toutefois je crois aussi que même ceux-là qui se laissent le plus emporter à leurs passions, jugent toujours, en leur intérieur, qu' il y a plus de biens que de maux en cette vie, encore qu' ils ne s'en aperçoivent pas eux-mêmes; car bien qu' ils appellent quelquefois la mort à leur secours, quand ils sentent de grandes douleurs, c'est seulement afin qu'elle leur aide à porter leur fardeau, ainsi qu' il y a dans la fable, et ils ne veulent point pour cela perdre la vie; ou bien, s'il y en a quelques-uns qui la veulent perdre, et qui se tuent eux-mêmes, c'est par une erreur de leur entendement, et non point par un jugement bien raisonné, ni par une opinion que la nature ait imprimée en eux, comme est celle qui fait qu' on préfère les biens de cette vie à ses maux".<sup>3</sup>

De modo tal que podríamos decir que esta referencia cartesiana a la muerte



lo muestra como conocedor de los deseos de los mortales y, en el fondo, como optimista. Pues si todos los hombres piensan, aun los que se dejan llevar por sus pasiones, que existen más bienes que males en la vida, la muerte no es cosa, pues, de desear. Concebida como cesación de los bienes hay un rechazo implícito a la idea de la muerte. La muerte es extraña a la razón del hombre. Sin embargo, no puede Descartes dejar de reconocer que hay casos en los cuales los hombres desean la muerte. ¿Cuáles son y por qué la quieren?

Uno de ellos es el caso de los suicidas; mas ellos quieren la muerte porque su juicio está alterado, no la quieren porque sí, sino porque hay un defecto en su capacidad de entender. De modo tal que, si no la tuvieran alterada, preferirían, siempre, la vida. Pues no se desea el mal sino el bien.

El otro caso es el de los que llaman a la muerte por ser presa de grandes dolores o angustias. ¿Desean ellos la muerte misma, el cesar completo de todo, o solamente desean que cesen sus males, que les hacen insoportable el vivir? Estos hombres son los que llaman a la muerte como alivio de sus males momentáneos, no la desean por ella misma; es la conclusión cartesiana al comparar dicho caso con el viejo de la fábula de Esopo.<sup>4</sup>

El anciano, cansado de llevar sobre sus espaldas un hato de leña, llama a la muerte -para no seguir en esa tarea.-. Pero ¿desea alejarse de la vida -a pesar de todo bienhechora y conocida, en la cual la muerte es sólo un nombre-, o es que él no soporta la pesadez momentánea que la vida le hace sentir sobre sí?. Sin duda lo que desea es, secretamente, no seguir soportando el peso de la leña.

Pero hete aquí que la muerte se presenta y le inquiere la causa por la cual se la ha llamado. Ante su presencia el anciano comprende que ha obrado mal. Pero ya la ha llamado, sin pensarlo, sin quererlo. ¿Qué le puede decir? ¿Qué desea perder la vida que, pese a todo, aprecia? . Su mente, rápidamente, elabo-

ra una respuesta: "Te llamé para que me ayudaras a llevar la leña" .

Vida y muerte son antagónicas, la vida es deseable, está llena de bienes, la muerte es un mal. Los hombres pensantes aborrecen su presencia.

\*\*\*\*\*

Notas

<sup>1</sup> Descartes, Les passions de l' âme, première partie, art. 6

<sup>2</sup> Pucciarelli, Eugenio, "La psicología de Descartes, en Escritos en honor de Descartes, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1938, p.212

<sup>3</sup> Descartes, Lettres, a Élisabeth, janvier 1646.

<sup>4</sup> Esopo, El viejo y la muerte

\*\*\*\*\*

#### 4. NIETZSCHE

##### Muerte y ocaso

##### A.- La pregunta por el hombre

Dentro del estilo aforístico de Nietzsche es difícil encontrar una sola forma de interpretación. Lo epigramático nos da, sí, lo esencial de un pensamiento, pero no menciona el desarrollo, no explicita los fundamentos, no muestra la trabazón orgánica de los conceptos a los que alude. Por ello la filosofía de Nietzsche puede ser sometida a distintas y aún contrapuestas interpretaciones. Su estilo ha contribuido a desarrollar su fama como pensador oscuro. Pero también como pensador que se adentra como un rayo en la conciencia del lector y deja allí impresa su marca.

Nietzsche es el pensador que irrumpe en la historia de la filosofía como el más polémico, quizá, de sus exponentes. Y el núcleo de su polémica, debemos comprenderlo claramente, es el desarrollo de la metafísica occidental, la historia de la metafísica desde Platón hasta Hegel. (Cualquier otro enfoque nos presentará siempre a un Nietzsche parcializado; ya sea considerado como pensador religioso o político o, simplemente, extravagante).

Ante esta historia arretrata con tal énfasis que representa, a nuestros ojos, la culminación de ella. Y ésta es la causa por la que vuelven a repetirse en él los grandes temas de la metafísica occidental: ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?.

¿Qué es el hombre para Nietzsche?. Sin duda no valen para él las respuestas que la metafísica anterior ha dado. El hombre no puede concebirse ni como animal racional ni como sujeto pensante; menos válidas aún serán las respuestas que han dado a esta pregunta los pensadores cristianos<sup>1</sup>.

El hombre, para Nietzsche, está en el mundo de las contradicciones, del dolor, de la muerte, pues el mundo lo es del cambio continuo, de lo que constantemente se renueva, de lo fugaz.

El hombre de su época se le presenta como flotando en el vacío, pues no tiene suelo donde afincarse; el hombre ha perdido su lugar "cae en todas direcciones...va errando a través de una nada infinita"<sup>2</sup>. Nada es, nada podrá saber,

su mundo se ha desvanecido, sus ideales desterrados. El hombre en el que piensa Nietzsche es el hombre del ocaso "... Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz<sup>ya</sup> de desprenderse a sí mismo . ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre . ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? -así pregunta el último hombre y parpadea-. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece"<sup>3</sup>.

¿Qué importancia tiene la muerte para este ya tático último hombre, que vive en un mundo sin cesar renovado?

#### B.- La muerte

Nos parece necesario destacar dos ideas de la muerte que aparecen en Zarathustra, el anunciador de una nueva filosofía, de un nuevo mundo.

La primera es la que aparece con ocasión de la muerte del volatinero. Zarathustra presencia su caída, y, cuando todos huyen, permanece en el sitio donde debía caer el cuerpo y habla con el moribundo, quien le manifiesta que, debido a una zancadilla del diablo, se verá arrastrado al infierno, a lo que Zarathustra responde : "Amigo, por mi honor todo eso de que hablas no existe; no hay diablo ni infierno. Tu alma estará muerta más pronto aún que tu cuerpo; no temas ya nada"<sup>4</sup>.

¿Representa acaso el volatinero al hombre -que es para Nietzsche una cuerda, un tránsito, un abismo - y es su muerte indicadora de la necesaria muerte del hombre? ¿Es un signo de la finitud de aquél que es necesario que muera para dar lugar al superhombre?. Tal vez sí y de ahí la respuesta nietzscheana que podríamos resumir así; todo lo que el hombre ha creído son mentiras, son fábulas (¿como la platónica?), ideas transmitidas por la tradición y que en nada se fundan, son las que nos hablan de la inmortalidad del alma. Ella no existe, el alma muere junto con el cuerpo. Nada debe el hombre temer, no hay cielo ni infierno, no hay premios ni castigos. No debe vivir el hombre asustado por la idea del más allá. No hay diablo, tampoco hay Dios. La muerte es cesación total

y completa del hombre. El último rescuicio de supervivencia se anula con esta idea.

La segunda idea de la muerte se da con la noción de muerte libre.

En Zaratustra Nietzsche divide a la humanidad en dos grandes grupos, los que mueren demasiado tarde, y los que lo hacen demasiado pronto. Por lo cual será muy difícil encontrar a alguien que muera a tiempo. Ese morir a tiempo es lo que Nietzsche llama la muerte libre "la que viene porque yo quiero"<sup>5</sup>. La que se produce cuando es tiempo para dejar la vida, para que los demás hombres los conserven en su memoria y sean, así, recuerdo. Son los que mueren para no dejarse vegetar.

Fay también muertes rápidas y muertes lentas. Las primeras son como "las tempestades y las sacudidas oportunas del árbol de la vida"<sup>6</sup>. Las segundas son las que merecen loas de los predicadores de la muerte lenta. Son ellos los cristianos, pues prefieren tener paciencia con lo que es terrestre. Alude a Jesús como el que prefirió la muerte pues su vida no conoció más que tristezas: "ese Jesús hebreo no conocía aún más que las lágrimas y la tristeza del hebreo... así le aconteció el deseo de la muerte."<sup>7</sup> Si hubiera vivido de otro modo, si su vida hubiera estado llena de alegría, no hubiera querido morir tan pronto. Aquí está el meollo de la cuestión. La muerte aparece o se desea cuando la vida no tiene ya voluntad de poder, cuando ha quedado detenida en todo lo negativo, cuando no tiene más fuerza. No quiere ella adaptarse ni conservarse solamente, sino que quiere ser ella misma, siempre más. Y ello es así porque la vida es siempre creadora, es querer ir más allá de sí,

Cuando la vida ha dejado de tener ese sentido, cuando es solamente seguimiento de las pautas establecidas, cuando se cumple todo sin amor ni vocación, la muerte es "muerte espaventera, que viene arrastrándose como un ladrón, y que, sin embargo, se acerca como soberana"<sup>8</sup>. Soberana ¿por qué? Porque "hasta los superfluos se hacen los importantes con su muerte" y sobre ellos también reina.

La enseñanza de Zaratustra es morir a tiempo, así el hombre morirá de su muerte.

Pero nada quedará de él después "Ahora ruero y desaparezco, y dentro de un instante no seré ya nada"<sup>9</sup>

Nada resta del hombre después de su muerte. Cuerpo y alma son igualmente

mortales. No hay esperanza de otra vida. Ésta es la única con la que contamos. No la malgastemos y sabremos morir a tiempo. El hombre será "libre para la muerte y libre en la muerte".<sup>10</sup>

" Es gibt unter Menschen keine größere Panalität als den Tod".<sup>11</sup>

\*\*\*\*\*

Notas

- 1.- "la filosofía se ha contaminado y colado a perder con sangre de teólogo", Der Antichrist, § 10, Stuttgart, Kröner, 1954, p.198.
- 2 Nie Fröhliche Wissenschaft, Stuttgart, Kröner, 1950, p.140, § 125.
- 3 Also sprach Zarathustra , "Zarathustras Vorträge", 5, Stuttgart, Kröner, p.14; trad. cast. A.Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, p, 30., 1972.
- 4 ibid, 6, p.16; trad. cast. Juan Fernández, Buenos Aires, BFE, 1966, p.12.
- 5 "Von freier Rede" en Also Sprach Zarathustra ,p.77,; trad. cast. Juan Fernández, ed. cit.p.54
- 6 ibid. p.77; ed. cast. cit. p.55.
- 7 ibid , p.73, trad. id. , p.55
- 8 ibid , p.78, trad. 54.
- 9 "Der Ewige", Also sprach Zarathustra , ed. cit., p.245, trad. cit. J.F., p.174.
- 10 "Von freier Rede", ed. cit.p.78, trad. cit. J.F., p.56.
- 11 Menschliches, Allzumenschliches, Stuttgart, Kröner, p.206.

\*\*\*\*\*



## INTRODUCCIÓN AL TEMA

Tal como lo anticipamos en el prólogo, con la idea de Nietzsche y la muerte propia se enlaza el tema central de esta tesis. Porque la filosofía contemporánea posterior a él tratará el tema de la muerte con el acento puesto, específicamente, en el hombre individual, e inquirirá acerca de la posibilidad de su muerte. Sirmel y Heidegger se encuentran en esta línea.

Con la idea de la muerte como posibilidad vital, como posibilidad de la existencia se enlazan ambos filósofos, una nueva manera de comprender al hombre. Comprensión para la cual la misma palabra hombre se revela como insuficiente y se apropian, ambos, de la expresión Dasein que designa, ya la existencia humana, ya su fundamento. Nueva es la expresión, nuevo es el pensamiento. Lo que el lenguaje intenta captar y describir es un modo distinto de intuir la muerte. El desarrollo conceptual de esa intuición se desplegará en lo que conoceremos como obras filosóficas.

El nuevo planteo filosófico de la muerte se entrelazará, en Sirmel, con las ideas de vida posterior a la muerte, destino del hombre, inmortalidad personal, conceptos temporales, etc. Al ir abriendo el abanico de ideas se irá mostrando la semejanza, o no, entre ambos pensadores.

Quisiéramos citar una nota de Hans-Georg Gadamer que es orientadora al respecto: "Heidegger hat mir gegenüber schon 1923 von den späten Schriften Georg Sirmels mit Bewunderung gesprochen. Daß das nicht nur eine allgemeine Anerkennung der philosophischen Persönlichkeit Sirmels war, sondern auf inhaltliche Anstöße hindeutete, die Heidegger empfangen hatte, wird jedem deutlich, der heute in dem ersten der vier 'Metaphysischen Kapitel' liest, die unter dem Titel 'Lebensanschauung' zusammenfaßt, was dem todgeweihten Georg Sirmel als philosophische Aufgabe vorschwebte. Dort steht etwa: "Das Leben ist wirklich Vergangenheit und Zukunft"; dort wird "die Lebenstranszendenz als die wahre Absolutheit" bezeichnet, und der Absatz schließt: "Ich weiß sehr wohl, welche logische Schwierigkeiten dem begrifflichen Ausdruck dieser Art, das Leben zu schauen, entgegenstehen. Ich habe sie, in voller Gegenwart der logischen Gefahr, zu formulieren versucht, da doch innerhin möglichweise die Schicht hier erreicht ist, in der logische

Schwierigkeiten nicht ohne weiteres Schweigen gebieten -weil sie diejenige ist, aus der sich die metaphysische Wurzel der Logik selbst ernährt "1

No se nos oculta, por otra parte, que el tema de la muerte no ocupa el centro en el pensamiento de Sirmel y que, sin duda, cobra mayor importancia en Ser y tiempo de Heidegger. Mas, si bien no es el tema central en ambos, sí es común en ellos. Común el tema y el modo de tratarlo. Ese modo es el que establece la unión de la vida con la muerte.

La muerte no es vista como extraña a la vida sino como inherente a ella. Es la muerte que crece desde dentro de la vida misma. Muerte, tal vez, que ~~de~~judica a la vida la responsabilidad de su existencia, y vida que es como es por la presencia de la muerte.

Esta relación se irá desarrollando al hilo de los siguientes conceptos: la muerte como límite o fin de la vida en Sirmel y el desentrañamiento del concepto de límite-fin en Heidegger; la individualidad de la muerte y la noción de destino en uno, y la cotidianidad en el otro, y cómo ese destino y esa cotidianidad se entienden como comprensión histórica.

Decía Ortega que "lo que la filosofía piensa hoy, mañana lo vive la plaza". Si esto es así, estas ideas serían captación del porvenir. Y el filósofo sería aquel que tiene la capacidad de encontrar, antes que los demás hombres, los hilos conductores de los tiempos. Ello no significa que el filósofo sea profeta del porvenir, sino solamente que es el hombre que puede ver lo distinto donde los demás hombres ven lo común; es el filósofo el pensador que descubre el brillo para el cual los demás son ciegos y es, finalmente, el que proporciona las ideas con las cuales las épocas posteriores trabajarán (aunque él no pueda saber nunca con precisión cuándo será ese después, ni siquiera si será, ni cómo).

Esta peculiaridad de la filosofía está prístinamente aseverada por Heidegger en su Introducción a la metafísica. Allí leemos "La filosofía jamás puede, inmediatamente, proporcionar las fuerzas que conducen a determinada condición histórica, ni tampoco crear los modos y ocasiones de su acción. por la simple razón que, de manera inmediata, concierne a una minoría. ¿Quiénes la constituir-

yen?. Los que crean cambios y modificaciones. Sólo se difunde de modo mediato, jamás por rodeos encauzables. Después de cierto tiempo se la olvida como filosofía originaria y, así degradada, se convierte en estado natural y evidente de la existencia" <sup>2</sup>.

Los "Benigen" son, pues, los "schaffend Verwandelden, die Unsetzenden", ellos son los filósofos, los que, según nuestra interpretación cambian los tiempos pues saben interpretar, luminosamente, las pequeñas señales con las que las épocas se anuncian.

Los signos de los tiempos están realmente presentes para la comprensión del filósofo genuino, no de sus epígonos; ni, tampoco, de los que piensan comprendiendo lo "actual", pues lo único que hacen es reflejar un pasado ya pensado.

Este pre-ver del filósofo que se despliega de manera conceptual, se explicita también en el arte el que, en su propio idioma, es un "anticipador" de lo que sucederá después. El gran arte es también el que nos ayuda a ver de distinta manera, el que enseña a nuestros ojos, a nuestros oídos, a percibir los nuevos sonos. Es el que va marcando nuevos ritmos.

De acuerdo con lo que decía Unamuno, "la filosofía se acuesta más a la poesía que a la ciencia". Así intentamos buscar las ideas de muerte individual, muerte unida a la vida, en una hermenéutica del fenómeno a través de las artes del tiempo. Éste se nos mostrará, pues, en sus expresiones novelísticas (palabra y narración), teatral (palabra y gesto), poética (palabra y música), finalizando con la música como fenómeno total, como superior de la palabra.

Intuición artística e intuición filosófica expresarían, cada una en su propio lenguaje, las notas de una nueva época.

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen, Mohr (Siebeck),  
<sup>2</sup> 1960, p.229, (nota).

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, Niemeyer, 1953,  
p.9. Trad. cast. E. Estiú- Buenos Aires, Nova, 1956. p.46

Presentación del tema

Vida y muerte

Tensión interna

La mañana se presenta soleada y colorida. Confiados en nuestras propias fuerzas vamos ascendiendo la montaña, eligiendo un camino, desechando otros. La tarea se nos muestra interesante y vamos conversando animadamente con los que encontramos a nuestro paso. Un fondo rumoroso, como en sordina, nos va acompañando, aprobando o no, nuestras acciones. Nos guía una idea siempre presente, llegar a la cima para poder contemplar, en mirada abarcadora, todo el paisaje. Consecuentes con ella apresuramos el paso. La ascensión resulta, a veces, penosa y en nada fácil; pero ¡la cima nos atrae tanto! Tal vez tengamos, de tiempo en tiempo, una remota impresión ¿se distancia ella cada vez más o somos nosotros los que no avanzamos?. Mas no podemos sino ir por el camino pues la cúspide nos llama misteriosamente; su atracción es irresistible y los días se desgranán en el esfuerzo ascendente. De vez en cuando, una mirada hacia el camino nos corrobora que hemos dejado atrás muchas cosas. Muy lentamente nos vamos dando cuenta de que los objetos que habíamos aprendido a conocer y que nos resultaban familiares, van perdiendo sus contornos, percibimos que nadie está ya a nuestro alrededor y, envueltos en el frío cortante de la niebla que nos rodea, inundados por una atmósfera indiscernible y gris, perdidos en el brumoso paisaje que se va desvaneciendo, no encontramos ya las huellas del camino. La música rumorosa ha cesado, ¿será ésa la cúspide, el fin hacia el que hemos andado tanto?. Entreveremos que entre el comienzo y el fin hay cosas vividas. Tenemos, ya, la certeza indubitable del fin, así como la del comienzo. Ésta, por la realidad que somos y hemos vivido, la otra es la certeza por la cual esperamos.

Esta imagen plástica del camino intenta sugerirnos la única línea de

tensión que une la vida con la muerte.

El hombre, en espera constante de la oculta muerte, es el único producto de la vida que se interroga a sí mismo y, en la medida en que puede, también se responde.

Intentaremos responder a esa relación entre vida y muerte dibujándola a través del pensamiento de Simmel y de Heidegger.

\*\*\*\*\*

Primer parte

\*\*\* a \*\*\*

La muerte como modo esencial de ser del hombre

\*\* I \*\*

Símbol

La actualidad de la vida. La muerte como forma

## 1. La existencia : sus límites

La vida (Elen) se muestra; dondequiera se manifiesta, como límite. No le es posible al hombre desentenderse de tal noción, pues todo acto vital está enmarcado dentro de sus fronteras, que son las que lo conforman.

¿Por qué afirmamos esto?. Precisemos las nociones de vida y de límites.

Toda vida es productora y, desde sus roles más simples hasta los organismos más complejos, evidencia su límite. Si consideramos la vida en su faz biológica, la escala de los seres vivos nos puede servir de ayuda para demostrarlo. Ésta abarca una gradación de seres, gradación en la complejidad de su estructura, que va desde los procelulares hasta los maríferos, lo cual nos indica ya que la limitación está allí presente, no sólo porque hablamos de especies distintas, lo que implica limitación entre una y otra, sino porque también ésta está presente entre individuo e individuo de la misma especie.

Es propio de los seres vivos, a diferencia de las máquinas, organizarse como producto de estructura acabada a partir de un germen informe. Este hecho lleva consigo la limitación espacial, no sólo en el organismo total, sino también en cada parte donde la vida aliente. El límite espacial está plasmado en la figura humana. El impulso irracional de nuestro desarrollo corporal realiza su trabajo en nuestra figura; esta forma es nuestro límite, que nos identifica al limitarnos y marca nuestro contorno humano. Nuestro cuerpo nos recuerda y nos sitúa, lo distante y lo cercano adquieren sentido desde él, desde el límite que, no tenemos sino que somos.

La categoría de limitación nos muestra el término como separación entre los integrantes; pero en cuanto lo señala como el límite de algo, nos está indicando, al mismo tiempo, un más allá del límite. Admitir un límite es, pues, reconocer siempre un más allá de él, y la vida se muestra, justamente, como la que traspasa sus propias fronteras. La vida, enmarcada dentro de sus propios confines, los relasa constantemente. Ella es, pues, término y traspasamiento de él. Por ello podemos decir que el acto vital, que es unitario, se debe enfocar desde las categorías de limitación y relasamiento de la limitación, que llamaremos trascendencia.

Siempre dentro del campo biológico notaremos, desde ese estricto punto de vista que en los seres más bajos de la escala, las arañas, el límite se va continuamente relasando, ya que ellas, <sup>327</sup> los seres vivos que comienzan por crear la estructura



que necesitan para la vida: la arena está en condiciones de construirse, según los necesite, sus instrumentos abulatorios, manucatorios, etc., y de volver a aniquilarlos. Va traspasando continuamente sus propios límites. Si bien en los organismos superiores no encontramos tal capacidad productora, sí percibimos el traspaso de sus propios límites pues ellos no permanecen encerrados en sí mismos ya que cada organismo, conforme a su estructura y para poder mantenerse y vivir, entra en relaciones más directas o más sutiles—según las especies—con una parte del mundo exterior. El individuo traspasa, para sus funciones vitales, sus fronteras, y debe traspasarlas hacia lo que él no es, hacia lo otro, estableciendo nuevas relaciones.

En relación al hombre la superación del límite se da, no solamente en sentido vital sino y más propiamente, en sentido intelectual, espiritual. Ello es así ya que, al tomar conciencia de los límites, al salir de ellos, los trasciende y quiebra la natural armonía existente entre su organismo y el mundo. ¿No es acaso trascender hacia lo que no somos el penetrar en la intimidad de la materia con la ayuda del microscopio? ¿No es trascender estudiar los astros y estrellas de nuestro sistema con la ayuda del telescopio? ¿No son acaso los autos, trenes y aviones, proyecciones del hombre en el espacio?

Debemos admitir, entonces, que la superación del límite no sólo ha roto la armonía entre nuestro organismo y la naturaleza, —al crear elementos extraños a ésta, en sentido espacial o temporal, sino también en sentido intelectual, puesto que toda conciencia del término lo hace trascender, es verdad, mas también crea otros nuevos.

Podemos ensanchar nuestros propios límites, pero no podemos dejar de tenerlos. No podemos dejar de ser límite.

La trascendencia, entendida como conciencia de los límites y superación de los mismos, muestra al hombre sus propios problemas, sus problemas propiamente humanos. Puesto que su propia existencia, su vida propiamente humana (Dasein), se le manifestará como interioridad cualitativa siempre trascendente.

En las relaciones que el hombre entabla, en las decisiones que adopta, en los pequeños hechos de su vida cotidiana, en cada punto de su existencia, existe la presión de pluralidad de fuerzas que tratan de imponerse unas sobre otras, y de tal modo realizarse plenamente, ser ilimitadas. Pero en su manifestación real entran en conflicto unas con otras y pronto quedan trancas al chocar entre sí.

La limitación mutua que de allí resulte hace que queda un resto sin cumplir, no que se siente como anhelo o tendencia, como manifestación íntima de trascendencia.

Toda relación, todo comportamiento y capacidad humanos se hallan siempre limitados por un más y un menos de fuerzas y expresiones, ya que toda situación es susceptible de ser más o menos de lo que es o ha sido. Para referirnos a una situación concreta, al percibir la caída de las hojas de los plátanos en otoño por ejemplo, podemos vivir esta circunstancia desde un más o un menos de importancia; un más, si se nos revela la infinita belleza plástica del color de las hojas caídas, y un menos si la vivimos como objeto de limpieza. Es evidente que en esta apreciación del más y del menos hay todo un planteo avicológico, y es claro, también, que esta valoración va a depender del hombre que participe de la escena. Pero, por lo mismo que el hecho no es nada fijo en sí, sino que es siempre un posible campo de variaciones, podemos decir que todo contenido de vida está indicando un límite entre una medida superior y otra inferior, que todo límite señala un más y un menos, que todo saber, todo querer, toda acción, son siempre susceptibles de tal valoración.

La vida se le muestra al hombre como fluente sucesión de acontecimientos distintos, como un continuo desplegado en diversas posibilidades; pero también como conciencia de que todo sector y momento de la vida está enmarcado por límites. Más saber de un límite es tomar conciencia de él e implica, ya, haberlo sobrepasado. La conciencia se nos manifiesta como conocimiento de límite y nos muestra el camino hacia la trascendencia.

Somos límite y al sabemos tales rompemos nuestro limitado cerco y nos trascendemos; el espíritu se rebasa a sí mismo en un continuo movimiento. Es por eso por lo que podemos afirmar que la vida es límite y, al mismo tiempo, no lo es, siendo indiferente que ello "parezca significar una contradicción lógica"<sup>2</sup>.

La trascendencia ha de concebirse como el protofenómeno de la vida, pues indica que los límites pueden desvanecerse continuamente gracias a su existencia, advirtiéndonos la carencia de absolutos que caracteriza a la vida. Ésta es perpetuo movimiento, agitarse incesante entre límites que son y no son, ser eterno ir más allá de sí. La oposición lógica entre absoluto y relativo será también desechada, dejada de lado por la trascendencia, ya que la "trascendencia de la vida se muestra como la verdadera absolutidad, en la que se suprime la antítesis entre lo absoluto y lo relativo"<sup>3</sup>. La limitación inherente a nuestra vida sólo

puede rebasarla la trascendencia de sí misma (Selbsttranszendenz)<sup>4</sup>, que proporciona la reconciliación metafísica al juego de límites.

La esencia de la vida está constituida por la articulación de limitación y trascendencia; no podemos excluir ninguno de estos momentos. Todo límite es señal de trascendencia y es tan necesario el primero como la segunda. Necesitamos fijar nuestro vivir para tomar conciencia de él, pues si no lo hacemos nos arrastra una corriente heraclítica, tal vez el puro transcurso animal. El movimiento es continuo, incontenible, mas toda toma de conciencia es superación de la situación vivida y así, traspasando los límites del momento, el hombre se supera a sí mismo<sup>5</sup>.

Al trascendernos negamos la limitación, ya en lo espacial -pues a través de nuestra descendencia quebramos (en parte) la limitación corporal-, ya en lo temporal -a través de las creaciones culturales-. La limitación corporal es quebrada por los hijos que transmiten a las generaciones sucesivas un vivir presente; la temporal se supera en la medida en que queda impreso el sello personal en las obras de cultura, haciendo conocer logros individuales, formando la tradición histórica y estableciendo la civilización de pueblos o estados.

También existe límite en el conocimiento que de él tenemos, así, por ejemplo en cada concepción científica se muestra el límite del conocimiento en su momento histórico; pero que dicho punto-límite no representa el último se pone de manifiesto en cuanto este término se esté continuamente quebrando.

Nuestra vida está señalada por una paradoja, ya que la imposición del límite y el dejarlo de lado están siempre presentes; el movimiento ascendente de nuestra existencia hace que lo que creímos firmemente en un período de nuestra vida ya no lo creemos más en el siguiente, que lo querido haya dejado de serlo, que lo que nos limitaba haya dejado de hacerlo. Los límites puestos a nuestro calor han sido superados. Estos pasajes de una concepción a otra nos están mostrando que las áreas inherentes a cada una de ellas han sido superadas y que podemos ver las áreas prohibidas gracias al salto<sup>6</sup> espiritual de la vida misma, al autotranscenderse, al fijar al límite como momento de sí.

Por todo ello podemos decir que ..."tenemos un límite en cualquier dirección y no tenemos límite en ninguna dirección"<sup>7</sup>.

## 2.- Vida y más-que-vida.

La vida sólo puede existir en tanto y sólo en tanto es más vida. Es obvio que no deberos entender este más (mehr) en sentido cuantitativo. El más alude aquí a la única posibilidad de la vida según la cual, en tanto ella existe, produce cosas vivas (la conservación corporal es ejemplo de ello) y también se apropia de distintos elementos para transformarlos en vida.

Esta particular configuración de la vida, el ser-más, no debe entenderse en sentido progresivo, no se trata de ello. Lo que se quiere indicar es que no hay vida sin producción continua, y ésta puede serlo tanto en sentido ascendente (la vida es ahí positiva) cuanto en sentido descendente (la vida es entonces negativa). Mientras la vida se da, podemos hablar de positividad; en cuanto ella produce algo que resulta negativo para sí misma, - por ejemplo, la muerte o la enfermedad -, la vida es negativa.

Por ello todo contenido de la vida expresa la vida, pero, como sabemos, también el límite que pueda ser negado y traspuesto. Por eso hay siempre más vida. Ella es siempre más y lo que ella misma produce, sus formas, no pueden alojarla totalmente. La vida va rebasándose continuamente y, en esta exuberancia de sí misma, va configurando su propia figura futura. Mas no puede hacer otra cosa, su fluir es, por esencia, incansante.

Pero la vida no es sólo productora de su propio ser más, sino que es también creadora en cuanto es capaz de producir formas objetivas - arte, derecho, costumbres, religión, etc-. Se muestra a sí misma creando algo con sentido propio y plena autonomía. Exhibe su capacidad para coagularse en formas que, en cuanto son la expresión de la vida de un momento y representan sólo a él, son fijas y rígidas, y se opondrán al movimiento continuo de la vida.

La corriente vital continua, como un correr sin centro y sin fin, produce desde sí objetos contrados por medio de leyes, cerrados en sí. Tales objetos, por su propia constitución, no pueden abarcar el movimiento vital; son entidades sustanciales incompatibles con el fluir continuo que las ha creado. En esta rebelión, la vida lucha contra sí misma. Se muestra como más -que-vida (mehr-als-Leben).

En esta distinción entre más vida y más-que-vida no existe contradicción alguna, pues ésta sólo es posible donde se concibe tanto a la una como a la otra

como entidades fijas, separadas rígidamente entre sí. Mas sabemos que la vida es constante desordenamiento de sí, movimiento incesante que permite, a posteriori, un desdoblamiento entre lo interior y lo exterior a ella.

Así como entender la vida como más vida es comprender la trascendencia en una actitud más restringida o vital, propiamente dicha, así el comprenderla como más-que-vida significa caracterizar la trascendencia en el plano espiritual. Trascendencia y vida van por el mismo camino, ya que lo que configura la esencia de la vida en general es "daß ihr die Transzendenz immanent ist"<sup>8</sup>

La vida no hace sino continuar fluyendo para configurarse a sí misma, pero, al mismo tiempo, para crear formas que nunca pueden diluirla íntegramente. Existe aquí una antítesis de principio entre la necesaria configuración y la necesaria insuficiencia de cada una de las formas. Por ello la vida es limitada, por sus contenidos, pero no lo es como vida misma.

Toda forma es entendida como relativa frente al fundamento que representa la trascendencia de la vida en tanto verdadero absoluto. Mas aun, tal vez podríamos entender a la formas en las cuales se ha encarnado y pasado la vida, como seres a los que ésta ha olvidado a su paso, si bien ese olvido es, para la vida, permanencia.

Trascendencia y límite, vida y formas, continuidad e individualidad aparecen como conceptos opuestos entre sí; mas los opuestos sólo existen como tales dentro de la esfera de la lógica y ésta es sólo una de las formas y forma pensante de la vida. Es por ello imposible que pretenda aprisionarla en sus rígidos esquemas. La vida se le escabulle, trascorree y, en definitiva, la oposición lógica se revela como estéril. Es oposición lógica pero no metafísica y la vida sigue, por eso, siendo trascendencia y produciendo formas. La forma como límite es lo invariable, la unidad metafísica; el trascender es lo cambiante, lo que barre todo límite, es la multiplicidad metafísica.

"Puede percibirnos la vida y no un corte transversal y entrecido que sólo ofrece un e o n t e n i d o pero no la función de la vida como tal, percibirnos siempre un d e v e n i r (de otro modo no podría ser vida)"<sup>9</sup>.

La vida se nos ha manifestado como corriente continua y el límite le hace su aparición cuando hablamos de ella. Pero el límite indica separación, traza una imagen definida, distingue dos campos distintos entre sí, lo limitado y lo limitante. Parecería existir aquí verdadera contradicción entre la vida y el límite que pretende apresar la corriente incesante y fijarla. Mas acudamos a que el

Límite fija lo concreto como forma, la contradicción se nos muestra, entonces, entre la vida y la forma.

Todo lo que tiene forma es algo limitado; su mismo concepto alude a ello. Hablamos de formas culturales, entendiendo por eso un número de elementos espirituales unidos orgánicamente, coherentemente; hablamos de la forma del cuerpo humano, puesto que, a pesar de que el cuerpo se informa a sí mismo, o tal vez por eso, su fuerza termina por tocar una frontera. Y también en las piedras y en las montañas hablamos de formas en cuanto el choque y la presión entre ellas toca cuerpo y se limitan entre sí. Forma es pues límite, individualidad. Los dos sentidos de la forma están aquí presentes, el espacio-temporal (forma de un cuerpo o figura) y el espiritual-intelectual (formas culturales. Como es en éstas donde la vida se acrecienta y enriquece, en ellas centraremos nuestra atención.<sup>19)</sup>

### 3.- Las formas ideales

La vida, entonces, pasa, trasciende, se mueve y, al mismo tiempo, queda, cuaja, permanece en tanto adquiere una forma; toda forma es un contenido de la vida. Así el arte, la religión, el derecho, la moral, la moda, las costumbres, las instituciones, en cuanto son contenidos de la vida, constituyen formas de la misma. Representan una estancia de la vida, pues ésta, que en su correr las ha hecho brotar de sí, ha ajustado un contenido a una forma y ésta es, pues, su producto, su resultado. La realidad de la vida trata de ajustarse, en su fluir, a la idealidad de las formas. En cuanto ésta pertenece al reino de lo ideal, no puede cambiar; es "das zeitlos Invariable"<sup>21</sup>.

Donde mejor se percibe la invariabilidad de las formas es en el dominio de las matemáticas. En efecto, la forma "5" es absolutamente irutable en sí, cualquiera sea el objeto al cual se aplique, y también el cuadrado es perfectamente indiferente a las aplicaciones prácticas que de él, como forma, hacen los hombres. Pero no son menos válidas en su idealidad la religión griega, la moda del siglo XVII o la república francesa.

Estas formas representan la altura a que ha llegado la vida. Desde el momento en que adquieren concreción y fijan su individualidad, podemos reconocerlas. La forma como tal no puede repetirse, pero puede darse nuevamente en

distintos materiales, y son éstos los que nos permiten destacar una forma de otra, al diferenciarlas entre sí y permitir la designación. La individualidad está dada por la unión del material en la forma ideal. La forma ideal 'filosofía' no existe antes del siglo VII A.C., pero desde el momento en que aparece no puede darse una segunda vez. Lo que sí puede tener lugar, son distintas filosofías, cuya individualidad y realización dependerá de los "materiales" con que cuenta el pensador en su momento histórico.

Caracterizáramos la trascendencia como el protofenómeno de la vida, y si esto es así el trascender abarca tanto a ella como a sus formas o contenidos. El trascender se da en la idealidad de los contenidos pero no en los productos o concreciones empíricas que han hecho manifiesta la forma. Así, un contenido o forma cultural de la vida es la pintura. Esta emerge de una actitud vital, vgr. del individuo Potticelli que expone su postura ante el mundo a través de imágenes, de las figuras y el clima de sus cuadros; allí están él y su época, son su expresión. Es en ellas donde la vida culmina y se objetiva en ese momento; los cuadros son, en este caso, el producto de la vida.

Pero si bien en ellos se condensa la vida, no por eso ésta, en su totalidad, se inmoviliza, sino que, junto a su contenido artístico, prosigue su marcha. Las formas artísticas volverán a dejar sus huellas objetivas, habrá otras manifestaciones del arte, otras pinturas nuevas, otros pintores que se expresarán a través de ellas. Existirán, sin duda, otros hombres que verán en la pintura su forma de vivir; será su arte, nuevamente, la concreción plástica de su relación con el mundo. Lo artístico se dará una y otra vez, siempre en diferentes ensayos, mas ninguno expresará lo artístico <sup>la totalidad del arte,</sup> sino sólo un aspecto de él. La vida, en cuanto fermento artístico, prosigue, implacable, su marcha.

El trascender se ha dado aquí en la forma artística, no en la objetivación de ella, no en su concreción individualizadora. Toda forma cultural es, por ello, una muestra del destino trágico de la vida que se expresa diciendo que la forma es la vida de ese momento, pero no toda la vida. Pero si bien no lo es, aspira a serlo, y en esta aspiración se desgasta y lucha contra la corriente vital. La lucha se plantea entre la vida, moviente de por sí, y la forma, fija en sí.<sup>12</sup>

Del mismo modo el trascender se da en el hombre como forma de la vida; pues lo que dijimos acerca de los contenidos de la vida podemos afirmarlo también de cada uno de los hombres. Todos ellos son momentos de la vida, pero no arcua-

tarios de la vida . La vida los va forjando en su trascender, los deseos, las aspiraciones, las ilusiones van quedando atrás y son suplantadas por otras. De la inquietud, el continuo proponerse metas, la imposibilidad de aquietarse ante lo conseguido, el estímulo ante todo lo nuevo. Percibimos la vida como unidad de contrarios. Ello se nos manifiesta en cualquier contenido que aprehendamos, sea éste social, religioso, político, artístico, pues al hacerlo se nos muestra al mismo tiempo su relación con otros contenidos, con el todo de la vida: sentimos, tal vez, algo así como el vago sentimiento de que la vida es algo más. Percibimos la totalidad de la vida, pero sólo vivimos lo artístico, en nuestro ejemplo anterior. Vivimos una de sus formas y, en la penumbra, oteamos la totalidad. Nuestra vivencia de lo artístico, por ejemplo, nos va insinuando distintas relaciones que permanecen en la lejanía. Toda vivencia deja tras de sí un plus de significaciones que no podremos vivir, pero que, sin embargo, sabemos que conforman la totalidad de la vida.

Hay siempre en cada momento de nuestra vida un resto indefinible, 'algo más' que no se nos da. Por esa brecha intuimos el todo vital.

Demostramos más de cerca la relación del hombre con la vida. No podemos decir que el hombre tiene vida como si ésta fuera un añadido a su existir, como si de pronto la vida acaeciera en el hombre ya viviente. No, la vida no es algo que está de más en el hombre, sino que los hombres son la vida . No son ellos portadores de vida sino que esa forma de existir es su esencia<sup>13</sup>.

#### 4.- La unidad de la vida y la muerte

##### A) La riqueza de la vida

Todo sector de nuestro existir, toda vivencia, participa de una doble significación. En efecto, por un lado, determina y fija nuestra vida, la sitúa en el aquí y en el ahora. Pero, por otro lado, se desprende de él una pluralidad de significaciones, pues el acto realizado no es nunca el único posible, ni la decisión tomada la sola y necesaria que haya sido posible adoptar. De manera tal que cada momento de nuestro hacer está surcado por lo indeterminado , por instancias de contingencias de la vida, lo cual nos permite



trazar, a partir de ellos, dos líneas imaginarias que recomendarían los distintos niveles de significación hacia límites superiores o inferiores en importancia.

La vida nos ofrece una serie indefinida de posibilidades de significación, posibilidades que están dadas por los contenidos y, también, por nuestra comprensión de ellos.

No existe nunca una frontera única para los actos de la vida; siempre se da la posibilidad de que puedan ser otros, pues toda idea, toda tendencia, es posible de ser distinta. Sin embargo, toda serie de posibilidades está determinada por los actos realizados pues a ellos no nos es posible, ya, cambiarlos. Mas si nos es permitido imaginar que hubieran sido otros; la posibilidad de variación está ahí presente.

Estas 'variaciones' son las que dan a la vida su riqueza manifiesta en la diversidad de actitudes humanas, en la multitud de expresiones frente a circunstancias similares.

El acto realizado no es nunca el único que nos haya sido posible ejecutar. Él representa nuestra actitud frente a la situación dada, podríamos decir que él es un 'cálculo' de nuestra circunstancia vital. El hecho realizado es únicamente la puesta en obra de una de las posibilidades. Mas, como éstas son diversas, las posiciones adoptadas, los actos ejecutados, también podrán serlo.

Si los hombres realizan distintos hechos es porque adoptan distintas posiciones frente al abanico de posibilidad electivas. Y, así, se distinguen espiritualmente unos de otros, tanto en el considerar como en el ejecutar posibilidades.

En cada uno de los hombres se da un juego de posibilidades y realidades que determinará su momento presente como algo primitivamente individual, en un todo diferente del sentir y de la acción de otro. Pero cada uno de esos actos constituye parte de una vida y no es un todo cerrado. Cada acto realizado está, quizá a pesar nuestro, de acuerdo en un todo con la unidad de nuestra vida.

Cada momento de la vida es, no una parte de ella, sino toda la vida, puesto que a ella no podemos atornillarla y la debemos comprender como proceso configurador total.

Por ello es que, para Simmel, el hombre es, viviendo su vida, equivalente figuradamente al jugador de ajedrez. Éste debe poder calcular las jugadas para

que el juego sea posible, mas no puede preverlas todas pues destruiría el mismo juego. Así el hombre puede y debe pensar en las posibles consecuencias de sus acciones, pero no puede, tampoco, preverlas ni imaginarlas todas.

Existe siempre un margen de indeterminación que hace, tal vez, digno el vivir.

El hecho que vivimos significa tan sólo la figura que la vida ha tomado en ese momento; es la realidad actual de ese fluir de vida. Por eso afirmamos que toda 'parte' de la vida sólo adquiere significado en función del todo. Nada funcionalidad del todo tiene hajo sí a las distintas partes que, así, concuerdan con ella, adquiriendo un matiz de extrañeza cuando se apartan del tono general de la vida.

El continuo transcurrir de la vida está presente como el todo configurador. En esta figura están tan íntimamente unidas sus 'partes', que resulta imposible deslindarlas; dichas 'partes' no son tales, sino que podemos entenderlas, quizá, como elementos de la figura total, de tal modo que los elementos no tienen sentido sin la totalidad, mas tampoco lo tiene ésta sin aquéllos.

Toda vida realizada, concretada se entiende como una de las figuras de la vida, como una de las formas que ella ad<sup>o</sup>pta, como siendo una vida distinta de las demás; porque es la plasmación de una de las posibilidades en que la vida se realiza.

Mira bien, si reconoceres la unión entre los distintos elementos de nuestra vida y de ella como totalidad, podemos preguntarnos si es válido que aceptemos calificar como extraños a nosotros ciertos actos a los que nosotros que provengan de nosotros mismos.

Si bien la vida es siempre una totalidad, no siempre sus distintos momentos guardan relación coherente con ella, nunca están todos de 'acuerdo' con la totalidad vital. Así, los actos distintos o 'extraños' lo son sólo con respecto a la línea vital de la vida, pero no son ajenos al vivir. Ellos no tienen una fuente exterior a la vida misma y a la que se le puede aducir su pertenencia. Son siempre sus productos y no puede ser de otra manera. Nuestra vida pasa por momentos de autoextrañamiento, de alejamiento en relación con lo que realizamos de ordinario. Ello hace que allí coloquemos los actos 'extraños', que lo son sólo en relación con el colorido general de la vida, pero no son ajenos a ella.

Tal vez esta denominación de acto 'extraño' a la vida provenga de que, al aplicar al proceso vital continuo las categorías fijas e inevitables de lo inerte

que, por ser tal, se opone a la vida, se enfrentan lo revierte y lo fijo y por la vida resulte distorsionada en su esencia.

Las categorías de todo y de parte son, pues, válidas para lo inerte, y no pueden ser, estrictamente hablando, aplicadas a la vida individual y psíquica.

El que la vida sea un todo ímpido, también, que podamos hablar de vida plena por oposición a vida vacua, pues, tanto la plenitud como la vaciedad son momentos de la vida misma.

La vida es unidad continua y eso hace que los distintos momentos que vivimos guarden relaciones peculiares con el sujeto del cual son vivencias. Si observamos nuestra vida en sus momentos de felicidad y en sus momentos de tristeza apreciaremos la unidad que la caracteriza; ya que nuestra felicidad o nuestra tristeza son tan peculiarmente nuestras que podemos decir que somos felices o estamos tristes de manera individual e incompartible con los demás. El modo de vivirlas revela nuestra manera de sentir.

Consideremos, en general, la felicidad como exaltación de la vida, como su belleza. Y, sin embargo, confundimos muchas veces el estado de ser feliz, la felicidad real, con los objetos que pueden proporcionarla. Así confundimos la felicidad con la posesión de bienes o con los límites sociales, mas ellos no dan felicidad a todos los hombres, y ni siquiera pueden proporcionarla de la misma manera a idéntico individuo en distintos momentos de su vida. Creemos que, con la posesión de esos objetos de deseo los hombres podrían ser todos igualmente y, por lo tanto, indiferenciadamente, felices. Olvidemos que "nur an den äußersten Steigerungen des Glückes, niemals an deren der Lust, empfinden wir etwas wie Gade... Glück aber -in der Sinne, der unsere Sprach-anarchie noch nicht entstellt hat -kennt über uns wie Regen und Sonnenschein"<sup>14</sup>. Olvidemos que hay hombres a los que molesta tanto la lluvia como los rayos del sol.

De la misma manera, si separamos los objetos que nos producen dolor de la vida misma, la particularidad con que los sentimos nos hace ver que lo desafortunado es aquí la repercusión del objeto sobre la persona única y particular. No somos desdichados, jamás, de la misma manera. Por tanto nuestra desdicha como nuestra felicidad son momentos plenos y diferenciados de nuestra vida unitaria.

La riqueza de la vida se nos manifiesta en la multiplicidad de pertenencias recíprocas entre hombres y hechos, objetos y vivencias. Estas posibilidades

de engarce no significan que no tengan arlos sus leyes propias, de acuerdo con las cuales se constituyen y conforman, encerrándose en esferas independientes.

La vida parece encruzarse entonces por dos senderos diferentes, hechos y hechos, sujetos y objetos, quebrándose de esta manera su unidad. Pero esta dualidad planteada es una falsa dualidad. La vida toma aspecto dicotómico pero sólo en apariencia, ya que es una unidad que existe en conexiones duales; sujeto y objeto, corriente vital y formas fijas, trascendencia e immanencia.

Esta doble forma de ser hace también que, al estar conformados hechos y objetos en esferas independientes cada una de las cuales posee su propia constitución y lógica, pueda existir contradicción entre las leyes que la regulan. A la contradicción en las leyes la llamaré con una palabra griega ζῆτι - ζῆτι; la vida es, pues, también, antinómica.

#### D). La peculiaridad de la muerte

¿Es la vida antinómica respecto a la muerte?

La muerte, último límite corporal nuestro, forma final de la vida, es, como toda forma, fija e inalterable. Es ella nuestra forma definitiva y ruda.

En tanto la muerte es producto o resultado de la vida debe chocar, necesariamente, con ella. Pues si la muerte es la que, una vez producida, no permite ninguna mutación, si implica quietud y silencio ¿que relación tendrá con la vida desbordante de sí, con la movilidad absoluta que es el vivir?

En este caso particular la forma de la vida resulta también su último producto, es ella la culminación de la vida -pero también su anulación. Mas, en cuanto forma es sólo el resultado de ella. La anulación de la vida y de sus posibilidades no procede sino de la vida misma. La muerte no es algo que provenga de afuera, sino que surge del seno de la vida. Así podemos decir que sólo en la muerte la vida adquiere su forma suprema ya que es con ella que la misma vida irrevocabiliza los contenidos, los hechos vividos; ya no le es posible cambiar nada, todo el vivir se ha petrificado.

La muerte plasma la vida de tal manera que todo contenido anterior queda, por tal circunstancia, grabado. Entre las formas de la vida es la única que no es estática sino dinámica. Y lo es porque va diluyendo nuestra vida de cada momento .. "...Das Reifwerden ihres Schicksals als Lebensausdruckes ist an sich selbst das Reifwerden ihres Todes"<sup>15</sup>.

La unidad de forma que reviste la muerte la hace dolorosa de otra particular característica suya, cual es que sobre ella sabemos y no sabemos. Sabemos que existe, pero no sabemos cuándo llegará. El no saber nos permite vivir -vida que podemos entender como vida ante la muerte-; el saber de ella nos da la certidumbre de nuestra finitud. Por ello decimos que su presencia es inasible a la vida, que la configura totalmente, que nos vemos inadvertidamente en una vida delimitada por la muerte; mas aun que la presencia de la muerte domina nuestra existencia.

Toda muerte, por otra parte, indica una posibilidad de vivir, como parece olvido. Pero esta olvidad es sólo aparente. Pues podemos preguntarnos ¿esta posibilidad de vivir y sólo ella es la que indica la unión entre la vida y la muerte? ¿Toda muerte implica la culminación de toda vida? Las preguntas nos señalan la dirección en nuestra búsqueda, la que se nos restringe al hacer la diferencia entre muerte como cesación y muerte propia, o entre vivir y ser muerte. No es lo mismo uno que lo otro. El ser muerte siempre indica un por qué o por qué. Se adjudica a alguna entidad exterior la responsabilidad de esa muerte. Ya sea por enfermedad o por las armas, -lo único que varía es el medio-, la idea es la misma. La muerte llega desde afuera; extraña a la vida, su antítesis. Es ésta la noción que ha predominado, y vive aun, en distintos pueblos y en la mayoría de las gentes. Cuando la muerte se concibe como causada por un agente exterior, ocurre que la vida no la sólo comprendible en toda su profundidad o individualidad. Se piensa que vida y muerte son entidades opuestas, extrañas entre sí. La muerte es, así, cesación ... "Der von Außen an der Verteidigung herantretende Knochenmann ist das letzte Glied dieser evolutionistischen Auffassung"<sup>16</sup>.

En efecto, vida y muerte no son entidades sin relación entre sí, sino que la vida es ya, muerte, pues a cada momento nacemos y a cada momento morimos; vida y muerte son unidades indivisiblemente unidas entre sí<sup>17</sup>. Son artísticas, es verdad, pero ello no indica sino que son dos polos del mismo proceso, que no existe una sin la otra, que la vida se configura a partir de la muerte: "Die Einheit"

für erzwungte und schließliche sein"<sup>18</sup>. Es la muerte propiamente humana, individual y única.

Mas en toda vida humana hay gradaciones y la muerte no es indiferente a ellas. Los distintos peldaños de valor nos permiten distinguir entre aquellas muertes que son necesarias y las que no ;llamémoslas por accidente.

Éstas marcan, sí, el fin de una vida, pero se trata de un fin que no se liga con la vida ya vivida. Son esas muertes que no tienen su configuración desde la vida , que no crecen de manera individual desde dentro de ella, porque la vida no fue -y esto es lo decisivo-, ninguna forma individual en sí. Son vidas indiferentes al tiempo que han vivido, vidas que podrían haber sido más largas o más cortas, en esta época o en cualquiera otra, vidas tales que en ellas la muerte anula un organismo, pero nada más.

Pero también hay vidas que están indisolublemente unidas a su muerte, muertes que son necesarias a la vida porque ahí representan la culminación de ésta. Muerte que ocurren coronando, sellando la vida y, así, elevan a la vida misma. Son muertes justas y necesarias. Claro es que esa necesidad de la muerte y esta íntima unión con la vida, sólo se podrá apreciar después de ocurrida la muerte.

La muerte necesaria, aquella que aparece como maduración de un destino, se nos mostrará con claridad en los grandes personajes trágicos de los dramas. Allí el personaje principal -Desdémona, por ejemplo-, debe morir . Su muerte está ya prefigurada desde el inicio mismo de la obra, pues Otelo, presa ciega de los celos, no reconocerá jamás razones cuando lo arrastra la negra pasión. Existen, además, otros personajes menores que son indiferentes al todo de la obra, y son así, no muertos, diríamos, sino suprimidos, apartados de la idea central del drama. De manera semejante, en la vida cotidiana, algunos representan el papel principal, su muerte es necesaria para su vida, en tanto otros son personajes secundarios y su muerte es accidental. Quiénes sean unos y otros lo determinará la pequeña o la gran historia del mundo.

El valor de la muerte y el no valor de ella son determinantes para el hombre pues ese juego dialéctico será el movimiento en el cual se desplegará el ondular de mareas que es la vida. Percibámos inmediatamente que el par de opuestos se mueve en un horizonte de límites muy lábiles. Así es verdad que somos conscientes de nuestra finitud, pero ella no adquiere peso cada día en nosotros, no graveamos nuestro vivir con la continua presencia de la muerte,

sino que, más bien, la olvidamos y planeamos nuestra vida en un horizonte amplio de posibilidades, que, si bien no es elástico al máximo —no planeamos acciones que duren cincuenta años, por ejemplo—, conserva un margen de plasticidad que nos permite seguir viviendo. Estamos seguros de que nuestra existencia terminará, pereciésemos y tengamos tanto que hacer! .

Por otra parte, ¿qué sucedería si supiéramos exactamente la hora y el día de nuestra muerte? ¿Podríamos soportar el desgaste inevitable que esa idea nos produciría? ¿No intentaríamos, acaso, detener la corriente infatigable del tiempo que luce continuamente? Esa sería una consecuencia en el plano subjetivo, y, objetivamente, podríamos aprender cosas que no sabríamos nunca si podríamos cumplir, o nuestra acción se paralizaría en cuanto busiéramos conciencia justa de cuándo sería nuestro último momento?.

La muerte está clavada en la vida como su a priori, como lo que determina, por ser lo que es, todos los actos que podemos realizar. Comprenderla así significa que vivimos nuestra vida en zonas de oscuridades y claridades, y que sólo el entendimiento y la comprensión posterior que tengamos de nuestras acciones colará luz sobre ellas. Así, podemos percibir dos momentos totalmente diferenciados: realizar acciones como leer, trabajar, estudiar, gozar, se consideran útiles para la vida, necesarias y convenientes, distraen al hombre del pensamiento del fin de su vida. Es la huida ante la muerte disfrazada de conquista de la vida. Esto lo entendemos, lo comprendemos, lo aceptamos como natural. Nadie, viviendo la vida, está pensando continuamente en su muerte; en forma obsesiva. Si, en algún caso piensa en ella su actitud cambia radicalmente. Aleja de sí en forma inmediata su pensamiento y se suelta, para olvidarlo, en actitudes de evasión. Prefiere alejarse de esa idea, y su huida ante la muerte no es ya instintiva sino deliberada. Se suelta más y más de la vorágine devoradora de la cotidianidad que lo tiene como protagonista, tratando de olvidar lo que se ha convertido en el pensamiento central de su vida. Termina precipitando lo que quería, precisamente, evitar, y la vida, en forma de muerte, lo destruye.

La muerte que surge de la vida sucede a causa de ella misma. Porque hay vida hay muerte. "Das Leben fordert von sich aus den Tod, als seinen Gegensatz, als das "andere"...<sup>19</sup>.

Una característica de la vida es que, a medida que avanza en su desarrollo, se van menguando las expectativas que sobre ella se tienen. Si comprendemos

las expectativas (no de tiempo de vida sino de acciones a realizar, de contenidos por hacer) entre un joven y un anciano, el choque es transparente. El joven bulle en deseos, inquietudes y esperanzas, lo que ha sufrido norma considerable en el anciano. Eso, tal vez, sea la causa de la vejez, el no tener ya contenidos vitales que desarrollar, no porque no se tenga tiempo, sino porque no se los desea más, porque no se ven otros horizontes que los realizados y entonces la vida se vuelve recuerdo.

Mas todos estos análisis, insistentes, sólo son posibles a posteriori. En tanto el hombre vive, contenido y proceso de la vida forman intrínseca unidad. Sólo la presencia de la muerte desata la ligazón entre proceso y contenido vital. Pues la vida no se va haciendo por partes, sino que es, desde siempre, unidad de contenidos y procesos, unidad de sí misma desarrollándose hacia el término que llamamos muerte. Sólo la presencia de ésta puede desdolar lo que en su mismo origen es unidad.

La muerte cumple dos tareas. La primera consiste en elevar idealmente los contenidos de la vida, dándoles valor interporal. El valor así realizado le sobrevive a su portador, al hombre que lo ha encarnado. La segunda es hacer que los contenidos, al volver a la vida mediante los hombres que se apropian de ellos, den valores y razones al existir; aun cuando sepan, los hombres que viven, que están destinados a desaparecer, a hundirse en el gran hueco de la nada.

La muerte es, por ello, la constante escultora de la vida.

\*\*\*\*\*



Notas

- 1.- Hacemos notar el uso del mismo término por Heidegger al referirse a la existencia humana.
2. Georg Simmel, Lebensanschauung, "Trachten und Gedanken", Duncker & Humblot, 1922, p.4. Trad. Cast. Novira Amargol, Buenos Aires, Nova, n.12
3. Simmel, op. cit., p.14. Trad. cit. p.21
4. Selbstüberwindung, Sich-selbst-Überwinden.
5. Hacemos notar la 'contradicción' lógica señalada por Simmel, pues el hombre se supera y es, también, el superado.
6. Señalamos el uso del mismo término por Heidegger, en esp. Intr. a la nota
7. Simmel, op. cit., p.3 . Trad. cit. p.11 física, I.
8. Simmel, op. cit., p.13 Trad. p. 20.
9. Simmel, Reinhardt, trad. N. Estiú. Buenos Aires, Nova, p.54.
10. La dignidad propia de las formas ideales está defendida por Simmel en su doctrina ya que "projetant la forme assez loin du sujet pour lui conférer une valeur objective, l'espèce pourtant de reprise contact avec le réel vivant, d'où elle est issue et qui l'alimente" V. Janakévitch, "Gén. Simmel, philosophie de la vie", Revue de l'histoire de la morale, t. XXXI, n°3, 1925, p.383.
11. Simmel, Lebensanschauung, p.16. Trad. cit. p.23
12. La forma participa de esta curiosa ambivalencia, ya que es supra-individual en relación con la realidad empírica y es individual en relación con una ontología general.
13. Hay en Simmel dos nociones de esencia. La una es inmediata, es la <sup>la</sup> real-vida; la otra es mediata, es el trascender de la vida cultural, es esa guar-vida.
14. G. Simmel, Lebensanschauung, p.46. Trad. cit. p. 52
15. Simmel, op. cit., p.100. Trad. cit. p.100
16. Simmel, op. cit., p. 97 . Trad. cit. p.97.
17. Nos interesa señalar que hay en Simmel dos críticas a las ideas cristianas

de la vida y de la muerte. La primera considera que el hombre le otorga a la vida el valor más alto y, al considerar a la divinidad bajo esa categoría no hace sino antropologizarla. La segunda se refiere a la importancia que cobra la muerte ya que, para el cristianismo ella es sólo un accidente y la vida a que debe aspirar el creyente es la vida eterna; de ello se desprende que la vida conocida, la vida terrenal, no muestre ninguna tensión con la idea de la muerte. La angustia que la muerte provoca sólo tiene sentido si pensamos que la vida que vivimos es la única que existe. Lamentablemente se ha ido diluyendo este concepto y, con la absolución de los pecados, la concepción cristiana pone el acento en el último momento de la vida y no interesa cómo se la vivió ella. Así se desplaza el centro de valor del cristiano pues se pone el acento sobre la muerte y, en consecuencia, se acentúa la visión terrenal del hombre.

<sup>18</sup> Sirrel, Lebensanschauung, p.98 . Trad. cit. p.98.

<sup>19</sup> Sirrel, op. cit., p.103. Trad. cit. p.107.

<sup>20</sup> La relación entre el hombre y los valores de la cultura en unión con la importancia de la muerte puede verse en nuestro artículo "La cultura y la época actual". La Prensa, 1-7-1934, Sección literaria, p.6.

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\* IT \*\*\*\*\*

INDICAR

La muerte como límite constitutivo del Dasein

## 1.- Lenguaje y comprensión del ser

Esbozaremos aquí los caracteres más importantes de la analítica existencial heideggeriana en relación con el tema de la muerte para poder establecer las debidas relaciones con el pensamiento de Simmel. Recordemos que nos guía la idea de conectar ambos pensadores, considerando a Simmel el predecesor o el anticipador de algunas de las nociones y los temas, que luego desentrañará Heidegger. Pero si bien podemos establecer la relación entre los conceptos filosóficos solamente podremos hacerlo a través de diferentes lenguajes. Pues Heidegger usa otro idioma. Y es a través de éste que se nos revela el filósofo. Esta aclaración es decisiva pues el mismo Heidegger lo reconoce en Ser y tiempo cuando, en el § 49 nos dice, -acusando la influencia y deslindando los fenómenos- " Recientemente ha introducido también G. Simmel el fenómeno de la muerte en forma expresa en la definición de la "vida", aunque sin distinguir con claridad los problemas óntico-biológicos y los existencial-ontológicos"<sup>1</sup>.

El problema del lenguaje nos señala la diferencia que debemos asentar en el tratamiento del tema, ya que nos está indicando dos niveles de significación, el óntico y el ontológico, el del ente y el del ser. Y aunque necesariamente se mezclen en un tema como éste, trataremos de mostrar a partir del Heidegger de Ser y tiempo, la necesidad de su discriminación para poder así perfilar el análisis existencial del tema que nos ocupa, la muerte. Esta primera aclaración acerca del lenguaje nos resulta imprescindible, pues Heidegger filosofa a partir de él haciendo brillar las palabras por sí mismas y desentrañando su oculto sentido; pues lo que debe ser pensado exige que el lenguaje, también, sea re-pensado.

Existe también en Heidegger un corte con lo que llamaríamos la metafísica occidental, y un intento por saltar hacia nuevos caminos filosóficos. Su preocupación acerca del lenguaje nos estaría indicando que un pensamiento nuevo necesita humillar sus expresiones para adquirir la justeza y limpidez necesarias.<sup>2</sup>

¿Qué importancia tiene el tema del lenguaje, en sus niveles referenciales óntico y ontológico, para el tema de la muerte? Ante todo, el de deslindar la ontología existencial de toda antropología -ya que, si no lo hacemos, mezcláramos inadvertidamente los dos niveles -, y además elaborar un concepto

ontológico-existencial de la muerte<sup>3</sup>.

El análisis del tema de la muerte nos lleva, en primer lugar, a preguntar por el Dasein. Éste debe entenderse como el ente que, a diferencia de cualquier otro, es aquel en el que se da la posibilidad de la comprensión del ser. El Dasein es apertura al ser, apertura ontológica.

¿Qué significa que el Dasein es apertura ontológica? El Dasein, nos dice Heidegger, es "la comprensión del ser". "La comprensión del ser no significa de ninguna manera que el hombre posea como sujeto una representación subjetiva del ser y que éste, el ser, sea una mera representación"<sup>4</sup>.

Esta palabra Dasein "se convierte en una abreviatura de todo lo pensado en Ser y tiempo, no solamente de lo dicho allí, sino también de lo callado. Pues el término Dasein expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser. El ser (Sein) entra en relación con el hombre en cuanto, al revelársele, está ahí (Da) para el hombre. Éste es el Da-sein del ser. El hombre es, entonces, el Da del Sein, es decir, el ámbito en que el ser se hace patente'. Pero, al revés, el Da del Sein es el ámbito en que el hombre es. El Da del Sein es el Da del hombre"<sup>5</sup>.

No hay hombre sin comprensión del ser.; que el hombre exista; significa que es en esta relación al ser; pues sólo allí los entes se le muestran. Ellos se le revelan en el mundo; mundo que no debe entenderse como recipiente cósmico, como algo físico, tampoco como idea, sino como horizonte de comprensión; mundo que se transforma en cuanto cambia la comprensión del ser, la relación del hombre con el ser. El mundo es, así, histórico; ya que lo que llamamos cambios históricos nos están señalando distintas maneras de comprender el ser de los entes. Esto significa que los griegos, por ejemplo, habrían respondido a la pregunta acerca de qué es la primavera, con la leyenda de Perséfone y su vuelta cíclica desde el reino subterráneo a la superficie de la tierra, sembrando de flores su paso. Mas la misma pregunta no la contestamos nosotros, hombres del siglo XX de la misma manera. Nuestra respuesta es de carácter científico, pues la primavera, el que ella sea, decimos, depende de la rotación de la tierra alrededor del sol, alejándose (invierno) o acercándose (verano) a él. Esto nos muestra que tenemos distinta comprensión de los entes, en este caso, de la primavera; que ella se nos ha revelado de diferente manera, que ha variado su sentido, que el mundo histórico en el cual vivimos no es igual al de los griegos.

del mundo antiguo, pues distinto es el sentido que damos a los entes.

En cuanto pensaros al hombre como comprensión del ser, lo entendemos como el movimiento que va desde los entes al ser que les otorga sentido; este ir de algo hacia algo es lo que llamamos trascendencia, ella es, pues, dinámica. Es en este movimiento donde el Dasein muestra su carácter ex-tático, de ir fuera de..., de apertura. En este abrirse el hombre ec-siste. Todos los demás entes son meramente; sólo el hombre existe, puesto que él es el único que es comprensión del ser, y a la luz de ella no sólo los entes se le muestran, sino que ella es la que 'hace' que el hombre pueda adoptar diferentes actitudes en relación a entes disímiles. Así, si se comporta con reverencia hacia los dioses, es porque los entiende, los comprende de distinta manera a, por ejemplo, un poema o la salida del sol, o cualquier otro ente.

Ahora bien, para que los entes se le muestren es necesario que el hombre esté abierto a ellos, no encapsulado dentro de sí como una esfera cerrada morádicamente, sino que debemos comprenderlo como esencial apertura.

Pero además, nos dice Heidegger, el hombre es poder-ser (Seinkönnen). Lo que significa que, a diferencia de los otros entes, el hombre no tiene una esencia fija, no posee essentia sino que, más bien, si el hombre existe, deberos buscar en la existencia este sentido del poder-ser. Podremos decir, entonces, que el hombre es posibilidad, porque lo que sea él, las determinaciones que tenga, dependen del encuentro del hombre y sus posibilidades. Mas sus posibilidades son limitadas de acuerdo a lo que el hombre es en su facticidad -que es un estar en el mundo sin elección ni de lugar, ni fecha, ni sexo-.

Lo que cada hombre es, resulta de una elección entre sus distintas posibilidades. Es pro-yecto. En cuanto hay una elección hay, también, una decisión de realizar la elección tomada. Por lo que la existencia del hombre se nos revela como tarea, como elección continua entre distintas sendas o caminos, como posibilidad de existir de tal o cual modo.

Mas la posibilidad no debe entenderse en sentido negativo, como categoría inferior a la realidad. La posibilidad, en sentido heideggeriano no se refiere a los distintos modos en los que las cosas (res) son; no alude Heidegger a la posibilidad como modo deficitario de la realidad -lo que significaría otorgar privilegio a ésta, que es lo que ha hecho la metafísica occidental. "La realidad

es el modo de ser privilegiado porque encierra la idea del ser imperante en la metafísica: el ser como presencia<sup>6</sup>. Referida al Dasein es la posibilidad no un modo derivado o inferior de la realidad, ni tampoco es relativa a ella, sino que es "la determinación ontológica positiva más originaria y última del Dasein"<sup>7</sup>

La posibilidad como existenciario no debe entenderse como posibilidad lógica, como algo sólo pensable, ni como contingente-como si pudiera darse o no-; sino que debemos comprenderla como-"determinación general de la existencia humana-, y no como una categoría-como una determinación general de las cosas"<sup>8</sup>.

Que el hombre es poder-ser significa entonces que ese es su modo de ser. El hombre se relaciona con sus posibilidades y 'depende' de ellas para ser de un modo o de otro.

## 2.- La clave de la hermenéutica-existencial

La relación del hombre con sus posibilidades alcanza su más pura expresión en cuanto lo pensamos como ser-relativamente-a-la-muerte. El Dasein es Sein zum Tode. Es pura posibilidad en su relación con la muerte. Que la muerte sea posibilidad no significa que al hombre le falte algo, ni que se completará cuando la muerte llegue, como si al hombre le fuera necesaria una parte más para realizarse totalmente. Si lo entendiéramos así cosificaríamos al hombre, como si estuviera formado por una parte de vida y otra de muerte; el hombre sería asimilable a una res. La posibilidad no implica que deba realizarse, sino que es pura posibilidad. Es la suprema posibilidad pues es a partir de ella que el hombre descubre su finitud.

El Dasein se comprende a sí mismo como finito comprendiendo su muerte como posibilidad, porque es a partir de ella, del límite que ella traza, que toda comprensión es posible.

¿Por qué al hablar del Dasein tenemos que hablar de la muerte? . Porque el Dasein es el único ente que la comprende y que habla de ella. Por eso, en nuestro tratamiento del tema tendremos que tener en cuenta que no podremos

separar taxativamente lo existencial de lo existencial, lo óntico de lo ontológico. "El hecho de que en un análisis existencial de la muerte resuenen posibilidades existenciales del "ser relativamente a la muerte" radica en la esencia de toda investigación ontológica"<sup>9</sup>.

Todo tratar la muerte como hecho, como algo óntico, es siempre una posibilidad derivada, no originaria. Ver la muerte como un hecho más que acontecer significa despojarla de sentido y ver así al Dasein, o comprenderlo, como un útil o un objeto. Ello nos indicaría con claridad que estaríamos recorriendo el camino de comprensión de la metafísica tradicional. El fenómeno de la muerte es siempre óntico y ontológico. Ónticamente la muerte puede acontecer a cada momento; ontológicamente está siempre presente, como apertura del Dasein a la totalidad y como negación de la misma.

Es la anticipación de la muerte la que interesa a la estructura ontológica del Dasein.

Pensar la muerte no implica sentirla. La estructura ontológica de la muerte sólo puede descubrirse, es verdad, sobre la base de la muerte óntica; pero eso no significa que se deban confundir los campos. Tanto es así que, como lo ha hecho notar Demski "senza la morte come dimensione óntica, non ci sarebbe alcuna ontologia della morte, e viceversa: senza la morte come struttura ontologica, non ci sarebbe alcuna morte óntica per l'Esserci; poiché una morte non ontologicamente intesa, cioè estranea ad ogni comprensione ed intellegibilità, non sarebbe un morire umano, ma semplicemente un decedere fisicamente"<sup>10</sup>.

No es entonces que el Dasein tenga su muerte, sino que es muerte. El Dasein es-relativamente-a-la-muerte pues él es el fundamento de su propia muerte. El Dasein no tiene un fin que sería la muerte, sino que su existencia es en razón de su fin, de su límite. La muerte está entendida como límite existencial de la vida ¿Queremos decir con esto que la muerte pone fin al vivir? Pues sí y no. Porque si lo entenderemos en sentido corriente, fin temporal o acabamiento, estaríamos pensando la muerte como algo exterior a la vida, como la segadora, la que corta, de pronto, sin que sepamos de dónde surge, el ocurrir de nuestros días.

Comprendiéndola como límite de la posibilidad constitutiva del Dasein, la muerte es el fenómeno que no irrumpe en un instante final, sino que es



continuo presente, pues está presente en el Dasein desde su nacimiento . " Desde el momento en que se nace se es ya suficientemente viejo para morir", reza la antigua sentencia griega. Lo cual, entendamos bien, no significa que se deba morir en el momento de nacer, sino que el Dasein es posibilidad de muerte. No es cuestión del momento en que se muere, sino de que todo hombre "muere" cotidianamente a lo largo de su vida. Así es, fácticamente, el Dasein.

Aunque tal vez a esta comprensión del fenómeno de la muerte debamos señalarla más que como comprensión efectiva, como posibilidad de comprensión (Verstehensmöglichkeit) , como la caracteriza Furstenau<sup>11</sup>.

Es la posibilidad de comprender, entonces, que la muerte está ontológicamente siempre presente. Ella siempre es en el devenir de la vida. Muerte y vida, más precisamente, muerte y existencia, se encuentran íntimamente unidas. No hay muerte sin Dasein.

### 3.- Muerte y Dasein

En el § 49 Heidegger nos aclara que, en el análisis existencial de la muerte, debemos dejar de lado ciertos aspectos que suponen problemas ontológicos que es necesario resolver primeramente. Es así que toda cuestión metafísica de la muerte y su sentido dentro del mundo, tanto como <sup>las</sup> consideraciones biológicas acerca de la misma, sus formas y causas , nos señalan problemas que trabajan, ya, con supuestos acerca del ser de la muerte y, por ende, también de la vida.

Nos dice, pues, que todo problema óntico en este campo, ya revela una idea previa, ontológicamente presente en toda comprensión del fenómeno.

Es de esta manera que va precisando su campo de acción y que nos señala que "la muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida. La vida debe comprenderse como una forma de ser a la que es inherente un "ser en el mundo"<sup>12</sup>.

Muerte, vida, mundo, Dasein ¿cuáles son sus relaciones fenoménicas?

El Dasein, decíamos, es pro-yecto, y en tanto lo es, en tanto poder ser, -pues es siempre posibilidad de ser-, existe constantemente inconcluso. Todo Dasein existe como no-totalidad , puesto que, : cuando la alcanza, deja de ser,

No le es posible existir inconclusamente y, al mismo tiempo, alcanzar su

posibilidad última, la muerte.

¿No será, acaso, imposible para nosotros conocer la totalidad a causa de una carencia conceptual? ¿Podemos tener experiencia de la muerte? .

El fenómeno se nos revela ónticamente sólo en la muerte de los otros pero ontológicamente se nos cierra la vía de acceso a esta experiencia, pues no podemos revelar en qué consiste nuestra propia muerte. Es en la esencia del Dasein, en su propia constitución, donde se da esta paradójica situación.

Conoceremos la muerte a través de lo que le sucede a los otros, somos sus contempladores, pero no accedemos propiamente a ella pues no podemos sentirla y expresarla luego. La muerte nos muestra su proteica faz.

Nuestra muerte es un misterio. Trataré de aprehender el fenómeno de la muerte afirmando los conceptos de que nos valeros para ello, que son los de fin en primer lugar, y de **totalidad**, en segundo término.

Si intentamos acceder al fenómeno de la muerte a través de la muerte de los otros, diremos que ella nos es "objetivamente" accesible.

La muerte así entendida puede serle accesible al Dasein porque él es primordialmente ser-en-el-mundo, y más aun, ser- con-los-otros. A través de la muerte de los otros podemos comprender el paso del Dasein a lo que ya no lo es. Con la muerte el Dasein pierde su ser, su ser-en-el-mundo y se transforma en un ser-ante-los-ojos. Ónticamente, diríamos que pasa de la vida a la muerte. Pero a ésta la podemos entender sólo si partimos, de antemano, de una noción acerca de lo que es la vida; de otro manera ese ente no se nos revelaría como cadáver. La dualidad conceptual muerte-vida es la que nos permite la comprensión. Mas sigamos con el lenguaje heideggeriano. ¿Es el cadáver ante el cual nos encontramos un ente ante los ojos? ¿Posee sus características? ¿Es Vorhandenheit en tanto está simplemente dado o presente, es una cosa equiparable a cualquier otra? ¿Es un objeto más entre los otros que nos hace frente dentro del mundo? Mas "el ente que subsiste no representa una pura y simple cosa corpórea"<sup>13</sup>. Si bien es algo que podemos manipular, estudiar, comparar, conservar ( y es lo que hacen los médicos, biólogos, antropólogos, etc.), el cadáver sólo se comprende si lo pensamos como algo que ha vivido. Hay, pues, una diferencia entre los demás objetos y éste en particular, ya que el cadáver no es algo sin vida, sino que ha perdido la vida, ha sido vida. Solamente podemos estudiarlo bajo la luz de la idea de la vida, ella es la que nos permite comprenderlo como distinto a los demás objetos.

No es pues un ente ante los ojos. Mas tampoco es un fútil a pesar de que nos ocupamos de él. Lo honramos en los funerales. Hay ritos para la muerte. La tumba, las flores, -aquellas que tiene su misma quietud, su leve vida, al decir de Fanchs, son, en nuestra sociedad, los ritos de la muerte. (Aunque, debemos acotar, cada sociedad tiene sus propios ritos en cuanto a la muerte. Incineración, entierro, son sólo diferentes modos del curarse de, del procurar por el muerto).

Los lazos con el muerto / (¿con el Dasein muerto?) aunque comprendamos la incorrección de esta fórmula, pues el cadáver ya no tiene mundo /, con la 'persona muerta' ocupa nuestra atención, a ella nos deberos, y ello es posible porque ha sido Dasein, ha tenido el mundo que es el nuestro. Es el mundo el que nos permite ocuparnos de ella. Ser uno con ella.

/ Pensamos en la extraña situación de nuestra existencia, en la que lo que ya no tiene vida hace que vivamos para ello, en la forma de la tumba, de su cuidado, de su recuerdo. Sentimos la muerte del Dasein y ella es una pérdida para los sobrevivientes /.

Pero con todo esto no hemos penetrado en la médula de la muerte. Lo que se nos ha presentado es siempre la muerte de los otros y nuestro comportamiento con respecto a ella. En todo caso podemos establecer una vaga analogía entre esa muerte y mi muerte. Pero ello no es más que simple fantasía, porque ¿acaso me ha pedido transmitir el otro su muerte?. Su muerte le pertenece. No hay analogía posible. El fenómeno se nos escapa.

Y ello es así porque hemos pretendido sustituir nuestra muerte con la de los otros. ¿Qué derecho tendríamos a ello? El que nos da nuestra existencia con, nuestro ser-con-otro, como manifestación del modo de ser-en-el-mundo. Y siendo-con, en la múltiple vida de relación, podemos hacerlos sustituir por otro. Así la secretaria puede representar a su jefe, el embajador a su presidente, el discípulo a su maestro, el hijo al padre. La representación es uno de los modos de ser-en-el-mundo-con-otro. Pero con la muerte no podemos hacerlos representar. La muerte le pertenece solamente a cada uno de nosotros. Es nuestra propia muerte. "Nadie puede tomarle a otro su morir"<sup>14</sup>.

Nuestro ser en el mundo es, desde que somos, relativamente a nuestra muerte, y esto es incanjeable. No hay principio de corrutabilidad de las existencias, tampoco lo hay de la muerte. El ser del Dasein es siempre "en cada caso mío"

La Jeinigkeit nos señala que el Dasein es siempre de acuerdo a su propia y peculiar posibilidad y que se hace a sí mismo de acuerdo con ella. Su ser no le es indiferente.

En el caso de la muerte, esta peculiar posibilidad nos indica que no podemos morir por otros. Aun en el caso en que ofrezca mi vida por otro (por ejemplo, ocupando el lugar de otro en un fusilamiento), llego a la muerte, sí, pero no es otra sino mi propia muerte.; sacrifico mi vida por la vida de otro, pero mi muerte es propiamente mía. El otro queda, con su vida y con su muerte auestas. La muerte no se trueca.

¿Cuál es el sentido ontológico de la muerte del que muere como posibilidad de su ser? La posibilidad de ser que significa la muerte es absolutamente imposible que otro la asuma, ya que es la posibilidad que da totalidad a cada Dasein.

No podemos intercambiar las muertes porque ellas no son hechos dados, sino que la muerte es un fenómeno que hay que elucidar existencialmente.

"En el morir se muestra que la muerte está constituida ontológicamente por el ser en cada caso mío y la existencia" 15.

#### 4.- El finar

Con la muerte se completa una totalidad. El Dasein, en su posibilidad más propia, pone en juego la totalidad de su ser en la muerte.

La totalidad se alcanza en el finar (Enden). Lo que sea ella como totalidad del Dasein se logrará ver a través de un concepto puramente existencial.

¿Es lo mismo el finar del Dasein que el fin de una vida?. "La vida es una forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el ser ahí" 16. Pero si bien sólo es accesible en él, no podemos asimilarlo a ella; por eso no podemos determinar al Dasein como vida, aun con cualquier añadidura, como racional, etc., ya que, si lo hacemos, partimos de un supuesto cuya comprensión daremos por sobreentendida. Es decir que presuponeremos ya lo que la vida es y se la adjudicamos al Dasein.

No es éste el camino para elucidar nuestra cuestión. Sólo desocultando el fenómeno del finar se nos hará accesible la diferencia entre el morir del

ser viviente (Verenden) y el finar (Enden)

Una exégesis original del ente que es el Dasein debe llevarnos a buscar el sentido de lo que llamaríamos finar (Enden) , ¿en qué sentido, cuál de los múltiples que tiene la palabra 'fin' , debe entenderse? ¿Cuál es, con precisión, la acepción correspondiente? ¿Es que hay alguna, o todas las que conocemos son insuficientes para la aclaración que necesitamos?

Sólo escudriñando el significado de este término desbrozaremos el camino a una exégesis ontológica de la muerte.

Con la muerte, declaramos, el Dasein fina. "En el "ser ahí" es irremediable una constante "no totalidad" que encuentra su fin con la muerte"<sup>17</sup>. La no-totalidad y el fin se nos presentan como elementos que se implican mutuamente. Lo no-total tiende a su fin, lo aún no completo a lo completo. A este aún-no-completo lo podríamos entender como la falta de algo para llegar a un todo. Así, por ejemplo, diríamos que para llegar al fin del laberinto necesitamos recorrer distintos caminos; mientras no los hayamos hecho, aún no hemos llegado al fin. Los caminos son similares entre sí, tienen la misma jerarquía, son, al decir heideggeriano "seres a la mano". Sólo en el caso en que los recorramos, llegaremos al fin; caso contrario, direremos, "aún no" hemos llegado. Unamos a este ejemplo nuestro, otro, en el cual buscaremos, nuevamente, el aún no. Así, el fin de una cañería está hecho cuando unimos los distintos trozos de caño, si los suramos, puesto que son igualmente seres ante los ojos. Así entenderemos el fin como suma. El "aún no" es lo que falta para llegar a ella totalmente. ¿Podemos entender de esta manera el fin del Dasein?

¿La existencia del Dasein se puede entender como suma de partes? Indudablemente no, porque sería entenderlo como Vorhandere o Zuhandere. Porque al Dasein le pertenece su "aún no" de modo tal que, cuando ya no lo es, ha dejado de existir.

Indaguemos en entes a los que, como al Dasein, les pertenece su "aún no" , cual es el caso de la percepción, ya que, si elevamos nuestra mirada al cielo, por ejemplo, las constelaciones que vemos no están nunca completas, el ente que vemos aún no es un todo, aunque tengamos que suponerlo para su estudio. Lo que vemos en el cielo, es el aún no total, el aún no acabado, eso es lo que percibimos. Mas el "aún no" de la percepción no es similar al del Dasein, ya que el nudo del problema no está en su percepción sino en su ser, que es posibilidad que implica "llegar a ser".

Tal vez podríamos orientarnos si auscultamos el sentido de entes a cuya forma de ser sea inherente el "llegar a ser". La maduración de la espiga de trigo no se produce por el añadido de partes sino que pertenece a la espiga misma. Surge desde dentro de sí misma. Va madurándose al compás de su propio desarrollo. ¿pero qué es la madurez para la espiga? . No es sino el llegar a su propia perfección. Tanto a la espiga como al Dasein les pertenece su "aún no", pero las similitudes encontradas lo son solamente desde el punto de vista formal. Pues la espiga de nuestro ejemplo llegar, con la madurez, a la culminación de su desarrollo, al fin de sí misma, llega a ser plenamente espiga. Nunca lo será totalmente si no ha llegado a ella. En cambio, en el Dasein su maduración, su desarrollo total, no coincide con su muerte. El fin del Dasein, su muerte, no indica su perfección; más bien, es totalmente indiferente a la perfección, pues la muerte puede acaecer antes de la plenitud del Dasein, durante, o después.

El fin que representa la muerte del Dasein no puede entenderse ni como sura, relación de partes al todo, ni su todavía no es atribuible a un problema cognoscitivo, teórico. Mas tampoco hemos encontrado claridad ninguna al buscarlo en el sentido de perfección, de culminación de un ciclo.

El fin del Dasein, el finar, también puede entenderse como cesación. ¿Habríamos encontrado el sentido que le adjudicamos en el caso del Dasein? ¿Qué significa cesar?; que cesa un ruido significa que éste termina; que cesan los ladridos del perro significa que lo que hacía no lo hace más, pero que sigue siendo lo que es, ante los ojos es el animal.

También el finar puede entenderse de modo tal que desaparezca el ente. El ladrido cesó. Concluyó, terminó, desapareció. Mas todas estas formas de entender al finar corresponden a entes ante los ojos o a la mano. No es ésta la forma del Dasein.

Al Dasein le es inherente su llegar a su fin, le es propia su anulación como Dasein. Él es aún no, mas su aún no nunca es real, porque no es algo que le falte al Dasein para su percepción objetiva (como en el caso de las estrellas y constelaciones). Es aún no y mientras lo es es también su fin. Porque el finar del Dasein significa ser-relativamente- a-la-muerte.

Ser relativamente al fin de este ente. Pues el Dasein es ella, desde el momento en que es. "La muerte es un modo de ser que el "ser ahí" toma sobre

sí tan pronto como es<sup>13</sup>. No puede escaparle. La muerte no es un límite externo a él, ni le es extraño.

El finar del Dasein no significa ni acabamiento, ni cesación, ni maduración de su vida, sino designa solamente que el Dasein es -relativamente-a-su fin. Es él su posibilidad extrema, posibilidad que no puede transformar en real sino a costa de sí mismo.

¡Enorme contradicción!. La posibilidad más íntima le es siempre, al Dasein, inaccesible. Espera siempre lo que nunca podrá ver, él, realizado.

\*\*\*\*\*

## Notas

- 1 M.Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, Neomarius, 1949<sup>6</sup>, p.249, trad. cast. El Ser y el Tiempo, por José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951, p.285/6.
- 2 Tal como lo hizo Platón, por ejemplo, cuando eleva a nivel filosófico la palabra eidos, que influye tan decisivamente en la metafísica y que, por otra parte, condensa en ella toda la filosofía platónica. Pero como dice Heidegger en SZ p.127 St, 147..."todo lo conseguido ardidamente se vuelve vulgar" (¿Quién no usa la palabra idea, ahora?). También en Nietzsche leemos Morgenröte: § 47"Las palabras nos estorban el paso...Ahora, en todo conocimiento, hay que tropezar contra palabras duras como piedras, y primero se rompe una pierna que una palabra".
- 3 ¿Podría Dasein, acaso, ser traducido por hombre?. Se nos parecería la relación obligada con el animal; si lo hiciéramos con la palabra criatura, la relación que se nos muestra es la que lo liga a Dios; si lo tradujéramos como sujeto, ello implicaría una actitud teórica, derivada, que nos haría perder la noción original. Cada una de estas traducciones significaría una interpretación ya hecha por la metafísica de Occidente y, con ello, caeríamos nuevamente en su marco referencial y se nos ocultaría el sentido heideggeriano, la originariedad al ser que el Dasein es.
- 4 Danilo Cruz Vélez. Filosofía sin supuestos, Buenos Aires, Sudamericana, 1979, p 203/4.
- 5 Danilo Cruz Vélez, Filosofía sin supuestos p. 204.
- 6 Id. Id., p. 211.
- 7 Heidegger, Sein und Zeit, p.143/4, Ser y Tiempo, 9166.
- 8 Danilo Cruz Vélez, op. cit p. 212.
- 9 Heidegger, op. cit SZ p.249. ST p.285.
- 10 J.M.Denske, Sein, Mensch und Tod.Das Todesproblem bei Martin Heidegger, p.65. citado por Ugo Maria Ugazio, Il problema della morte della filosofia di Heidegger, Milano, Mursia, 1976 p.61.
- 11 Fürsternau, Heidegger, Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt, Klosterman, 1953. p. 23.



- 12 Heidegger, op. cit. SZ p.247, ST p.283
- 13 Heidegger, SZ p.238, ST.p.273
- 14 Heidegger, SZ p.240, ST p.275 (subrayado por Heidegger).
- 15 Heidegger, SZ, p.240; ST. p.275
- 16 Heidegger, SZ, p.50, ST, p.59.
- 17 Heidegger, SZ, p.242, ST. p.278.
- 18 Heidegger, SZ p.245, ST, p.281.

\*\*\*\*\*

### III.- Conclusiones

En Simmel y Heidegger hemos encontrado la idea fundamental en relación con nuestro trabajo.

Es la idea de que la muerte no es un accidente en la vida, ni tampoco significa cesación por obra de agentes externos. Vida y muerte deben ser pensadas como unidad intrínseca porque la muerte constituye la misma existencia.

En el pensamiento de Simmel, la vida, como principio dinámico y creador, forma, en su propia trascendencia, la figura de la muerte. Vida, muerte, trascendencia, no son sino nombres del mismo fenómeno, ya que la vida es trascendiéndose a sí misma, y en este movimiento forma la muerte.

En Simmel la trascendencia es immanente y se da entre ente y ente.

En Heidegger el Dasein es trascendencia, movimiento hacia el ser. La trascendencia se establece entre ente y ser. Y el Dasein es Sein zum Tode.

Añadamos el hecho de que ambos entiendan ya sea al hombre, ya al Dasein como ente que es tarea de sí, lo que significa que lo que es, lo es en función de lo que hace, de su manera de vivir y comprenderse.

Observamos también una aparente falta de interés (por no decir rechazo), hacia las contradicciones puramente lógicas que aparecen en el camino del pensar. ¿Tratan, más bien, de elaborar una nueva lógica?

También señalamos la importancia que ambos conceden a la categoría de posibilidad, sugerida a manera de esbozo en Simmel, decididamente desarrollada en cuanto a su primacía, en Heidegger.

\*\*\*\*\*

Segunda parte  
\*\*\* E \*\*\*

Muerte: individualidad y cotidianidad

\*\*\* II \*\*\*

Símbol

Muerte e individualidad

## 1.- La idea del vo

### A) El finalismo

Habitualmente oponemos, de acuerdo con un esquema de tipo mecanicista, libertad a causalidad. Esta última, férreamente determinada, nos indica que dado A se sigue, invariablemente B; en otros términos, dada una cierta causa le sigue, en similares circunstancias, un mismo efecto. Conocemos los tremendos problemas que este concepto trae aparejados a toda la filosofía moderna y la solución a la oposición libertad-determinismo que elabora la filosofía kantiana a través de la teoría de los dos reinos que deja tanto a la causalidad-determinismo como a la libertad con su dominio correspondiente. Esta oposición, ya clásica, se diluye en la filosofía contemporánea y en sírvel hallamos esta frase "Der Gegensatz zur Freiheit ist vielmehr die Zweckmäßigkeit"<sup>1</sup>. Para poder entender esta oposición, esta antítesis entre finalismo y libertad, veamos, en primer lugar, qué debemos entender por finalidad.

Si con sentido heurístico aplicamos la categoría de finalidad a todo organismo físico encontraremos que se desarrollan hasta llegar a su meta, que los procesos se dirigen rectamente a su fin que sólo un fuerte impedimento extraño puede frustrar. A este seguro cumplimiento lo llamamos proceso conforme a fin, finalidad, proceso teleológico. En nuestro cuerpo tenemos el perfecto ejemplo del finalismo puesto que en él se cumple un proceso regulado, tanto como totalidad cuanto en cada parte del mismo. Nuestro cuerpo posee la capacidad de desarrollo immanente; rige en él la finalidad más pura. En todas las regulaciones fisiológicas estamos seguros de hallar dicho proceso, de poder hablar de finalismo. Hay en todo organismo, condicionado por su misma estructura, una suerte de finalidad involuntaria.

Los animales, sin embargo, disponen de otro campo para poder cumplir dicha finalidad: es en el instinto.

Sabemos bien que en cada animal el instinto va derecho a su meta, ya se trate de una simple lombriz de tierra como del chimpancé. Si preguntamos a la biología cómo es posible que los animales encuentren siempre la conducta adecuada a cada situación, nos contestará que sucede porque a cada uno de

ellos le son presentados siempre los debidos problemas. A esta circunstancia, a este presentarse siempre los debidos problemas de manera que favorezcan todo desarrollo y no sean impedimento para la vida, lo podemos caracterizar, tambien, como finalismo involuntario. Es la vida la que logra su télos a través del instinto.

¿Se dará en el hombre la misma relación entre su capacidad instintiva y el objeto hacia el cual éste tiende? Es el hombre, sin lugar a dudas, un ser de instintos, pero es también el ser que, por tradición cultural o por imposición, puede desviarse de la finalidad que el cumplimiento de ellos representa. Pues en el terreno de los instintos podemos afirmar que todo hombre puede reprimirlos, o sublimarlos, o abandonarse apasionadamente a ellos. En el ser humano el instinto ha sido desvirtuado en su función específica y no siempre puede cumplir su fin; su dueño le ha incorporado toda su experiencia y también su curiosidad, su desempeño patológico. A causa de ello el finalismo corporal ha perdido su télos, ya no está seguro de sí y el hombre se ha apartado de su condicionamiento biológico. A esta capacidad humana la llama Sirrel libertad.

En este hallazgo de la libertad ha influido ¡qué duda cabe! el factor espiritual. La libertad ha aparecido en cuanto el hombre se ha rostrado capaz de poder evadirse del finalismo biológico. Así ha podido obrar fuera de ese esquema teleológico.

Podemos afirmar que, en este sentido, si fuéramos espíritu puro, la categoría de fin no contaría para la especie humana, puesto que el hombre, cuanto más desarrollado es, también es más libre. Todas las creaciones espirituales -ciencia, religión, filosofía-, respiran el aire de la libertad. Todas las obras humanas son puro ser-para-sí, viven en sí mismas. El hombre es, por ellas, libre en el reino ideal.

La libertad no puede aparecer en el reino del finalismo; finalidad y libertad son términos opuestos.

Si el hombre fuera un ser totalmente regido por sus impulsos, los términos finalismo y libertad podrían ser posibles de ser identificables, pues allí libertad querría decir seguir la propia ley natural; mas el hombre no es puro ser de impulsos, ni tampoco es puramente libre pues sobrelleva el finalismo involuntario de lo natural.

Libertad opuesta a finalidad, ¿concentraríamos la misma oposición si ana-

lizamos la noción de finalidad en el campo de las acciones humanas?

Se nos presenta aquí una duda, pues ¿no es acaso el hombre un ser que se propone fines?, ¿no hablamos, en este caso, de finalismo?

Sin duda, el hombre se propone fines, pero aquí interviene la categoría de fin como parte integrante de la estructura medio-fin. En el transcurso de nuestra vida nos proponemos fines, y para llegar a ellos nos fijamos ciertos medios. Mas sucede constantemente que los medios se convierten en fines, que lo que pensáramos como elemento secundario se ha transformado en lo principal, que dedicamos todas nuestras energías para conseguirlo. Ahora bien, si cumplido ese objetivo proseguimos en la búsqueda de otro, este fin es visto nuevamente como medio; es la estructura medio-fin que nos impulsa hacia una meta, por el momento, muy distante. La serie teleológica es pasible, entonces, de numerosos cambios, no hay una serie racional obligatoria de valores para la conciencia ya que, por un lado, la serie es de por sí interminable, y por el otro, el hombre puede darla por concluida en cualquiera de los medios, de acuerdo a su sentimiento o a su voluntad. Aunque también es verdad que, en muchos casos, el fin desvaloriza y degrada los medios.

En el campo de las acciones humanas la serie teleológica del finalismo no es, pues, necesaria, ni es asimilable a la finalidad orgánica.

Lo importante del obrar humano no es la cadena de medios y fines sino el hecho de poder obrar sin finalidad ninguna, de situarse por encima del finalismo, de comprenderlo a éste como mero tránsito a la libertad. Ella es una nueva categoría.

#### L) Yo, posibilidad y libertad

Cada uno de nosotros posee, en su propia conciencia, la experiencia directa e íntima de su propio ser, experiencia en la que, como a través de una iluminación interior, nos encontramos a nosotros mismos. Es éste el yo que nos da, junto con nuestra propia revelación, la del mundo exterior a través de nuestro propio cuerpo como límite entre lo interior y lo exterior, entre

yo y mundo.

Es la experiencia íntima del yo la que lleva consigo el reconocimiento de la propia unidad e identidad a través de las vicisitudes pasadas, aunque nuestra experiencia consciente pierde ilación cada vez que dormimos o perdemos, de alguna manera, los sentidos. Podemos afirmar que tenderos un puente entre los períodos de inconsciencia, puente que facilita la unión entre las distintas experiencias. Y es este reconocimiento la realidad que nos está indicando la presencia del yo persistente, continuo. Es el que proporciona la unidad de la persona a través de los numerosos cambios, físicos o espirituales, que pueda experimentar.

A este modo de ~~considerar~~ el yo no deberos entenderlo como dueño de una esfera independiente, ni ser un 'yo puro' o alma sustancial, sino como modo de interiorización de la vida, forma conciente de ella, ya que " me parece que todo el hombre, lo absoluto del alma y del yo, está contenido en una vivencia cualquiera; pues la producción de contenidos cambiantes que acontecen en ella son el modo según el cual vive la vida y no se refieren a ninguna p u r e z a y ser por sí separable y más allá de sus pulsaciones"<sup>2</sup>.

Decíamos que el yo es el que nos permite reconocernos a través de los cambios. Es el yo una categoría específicamente humana, ya que sólo de nosotros, los hombres, podemos decir que hubiéramos podido ser de otra manera ( no podemos reconocerles a los animales la posibilidad de ser distintos, pues la especie fija y determina lo que ellos son, sin posibilidad de cambios).

Las distintas actitudes humanas están sustentadas por un yo único, y son dichas actitudes las que, al poder imaginármolas como distintas, son índice de la humana libertad de elección.

Aquellas actitudes resultan de las relaciones que se establecen entre el yo y el mundo. Este entramado de relaciones produce un juego de vaivén, juego que dura toda la vida y en el que forjamos nuestro yo y construimos nuestra vida. Esta formación se va delineando en cuanto comprendemos el mundo como lo opuesto, lo que nos ofrece resistencia, aquello contra lo cual deberos luchar e intentar quebrar las vallas que obstaculizan nuestro camino. Mas todo enfrentamiento nos da nuevas experiencias y, por eso, más fuerzas para volver a enfrentarlo.

Nuestra voluntad es negada por el mundo, y ese 'no' a nuestros deseos



se nos revela en la insatisfacción. Es ésta el camino que deberos recorrer para que nuestro yo pueda manifestarse en todas sus fuerzas, para que trascienda el contenido actual hacia la serie de realizaciones posibles. El yo toma así conciencia de su independencia y acentúa su formación de acuerdo a su experiencia de vida.

El mundo, por otra parte, nos ofrece una serie inmensa de posibilidades entre las cuales haceros nuestra elección. Aquí obramos, tal vez, como el animal, pues sólo responderos a aquellos estímulos para los cuales nuestros órganos están capacitados. Claro que no entenderos aquí a los órganos únicamente como a los físico-fisiológicos o lo innato, sino que, junto a eso, como la serie de aptitudes y cualidades, lo adquirido en raíces personales. Responderos, pues, a aquello que condice con nosotros y desocharos una multiplicidad de otras acciones posibles. De la gama infinita de significaciones que nos ofrece el mundo sólo realizaros una, en la que nuestra persona es el resultado. "Wir wandeln in uns selbst als die einzige Wirklichkeit in einer Schattenreich unerlöster Möglichkeiten unser selbst"<sup>3</sup>.

Aquello que ahora somos está proyectado sobre una multitud de fantasmas de posibilidades. Entre nuestra realidad y nuestra posibilidad se da siempre, como factor decisivo, la existencia de nuestro yo.

Tal vez sea este hecho el que ha visto intuitivamente el poeta cuando canta

Yo no soy yo  
Soy este  
que va a mi lado sin yo verlo;  
que, a veces, voy a ver,  
y que, a veces, olvido.  
El que calla, sereno, cuando hablo  
el que perdona, dulce, cuando odio  
el que pasea por donde no estoy,  
el que quedará en pie cuando yo muera.<sup>4</sup>

\*\*\*\*\*

## 2.-El destino como categoría de la vida

### a) La vida como existencia

En las horas de soledad, aquellas en las que la existencia humana toca fondo y en que la chatarra y la mediocridad intentan apoderarse de nuestro espíritu, puede, tal vez, surgir desde las sombras risas de esa tremenda vaciedad la pregunta que cada existencia humana intenta responder, ¿cuál es el sentido de nuestra vida, qué significado tienen nuestros actos?. En el intento por responder esta acuciante pregunta se deliría, entre otras, la noción de destino.

Ahora bien, el término 'destino' encierra varios sentidos diferentes. ¿Cuáles son éstos y hasta qué punto constituyen respuestas adecuadas?

En primer lugar, la noción de destino puede entenderse como fatalidad, al encerrar toda vida en el carino de un determinismo absoluto. Desde este particular enfoque, cuando pesan sobre el hombre los más extraños e inexplicables sucesos, él sólo asiste como mero espectador de los hechos que van conformando su vida, pues no puede buscar, ni mucho menos encontrar, el porqué de lo que lo ha abatido. El hombre sigue su vida ante la incapacidad de encontrar el signo orientador o, más bien, prosigue creyendo en la necesidad que ha trazado la marcha de todo. Su existencia está marcada y cualquier actitud que asuma ante ella no hará sino confirmar lo que el signo le ha señalado; una actitud rebelde será ingenua, pues el hombre nada puede ante el rigor de las leyes que lo han hecho tal como tiene que padecerse, mas tampoco la desesperanza puede abatirlo, pues él es lo que el destino ha querido que sea. Su explicación no irá más allá de pensar: tenía que suceder y ha sido. No hay respuesta más allá de esto y no podemos hablar de libertad humana frente a la rígida concatenación de causas y efectos.

Un segundo sentido lo encontramos bajo el concepto de μοίρα. Ni dioses ni hombres escapan a ella. Es la definible autora de desdichas y alegrías. Si la sucedido es porque debía ser, según la expresión del griego primitivo. Los acontecimientos no están rígidamente determinados, mas si suceden debemos buscar una explicación. Dentro de la misma cultura, ἄρσενος señala nuestra finitud. El griego acepta la dura vida que es su lucha cotidiana, pero, en su mundo lleno

de dioses, busca explicar los distintos destinos, podríamos decir, y conceptualiza la imagen. A tal idea del destino le proporciona, además, un marco trágico, pues el griego hace caer el acento en la noción de culpa heredada, de la cual Edipo es el tremendo ejemplo.

\*\*\*\*\*

Frente a estos enfoques encontramos en el pensamiento metafísico de Sirrel la noción de destino que, como categoría de la vida, conforma y colorea toda existencia.

La vida puede entenderse en sentido biológico o espiritual, pero aquí se la entiende en sentido propiamente humano, como existencia -en términos actuales-. En cuanto está inmersa en el mundo y es en esta líneación; en esta necesaria relación comenzamos nuestra búsqueda. Usando la fórmula orteguiana, preguntamos por el hombre y su circunstancia, inquiriendo si podemos encontrar explicación a que un hecho, aparentemente casual, transforme nuestra vida. ¿Existen los acontecimientos casuales, o lo que llamemos 'casualidad' es sólo el nombre superficial de lo que, en realidad es el destino?

Preguntar por el destino implica tratar de responder, en primera instancia, a la pregunta por el hombre y la vida.

La corriente vital es la que inscribe al hombre como una de sus formas de manifestarse. El hombre es forma de la vida, concreción, resultado, producto de ella. Mas la existencia humana se mueve dialécticamente entre el quehacer del mundo, su empuje arrollador, y la creencia o seguridad de que ordenamos nuestra vida según propósitos e intereses.

Examinemos, pues, ahora un hecho cualquiera de la vida y tratemos de esbozar nuestra noción de destino buscando apartarla de la pura contingencia o casualidad. -Es en este ejemplo nuestro en el que creemos encontrar una muestra acalada de la noción de destino tal como la entiende Sirrel. Así, es sabido que para Darwin el viaje a las islas Galápagos fue un acontecimiento en su vida. Mas la circunstancia de que allí se le 'ocurriera' la teoría de la evolución de las especies, hizo que su vida tomara un giro distinto. Fue necesario un viraje para que se le presentaran a sus ojos detalles anteriormente carentes de significado; cuestiones aparentemente sin importancia adquirieron, de pronto, un relieve especial, transformando el esbozo desde el cual habían

sido aprehendidos todos los ejemplares observados, destacándolos bajo una luz distinta. Se dieron el horizonte y 'una' circunstancia determinada. Dicha circunstancia deja de ser un accidente en su vida, no la podemos inscribir en la serie de actos contingentes de la existencia, y no lo podemos hacer porque ese momento se convierte en el momento a partir del cual cambia el sentido de la vida del sujeto. Es en esta relación donde se inserta la noción de sentido. Esta circunstancia es destino. Pero ¿por qué?

Porque determina total la vida del sujeto. El agente es siempre la vida, ya objetiva, ya subjetivamente, que en su impulso dinámico elige, por afinidad, los elementos que configuran el destino. Es en su corriente siempre fluyente, en el que elige unos y desecha otros, donde el destino se plasma. Sin embargo, no puede plasmarse a partir de cualquier suceso. Hay también en éste un elemento dinámico, el 'quantum de significación', el 'umbral de destino', que permite que se inserte en la vida. Ahora bien, esa inserción en la vida, ¿significa que la favorecen de alguna manera, que permiten que se desarrollen sus valores positivos?. Los sucesos mencionados chocan con la corriente subjetiva, y es la corriente interna de la misma la que permite que tomen o no sentido, si bien ese sentido puede o no ser favorable a los desarrollos vitales. El sentido que estos acontecimientos aoran puede ser contrario a la vida, puede constituir una dirección destructora. Así puede suceder con un jugador que, hostigado por su pasión, viva solamente para ella, dirija en ese solo sentido todas sus energías, hasta que su pasión termina por ser su vida y finalmente quede absorbido por ella, desapareciendo. Tanto en el caso negativo como en el positivo se nos muestra la relación dialéctica existente entre lo objetivo de las causas y lo subjetivo de la vida personal. Es la polaridad sujeto-mundo.

En esta relación, decíamos, se inscribe la noción de destino. Pero hay que dejar bien claro que ella se refiere siempre a una relación y nunca al suceso aislado. Por eso es por lo que negamos a ciertos hechos de la vida su calificación de destino. No hay hechos, ya sean positivos o negativos, favorables o desfavorables, jubilosos o trágicos que de por sí sean destino, sino que éste es el marco referencial en el cual aquellos hechos se insertan. Mas el que ciertos acontecimientos constituyan el destino, no significa que el sujeto los reciba en forma pasiva. Los hechos por sí mismos pueden ser -hasta cierto punto- iguales para numerosas personas; es la manera cómo repercuten en la vida

lo que determina el que sean destino o no, y cómo. Un mismo hecho no importa tanto por sí mismo cuanto por la concepción interior que produzca. Aquí nos muestra el hombre como otorgador de importancia. Es él el que, desde su vida, va dando significación a los hechos, y sólo gracias a ello adquieren su valor. Se convierten así en hechos del destino, en acontecimientos.

#### b) Destino e individuo

Al hombre, figura vital con características propias, no podemos entenderlo como títere o juguete de la vida, no podemos pensar que el hombre sea absorbido por la vida, sino que afirmamos que es él quien conduce la vida desde su propio centro y es, por ende, responsable de sus propios actos. Por ello podemos decir que sólo mediante cierta afinidad con los hechos la vida elige lo que ha de ser destino para ella, pero esa afinidad sólo puede estar afinada y sentida por el hombre. Es así como los hechos poseen, por su parte, un 'umbral de significación' que le permite al hombre, de acuerdo con sus resonancias más íntimas, apropiarse de ellos y configurarlos.

Es necesario, pues, que se den los dos elementos, hombre y hecho, sujeto y mundo: eso es lo que nos permite afirmar que el destino es una categoría exclusivamente humana. Ni en el animal ni en Dios es posible hablar de él. En el primero falta la actitud vital que dé sentido a los hechos exteriores; en su mundo de representaciones sólo destella aquello que, de algún modo y de antemano, está prelado por la especie; hay relación entre el animal y el mundo, pero no una relación de significación, de concepción, de carnis vital. Y en Dios no hay exterioridad de los hechos.

La relación dialéctica necesita, entonces, para conformarse, que desde el lado objetivo existan sucesos susceptibles de transformarse en acontecimientos y, desde el punto de vista subjetivo, que se manifieste el umbral de sentido de nuestra propia vida capaz de permitir que se efectúe esa transmutación.

La relación de destino se produce entre los polos que representan al hombre y el mundo y como relación de acontecimiento. Ajustando nuestra cre-

presión, diremos que siempre es acontecimiento lo que importa para la vida. La diferencia entre lo acontecido y lo experimentado lo decide la corriente interna de la vida, al elegir aquello que pueda insertarse en su desarrollo "la dirección interna de la vida decide lo que haya de ser destino y de lo que no haya de serlo"<sup>5</sup>.

Sólo sobre la base de esta noción de destino puede hacerse comprensible que el destino humano concuerde con la particularidad individual, es decir, tal noción permite ver claramente cómo hay hombres que 'parecen nacidos' para determinada tarea y que sólo en ella puedan manifestarse plenamente.

Todos advertimos que en cada existencia particular van adquiriendo relieve determinados actos y hechos que en cambio no alcanzan la menor significación en otra. Es esto lo que podemos llamar el lado objetivo del destino, y que es el aspecto que aparece como dominante si hablamos de destinos distintos. Mas debemos distinguir entre destino sin más y destino individual, ya que "los distintos 'destinos' son fijados esencialmente desde fuera, es decir que el factor objetivo aparece en ellos como dominante, pero su totalidad, el 'destino' de cada hombre, es determinado por su esencia"<sup>6</sup>.

No aparece el hombre entregado al movimiento del mundo, siendo juguete del destino, sino que éste conjuga con la esencia particular humana. Así, si observamos la vida pasada, vemos a los hombres fijos en un destino: los comprendemos como marinos, médicos, filósofos, ingenieros, etc., y la riqueza de su vida se debe estrechar en ese concepto que la delimita, se debe angostar en su destino; no podemos abstraerlo de esa categoría. El destino 'dibuja' la vida y nos da el marco adecuado para la comprensión de los actos humanos. Es la categoría a la luz de la cual toda la vida se ilumina. Deja muchos sucesos en la oscuridad desdibujada de lo irremediablemente pasado, de lo sin importancia, de lo irrelevante. Mas también permite la comprensión del conjunto; es el dador de sentido vital. Mas si el destino no se ha cumplido todavía, si el hombre está viviendo su vida, los conceptos paralizantes se esfuman y el hombre se muestra como lo siempre cambiante. Nuestra existencia se nos da como un punto progresivo donde sólo el presente es realidad, pues todo pasado es sólo recuerdo y el futuro una fantasía. El destino nos muestra la enasperante tensión en que vive el hombre, es la "apriórica facultad de formación de la vida individual".

Existe un pensamiento tenaz que durante el transcurso de nuestra vida se nos aparece constantemente; es el preguntarnos ¿es contingente o no nuestra vida? Este preguntar nos produce un sentimiento inquietante, sentimiento que responde al hecho de que no todo lo que nos sucede lo comprendemos, más aún, de que gran cantidad de sucesos o experiencias van quedando al margen de nuestro vivir, no son aceptados por la corriente de la vida, y, en fin, no significan nada para la totalidad coherente de la existencia. Este sentimiento angustiante es el resultado de la colisión que se produce entre lo necesario y lo contingente de la vida.

Tal vez en nuestra vida empírica los acontecimientos no renuncien al orden causal ya que siempre (o al menos en la generalidad de los casos), podemos explicar el porqué de un suceso, buscamos la razón y ello hace que lo contingente se nos aparezca, a la luz de sus 'causas', como necesario.

Ese sentimiento aparece superado en el arte, pues en la tragedia no existe colisión alguna entre los dos aspectos; lo contingente y lo necesario no se dan separados o, mejor dicho, todo es ahí necesario. En el gran héroe trágico lo necesario es su fundamento, sentimos cómo se van desarrollando los hechos con su forzosidad ineluctable, en eso reside la tragedia de su propia vida. Su destino expresa su propia esencia.

Esta relación tan estrecha no la encontramos nunca en nuestra vida, quizá porque ella no tiene una línea única hasta que ha finalizado, porque nos es imposible calibrar hasta el último detalle los hechos que nos acontecen, porque el movimiento vital es siempre arrollador e impide que seamos, al mismo tiempo, los que vivimos y los que nos contemplamos vivir.

Si cotejamos vida y destino se nos aparecerán, entonces, en dos sentidos distintos: desde la vida finalizada podemos observar los hechos y comprender realmente por qué han sucedido, por qué se ha elegido determinado camino en el cual se ha realizado o destruido la propia personalidad, vemos claramente el valor de los acontecimientos, podemos, en fin, juzgar sobre esa vida y ese juicio se expresa como destino. Pero también podemos ver la vida 'prospectivamente', es decir, no contemplar el proceso ya aquietado y realizado, sino observar la vida en sus distintos momentos, en cuanto éstos se van realizando: cuando sentimos su fuerza empujando nuestro vivir, cuando creemos firmemente que podemos dominarlos, el destino se toma fuerza y decisión personales. Va-

mos haciendo el destino, somos sus forjadores y también, en consecuencia, e  
somos los hacedores de nuestra vida. Mas, en otros casos, "la maduración de  
su destino como expresión de vida es en sí misma la maduración de su muerte"<sup>7</sup>.

### 3.- Persona e inmortalidad

#### a) La idea de inmortalidad

Todo hombre, en cuanto está en el mundo y es partícipe de él, va for-  
mando su yo personal en continuo intercambio. El yo personal que se elabora  
en urdirre de influencias con el mundo es el yo que lucha por comprender,  
sentir, dar y recibir significaciones. Es el mismo que va afianzándose, de-  
lineándose en el fluir de la vida, haciéndose cada vez más seguro de sí mismo;  
es el yo que conocemos como nuestra personalidad, como nuestra particular for-  
ma de situarnos frente a las cosas que nos rodean. Sin embargo, en esta suer-  
te de pugna, podemos abroquelarnos frente al mundo o perdemos en él.

La afirmación del yo tiene lugar a partir de la insatisfacción resultan-  
te del choque con el mundo. Por ello el yo se dibuja más retamente en los  
hombres que han debido y sabido vencer numerosas adversidades. En cambio,  
se diluye, en línea general, en aquellos que no tienen obstáculos que vencer.  
El yo sólo se fortalece cuando el mundo se presenta como resistente a sus re-  
querimientos y, templándose en la lucha, se convierte en un yo desafiador en  
busca de su seguridad y afirmación. Más aún, lanzado el reto del mundo, el  
yo queda siempre sediento. Su voluntad le fuerza a no detenerse en ningún  
límite sino a rebasar cualquier frontera que se le ofrezca. Todo contenido  
de la voluntad queda siempre desbordado e irrumpe un permanente descontento  
que impulsa nuevas acciones.

El yo personal que quiere, va siempre más allá, trasciende continuamente  
lo alcanzado, se purifica a sí mismo a través de las contingencias que se le  
presentan, y, detrás de esta catarsis emerge un yo dispuesto a otear nuevos  
horizontes. La curiosidad, la inquietud, le proporcionan nuevas metas, y  
el yo reclama de sí mismo el nuevo esfuerzo en signo de perpetua juventud. La



capacidad de sobreponerse a las circunstancias, la seguridad cada vez más arraigada, hace que el yo se piense a sí mismo como capaz de consurar su independencia frente a cualquier contingencia particular. Se siente, en cierto modo, superior al mundo, como si éste no pudiera hacerle nada bajo ningún aspecto. Aquí, en este punto, surge la idea de inmortalidad.

Ella resulta así pensada desde la propia vida que la elabora. La vida es la que segrega de sí esta particular manera de sentirse superior a sí mismo, y la idea ha alcanzado independencia frente a ella.

Trataremos de lucrar en estos temas dejando de lado toda interpretación ultraterrena de la inmortalidad. Nos moveremos, pues, sólo dentro de estos humanos límites: vida productora de ideas (entre ellas, la de inmortalidad), yo personal en continuo enfrentamiento con las circunstancias mundanas.

En cada uno de los momentos vividos hay un plus de sentido, ya que en toda experiencia, sentimiento, expresión, idea, en fin, en cada una de nuestras vicisitudes, hay aspectos que podemos comunicar y otros que quedan como dormidos, surregidos en el fondo de nosotros mismos. Esto es así puesto que toda comunicación se hace en un marco de referencia común a todos, en un sistema de simbolismos que generalizan y abstraen de lo propio de cada individualidad. Podemos decir, de otro modo, que toda manifestación humana se da en dos planos, que toda vivencia se desarrolla en dos niveles: uno de generalizaciones —que se da a través de la comunidad lingüística como nivelador común— y otro más íntimo, más peculiar, que queda, casi siempre, sin posibilidad de expresión. Este último es el plano de lo sentido y no expresado, de lo vivido y no objetivado; en suma, lo que se va depositando en nuestro fondo último, nuestra vida en lo que tiene de más particular y propio.

La diferencia entre lo expresado y lo sentido constituye un resto, algo que no podemos nombrar, no porque no queramos, sino porque no podemos saber qué es aquello surregido en nosotros. Queda en el fondo un dejo de vida, secreta e infalle. De ahí nace la impresión de infinitud del alma, vago sentimiento que nos da la posibilidad de pensar que habiéramos podido ser de otro modo de como en realidad somos, que lo vivido hubiera podido ser de otra manera, que habiéramos podido ser distintos.

La verdad que cada uno de nosotros no puede ser, al mismo tiempo, todas las vidas imaginadas o posibles, es decir, que tenemos límites propios; pero sí es posible pensar nuestra vida diferentemente. Dentro de un universo como

de posibilidades, sólo podemos desarrollar una de esas líneas de tensión, y nos convertimos así en lo que somos, dejando en la penumbra cualquier otra posibilidad.

Naturalmente debemos tener en cuenta, por otro lado, que podemos plasmar nuestra realidad personal sólo dentro del mundo histórico en el cual nos encontramos, dentro de la realidad determinada por él, dentro de los estímulos que nos proporciona y, también, dentro de lo que nos veda. El mundo impone sus características y no podemos evadirlas de ellas. Por eso tenemos la total certidumbre de que habiéramos sido totalmente distintos si nuestras circunstancias hubieran sido diferentes. Así, en este juego entre nuestra posibilidad y las condiciones dadas por el mundo, vivimos nuestra vida "Dies ist der grundsätzliche Zufall alles individuellen Lebens als solchen"<sup>8</sup>.

Ahora bien, el desarrollo de nuestra vida va produciendo inevitables desajustes entre lo que podríamos ser y el mundo en el cual nos encontramos, y de estas desarmonías surge el sentimiento de desamparo y desarraigo. El desequilibrio entre nuestro yo y el mundo histórico -mundo frente al cual tenemos una adaptación siempre relativa-, es reacto a toda racionalización.

Los sentimientos provocados por este desajuste son, quizá, los que inducen a esperar otra vida ulterior; más plena, en la cual podríamos realizar todas nuestras posibilidades, donde tendríamos la oportunidad de completar nuestras obras, de satisfacer nuestros deseos, trasnundo en el cual encontraríamos la calma y la paz totales. Nace la idea de inmortalidad como deseo de acabar con las contingencias de la vida, por el anhelo de suprimir lo accidental.

Goethe observó con profundidad que nuestra vida está en relación directa con nuestra inmortalidad. Mas, ¿cómo debemos entender esta relación?

La inmortalidad le está negada a la vida pequeña y miserable, y sólo corresponde a la vida más grande, más provechosa y fructífera. Aunque tal vez deberos hablar de dos niveles o tipos de inmortalidad, ya que esta idea está unida a la noción de distinción, de aristocracia espiritual, y, en el fondo, de individualidad. Es por ello por lo que, cuanto más individual sea el hombre, tanto más le corresponderá su propia inmortalidad. Ésta solamente se daría a los hombres 'únicos'. Los otros, aquellos que se pierden -por infinitas causas- en la opaca homogeneidad, son los hombres 'medios'. Tienen una

inmortalidad de nivel inferior, cual la de la especie.

Si la inmortalidad está ligada a la individualidad, seremos tanto más inmortales cuanto más individuales seamos, pero a condición de que nuestra individualidad sea realizadora de valores, es decir, a condición de que nuestra vida aporte, realmente, un elemento nuevo y digno al mundo en el cual estamos, valor que ingresará al campo de la cultura y que permitirá reconocer al que lo ha corporizado.

#### b) El hombre medio y la especie

Vamos, en primer lugar, a manera de ejemplo, qué es lo que sucede con los animales. Ocurre en ellos que lo propio, lo característico del mundo animal en cuestión, sólo moriría si el individuo del caso fuera el último de su especie. Y tenemos en nuestra época la trágica confirmación de esta idea, pues decimos que extinguido el último tigre -especie, como sabemos, en vías de desaparecer-, mueren con él todos los tigres, ya que en él se resumían todos los que hubieron existido; ningún tigre pudo ser, nunca, más tigre que otro, ni mejor, ni distinto. La especie los niveló de antemano. El animal, entonces, no puede morir totalmente mientras la especie va repitiendo su molde en distintos materiales. Por lo tanto, mientras exista un ejemplar de esta especie, en él viven, por así decirlo, 'todos' los demás. El animal es inmortal en sentido genérico; la suya es una suerte de 'inmortalidad de especie', no de individuo. "Wo die Individuen nicht unterschieden sind, verschlingt die Unsterblichkeit der Gattung die Sterblichkeit des Individuums"<sup>9</sup>.

Aunque en el hombre medio<sup>10</sup> no podamos hablar del calco impuesto por la especie de manera tan ajustada como cuando nos referimos al animal, sí podemos pensar que en él se repite, de algún modo, la inmortalidad de la especie. Puesto que, al no realizar el hombre medio -en general y tomada esta afirmación con extrema cautela- ningún valor individual en forma sobresaliente, vive siempre en todos los hombres, puesto que comparte con ellos, la 'misma' vida. El hombre medio, entonces, no muere totalmente; pervive, ya sea en su descendencia física, ya en la heterogeneidad de contenidos vividos con los demás. Vive en tanto su vida se ha desarrollado en un nivel de semejanza con otros hombres.

El hombre medio vive en la especie y seguirá viviendo también en ella; su inmortalidad le pertenece a la especie, y no a sí mismo individualmente. Los hombres medios viven según la dirección de la especie, es decir que las representaciones del mundo ya hechas y construidas por otros, por los 'únicos', obran de tal manera que los 'medios' no pueden responder sino con lo que, de antaño, ya han respondido los demás.

No ha de entenderse esta presión que los otros ejercen sobre el individuo como si se tratara de una fuerza compulsiva que le impidiera su libertad de acción, o que lo llevara fatalmente a decidirse sólo por lo que el mundo acepta. Esta determinación es, digamos, inconsciente, en el sentido en que sus representaciones del mundo, sus respuestas a los incentivos que éste le ofrece, están siempre tomadas de moldes, están estereotipadas. El hombre medio hace lo que los demás hacen, piensa como los demás piensan; y cuando se rebela lo hace tal como los demás se rebelan.

Este hombre reacciona siempre en la forma ya esperada y establecida -sea positiva o negativamente-. Reacciona, de algún modo, como la 'especie' reacciona, ejecuta sus acciones en forma totalmente impersonal y está bajo el control de los otros. Desarrolla el hombre medio su vida según los cánones de todos y ninguno. Su vida es, pues, un poco como todas las vidas. Y así las representaciones del mundo, las ideas como tales, no sufren ninguna modificación al pasar por estos individuos. Se establece un nivel común de significaciones que los hace muy semejantes, casi iguales. Hasta podríamos decir que su vida no es completamente suya, puesto que ellos, como personas, se diluyen en los demás.

Viven, en el fondo, la vida de la especie, según su a priori. Viven en tanto existe la especie. Y en tal absorción se aseguran la inmortalidad. En los hombres medios o espiritualmente no-individuales, la inmortalidad está asentada en la larga vida de la especie. Paradójicamente su propia muerte les asegura su inmortalidad.

\*\*\*\*\*

c) El hombre único y la muerte

En los hombres 'únicos' la muerte toma otro cariz, ya que ella aniquila una particular y significativa manera de responder a los requerimiento del mundo, la que es propia de cada gran personalidad. El entrelazamiento que hay en ellos entre su materia corporal y su forma espiritual es distinta de la de los demás. La muerte destruye en ellos la capacidad de diferenciación. De tal modo que, con su muerte, tenemos la certeza de que desaparece algo único y peculiarmente valioso. La muerte nos asegura que esa unidad diferenciadora y diferenciada que es el hombre único, ya no se repetirá jamás.

El hombre único, gracias a un trabajo y elaboración pacientes de los contenidos logra un singular entrelazamiento de lo propio en la especie y los estímulos mundanos. Se va perfilando la diferenciación desde todas las facetas posibles. Todo se destila de tal forma que se va constituyendo una imagen esencial última. Este paciente trabajo de pulimento personal da como resultado una manera singular de comprender el mundo y de otorgarle significado.

Esta particular forma de ser, esta imagen, se transmite luego a los demás en forma de prácticas cotidianas, de realizaciones empíricas, posturas filosóficas, representaciones teóricas, artísticas, religiosas, poéticas, etc., que poseen todas ellas el sello de la personalidad creadora. Se configura así lo cualitativamente distinto, de tal modo que el único impone su estilo. Esta imposición, este moldear las cosas según la impronta que cada hombre único les otorga, no se lleva a cabo intencionalmente, con ningún propósito deliberado, sino que en el único ello ocurre 'naturalmente'. Este tiene la facultad de transmutar lo recibido, ver la arista oculta a los demás, comprender la singularidad donde todos los demás no ven sino lo ya visto. En los únicos predomina el estilo, se impone éste al material dado y asimilado en forma propia. La fuerza de su obrar surge de su interior; los únicos viven dentro de sí mismos, desde su obrar y postura personales.

En los únicos se produce una tensión constante entre la vida y la muerte, pues se saben hacedores de algo distinto, de algo que solamente ellos pueden cumplir. Con su muerte la humanidad pierde una posibilidad de di-

ferenciación, pierde la obra que únicamente la personalidad del hombre diferente pudo hacer posible. Saben ellos que sólo con su muerte personal lograrán su propia inmortalidad, o la de su propia obra. La muerte -aquí totalmente destructora- es el precio que debe pagar por el desarrollo de su propia personalidad, pues "wie ein Biologe sich ausdrückt, der Tod der Preis ist, den wie für die Höhe differenzieller Entwicklung zahlen müssen"<sup>11</sup>

La idea de inmortalidad puede servirles a los únicos para superar el conflicto, la tensión constante entre la vida y la muerte que experimentan. La muerte destruye para siempre la particular combinación que se da en los hombres únicos, pero, al mismo tiempo que destruye su individualidad, inmortaliza su persona. El individuo único muere realmente y tal vez por eso quiere o desarrolla más la idea de inmortalidad; quizá sea el deseo de su propia inmortalidad lo que los anima. La muerte del hombre cualitativamente único, aquella muerte que ha deshecho para siempre el lazo entre la materia y la forma espiritual diferenciada, es la que lo lleva a la inmortalidad, es el paso por el que adquiere la posibilidad de ser para siempre, pues deja, al decir de Sófocles, para el futuro una fama inmortal.

### Ejemplo histórico

Tal vez la aplicación de estas ideas al campo histórico nos pueda revelar mejor la concepción esbozada.

La figura del hombre único -sea artista, guerrero, pensador, político-, hace que lo reconozcamos por su nombre propio; así hablamos de Napoleón o de Lutero, de Miguel Ángel o de Hegel. Hay tantos elementos de significación en ellos, tantos detalles peculiares, que su figura está perfectamente delimitada del resto anónimo de su tiempo y queda recortada desde ese momento para siempre. La unidad de su concepto se desgaja de su época o, tal vez, sea él el que caracteriza a la época. Es el único, el reconocible, el individuo -aunque, afortunadamente, no lo sepa él propiamente con tanta claridad como el curso posterior de la historia lo mostrará.

Todo lo contrario sucede con el hombre medio, éste se pierde en la tónica general de la época y, en consecuencia, lo que de él comprendemos se diluye

en la comprensión del tiempo en el que viven los demás hombres. Hablaros, pues, de uniformidad, de generalidad de conductas semejantes en el tiempo de vida. Es por ello, tal vez, por lo que no poseemos una idea clara de un florentino del siglo XV, por ejemplo; sólo su momento histórico le da relieve. Su vida se pierde absorbida por su época; él es por los demás, por todos los que son como él.

De la misma manera nos resulta igualmente más difícil comprender a un romano contemporáneo de César, que a éste mismo. Aquél se pierde en una multitud de datos comunes. Su forma se desvanece, su unidad se pierde, mejor dicho, no existe. Pero siempre, insistiros, vive de algún modo en los demás. Su inmortalidad le es dada por el solo hecho de existir junto a los otros; su inmortalidad de especie, pero no personal.

El único trabaja para su inmortalidad, inmortalidad cultural, si queramos, pero siempre inmortalidad propia, no compartida, exclusivamente suya. El único vive en la memoria de los demás. Vive y pervive. El hombre medio sólo vive, biológica y culturalmente, en la especie.

Así, mientras los hombres medios sobreviven en el ambiente creado, los únicos son las figuras portadoras de la historia, los que la hacen posible, los que van elaborando la tradición, los que nos posibilitan ser lo que somos.

Hechos esbozado aquí el hiato que se produce entre el hombre particular, temporal y limitado, y lo interpersonal e ilimitado culturalmente. Nos hemos movido en el juego dialéctico que se teje entre el hombre y la cultura. Mas si pretendemos saltar del orden empírico y finito para pasar al orden eterno e ideal, tal vez el salto se nos haga intolerable. Pues ¿de qué modo los hombres particulares e históricos pueden volverse eternos e inmortales? ¿No nos estaríamos proyectando más allá de lo razonable, de lo que puede ser comprendido?.

Hay un punto irremontable para el vuelo del pensamiento. Tal vez sea demasiado grande el atisno.

\*\*\*\*\*

Notas

<sup>1</sup> G. Simmel, Lebensanschauung, p. 43; Intuición de la vida, p.48

<sup>2</sup> G. Simmel, Perlsbrant, p. 12

<sup>3</sup> G.Simmel, Lebensanschauung, p.117; Intuición de la vida , p.116

<sup>4</sup> Juan Ramón Jiménez

<sup>5</sup> G.Simmel, Lebensanschauung , p.122,; Intuición de la vida , p.120

<sup>6</sup> G Simmel, op. cit.,p. 123; ed. cast. p.122

<sup>7</sup> G. Simmel, op. cit., p.100; ed. cast.,p.100.

<sup>8</sup> G.Simmel, op. cit. p. 118; ed. cast. p.117.

<sup>9</sup> G. Simmel, op. cit., p. 126; ed. cast. p.125.

<sup>10</sup> Sobre la noción de hombre medio y hombre único, cfr.

G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie ,Erstes Kapitel

<sup>11</sup> Podemos trazar aquí un paralelo entre lo señalado y la fase biológica, entre los uni y los pluricelulares, ya que a los unicelulares la muerte no los afecta especialmente, pues tienen asegurada su inmortalidad de especie. El biólogo al que se refiere Simmel, sin proporcionar su nombre, es Jakob von Uexküll, del que da distintos ejemplos en la Lebensanschauung. Hemos encontrado los mismos, junto con ideas semejantes a las expuestas - como limitación, vida de especie, en la serie de ensayos publicados bajo el nombre de Ideas para una concepción biológica del mundo, trad. de P.M. Tenreiro, México-Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.



\*\*\* II \*\*\*

Heidegger

Muerte y cotidianidad

(estructura ontológico-existencial de la  
muerte)

## 1.- Caracteres generales de la muerte

### A) Muerte, inminencia e impersonal

Siguiendo el hilo de los caracteres fundamentales del Dasein buscaremos la estructura ontológico-existencial de la muerte, la cual se nos revelará como la estructura del ser total del Dasein que se constituye relativamente al fin.

El fin del Dasein es siempre un aún-no, es su imposibilidad existencial de ser total. De tal modo es así que el fin del Dasein, el morir, debe entenderse como la posibilidad con relación a la cual el Dasein se conduce, es. "Es la muerte la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable. En cuanto tal, es una señalada inminencia"<sup>1</sup>

Para el Dasein son iminentes muchas cosas. Es iminente un cambio de gobierno, no es iminente la llegada de los invitados para la cena, o la llegada del verano. Inminencia en este sentido es algo que, de algún modo, el ente que es el Dasein ve llegar. Porque los entes que son iminentes tienen en estos casos la estructura de lo ante-los-ojos. Mas la muerte no tiene este carácter. [Solamente arruntaremos su sentido si pensamos la inminencia en el significado de ser iminente una inundación, en este caso el Dasein está ante una circunstancia que está por llegar y de la cual espera consecuencias graves para sí, pero no sabe, exactamente, cuáles serán.]

Únicamente la elucidación de los caracteres de peculiaridad, irreferencialidad e irrebasabilidad nos señalarán el camino adecuado para la comprensión de la estructura de la muerte.

La muerte es la posibilidad más peculiar porque en ella el Dasein se encuentra a solas consigo mismo, en su poder ser más propio. La muerte del Dasein es la posibilidad de no poder ya ser-ahí; y, en cuanto así lo comprende, se rompen todas las relaciones y las referencias a los otros Dasein, es irreferente. Mas también el Dasein descubre su soledad ante la muerte como su posibilidad más extrema, pues no puede ir más allá de ella, no puede rebasarla,

El Dasein, comprendiéndose como ser-relativamente-a-la-muerte, puede comprender su existencia, ya que la muerte, señalándole su fin, le muestra lo que antecede a ella como pre-ser-se. Entendiéndose como totalidad que

su fin no es, comprende cómo es.

Y se descubre como ser-en-el-mundo, como cura, como facticidad y como caída.

Si el Dasein es cuidado, cura, la muerte deberá entenderse como el fin del cuidado, de la cura, puesto que implica el ya no ser en el mundo. Mientras el Dasein es en el mundo, la muerte es su posibilidad, una de sus posibilidades, que tiene la particularidad de que en ella le va su propio ser en el mundo.

Puesto que el hombre está arrojado al mundo, está arrojado también a la posibilidad de la muerte. Pero, por lo pronto, no tiene de ella ningún saber, ni teórico ni expreso. Sólo se descubre como angustia, como no pudiendo ser de otra manera, lanzado al mundo siendo tal como es, mortal.

La muerte es la peculiaridad irrefeiente e irrelasable en tanto el Dasein es relativamente-a-su-fin , pero ello está encubierto en la vida cotidiana, donde el ser-ahí existe de modo impropio, en la caída en el impersonal. El ser ahí cae bajo la máscara que el mundo le propone y disfraza la muerte. Caen en lo inauténtico, lo impropio, lo común. Ello lo 'protege' de su posibilidad más propia y peculiar, y le brinda la seguridad de compartir aquello que no podrá jamás compartir, su muerte . Lo 'arpara' bajo un concepto falso y deformado de lo que deba entenderse por ella y que no permite que el Dasein 'cuida' de sí.

¿Mas qué significa que lo cotidiano 'arpara' al Dasein bajo sí y le oculta el fenómeno de la muerte? ¿Qué relación podemos establecer entre lo cotidiano y el ser-para-la-muerte?

La relación se nos iluminará si podemos aprehender el sentido de lo cotidiano que, en heidegger, recibe el nombre de impersonal, el uno, das Man. La estructura del Dasein había mostrado que éste es siempre con-otros, es decir, la hermenéutica del Dasein lo había puesto de manifiesto como ser-en-el-mundo-con otros.

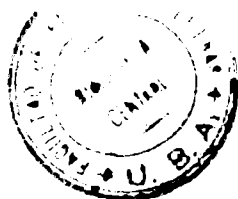
Ahora bien, en su transcurrir cotidiano, el Dasein -nos dice heidegger-, no existe como él mismo , sino que está "bajo el señorio de los otros. No es él mismo, los otros le han arrelatado el ser"<sup>2</sup>.

Pero, deberos indicar, los otros son indefinidos, no podemos señalarlos, son anónimos. ¿Cómo puede entonces el anonimato ejercer tiranía alguna sobre el Dasein?

El vive dentro de ese dominio, ha nacido bajo él y desarrolla su vida en ese campo, considerando ya sea que los 'otros' no tienen nada que ver con él o sintiéndose parte integrante de 'la gente'. 'Los otros, de cualquier manera, están siempre presentes. De este modo, la tiranía se afianza cotidianamente. Por omisión, podríamos decir. Mas en esta omisión, el Dasein pierde su ser sí mismo. Porque el uno tiene efecto aplanador sobre el ser-ahí. En efecto, la misión del uno es la de nivelarlo todo para que no se advierta lo sobresaliente dentro de esa medianía. Por ello podemos afirmar que el uno arrasa con las posibilidades de ser sí mismo del Dasein. El uno muestra su férreo poder cuando "Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardidamente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza."3

Pero ¿quién es este uno que así domina al Dasein? Todos y ninguno. Porque el uno no se identifica, sino que obra en cuanto 'término medio' del Dasein mismo. El uno es la modalidad del Dasein que constantemente lo tienta a no afrontar su sí mismo propio. Así obra en las costumbres; en la moda, en las diversiones, en el estudio, en el pensar, en el arte, etc.. Y ¿cómo? Pues imponiendo costumbres, modas, diversiones, estudios, pensamientos, tendencias artísticas, de modo tal que todos tenemos costumbres porque uno tiene que tenerlas, seguimos las modas porque uno debe hacerlo, buscamos las diversiones que uno busca, y hasta estudiamos lo que uno estudia (así una 'carrera de moda', o pensamos 'como uno tiene que pensar'). En la universalización de modas, costumbres, etc. el Dasein halla su seguridad. No osa rebelarse aunque, tal vez, si se rebela, se rebela como uno tiene que rebelarse.

El uno, decíamos, es todos y es ninguno,; es nadie. Y es, este nadie, un poco todos. Pues el uno es el Dasein modalizado en la cotidianidad. Todo ocurre como si el uno le hubiera arrebatado al Dasein su ser más propio y lo suplantara por la anodina universalidad. ¿Cómo hace esto? . Cuando el Dasein se deja llevar por él, adoptando modas, costumbres, ideas, el uno le arrebató su particularidad al ser-ahí. El uno, de algún modo, resuelve la existencia del Dasein al señalarle todo lo que uno debe hacer, al indicarle sus actitudes frente a la vida, al recetarle su fórmula de existir. El Dasein no necesita apelar a sí; mejor, no puede. La tiranía del uno es perfecta, no admite rebeliones, es insensible a las diferencias, establece lo común, cotidiano y gris.



El uno hace que el Dasein viva en el olvido de sí, en su ironicidad, en su inautenticidad, lejos de sí como sí mismo.

b)- La muerte como caso 'real' dentro del mundo

El uno elabora su interpretación del mundo, que se expresa en las hablaurías. Éstas constituyen una localidad del habla, una posibilidad de ser de ésta, y, por lo tanto, una posibilidad de ser del Dasein en tanto éste tiene en el habla uno de sus existenciaríos constitutivos.

Las hablaurías constituyen la localización, característica del uno, del habla y, por ello, no son verdadera comunicación; puesto que comunican sus palabras más que el ente al cual se refieren. Lo cual significa que todo lenguaje cae en las hablaurías en cuanto ellas borran la relación que permite el acceso al ente al cual se refieren "Las hablaurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa"<sup>A</sup>.

Las cosas quedan, a causa de las hablaurías, oscurecidas, olvidadas, porque no le interesan por sí mismas. Todo lo que se puede decir de ellas ya ha sido comprendido, establecido y fijado por el uno. La comprensión del uno es la que ha borrado el hecho de que las palabras espejeen las cosas y ha establecido una 'comunicación' sobre bases falsas.

En las hablaurías las palabras han perdido su sentido originario, no podemos acceder a lo que ellas son capaces de rostrar, están cerradas a toda interpretación, o, mejor dicho, su interpretación ha sido fijada por el uno. El ente se ha opacado y la relación descubridora que la palabra mantenía con él se ha cortado. Sin embargo, interesa que se hable, pero por el hablar mismo, por el puro hablar o parloteo que intenta -y logra- así, cubrir el vacío de la cotidianidad. Solamente importa el hablar en cuanto transcribe la interpretación ya convertida en corriente y aceptada, en propalable y repetible.

Hay no deberos entender las hablaurías como propias solamente de la palabra hablada, sino que su dominio se extiende, también, a lo escrito. Nada se libra de su paso arrollador, que todo lo aplana igualmente, como si



todo fuera sabido de antemano. Así, todo intento de recuperar la originaria relación con los entes, resulta rechazado; no se necesita, porque ya 'uno sale'. El ente se retrae cada vez más; se cierra a todo genuino descubrimiento. Esa retracción, insistente, no la hace el ente por sí mismo, sino que es consecuencia del imperio de las habladerías a la que molestan toda pregunta y discusión esclarecedoras. La comprensión de término medio ha estallado su imperio.

Mas esta comprensión no es una forma consciente, no es un "consciente hacer pasar algo por algo"<sup>5</sup>. En efecto, no se habla aquí de intención ninguna de engañar, sino que las habladerías están ya siempre en el Dasein de manera tal que sin percatarse muchas veces, no puede sustraerse a ellas. Las habladerías instalan al Dasein en una comprensión de término medio con la cual el Dasein se da por satisfecho habitualmente. Sólo a partir de esta interpretación impersonal, mas no siguiéndola, podemos extraer interpretaciones originarias, comunicaciones que, en realidad, sean tales. Sólo a partir de aquel "estado de interpretado", sí, pero no de acuerdo con él, podemos alcanzar un genuino comprender. Sólo a partir de él, es verdad, pero en oposición a él podemos bucear nuevos descubrimientos, podemos otear lo que los entes son, podemos buscar una nueva apropiación de las mismas.

En las habladerías la comprensión del Dasein está 'desarraigada', no tiene suelo desde donde levantar nuevo mirar. El Dasein "flota en el aire y en este modo es, sin embargo y siempre, cabe el "rundo", con los otros y relativamente a sí mismo"<sup>6</sup>. En ese desarraigo vive el ser ahí. Creyendo estar con los otros, consigo y preocupándose en el rundo, está lejos de ellos y de sí mismo. Está alienado. Y sin embargo, cree que esa es su verdad.<sup>7</sup>

La comprensión de término medio, la cotidianidad, aparta al Dasein de su posibilidad más peculiar, la muerte, y le 'brinda' calma y seguridad, refugiándolo en las cosas ya sabidas desde siempre. Así la cotidianidad, el " 'uno' con otro", considera la muerte como algo que ocurre regularmente en la vida diaria. ; la muerte es, simplemente, "caso de defunción", accidente diario.

El uno brinda un saber de la muerte como algo que le pasa a los otros. Uno sabe que, diariamente, mueren los hombres, Las noticias necrológicas forman parte cotidiana de todos los diarios, se propalan por radio y televisión informaciones acerca de la muerte de tal o cual personaje. El uno se ocupa porque la muerte no sorprende a nadie. Es siempre lo ya sabido, lo que fue

siempre así. La muerte no asombra porque se la considera algo que tiene que suceder pues es inevitable que sea así. Pero tanto las muertes de lo que los diarios o los medios de comunicación en general informan cuanto la muerte comentada de familiares o amigos, siempre es muerte "de los otros".

Sabemos que 'uno muere', pero, por lo pronto, por ahora, yo no. 'Uno muere', yo todavía no. Se muere la gente, pero yo aún vivo. "El "uno muere" difunde la opinión de que la muerte alcanza por así decirlo al uno".<sup>8</sup>

El morir es, por imperio del uno, una contingencia más de la vida. El uno relaja el nivel de la muerte y la coloca dentro de las "cosas comunes", dentro de lo que le sucede a los otros, dentro de lo que no rozará por el momento al Dasein del caso. Como si ella no le incumbiera. La muerte adquiere el carácter de un hecho que sucede, de una realidad de la vida diaria, como algo que le acontece a la naturaleza humana. El transformar la muerte en un hecho 'real', "ante los ojos", el considerarla una realidad de la vida, es la comprensión con la que el uno disfrazaba la muerte. Esta no es más una posibilidad irreferente e irrebalsable del Dasein, sino un hecho más de la vida cotidiana. Los casos de muerte se han dado y se seguirán dando. Nada más hay que preguntar ¿Acaso no ha sucedido así siempre?, puede decirnos el uno. La interpretación del uno hace que el Dasein se tiende con ella pues hace que se encultra su muerte, y caiga en la seguridad garantizada por el impersonal y contribuya, así, a reforzarlo.

"El uno se cura en esta forma de tranculizar constantemente acerca de la muerte"<sup>9</sup>. Pues en esta tranquilidad le asegura al Dasein lo ya conocido, lo sabido desde siempre, el 'mundo' que él conoce. Por ello se le oculta la verdad al enfermo, se le oculta la cercanía de la muerte, y así se considera que tal es lo que debe hacerse. Se le refuerza así la idea de que la muerte es, sí, pero la de los demás. Mas el que de este modo consuela al que está por morir, en el fondo se consuela también a sí mismo. La muerte de la que habla, aquella cuya posibilidad quiere alejarse, es la propia. Su muerte no está en su horizonte. El que consuela quiere con la cotidianidad al morir, se comporta con él de acuerdo a la manera como se comportan todos. Las reglas de comportamiento han sido dictadas por el uno y nos permiten, o más bien, nos obligan, a no apartarnos de ellas. ¿Acaso está bien pensar en la muerte?, ¿es algo que debernos hacer?. Ello es más bien demostración de miedo

ante la misma, de debilidad del hombre. "El uno no deja brotar el hervor de la angustia ante la muerte"<sup>10</sup>. Pues el uno ha decretado que no se debe hacer. Lo que sí nos permite, lo debido, es la indiferente tranquilidad ante ella, el eludirla en nuestras conversaciones, una calma total; como si nada pasara nunca para nosotros, y convierte, así, al Dasein, en un extraño para sí mismo.

Más ese extrañarse le resulta cómodo al Dasein, pues el uno le ofrece la tranquilidad, le brinda el amparo de lo que está bien hacer. ¿Para qué pensar en la posibilidad más propia, si es algo lejano?. El Dasein cae así en la fuga ante la muerte. ¿No es flaqueza, acaso, pensar en ella? Puede un Dasein seguro de sí, tenerla?

"La pasión de morir, que, según Hölderlin, es indiscernible de la sol-re- abundancia dienisíaca de la vida, se hace aquí sospechosa de colusión con la cobardía del suicidio, dogma del buen sentido. Favoreciendo sobre este asunto capital la conspiración del silencio, el Man no logra sino hacer imposible la eclosión del valor auténtico, que consiste, no en ahogar la angustia de la muerte, sino en soportarla"<sup>11</sup>.

No obstante, con la fuga ante la muerte, el uno confirma que el Dasein es "ser-relativamente a la muerte".

La tentación de caer en el uno pues éste tranquiliza, aquieta y, en consecuencia, produce el extrañamiento de sí, tiene lugar en el Dasein. La caída del Dasein en el uno es una huida de sí como sí mismo. Tentación, aquietamiento y extrañamiento son las características de la caída.

### c).- Huida de sí y angustia

El Dasein, ante la muerte, se angustia; no se atemoriza. ¿Por qué se hablar de angustia ante la muerte si, como hemos visto, el Dasein es un ser relativamente a la muerte? ¿Qué diferencia había entre el terror y la angustia?

Podemos establecer, en primer lugar, una diferencia en cuanto a los relata. El terror es siempre terror a..., terror a algo determinado (aunque, muchas veces, usemos el término, diariamente, en otro sentido, lo cual indicará, una vez más, la ambigüedad del hablar cotidiano). Así, tenemos terror a los osos, a los ani-



nales salvajes en general, pero también el alumno, por ejemplo, siente terror ante una prueba difícil). Lo cual especifica que el término de referencia del terror es siempre un ente determinado.

¿Podemos adjudicarle a la angustia un ente determinado como relatum? ¿Es la muerte un ente que posee las características de los entes que hacen frente dentro del mundo? Para el uno la muerte es lo muerto. Pero, ¿sabe el Dasein lo que ella es?. Decididamente no. El uno huye de ella, no porque sabe en qué consiste, no porque la considere un ente determinado con tales y cuales características. No es la muerte un ser a la mano, ni un ser ante los ojos; no es algo que se toma y se deja; no es algo de lo que podamos disponer a nuestro gusto, y, porque no es nada de ello, porque no sabemos qué es, pero sí sabemos que 'está allí', en nuestro horizonte, y porque es absolutamente indeterminada, el Dasein se angustia. Por ello la cotidianidad se calma con un "no era nada" cuando la angustia cesa. En verdad, nada era. Pero en el sentido de no encontrar un ente determinado que fuera el término al que ella apuntara. Mas la nada de la angustia es, digamos, 'otra nada', Es la nada 'metafísica.'

La angustia no tiene relatum determinado, porque no hay ente que se le enfrente al Dasein. El mundo ha perdido su significatividad. La muerte es irreferente. Sin embargo, el Dasein se angustia por... ¿por qué?. Porque no hay nada que tomar como referencia, pues se comprende a sí mismo como pura posibilidad, como poder-ser.

En la angustia el Dasein queda suspenso ante sí mismo, singularizado, ella lo abre a la elección de sí mismo, a su libre decisión de ser sí mismo, y le impide, por otro lado, refugiarse junto a la cotidianidad y entregarse al uno. No hay alrigo posible, y la angustia es la que le ha revelado su posibilidad, su pura posibilidad de sí. Es por ello por lo que el Dasein se encuentra inhóspitamente, (unkindlich), no está familiarizado con nada, no encuentra nada, no es nada, nada es nada, no tiene mundo abierto por sí. El relatum de la angustia es el mundo en su mundanidad, no los entes que se le muestran, sino el mundo como tal. "Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El ser-ahí es singularizado, pero como "ser en el mundo". El "ser en" pasa al "modo" existencial del "no en su casa".<sup>12</sup>

El Dasein se angustia por encontrarse ante sí mismo, al estar lanzado

hacia sí como poder ser, al ser entregado a su propia responsabilidad. Y, entonces, cae. Huye de sí mismo y se refugia en el mundo del uno, en el mundo familiar en el cual el Dasein se aquieta y se tranquiliza. Y se pierde en el mundo que lo absorbe.

La angustia no tiene nada aquí referirse y, sin embargo, es un factum existencial que tiene como fundamento un problema ontológico, el de que el Dasein se desculra a sí mismo en la propiedad o impropiedad, que se desculra a sí mismo como auténtico o inauténtico.

#### d) - El esquivar la muerte

"La cotidianidad se queda en este ambiguo conceder la "certidumbre" de la muerte -para, encubriendo todavía más el morir, debilitar la certidumbre y aligerarse el "estado de yecto" en la muerte"<sup>13</sup>.

El uno, sabemos, está convencido de que la muerte es, pero es de los otros, 'el uno muere' es su conocimiento cierto.

Pero toda certidumbre se funda en la verdad y se modaliza, por ejemplo, en la convicción en la que el Dasein ve el ente descubierta como verdadero y se ve a sí mismo teniendo convicción acerca del ente. Pero ésta varía de acuerdo a los entes de que se trate. Ajustando la expresión, diremos que es distinta según la apertura que ha tenido el Dasein en relación al ser del ente así manifestado.

Entonces, si el Dasein cotidiano encubre la muerte, él es fácticamente, no en la verdad, sino en la no-verdad. Lo cual significa que podemos estar ciertos de la muerte entendida como si fuera un ente-ante-los-ojos, seguros de ella. Pero, al comprenderla de este modo, la falseamos, la desfiguramos, la entendemos como un accidente de la vida, la cosificamos, en suma, estamos hablando de la muerte del uno, de la muerte 'de los otros'.

¿Y cuál es el pilar sobre el cual la cotidianidad llega al 'estar seguro de la muerte'.? ¿De qué muerte nos está hablando? ¿De qué modo teneros seguridad?. La cotidianidad tiene respuesta para todo, ya lo sabemos. Y no le faltará en esta ocasión. La muerte, nos dirá, es un hecho de experiencia, pues dia-

riamente mueren los hombres. La experiencia nos proporciona así la seguridad de la muerte. Pero esa seguridad es solamente certidumbre empírica, nunca apodictica lo cual significa que halla de la mortalidad de los mortales como un hecho, como algo ya sabido desde siempre, y, de este modo vela lo esencial.

Pero, ¿no tendrá el Dasein más que esta certidumbre empírica, con la que vela la muerte? ¿No saldrá de algún modo de la muerte, no tendrá otra 'clase de seguridad' acerca de ella?. Si afirmamos el análisis observamos que el Dasein cotidiano esquiva la muerte. Lo cual significa que sabe de ella, en su fondo, que está seguro de ella, sabe que es cierta. Sabe de ella de un modo superior al puramente empírico, que consiste en sentirse 'superior' a ella, desconociéndola. Esquiva, como dice Heidegger el "ser cierto"<sup>14</sup> de la muerte, mas se cura angustiosamente, aunque aparentemente exenta de angustia, ante esa posibilidad. El esquivarse ante la muerte atestigua la certidumbre de ella, revela que la muerte es posibilidad cierta.

El uno sabe de la muerte, pero la esquiva. Sabe que llegará, "pero" que todavía no ha llegado y, hasta con este "pero" para quitarle certidumbre a la muerte, para huir de ella. Todavía no, tal vez dentro de un tiempo, falta mucho para ello...-son éstos modos del esquivar la muerte, son autointerpretaciones del uno en las que encuentra una excusa para lanzarse nuevamente al mundo conocido y perderse en él. ¡Hay tantas cosas por hacer! No podemos estar ocupándonos de lo que será quizá algún día. Así el uno vela la muerte, mejor dicho, no la muerte misma, pero sí el reconocer que ella puede ser cierta a cada momento.

El uno reconoce, secretamente, la muerte, tiene la seguridad de ella, pero también, la indeterminación de su cuándo. Y por ello, la aplaza como algo de lo cual no vale la pena preocuparse. De algún modo, pues, la deterrina. No precisando el momento, pero sí apartándose de ella para lanzarse al mundo cotidiano, anteponiéndole las exigencias y las posibilidades de la vida cotidiana.

Así el uno esconde la muerte, no dejándole ver al Dasein que es un ser para el fin. "La muerte es en cuanto fin del "ser ahí" en el ser de este ente relativamente a su fin"<sup>15</sup>.

El esquivar la muerte, el pretender ignorarla, el aturdirse con las preocupaciones diarias que los entes nos plantean, el terminar absorbido por el

rundo cotidiano -todo ello muestra que el fin está permanentemente presente-. Que el fin no es algo que llega a 'último momento', sino que el Dasein es ya su fin. Su aún debe ser comprendido, entonces, no como algo que le falta y que, de algún modo, tiende a completarse. El Dasein es siempre aún -no.

El Dasein existe de acuerdo a las posibilidades que él mismo comprende y es. La muerte es la posibilidad más peculiar, y, sin embargo huye de ella. Este huir, este esquivar la muerte hace que el Dasein adopte distintas actitudes frente a su existencia. Pero ellas estarán viciadas de impropiedad, de inautenticidad. Porque la impropiedad, la inautenticidad desrojan al Dasein de lo más propio y peculiar, lo hundecen en la indiferenciación. Mas el Dasein se encuentra arrojado al mundo, lo que significa que existe fácticamente. Y en esa existencia yecta él es sus posibilidades. El Dasein es un ente que es siempre sus posibilidades mismas, pues ellas son las que hacen que él se comprenda a través de las mismas (se proyecte). Porque el Dasein existe regularmente en la cotidianidad del término medio, en el cual él se manifiesta impropriamente, existe como uno.

\*\*\*\*\*

## 2.- La muerte propia

### a) Muerte y posibilidad

Podemos preguntarnos si hay alguna ocasión en que el Dasein se comporte auténticamente, propiamente respecto de la muerte, o si ella no se presenta nunca. Porque ¿cómo podemos hablar de autenticidad o inautenticidad si el Dasein no se conduce nunca de otro modo, o ésta permanece siempre oculta para los otros?

¿Es posible hablar de una muerte propia?

"Ante todo se trata de caracterizar el "ser relativamente a la muerte" como un "ser relativamente a una posibilidad", a una señalada posibilidad del "ser allí" mismo" 16.

El Dasein, en su existencia en el mundo, trata siempre de cosificar, corporizar sus posibilidades, puesto que, enbargado por la prurura de todos los días, desea tener pronto a la mano aquello que vislumbra como posible. Tiende siempre a comprender lo posible como lo que será, luego, real. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el producir algo, sea rosa o film; el producir transforma la rosa posible en rosa real, el film pasa de ser posible a ser real. Mas también hablamos de los cambios posibles que podemos realizar en la disposición de los árboles en un parque, con lo cual aludimos a los traslados que podemos hacer, llevando los árboles de un lado para otro, mudándolos de lugar, como los muebles; y también es posible, en el mismo parque cambiar la forma de los bojés, redondeándolos, por ejemplo. Con ello, el Dasein cree haber transformado la realidad, haciéndola surgir de lo posible.

Sin embargo tales 'transformaciones' sólo son relativas pues siempre se refieren a entes que tienen la estructura de lo a la mano, de lo útil, porque lo realizado conserva siempre su posibilidad, es decir, son posibles 'para'. Así se produjo la rosa o el film para venderlos; o se trasladaron los árboles para realzar el espacio, y se recortó el boje para adecuarlo al gusto francés.

¿Puede la muerte ser posible en este sentido? Sabemos que no, porque en los casos anteriores la posibilidad mencionada es uno de los modi essendi

que toma sentidos diferentes según sea el ente a que se refiere, ya sea ante los ojos o a la mano.

La muerte no tiene dichas estructuras sino que es posibilidad de ser del Dasein. Si se luscara entonces, el sentido de la posibilidad de la muerte, entendida tal posibilidad como orientada a la realidad, tal como ocurre con los entes ante-los-ojos- y a-la-mano, la realización de tal posibilidad significaría que, en ese mismo momento, el Dasein desaparecería. La realización de la posibilidad de la muerte sería equivalente a dejar de vivir, ya no habría Sein zum Ende. No existiría más. ¿Cuál es, entonces, el sentido en que podemos hablar, verdaderamente, de ser para la muerte propia?

"En cuanto posible debe la muerte mostrar lo menos posible de su posibilidad"<sup>17</sup>. No se tratará, pues, de 'cavilar' acerca de la muerte, pues tal actitud cuenta, de algún modo, ya con ella, calcula su posibilidad, la transforma en integrante de la vida cotidiana, pues todo debe realizarse antes de que ella llegue. Si de tal modo el Dasein cuenta siempre con su realización, formará parte el pensar de la muerte del pensamiento calculador, aquel que todo lo prevé y todo lo planifica. Sin embargo no es éste el camino que debemos seguir, sino más bien el del pensamiento meditativo, "el que se demora junto a las cosas"<sup>18</sup>. Demorémonos junto a tal posibilidad para poder desentrañar su significado propio.

¿Cómo se comporta el Dasein con respecto a la muerte?. No en la forma de la espera porque todo esperar lo es con relación a algo, la espera tiene la estructura de 'ser pendiente' de algo posible; se refiere a lo "ante los ojos", a algo que será realizado. En el caso de la muerte se trata de conducirse con respecto a ésta qua posibilidad. Tal comportamiento lo llama Heidegger Verlaufen; éste no ofrece "punto alguno en que apoyarse para ser pendiente de algo"<sup>19</sup>.

El Dasein, dice Heidegger, "corre al encuentro de su posibilidad", es decir, existe, pues mientras existe ella es posible. Pensar la muerte como posible no significa que debemos apartar a la realidad de ésta, sino a que es la extrema posibilidad de la existencia.

b) Comprensión de la estructura de la muerte propia

El uno le escarota al Dasein la comprensión de su propia muerte, al oscurecerle los caracteres que la distinguen -peculiaridad, irreferabilidad, irrelasabilidad.-

Sólo la adecuada comprensión de los caracteres de la muerte como tal nos mostrará la vía de acceso a la muerte propia y, por ende, a la existencia propia.

Adentrémonos en su estructura.

1.-"La muerte es la más peculiar posibilidad del "ser ahí"<sup>20</sup>. En el ir al encuentro de ella, el Dasein se comprende a sí mismo en su peculiar posibilidad, como poder-ser, y puede, así, desgajarse del uno. Deja de lado la caída en la cotidianidad, y se encuentra comprendiéndose como proyecto hacia la muerte. Se descubre como finitud. Y su finitud es propiamente suya. La muerte se manifiesta al Dasein propio como su posibilidad más 'personal', su posibilidad más íntima. En esta posibilidad le va al Dasein su ser-en-el-mundo, pues su muerte es la posibilidad de ya no ser Dasein.

2.- Es la posibilidad irreferente. La muerte no le pertenece al Dasein como un añadido a su existencia, sino que es, decíamos, su posibilidad más peculiar. Al serlo le revela su absoluta soledad ante la muerte. Pone de relieve su carácter individual. Si bien todo Dasein se encuentra en el mundo con otros de distinta categoría y por eso de todas las maneras... si bien su existencia es un continuo ser con los otros, la muerte, sin embargo, se le revela como peculiar. Lo singulariza, lo destaca ante sí mismo. Allí todas las posibilidades están cortadas, todas las relaciones están rotas. El Dasein se descubre a sí mismo merced al Verlaufen como existiendo, desde siempre y solamente, relativamente a la muerte. El Dasein se encuentra que él es para ella, desde el instante en que es arrojado al mundo. Al comprenderse en su soledad, comprende también que todas las otras posibilidades dependen de ella. Ella es su posibilidad. Y comprende que lo que le sucederá a él le sucederá a todos, también. Pero, peculiarmente a él. Corta, entonces, los lazos con el mundo, anula toda ligazón con él. Está solo. Es nada. "Esta singularización es un modo del abrirse el "ahí" para la existencia /.../ El

"ser ahí" sólo puede ser propriadamente él mismo cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo"<sup>21</sup>.

3.- Es posibilidad irrebasable. "El "ser relativamente a ella" hace comprender al "ser ahí" que lo es irminente como posibilidad extrema de la existencia entregar a sí mismo"<sup>22</sup>. El Dasein se comprende como ser que muere. Todas nuestras posibilidades estarán dibujadas sobre la comprensión de la irrebasabilidad de la muerte. El Dasein tiene libertad para vivir auténticamente proyectándose sobre esta idea. Lo cual significa que el Dasein comprenderá la vida siendo para la muerte, y, por ello, no debe aferrarse a ninguno de sus instantes. Su vida es siempre un "correr al encuentro". En tanto es posibilidad irrebasable el Dasein comprende el poder ser de los otros, dejándoles ser lo que son. El comprender la muerte como irrebasable, la muestra como la posibilidad de la cual dependen todas sus otras posibilidades. La muerte, como posibilidad extrema e irrebasable es la que nos permite comprender toda otra posibilidad, tanto propia como ajera.

4.- Es posibilidad cierta. Si la muerte no está presente sino que es posibilidad, no deja, sin embargo, de tener una certeza única y propia. Es, si así podemos decir, una verdad más profunda y fundante que la que, referente a los objetos, podemos tener. La certeza le alcanza al Dasein en su totalidad. Sabe de ella en cuanto se comprende a sí mismo como Verlaufen. La certeza de la muerte, que abre el "correr al encuentro" es verdad más original que cualquiera otra, porque nos muestra al Dasein en su misitud. Es la certeza del Dasein mismo.

5.- La posibilidad de la muerte es indeterminada respecto de su cuándo.

"En el "correr al encuentro" de la muerte indeterminadamente cierta se expone la existencia a una amenaza constantemente surgente de su "ahí" mismo!"<sup>23</sup>

El aquí del Dasein es amenazante porque la muerte está dentro de sí. Él es el productor de su propia muerte, de la cual no puede zafarse, no puede desligarse, porque es constitutiva de su ser. Lleva su muerte guardada. En esa panoplia de sombras de posibilidades que es él mismo, la muerte es la amenaza segura. Es la que es desde que el Dasein ha iniciado su existencia. Y, a pesar de llevarla dentro de sí, no podrá conocerla jamás. No se le presentará como objeto en su horizonte. Sino siempre desdibujada, presentida, diluida en la incertidumbre de su cuándo. Se comprende a sí mismo el Dasein



como muerte. Ese hecho que lleva dentro de sí lo muestra a sus ojos como siendo nada. Y la angustia lo descubre como nada. El "ser relativamente a la muerte es en esencia angustia"<sup>24</sup>.

"La caracterización del "ser relativamente a la muerte" propio proyectado existencialmente puede resumirse en la siguiente forma: el "correr al encuentro" describe al "ser ahí" el "estado de perdido" en el "uno mismo", poniéndolo ante la posibilidad -primariamente falta de apoyo en el "procurar por" "curárselo de" de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia."<sup>25</sup>.

Sabemos, entonces, que el Dassein lleva su muerte en sí. Pero, fáctica y fácticamente ¿cómo conducimos frente a ella para poder asumir nuestra muerte de manera propia?. En primer lugar, nos lo dice Heidegger, liberarnos del uno, del impersonal, asumirla como estando en nuestra propia existencia de cada momento, pensarla como nuestra posibilidad de cada instante. Comprendiendo que somos libres de elegir entre la aceptación del hecho de que, de algún modo, somos muriendo, y que nuestra posibilidad debe mantenerse como posibilidad cierta y no angustiarla como tal posibilidad al perdemos en el alucinante mundo diario aceptándola, entonces, como caso de defunción... de los otros. El Dassein, comprendiéndose como soledad, comprende también la profunda soledad de los otros.

La autenticidad con respecto a la muerte consiste en no dejarse enajenar por la cotidianidad y comprender que podemos volver sobre nosotros mismos y contemplarnos con otros ojos. Podemos salir del encadenamiento del mundo y arrancarnos de su irán.

Que el Dassein sea auténticamente no significa dar ninguna receta o indicación acerca de cómo debe ser la existencia auténtica, sino que el Dassein se reconocerá a sí mismo en primer lugar como facticidad, como derelicción, como siendo algo que no ha elegido y, junto a ello, se reconocerá como el que debe elegir sus posibilidades. Su existencia se mueve dialécticamente pues no se siente hacedor de sí (de su existir, pues está arrojado al mundo) pero, al mismo tiempo, se hace a sí mismo continuamente en la elección de sus posibilidades finitas.

El Dassein vive enajenado en la pasajera cotidianidad. Que su existen-

cia sea auténtica significará una conversión desde ella, un alejamiento de la misma. Pero ello no significa que deba alejarse del mundo. No hay Dassein sin mundo. Siro que, viviendo en él, sometido a las presiones del impersonal, las comprenda como lo que propiamente son, alienaciones cotidianas, y no se deje arrastrar su autenticidad. Estar en el mundo, sí, pero no dejarse dominar por él. Para comprender el mundo como cotidianidad debe poder volver sobre sí porque originariamente está ya en él. Su tarea será, pues, no dejarse arrastrar.

..."L'Esserci, non è più semplicemente ciò di cui si prende cura di volta in volta, ma è, pur nel suo incontro con ciò di cui si prende ed ha cura, autenticamente se stesso, nel senso che raggiunge una sorta di isolamento originario, per cui è già sempre oltre ciò che gli succede"<sup>26</sup>.

\*\*\*\*\*

Notas

1 Heidegger, El ser y el tiempo, p.233; Sein und Zeit p. 251

2 Heidegger, ST, p.146; SZ, p.126

3 " " , ST, p.147; SZ, p.127.

4 " " , ST, p.195; SZ, p.169

5 " " , ST, p.195; SZ, p.169.

6 " " , ST, p.196; SZ, p.170.

7 ¿Es acaso el prisionero de la caverna que describe Platón?

8 Heidegger, ST, p.250; SZ, p.253.

9 " " , ST, p.291; SZ, p.254.

10 " " , ST, p.291; SZ, p.254.

11 A. de Maellans, La filosofía de Martín Heidegger , trad. esp. B. Cañal,  
Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas,  
1945, p.148.

12 Heidegger, ST, p.213; SZ, p.139.

13 " " , ST, p.293; SZ, p.256,

14 " " , ST, p.296; SZ, p.258.

15 " " , ST, p.297;; SZ, p. 259.

16 " " , ST, p. 299; SZ, p.261.

17 " " , ST, p. 300; SZ, p. 261.

18 " " , "serenidad", donde habla del pensamiento calculador y del  
pensamiento meditativo.

19 " " , ST, p.301; SZ, p.262.

20 " " , ST, p.302; SZ, p.263.

21 " " , ST, p.302; SZ, p.263.

- 22 Heidegger, ST, p.303; SZ, p.264.  
23 " , ST, p.305; SZ, p.265.  
24 " , ST, p.305; SZ, p.266.  
25 " , ST, p.305; SZ, p.266.  
26 Ugazio, op. cit., p.48/9..

\*\*\*\*\*

### III.- Conclusiones

El yo es una constante del hombre que se comprende como juego entre el mundo en el que está y lo que él es. Ello está visto en Sirrel a través de la categoría de posibilidad pues el hombre se piensa a sí mismo judicando ser diferente. Y lo hubiera podido ser si hubiese vivido en otro momento de la historia y no en el que vive; mas también hubiera podido ser distinto si hubiera elegido otra actividad, y no la que desarrolla. Estas posibilidades le hubiesen hecho ser distinto, ser otro. Pero, de hecho, el hombre está en un determinado momento histórico y realiza su vida en él. De las posibilidades antedichas, sólo se ha realizado una. Esa realidad, que se da como 'resultado' del juego dialéctico entre hombre, mundo y posibilidades, es lo que Sirrel llama destino. Este destino es el que 'hace', de algún modo, que los hombres sean distintos, pues es un diapasón que vibra de acuerdo a cómo el hombre es, a su esencia. En principio, existirían dos tipos de hombres diferentes, los que Sirrel llama únicos y los otros, los 'medios'. Éstos son los indiferenciados, los que están perdidos en la masa. Los únicos son los singulares, los genios. En este punto es donde se encarna la idea de muerte propia, ya que ella está dibujada en Sirrel a través de la idea de inmortalidad. Pues la muerte única es corolario de la vida única. Por ello, si la vida única es una manera de ser distinto a la de los demás, al resto de la humanidad, la muerte será para estos hombres, distinta, propia, peculiar.

La muerte propia pertenece a los únicos en Sirrel aunque, como aclararlo, hay una valoración que no aparece en la obra de Heidegger.

En Heidegger, la hermenéutica existencial apunta a esclarecer la estructura indiferenciada redalizada también, en dos tipos diferentes de existencia, la propia y la impropia. Ésta es la que corresponde al uno, al impersonal y es la que asume regularmente todo Dasein en cuanto está yacente en el mundo. El ser-ahí que se articula como uno es el que se encarna, a partir de su comprensión de la muerte, de velarla. Y lo hace presentándola como 'caso' real dentro del mundo, como hecho casi puramente biológico y común de la existencia, como 'cosa conocida'. Mas al ocultar la muerte, sale de ella, de algún modo, y le esquiva y huye. El Dasein que se redaliza como propio, comprende los caracteres de la muerte, mas no en general, sino como

pertenecientes a su posibilidad más peculiar, la que lo hace ser como es.

Esa comprensión se revela, fácticamente, en que el Dasein auténtico se aleja del impersonal, asume su propia existencia y, en consecuencia, 'acepta' su muerte como posible en cada momento. La muerte propia es posibilidad asumida .

En estos pensadores, -el herbre en Sireel, el Dasein en Heidegger-, están lanzados al mundo, la responsabilidad de ser no es suya. Tal vez la Geworfenheit heideggeriana pueda comprenderse, también, como destino.

Planteo diferente observarlos, en estos, en cuanto a insistir en que la vida humana es tarea. En Sireel la existencia es una tarea que sólo puede realizarse si se eligen posibilidades, y éstas, de algún modo vibran en relación simpática con la esencia de cada herbre. En Heidegger la existencia es, también, tarea, lo que trae aparejado elección de posibilidades y libertad para ello. Pero no hemos encontrado ningún elemento que permita vislumbrar por qué el Dasein se modeliza como auténtico o inauténtico en su existir.

\*\*\*\*\*

Discursos - Costa

\*\*\* 2 \*\*\*

La muerte y el tiempo

\*\*\* III \*\*\*

Síral

Vida, muerte y tiempo



## 1.- Tiempo y realidad vital

La vida, entendida como constante desarrollo, como despliegue de posibilidades que se desliza continuamente a sí misma, es el estrato fundamental de lo real. La fluencia vital, en ese movimiento, se trasciende y alcanza sus más puras concreciones. La vida, en cuanto es movimiento y desarrollo, supone el tiempo. Mas, ¿cómo se entiende éste en su relación con la realidad vital?

El hombre se ha habituado a dividir todo transcurso temporal en tres partes, a las que llama pasado, presente y futuro. Al retomar Sirrrel los análisis agustinos nos recuerda que, en sentido estricto, el pasado ya no es y el futuro no es aún, por lo que contaríamos únicamente con el presente como lo que es; pasado y futuro se caracterizan por no ser ya o no ser todavía. El presente se entiende como la confluencia y el límite entre pasado y futuro. Resulta de tal modo que el presente es línea de demarcación entre dos instancias temporales, pasado y futuro. Así, en tanto el presente es frontera y límite no es tiempo en sí mismo. Éste se desliza al pasado y al futuro, son éstos las partes propiamente temporales. Sin embargo toda realidad se afianza en el presente, pues es éste el que le da su particular dimensión. Este análisis nos ha llevado a desentlocar en una paradoja al afirmar a la vez el carácter de punto de delimitación que ostenta el presente- pues "en términos lógicos o conceptuales, el riguroso presente ha de pensarse como una partícula temporal inextensa, que no puede ser tiempo por la misma razón que el punto geométrico no es espacio"<sup>1</sup> - y el hecho de que toda realidad vivida se siente presente. La paradoja, burlona, nos dice, los hombres viven en el presente que no es tiempo y consideran temporales a su propio pasado y a su lejano futuro.

Sentimos que la vida se da en el presente. Si bien "el presente de una vida no se puede fijar en absoluto con el aislamiento y la precisión de un concepto matemático"<sup>2</sup>, también es verdad que no podemos comprenderlo como separación entre el tiempo pasado y el tiempo futuro, pues nos encontraríamos con que el presente de nuestra vida carece de temporalidad. La firmeza de los

conceptos nos deja sin noción temporal para poder definir el presente.

Vivir, sin embargo, es una cuestión presente, la realidad de nuestra vida es que la consideramos permanentemente en el presente. Por eso, si desde un punto de vista lógico es verdad que "die Zeit ist nicht in der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist nicht Zeit"<sup>3</sup>, no lo es visto desde la vida misma. El pensar lógico ha incursionado en la vida y la ha condensado en conceptos separados; pero la vida los desbordea y existe como un presente que no declara irreales pasado y futuro sino que su pasado incursiona en su presente y éste trasciende hacia el futuro.

El tiempo, entendido como pasado, presente y futuro, está fragmentado; pero tal fragmentación sólo es posible desde fuera de la vida, ya que tales partes no son, de por sí, 'cosas' objetivas, sino que requieren la intervención del sujeto, quien establece las delimitaciones aplicando el esquema mecanístico de la realidad. Pasado, presente, futuro, son los conceptos que nuestro lenguaje ha elaborado para comprender el cambio. Y al ser el lenguaje un contenido de la vida, no puede nunca abarcar el continente.

La genuina forma de la vida es que exista totalmente en el 'presente' de cualquier momento, ya sea éste personal, cultural o histórico. El tiempo de la vida se desliza desde el pasado hacia el futuro tanto es así que podemos considerar que toda realidad orgánica es un individuo presente, producto único del pasado que lo ha conformado de manera particular, y que tiende, con toda la carga de su pasado, hacia el futuro. En el momento de su suceder cada vida tiene en sí las consecuencias de su pasado y todas las fuerzas de tensión de su futuro. Existe en ellas un enlace interior no mecánico, es decir, que no es necesario que un punto se agote totalmente para pasar a otro, sino que en ella las consecuencias de los hechos pasados se superponen, actúan sobre el presente, se enlazan en una unidad que se transforma constantemente.

El presente actúa desde el pasado y trasciende hacia el futuro. El vivir actual es, siempre, trascendencia. Este trascender de la vida impide que la fijemos en un nudo. Las categorías temporales que le aplicamos le son impuestos por un análisis posterior, porque ello en su transcurso es continua interpretación temporal.

## 2.- Tiempo y vida espiritual

La vida, en cuanto subjetivamente vivida, se vive a sí misma como realidad temporal. Su presente siente sobre sí la forma del pasado. Ya en la vida orgánica ello está indicado, sin lugar a dudas, en los rasgos que heredamos de nuestros antepasados. Pero si bien en ese dominio podemos hablar de incorporación del pasado al presente, esta relación se nos hace mucho más evidente si pensamos en la vida espiritual. En sus manifestaciones la relación se hará más viva, más clara. Claridad que estará dada por el hecho de que todo pasado espiritual posee formas precisas con las que puede, por ello, influir sobre el presente. Estas formas son la objetivación en conceptos y la memoria.

La objetivación en conceptos es la herramienta conceptual que posibilita que se fijen los contenidos culturales; el lenguaje nos permite hacer partícipes de ellos a distintos sujetos, nos proporciona la vía de comunicación entre las distintas generaciones. De este modo, al disponer de formas fijas ya listas, el pasado configura el presente. Estas distintas formas culturales, ya sean dogmas, o distintas teorías sobre la formación del universo, o teorías psicológicas, o históricas, etc., nos delimitan lo que conocemos como cultura y tradición. Estas formas, por ser tales, aprisionan lo existente, pretenden atrapar la realidad presente -siempre escurridiza-, arrojándola a moldes de acuerdo con lo que esas formas son en sí. Objetivan lo existente al aplicar sus moldes conceptuales y, si bien pueden desfigurar la vida, permiten, al menos, que ella se fije.

La memoria, al participar de la objetivación conceptual, hace que toda forma del pasado se conozca en tiempos venideros. El recuerdo es un proceso de selección sin el que sería imposible la vida, pues los recuerdos totales impedirían su avance. Sería, tal vez, la vida vegetativa de Eunes, el personaje, en el relato de Borges. Eunes, cuya vida está sepultada por los recuerdos ya que éstos "no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, tónicas, etc. Podía reconstruir todos los cuernos, todos los extremos. Los o tres veces había reconstruido un día entero, pero en la reconstrucción había requerido un día entero; no había dudado nunca"<sup>1</sup>.

El peso del pasado agobia la vida presente, su sombra se cieme sobre el proceso que continúa. Mas no puede ser así. El pasado debe marcar el presente, no asfixiarlo.

Sentimos particularmente la importancia del pasado en el campo subjetivo. Aquí importa la vida vivida; la experiencia acumulada es la que hace variar nuestros puntos de vista y nuestras creencias. Sentimos su peso en todas las decisiones actuales, confortándonos en cierto modo.

Nuestro presente vital, al transcurrir, se distiende entre un pasado y un futuro, no es nunca un presente momentáneo, ya que éste es sólo propiedad de lo no-vivo. El presente lleva la carga del pasado y la dirige hacia el futuro, conciliándose así el punto o instante actual como el trascender de ese momento, si bien su consecuencia es que "nous ne serons jamais tout entiers dans l'instant actuel de notre vie"<sup>5</sup>. El presente desaparece hacia el futuro, se esfuerza en su tensión hacia él. Nuestros proyectos y esperanzas, ansiedades y deseos, otean siempre lo por venir, pero no como lo extraño o totalmente desconocido, sino como lo todavía no-presente.

El futuro no está señalado como meta a la cual llegar ni fin al que conseguir, pues meta y fin son puntos fijos, límites a los que tenderíamos y que, por ser tales, cortarían la vida en cuanto accediésemos a ellos. No, el futuro está ya en nuestro presente. Nuestra vida es tanto futuro como presente; es imposible una rígida separación. Somos presente y futuro; somos, viviéndolo actualmente, espera del futuro.

Hemos caracterizado a la vida como lo permanentemente fugiente, mas también el tiempo se nos muestra continuamente en movimiento. Tal vez podríamos decir que lo temporal es lo abstracto de la vida, o la vida considerada sin relación con sus contenidos; más aun, que la vida y sus contenidos son la concreción de lo temporal, son tiempo 'aprehensible', tiempo 'visible', como lo podemos observar en los cambios efectuados en las personas a través de los años, cambios que son posibles a causa del tiempo, cambios que nos permiten 'ver' el tiempo o, más precisamente, lo que llamamos su obra.

Así se puede decir que "Das Ergebnis von Sirrrels Analyse des Wesens der Zeit läßt sich dann etwa folgendermaßen zusammenfassen;

- 1.- Die Zeit "ist" für das Leben.
- 2.- Das Leben, seiner Inhalte entleert, fällt zusammen mit den Dingen "nicht als" Zeit.

- 3.- Andererseits wird die Zeit erst "durch die Selbst-Transzendenz des Lebens "realisiert" ".
- 4.- Die "Existenzart Leben" ist dort, wo Vergangenheit in Gegenwart und Gegenwart in Zukunft "hineinexistiert" (nach vorwärts gerichtete Bewegung)".<sup>6</sup>

### 3.- Tiempo histórico y tiempo vital

La vida es **el** acontecer cuyo desarrollo es siempre progresivo y, si bien el pasado hace sentir su peso, es la orientación prospectiva la que adquiere notorio relieve. Lo característico de la vida es el hecho de estar dirigida siempre hacia el futuro.

La vida no conoce detenciones de ninguna categoría, conformándose siempre a sí misma. En este continuo fluir el historiador debe aprehender las formas en las que la vida ha cristalizado y trabajar con ellas. La vivencia precede siempre a la forma; mas si aquélla es una sucesión o continuidad temporal, no posee un sentido. Éste es logrado por la forma, por la coordinación de los elementos de la vida.

La ciencia histórica no es el espejo de la realidad pues no puede captar, ni le interesa, la infinidad de elementos vivenciales. Pede trazar una línea, esbozar un camino, ordenar lo desordenado. Quedan así multitud de detalles fuera de la línea argumental, son ellos descartados. Se sacrifica la certidumbre a la unidad de la acción. El precio de la inteligibilidad es la selección; logra lo unitario a costa de suprimir partes.

Por ello el historiador construye un sujeto ideal, como si el hombre actuara únicamente bajo la faz histórica ideada; así el hombre político o el económico, el jurídico tanto como el social se aíslan de su vida real donde vivían y pasan a unirse en la trama histórica de acuerdo con su categoría principal. Sus acciones son así continuamente categoriales. La 'realidad total' se trastruca en realidad histórica.

Mientras en la realidad vivida todo se presenta entretrajido y sin solución de continuidad, no sucede lo mismo con la historia. Entre lo vivido y

lo conformado como historia hay una dirección dieretralmente opuesta, tal como la hay entre el impulso y el logos. Existe una antinomia fundamental entre la totalidad de lo vivido y la ordenación que hace el historiador.

El historiador, al revivir el acontecer histórico, le proporciona el tinte único que individualiza el suceso tratado, pues lo comprende en su unicidad, en su individualidad.

"La compréhension est au fond le problème décisif, on pourrait presque dire de problème unique de la logique de l'histoire". "Acte, oeuvre, sentiment, le fait historique est un instant d'une vie humaine: le connaître, est le comprendre" <sup>7</sup>.

La comprensión es la condición bajo la cual aglutinamos el hecho histórico, pero ella, como tal, es atemporal. Ella es un acto que se refiere al contenido ideal de un suceso; se dirige a revivir un complejo dándole carácter unitario. Ahora bien, si la comprensión es ideal ¿cómo se adecua a la realidad del acontecer histórico?. Esta paradoja nos señala, tal vez, que a lo real no lo comprendemos, sino que lo aceptamos.

La comprensión está dada con prescindencia de lo real, del tiempo; aunque encierra en sí elementos temporales. El hecho histórico se nos presenta precedido y seguido por otros, lo anterior y lo posterior a él forman el bloque temporal al que es necesario acudir. El tiempo hace su incursión si entendemos a la historia como serie de elementos causales. Pero ¿cómo podemos comprender un suceso por su anterior o posterior, y a éste por los mismos, si la serie histórica no se cierra mientras el tiempo sigue fluyendo? ¿Podemos comprender íntegramente un suceso? Ya que "so ist Zeit nur eine Relation der Geschichtsinhalte untereinander, während das Ganze der Geschichte zeitfrei ist"<sup>8</sup>.

La determinación de los contenidos históricos, su relación, sus antecedentes y sus consecuencias hace que la comprensión se produzca hasta los límites de nuestro conocimiento. Comprender es ubicar el fenómeno del cual nos ocupamos, pero es ella fijación de límites temporales al enmarcarlo dentro de la totalidad cognoscible.

Para la comprensión histórica es necesario que en el presente se puedan rastrear los hechos acontecidos en el pasado, necesitamos que ellos hayan desgarrado sus consecuencias de modo tal que podamos erlazarlos desde nuestro

tiempo actual. Todo aquello que no ha dejado huellas es, en la historia, indigno de atención, más aun, ni siquiera podemos decir que haya existido. Los hechos históricos sólo se nos presentan tales en relación con lo que el pasado ha producido.

Mientras la vida va hacia adelante, la historia retrotrae la mirada y se mantiene aferrada a su momento. "El producto espiritual historia descansa sobre el valor del pasado puesto en evidencia; en vez de servirle a la vida, la vida -como espíritu- está a su servicio, y, en cierto modo, se hace retrógrada"<sup>9</sup>.

Así como una mirada retrospectiva sobre nuestra propia vida hace que la veamos configurada en épocas, en períodos fragmentados o aglutinados -cada uno de ellos en torno de un suceso particular-, así sucede con la historia total. En ella hay ciertos momentos que son puntos nódicos o esenciales, a partir de los cuales la historia cambia. Y todo lo que le sigue se encamina en la dirección del tiempo (la división temporal a partir del nacimiento de Jesús nos proporcionará el ejemplo histórico). Son puntos de cristalización del tiempo. La significación de estos sucesos notorios es tan trascendente, que la historia se divide, luego, a partir de ellos; lo anterior y lo posterior sólo pueden delimitarse a partir de ese suceso extraordinario. Descartes para la historia de la filosofía, Newton para la de la física, Lutero para el cristianismo, están unificados en la categoría de cristalización, y lo quedan estar ya que el espíritu histórico configurador construye sus síntesis a partir de ellos. El espíritu humano necesita de lo ya dado para poder, así, conformar la historia. El hombre se nos revela como ser histórico.<sup>10</sup>

#### 4.- Tiempo y muerte

La certeza de nuestra muerte va conformando nuestra vida y la relación con el mundo. Todos nuestros actos van tomando, por ello, un cariz particular. La certeza de la muerte, ausente en la niñez, permite que esa edad tenga cier-

to natiz de immortalidad Mas cuando tenemos conciencia de la muerte junto con la conciencia temporal, más precisamente, con una vaga y lejana conciencia del tiempo vital, parece resonar en nosotros el eco leopardiano "E tu, cui già del cominciare degli anni// sempreonorata invoco// Bella morte"11.

Nuestro conocimiento de la muerte es, a la vez, un saber y un no-saber. El saber del que y el no-saber del cuándo forman el fluido horizonte dentro del cual forjamos nuestra vida. La incertidumbre acerca del cuándo de la muerte es la que nos permite seguir viviendo, puesto que, de otra manera, la existencia se convertiría en una sensación atemoradora de minutos, días y años.

Caricular por la vida es ir al encuentro de la muerte. Es ésta el plazo que la propia vida se impone desde sí, desde dentro; plazo perentorio, no querido, tal vez, pero ineluctable. La muerte es, entonces, el último producto de la vida misma, no algo exterior a ella. Es el último producto y representa su culminación al mismo tiempo que su anulación.

In cuanto la muerte brota del seno de la vida, es una de sus formas y, en cuanto tal, se opone a ella. Y lo hace porque toda forma significa siempre la delimitación, lo definido, vida configurada y estática que es la contrapartida de la vida siempre fluuyente y cambiante. La dinámica vida va produciendo desde sí innumerables figuras y la inévitable muerte es una de ellas.

Estamos lejos de pensar aquí a la muerte como abstracción y generalización de las muertes particulares. No se trata del caballero apocalíptico danzando sobre el corro de muertos, ni es el esqueleto con guadaña el que nos interesa aquí, puesto que estas figuras son sólo abstracciones de lo individual. Nos importa, sí, destacar la íntima unión entre muerte e individualidad; no la muerte, sino mi muerte.

La muerte no puede tener el mismo sentido para todos porque tampoco lo tiene la vida. Es nuestra propia muerte resonancia del tema rilkeano, "Déjame morir mi propia muerte, no la de los médicos", como afirmación de individualidad.

Es la muerte unida a la vida, surgiendo desde los propios contenidos vividos. Es la concepción que cobra vibración dramática en las danzas de la muerte del siglo XV: "En la antigua danza de la muerte, el bailarín incansable es aún el mismo vivo, tal y como será en un cercano porvenir, una



atemorizadora replicación de su persona, su propia imagen vista en un espejo. Justamente esta advertencia: sois vosotros mismos, es la que presta ante todo a la danza de la muerte su fuerza terrorífica"?

Sólo lo individual puede morir realmente, pues ahí la muerte significa la destrucción de la unión entre un trozo de materia y un trozo de forma espiritual que se unen estrechamente. La muerte destruye aquí no sólo al ser biológico, sino que anula una particular manera de comprender el mundo. La unión entre materia y forma es única hasta tal punto que, si entendemos la unión como la forma peculiar de la individualidad, la muerte, al quebrar esa relación, impedirá que la unión se realice nuevamente. Podrá existir, por un lado, materia similar a la dada anteriormente; y también, existirá la forma en que esa materia se ha conocido; pero lo que no se dará nuevamente es la unión peculiar entre ambas que caracteriza al individuo y por la cual él es quién es. No se repetirá esa determinada manera de conformarse. La muerte, ahí, destruye la individualidad. Se produce verdaderamente la muerte, y sólo el hombre muere de esta manera. Al interrumpir la muerte la destrucción es ahí total. La unión cristalizada en la forma desaparece totalmente de la realidad, no se vuelve a dar. Había en esa vida más contenidos vividos, existía una particular manera de destacarse. Había más-vida y más-que-vida, y por eso la muerte será tanto más muerte. La muerte, ahí, anula más a la vida, pero, al mismo tiempo, destaca más la vida realizada. Eleva los hechos transcurridos destacando sus más-que-vida, sus valores. Da, otorga, el verdadero sentido a lo ya cumplido.

La vida y la muerte tiene el mismo nivel ontológico pues son polos del mismo proceso. Son ellas tesis y antítesis que reclaman su síntesis, la que se da por la presencia de los contenidos valiosos realizados.

Es en ellos en los que la vida llega al más alto sentido de sí. Pero, al mismo tiempo, se desprenden de ella y toman un sentido propio. Tan alto es éste, que configura una nueva forma que se aleja de la vida que lo produjo. Por ello también se aleja de la muerte pues ella no puede dañarlos ya. El hombre, sometido a la muerte, inaugura el reino de la idea. El valor producido por la vida sobrevive a la desaparición del portador de la vida, a la muerte del hombre que lo ha configurado. La muerte corta la unión entre los contenidos de la vida y el proceso vital y, al hacerlo, proyecta

los contenidos fuera de la vida, los que, así, adquieren fijeza y valor. El valor plasmado en la vida vivida, recorta su figura fija a causa de la muerte.

Los contenidos y los procesos de la vida se dan sin la menor separación recíproca; pero la intertemporalidad de las formas o contenidos sólo es posible porque el hombre es, paradójicamente, un ente temporal. La separación entre vida vivida y valor realizado es únicamente posible por la aparición de la muerte, porque el hombre está dirigido a ella.

La muerte se presenta como la interrupción del espíritu de un hombre pero no puede anular el sentido o la significación de los contenidos de su vida; no puede acalar con el espíritu objetivado en el valor.

La vida personal que es proyecto hacia el futuro encuentra también en él la permanencia de los contenidos valiosos vividos. Esto es lo que hace que en las vidas valiosas -más que en las demás- se revelen continuamente el ser valioso vivido en el presente junto con el no-ser valioso -puesto que éste se dará en el futuro, cuando haya sido desgajado de la vida productora por obra de la muerte.-

La presencia del valor en la vida temporal y la ausencia de él -ya que por ser valor pertenece a la idealidad intertemporal-, hacen que el hombre sienta en sí la doble incorparabilidad propia de la vida personal en la que siempre están presentes la ambigüedad y la esperanza.

La primera es la profunda soledad propia de cada vida individual, el sentimiento de sentirse distinto del resto. Esta individual manera de comprender el mundo, manera de la que somos los únicos dueños, se nos muestra a nosotros mismos como un fondo personal que no podemos comunicar a nadie, pues toda comunicación sólo puede establecerse sobre un terreno común, que nuestra propia individualidad nos vela. Sólo en este fondo somos nosotros mismos, sólo allí se nos muestra lo propiamente nuestro; somos sus solitarios dueños.

La segunda convicción es la de que toda una vida, con sus alegrías y tristezas, con sus inclinaciones y desaos, no se da nuevamente; no hay segunda vez. Es la individualidad del alcance total de nuestra existencia y, junto a eso, de su peculiar sentido.

La muerte, pues, da valor y sentido a los contenidos vividos.

La eternidad, en cambio, diluiría los contornos en una forma lírica. De existir la eternidad como realidad podríamos tener la posibilidad de no atender a los contenidos vivenciales, de no asignarles ninguna importancia. Si fuéramos eternos, todos los actos que realizáramos, toda nuestra experiencia vivida, todo nuestro querer, sentir, pensar, toda nuestra vida podría ser, siempre, de otro modo. ¡Habría tanto tiempo! Mejor dicho, el tiempo no existiría, ya que el tiempo es sinónimo de caducidad, de interrupción, de muerte. Todo lo que hacemos adquiriría su importancia en la eternidad. Podríamos variar una y mil veces todo cuanto decimos y hacemos; nada de ello tendría un significado fijo, podríamos siempre probar de nuevo.

Sólo la posibilidad de la anulación de las vivencias le otorga importancia y significación a todo contenido vivido. Sólo la violenta irrupción de la muerte hace que cobre sentido todo lo que hacemos. Los contenidos de la vida no adquirirían ninguna importancia para la vida personal si la muerte no los delimitara. El mundo reposaría eternamente en su fija quietud y la importancia de lo personal se desvanecería.

La muerte es el precio que debemos pagar, paradójicamente, para alcanzar el sentido de nuestra propia vida. "La vida que consumimos encaminándonos a la muerte, la consumimos también para huir de ella"<sup>13</sup>.

Tal vez por eso podamos decir junto con Francisco Luis Hernández

"Lo poco que en el mundo soy y he sido  
Pasará como el humo vago y lento  
Transformado por fin en alimento  
De la insaciable muerte y del olvido"

... / Mas/

Quizá dure un instante el hondo acento  
Con que cantó lo rudo que he querido.

Tal vez pueda durar lo que un latido  
La voz de la pasión con que he vivido.<sup>14</sup>

\*\*\*\*\*

Notas

- 1 Francisco Ferrer, "Temporalismo", en Filosofía contemporánea, Buenos Aires, Losada, 1941, p.46.
- 2 Georg Simmel, Reinhardt, ed. cit., p. 53.
- 3 Simmel, Lebensanschauung, p.3; Int. Vid. p.16
- 4 Jorge Luis Borges, "Funes, el memorioso", en Micciones, Buenos Aires, Ercó, 1963, p.123.
- 5 V.Jankélévitch, "Georg Simmel, Philosophie de la vie", Revue de Métaphysique et de Morale, t. XXXII, n 3, 1925, p.232.
- 6 Horst Wülfel, Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel, Berlin, Duncker & Humblot, 1940, p.50.
- 7 Raymond Aron, Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine, Paris, Vrin, 1960, p.208.
- 8 G. Simmel, "Das Problem der historischen Zeit", Erträge und Kritik, Stuttgart, Wülfel, 1957, p.46.
- 9 G. Simmel, "La configuración histórica" en Problemas de filosofía de la historia, Buenos Aires, Nova, trad. Elsa Takemig, 1956, p.213.
- 10 "El animal repite sin más lo que su especie ha hecho desde siempre. Por eso cada individuo comienza desde el principio, desde el punto en que terminó el anterior, comenzado sus antepasados. El hombre, porque no sólo repite, sino que crea lo nuevo, no puede comenzar continuamente, sino que crea un material y antecedentes dados en los cuales o en la base de los cuales, se realiza su producto como una nueva configuración. Pero tampoco seríamos seres históricos si fuéramos absolutamente creadores, si nuestra operación creara lo nuevo sin más -seríamos en todo caso prehistóricos- o si nos limitáramos al absoluto, sin creación alguna, en lo dado y en sus variaciones técnicas o transformaciones en rigorosa sentida. El ser histórico a una existencia que crea lo nuevo y lo produce a la vez; pero sobre la base y como desarrollo o configuración de lo ya existente y transmitido. Históricos es la síntesis orgánica, vivida por nosotros, de la creación y la configuración" G. Simmel, Reinhardt, ed. cit. p. 211/2.

- 11 Giacomo Leopardi, "More e morte", 96 ss.
- 12 Johan Huizinga, El otoño de la Edad Media, trad. cast. J. Gans, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p.225.
- 13 G. Simmel, Lebensanschauung, p. 106; Int. vid. p.107.
- 14 Francisco Luis Fernández- "El instante".

\*\*\*\*\*

\*\* III \*\*

Faldemar

\* El ser del Damaia como territorialidad \*

1.- El cuidado y el tiempo

Nuestras anteriores consideraciones mostraron de qué modo comprende la muerte el uno tanto como los caracteres de ésta. Mas toda hermenéutica existencialista debe liberar el fenómeno para poder mostrar los fundamentos de su estructura e iluminar, así, al mismo. Si ello es así, deberos preguntarnos ¿qué relación tiene el fenómeno de la muerte con la verdad propia del Dasein y con su ser total y auténtico?

El mismo Heidegger nos contesta: "Las posibilidades fundamentales de la existencia, la propiedad y la impropiedad del ser ahí, se fundan ontológicamente en posibles temporaciones de la temporalidad"<sup>1</sup>.

Solamente si logramos esclarecer la noción de temporalidad podremos comprender lo que comúnmente llamamos tiempo y su relación con el Dasein.

Poniendo a la luz la estructura ontológica del Dasein y sus existencialios se nos ha mostrado éste como poder-ser, -no como algo dado-, como proyección -trascendiendo de sí - y, paradójicamente, comprendiéndose a sí mismo como arrojado al mundo, yecto en él. Es, pues, a la vez proyecto (en cuanto a su existencia) y fáctico. El Dasein está determinado por su facticidad y trasciende, por su poder-ser, hacia sus posibilidades. Mas ambas se dan en un mundo. No pueden darse sino en él pues el Dasein es ser-en-el-mundo. En el mundo el Dasein se comprende como poder-ser y facticidad. Más propiamente, diremos que el Dasein es pre-ser-se (das Sich-vorweg-sein) en su existencialidad y es facticidad yecto.

El modo de ser habitual del Dasein en el mundo es la caída, es ser-caído... pues está perdido en la multitud de preocupaciones que lo distraen de sí mismo. Es también, entonces, ser caído. Poder-ser, facticidad y caída son los tres existencialios constitutivos del Dasein. El ser del Dasein se revela como todo estructural que no contiene "partes", sino miembros de la relación. Pero, asimismo, designa Heidegger con un solo nombre esta tripartita constitución ontológica del Dasein, y la llama cuidado, cura (Sorge). El cuidado es la totalidad estructural originaria que es el Dasein.

Si seguimos desentrañando el fenómeno de la cura (que se nos ha presentado hasta el momento como el fenómeno más original del Dasein), habría que inquirir acerca del sentido del ser de la cura. Es decir ¿cómo comprenderemos aquello que designamos como "cura", ¿cuál es el fondo desde el cual se dibuja su comprensibilidad?, ¿cuál es el sentido del cuidado ontológicamente considerado?.

Sólo si encontramos su sentido habremos avanzado en nuestra analítica existencial hacia el fundamento más original, hacia un fenómeno más originario que la sustente ontológicamente. ¿Cuál es el fenómeno originario, primario, que, en su abrirse proyectante muestra la comprensibilidad total del fenómeno del Dasein y, con él, el de su posibilidad, la muerte?

Ontológicamente elucidado, el fenómeno primordial alumbrará todo comprender óntico del Dasein .

"El sentido del "ser ahí" no es otra cosa, que flote en el vacío y "fuera" de él mismo, sino el "ser ahí" mismo, que se comprende a sí mismo"<sup>2</sup>.

¿Cómo se comprende a sí mismo el Dasein ? No como sustancia, no como objeto ni como res . Sino siendo. En tanto anticipe sus posibilidades como posibilidades, existe en tanto la posibilidad es posibilidad . Pero para que ésta esté siendo, es necesario que advenga como tal posibilidad. El al-venir es el que anticipa la posibilidad como lo que ella es.

El Dasein no es algo que deba completarse, no es algo que todavía no esté como tiene que estar, -como si le faltara una parte de sí- sino que es en cuanto "adviene a sí ya siempre".

El advenir muestra su íntima ligazón con lo que el Dasein es ya en cada caso, en su propia facticidad, habiendo sido. El Dasein se comprende como habiendo sido en tanto adviene a sí. De este modo "El sido surge en cierto modo del advenir"<sup>3</sup>.

Mas también el Dasein es junto a los entes con los que él se cura y permite que ellos se le muestren como lo presente en el mundo. "El sido surge del advenir pero de tal suerte que el advenir sido (mejor, que va siendo sido), cruce de sí el presente ". "A este fenómeno unitario de esta forma, como "advenir presentando que va siendo sido, lo llamamos la temporalidad"<sup>4</sup>. En la temporalidad descubrimos el sentido del cuidado (cura).

Si la temporalidad es el sentido originario de la cura, los elementos



estructurales de ésta se ligarán, de algún modo, con aquélla. Así, nos dice Heidegger el pre-ser-se se relaciona con el advenir, el ser-ya-en con el sido y el ser-cahe con el presentar.

Debemos dejar claramente diferenciado el advenir, el sido y el presentar con respecto a las nociones vulgares del tiempo estructurado en futuro, pasado y presente pues, si ellos son algo, si son comprendidos cotidianamente, sólo lo pueden ser sobre la base originaria de la comprensión de la temporalidad.

La comprensión vulgar del tiempo se caracteriza por considerar a éste como sucesión continua, infinita; como fluyente movimiento que, viviendo en el presente, va dejando atrás el pasado y es espera del futuro. Esa dirección temporal es irreversible. El tiempo es pensado como cosa que vendrá, como algo que sucederá, como algo que posee movilidad y transcurre continuamente. El tiempo es comprendido como algo que pasa y desaparece, y los días, meses y años son pensados como bloques unitarios que, sin que el hombre pueda impedirlo, seguirán fluyendo. Así los hombres esperan el día siguiente, o el mes o el año que vendrá, considerándolos como unidades que, en "algún lado", estarán. Demostrando así la unión entre espacio y tiempo pues lo piensan a ambos como cosa, como lo que está dado. El pasado es algo que ya pasó. El presente algo que sucede y el futuro algo que sucederá.

Mientras la comprensión vulgar del tiempo lo imagina en directa vinculación con las cosas que suceden en él, Heidegger ha desvinculado la temporalidad de los entes, de las cosas, de los objetos, y la ha "colocado" en el Dasein, no como conciencia del tiempo, sino como siendo tiempo.

Al ser el proyectarse la nota constitutiva de la existencia, la posibilidad se nos había revelado como la que <sup>la</sup> mantiene en vilo. La posibilidad del proyecto lo es "desde" el advenir. Junto con el advenir el Dasein se descubre siendo pues ya él es un ente fácticamente arrojado al mundo. Por ello el sentido de la facticidad es el sido, y, de la unión de ambos resulta la situación que es el presentar.

El Dasein se proyecta relativamente a sus posibilidades, por las cuales existe. Esta proyección es un comprenderse. Todo comprender, si se basa originariamente en un poder-ser, sólo es posible desde el advenir.

"El fenómeno primario de la temporalidad originaria y propia es el advenir"<sup>5</sup>.

En la medida en que el traspaso al plano óntico nos pueda ayudar a la comprensión de la estructura ontológica podríamos decir que nuestras posibilidades nos van conformando, nos van revelando a nosotros mismos. Así, al comprenderse el alumno como posible ser profesor, es esa posibilidad (que será) la que lo hace comprenderse como lo que ha sido hasta ese momento. Desde esa posibilidad ad-viene a sí, es ella la que lo muestra tal como es, alumno, y tal como es habiendo sido -en los distintos grados escolares-.

Esta temporalidad no deberes entenderla como cosa, como ente que se compone de distintos momentos, llámanse como se llamen; sino que aunque digamos "la temporalidad es" (el sentido de la cura, o es de determinada manera), ello sólo revela la lucha del pensamiento con el lenguaje para poder expresarse y no la alusión a ente ninguno.

La temporalidad propiamente no "es", sino que se temporaliza. El advenir, el sido y el presentar son solamente modalizaciones de la temporalidad. Son éxtasis de la temporalidad. La expresión ἐκστασις significa salir fuera de sí. En este salir fuera de sí, reside la esencia de la temporalidad.

El Dasein es existencia, es estar fuera de sí pues es relación con, es ser-en-el-mundo. Es el Dasein existencia comprendiéndose a sí misma, dándose, haciéndose a sí como comprensión de sí misma. Es el Da en el cual se relaciona al ser. Y es en este ahí (da) en que se va constituyendo como comprensión de... Al ser el Dasein el da del ser es fuera de sí, pues va más allá de todos los entes, hacia el ser que se muestra como sentido o comprensión de los entes, y es en esta comprensión que el Dasein se hace a sí mismo. En el salir de sí el Dasein se temporaliza y muestra que su estructura fundamental es tiempo. Más precisamente, el Dasein es tiempo. No es el tiempo algo diferente del Dasein, sino que es su propia condición de posibilidad, su íntimo fundamento, su entraña misma.

La temporalidad es fuera de sí a través del advenir, pues en éste el Dasein viene a sí; del sido, en cuanto el Dasein ostenta el carácter fenomenológico de retro-a; del presente en tanto el Dasein es cade los entes de que se cura. Estos caracteres muestran las relaciones de algo con lo que está fuera de sí, son relaciones ex-táticas.

## 2.- Tiempo y cotidianidad

En referencia al tema de la muerte habíamos considerado al Dasein como ser-relativamente-al-fin. En cuanto él es proyección vecta hacia la muerte, se privilegia la primacía del ad-venir dentro de los éxtasis que se temporizan. Mas también es relativamente-al-comienzo en tanto se asure constantemente como si sido. Mas entre el comienzo, el nacimiento, y la muerte hay un "entre" que es el continuo o prolongarse de la vida "En el ser mismo del ser ahí está ya incluido el entre que dice relación al nacimiento y a la muerte"<sup>6</sup>.

¿Cómo entender el fenómeno de que el Dasein sea un "entre el nacimiento y la muerte"? ¿Que sea un continuo de vida?

Si nos atenemos a las definiciones se nos dirá que la vida es secuencia de vivencias, las que duran un tiempo. Si profundizaros el análisis inquirireros acerca de la realidad de las mismas ¿cuál de ellas es a la que corresponde reconocerla como real, puesto que son siempre una secuencia, un corrimiento de una a otra, un desarrollo?. La realidad, se nos dirá, corresponde a la presente, a la que es ahora, en este instante; las demás, las llamadas vivencias pasadas o vivencias futuras, no corresponden a la realidad, no tienen ningún puesto en ella, ya que aún no son (en el caso de las futuras) o ya han sido (las pasadas). Por lo tanto no es a ellas a las que la realidad les compete; más aún, diremos que están cargadas de irrealidad, en forma de vivencias "fantasmas". Pero si es real la presente y el presente de la vivencia es puntual -puesto que el flujo de la conciencia impide que se detenga-, tendremos que concluir que el Dasein salta de una a otra vivencia, siempre real y siempre presentes. Con lo que vendríamos a decir que el Dasein es temporal a causa del cambio continuo, mas también que es fijo e inmóvil en el sentido en que es siempre el "mismo" Dasein.

Pero ¿cuál es el ser de este deslizarse de vivencias sin fin? ¿Se lo diferencia, tal vez, de las cosas, pero se deja en la oscuridad el fundamento de dicho desarrollo? ¿Se plantea la concepción vulgar del Dasein a este problema?

Plantéosela o no, jamás podría darnos una caracterización ontológica del Dasein pues, confusa y obscuramente, lo concibe siempre como ente ante los ojos, como situado en el tiempo.

La constitución peculiar del Dasein consiste, no en una secuencia puntual

de ahora, recortados unos de otros (con lo que plantearíamos el problema de la unión de ellos), sino que el Dasein tiene por constitución un prolongarse.

No podemos concebir al Dasein como si estuviera sumido en irrealidades, con algunos destellos de realidad que corresponderían a las vivencias momentáneas. El nacimiento no debe ser considerado "pasado" para el Dasein, tanto como hemos visto que tampoco su muerte puede ser considerada como "lo que le falta para poder completarse". Tanto los límites como el "extremo" son mientras el Dasein es. No hay separación posible entre ellos. Hay un morir naciendo y un nacer muriendo en el continuo de la vida. En cada momento el Dasein vive y muere al mismo tiempo. Mas como el Dasein es fácticamente absorbido en el curso de, es en él, prolongándose, cómo el Dasein es. Es siempre un continuo-naciendo-muriendo, cargado en el mundo.

La existencia es un continuo, un prolongarse, que no es nunca el sobrevivir de una cosa, de un objeto, sino el puro salir de sí. En ese salir el Dasein se constituye a sí; viviendo es tiempo.

Mas el Dasein en su cotidianidad está perdido en el "mundo" entre los entes. Para referirse a ellos emplea constantemente locuciones temporales. En ese estar perdido habla a los entes, habla de ellos constantemente y lo hace determinándolos temporalmente. Así es posible ordenar las actividades que todo Dasein realice ya que toda acción es siempre ubicable en un ahora, entre un antes y un después. Que ahora estamos escribiendo significa que antes no lo hacíamos y, tal vez, después tampoco, que nuestros amigos están charlando significa que lo están haciendo ahora, no antes ni después; que hemos encontrado a muchas personas en la conferencia significa que las encontramos antes de ahora y que después ordenaremos los libros nos indica que será luego y más tarde, no ahora. Así podríamos multiplicar los ejemplos incesantemente; con lo que encontraríamos que toda referencia temporal está ligada a un objeto, a la presencia de un objeto. El Dasein intramundano, preocupado por los entes, una simbioticamente tiempo y entes y convierte así al tiempo en un extenso.

Este extenso tiene la particularidad de dar relieve al "ahora" ya que el entonces se comprende como "ahora ya no" y el luego como "ahora aún no"; pues todo ahora es un "ahora ahí" y señala la presencia del objeto de refe-

rencia. "El "ahora" interpreta un presentar entes "7. "El expresar, interpretando, los "ahoras, "luego" y "entonces" es la más original indicación del tiempo"8.

Los ahoras, los luego y los entonces forman una relación que Heidegger llama factibilidad. Ésta aparece así irrupción por los entes intramundanos, por aquellos de los que el Dasein se cura. En tanto corre tras ellos creyendo que "le alcanza el tiempo", no se da cuenta de que son ellos los que lo apabullan y lo sumen en la confusión.

El Dasein, en su cotidianidad, realiza acciones que consumen su tiempo, y así encubre éste, en tanto suplanta la temporalidad con "las cosas que tiene que hacer". Así el Dasein resulta absorbido por el mundo y oculta su autenticidad, empujado por el mundo de que se cura. De tal modo resulta empujado, que, cuando piensa en su tiempo transcurrido y en lo realizado, por ejemplo, en un día, no encuentra adecuación posible pues no se corresponden totalmente. Podemos decir que, al no poder "completar" su tiempo, éste resulta como agujereado, lleno de espacios vacíos, o, mejor dicho, de tiempos vacíos que no han podido cubrirse con nada. Esa vaciedad temporal variará de acuerdo con la existencia de cada Dasein, mas es un constitutivo del tiempo como fenómeno propio del Dasein.

"El "ser ahí" fácticamente yecto sólo puede "terarse" tiempo y perderlo, porque en cuanto temporalidad extáticamente prolongada le es concedido con el "estado de abierto" del "ahí", estado fundado en tal temporalidad, un "tiempo"9.

De modo tal que el Dasein cuenta con un tiempo al que usa de acuerdo con su existencia. Lo usa para ver a sus amigos, para mantener vida de relación, para trabajar, comer, dormir, soñar, reír o llorar. Siempre, en todos los momentos de su existencia, cuenta y dispone de él; lo fecha para sí mismo y para los demás. Siempre conviven en él distintos ahoras, pero lejos está de pensar teóricamente en ellos. Su comprender del tiempo tendrá siempre el carácter de estar empujado por los sucesos de su vida. No tiene concepto del tiempo sino solamente de lo que debe hacer o quiere hacer con él.

El Dasein existe gastando su tiempo en realizar tales o cuales cosas, en acciones a las que considera ya importantes, ya no, pero que, de todos modos,

Las realiza. Vive disponiendo de su tiempo. Los artes de los que se cura le llenan su tiempo; usa su tiempo para ellos, en referencia a ellos<sup>10</sup> lo utiliza.

Más ¿cuál es el origen de esta concepción vulgar del tiempo?

El Dasein yecta en el mundo descubre, en primer lugar, que está lanzado a las alternancias de la naturaleza. Descubre el día y la noche, no por lo pronto en sí mismas, sino como la tarea que puede realizar durante el día o como lo que puede hacer durante la noche. Es tiempo de levantarse cuando raya el día y la claridad ilumina el lugar donde se está durmiendo, y es tiempo de acostarse cuando la oscuridad impide ver. Es tiempo para... indica la manera de comprender la naturaleza curándose de... El Dasein interpreta el sol conformándose dentro de las alternancias que el sol le señala. Es el tiempo natural. Mas también descubre que los días naturales no son iguales para todos; a algunos, de pronto, se le terminan los días. Descubre el Dasein que los días pueden ser contados de acuerdo con la vida de cada uno. "El gestarse histórico del "ser ahí",<sup>11</sup> descubre la base de la interpretación del tiempo que fecha y que se halla trazada por anticipado en el "estado de yecto en el ahí", un gestarse "día a día"<sup>12</sup>.

Este tiempo natural es descubierta por todos, siempre dentro de ciertos límites. Los Dasein descubren la posibilidad de ordenar los días en tanto los comprenden como tareas que se pueden realizar de acuerdo con las alternancias sol-día y noche-oscuridad. Tienen así el tiempo **delimitan** fechas comunes a todos. Establecen, de acuerdo con el tiempo natural, un tiempo público .

La estructura del tiempo público es siempre tiempo para... por ejemplo, para levantarse o para dormir, para salir, para trabajar, para ir de paseo.

La medición del tiempo, ya sea en la naturaleza, ya en el reloj, es comprendida como la indicación de una serie de ahora: ahora es tiempo para salir o ahora es tiempo para ir a comer. Y ello nos parece tan comprensible de suyo que no nos percatamos de que, de ese modo, hemos ya interpretado el tiempo en el mundo de acuerdo con lo que cada Dasein es. Conjuntamente con ello, en cuanto medimos el tiempo, lo hacemos público, puesto que el tiempo así interpretado, como medible, es accesible a todos de la misma

manera, mas "es la temporalidad lo que es la condición de posibilidad de que el fechar puede ligarse a lo local-espacial, de tal suerte que esto es obligatorio como medida para todo el mundo"<sup>11</sup>.

La interpretación vulgar del tiempo nos proporciona una imagen errónea de la temporalidad al concebirlo según el modo de la cosa, res. Pues las cosas que han sucedido, nos dice, forman el pasado; las que suceden, el presente y las cosas que tendrán lugar, lo serán en el futuro. Surge así la idea del tiempo fluyente cual río inagotable, de la infinitud del tiempo. Pero también de la irreversibilidad de él.

¿No será acaso la irreversibilidad temporal un vestigio de la temporalidad auténticamente comprendida, ya que hace presente al Dasein su finitud?

### 3.- El advenir y la muerte

La comprensión vulgar del tiempo interpreta a éste como serie ininterrumpida de ahoras y, por ende, infinita, ya que lo piensa sin hiatos.

El tiempo -se piensa- prosigue infinitamente, con o sin Dasein, pues es sucesión de instantes o ahoras puntualmente dados; es el deslizarse de una cinta in fin.

Al presentarse el tiempo como sucesión, o como dividido en partes llamadas presente, pasado y futuro -los que se sucederían sin discontinuidad- podemos hablar de distintos pasados (el de un hombre o de una piedra), de distintos presentes (de una cultura o de una especie animal) o de distintos futuros (de un planeta o de la humanidad). Si bien se deja en claro que ellos son ejemplos tomados al azar, la comprensión vulgar del tiempo insiste en señalarnos que el tiempo pasa para todos. Y seguirá pasando. Era antes de que el Dasein existiese y lo será después. Mas...detengámonos un momento. ¿Cuál es el significado que trasparece bajo esta constante alusión al transcurrir del tiempo? ¿Por qué esta insistencia en señalar la irreversibilidad temporal? ¿Por qué la experiencia cotidiana nos indica que la corriente temporal marcha en una sola dirección, el futuro? ¿Por qué no

se piensa el tiempo como serie de ahora que transcurren hacia el pasado?

El lenguaje es nuestro guía seguro y nos muestra el camino en el cual deberos „adentrarnos .

La comprensión vulgar del tiempo -al señalar el paso irrecuperable de él y la dirección infinita hacia el futuro- no puede encubrir totalmente la temporalidad originaria ya que nos indica que el Dasein está a la expectativa de lo que sucederá, a la espera del futuro. "El estar a la expectativa olvidando y presentando de la existencia impropia es la condición de posibilidad de la vulgar experiencia del pasar del tiempo"<sup>12</sup>

El Dasein en su existencia impropia va continuamente -llevado por su curiosidad- e impulsado por sus deseos permanentemente insatisfechos- de presente en presente, buscando <sup>lo</sup> que puede hacer hoy, mas no para aprehenderlo sino para huir de él. El olvido de sí mismo -característico de la existencia inauténtica-, le hace estar siempre a la expectativa de lo que sucederá, corriendo de objeto en objeto, viviendo una existencia fantasmal en la que el tiempo pasa.

El Dasein , habitualmente, huye de considerarse a sí mismo como ser-relativamente-al-fin; intenta huir de la muerte pues sabe de su existencia y "tiene noción del tiempo fugitivo porque la saca del "fugitivo" saber de su muerte"<sup>13</sup>

¿Cuál será la relación de la temporalidad con la existencia auténtica, con el ser para la muerte propio?

El Dasein es proyección de sí. Esto nos está indicando que el éntasis que adquirirá preponderancia en él será el advenir. Por él el Dasein percibe su finitud, -pro-yecta la posibilidad de su muerte y, en cierto modo, la anticipa.

La relación entre la temporalidad y la muerte se nos iluminará a la luz del concepto de finitud. En efecto, el Dasein , habíamos dicho, no tiene un fin al cual desea llegar y con el cual se completaría, sino que "existe finitamente". Desde el advenir posible se le muestra la muerte. En tanto ésta es posibilidad irrefragable del Dasein le muestra a éste su faz de no-poder-ser-más, y lo enfrenta a su finitud como carácter de la temporalidad misma.

Al proyectarse como posibilidad, la muerte futura al Dasein pues



aparece como el horizonte de comprensión de su finitud. El Dasein futuriza —como diría Ortega—, mas sólo puede hacerlo si, al mismo tiempo, se comprende yecto en el mundo, abandonado a él, sido. En esta reiteración de su sido se asume a sí mismo.

El Dasein resulta siempre "estar" en un estado de ánimo que le revela su estar lanzado al mundo, su ser yecto. El "cómo le va a uno" abre el estado de yecto y éste se funda en el sido. Los tempes de ánimo "no son posibles sino sobre la base de la temporalidad"<sup>14</sup>

Si recordáramos lo expresado anteriormente no podríamos menos de preguntarnos ¿qué papel desempeña aquí la angustia como estado de ánimo que le revela al Dasein su poder ser propio y por el cual él se comprende como ser-relativamente-a-la-ruerte?. La angustia es la que le descubre el mundo como falta de significatividad. En ella los entes han perdido peso y relieve. Todos son igualmente in-significantes. El mundo se le aparece al Dasein como nada. Pero ello no significa que no haya entes, sino que falta la conformidad entre los entes y el Dasein como para que ellos se le presenten. Los entes están, pero no hay relación con ellos. La angustia le revela al Dasein su imposibilidad de proyectarse sobre aquello de que se cura. Y, de este modo, le abre a la posibilidad de un poder ser propio. Le muestra el camino a su autenticidad. Y le muestra la medida de lo que es posible que sea otra vez. Le señala el estado de yecto como "posiblemente reiterable", y ese 'posiblemente' sólo se muestra desde el advenir. Así el advenir, en su posible reiteración, muestra su unión con el sido del encontrarse en la angustia. La angustia como tal no puede aferrarse a nada (cuando lo hace es sólo el terror, que se caracteriza, como saleros, por tener un objeto). La angustia no parte de los entes hacia su repercusión en el Dasein, sino que tiene su origen en este mismo.

El advenir y el sido se conjugan juntos, y, así, en este dolor del movimiento, el Dasein se acepta a sí mismo como finito y como tema.

El Dasein es corriendo al encuentro de su poder ser total con el que se temporiza el esperar la ruerte, fundado en el advenir.

Como siendo para la ruerte y siendo, también, obrante en el mundo, se le presentan los entes al Dasein. En este juego dialéctico de proyección y aceptación de sí es como el Dasein pone su mirada en la situación presente.

Y así los entes se le hacen presentes en lo que son. Es el instante (Augenblick) en el que brota lo que es para el Dasein.

En la aceptación de sí mismo como finitud es que el Dasein se comprende como destino individual (Schicksal).

#### 4.- Destino e historia

"La cuestión del "continuo" del "ser ahí" es el problema ontológico de su gestarse histórico"<sup>15</sup>.

Por ello el lugar del problema de la historia debe buscarse en el Dasein. Así como hay Dasein existiendo auténtica e inauténticamente; así también encontraremos historicidad propia e impropia del Dasein.

La fuente donde brota la historicidad es el Dasein, pues él es temporal. Debemos desoír creer que el Dasein es temporal por estar "dentro" de la historia.

Si decimos que el Dasein es relativamente-al-fin y dirigiéndose a su muerte propia se adecúa de su estado de yecto, habríamos caracterizado al Dasein auténtico. Mas si bien se comprende como lanzado, abandonado al mundo, es verdad también que esa comprensión no es la de un ente solitario, desnuído, huérfano y desprovisto de toda conexión. Pues comprenderse significa poder hacerlo como ser-en-el-mundo partiendo de una situación en la que se encuentra. El Dasein se reconoce a sí mismo y se acepta como heredero de sus propias posibilidades dadas.

En tanto al Dasein apela a sí asumiéndose a partir de la 'herencia' con la que se encuentra, 'vive' auténticamente y se acepta como finito.

Sólo es que es la muerte adelantada la que confiere el presente de la vida. Es ella la que señala el camino, la verdadera posibilidad. Es la presencia de la muerte la que, en última instancia, configura el destino individual (Schicksal), pues es la que **conforma a** la vida como dirigida a ella. Destino individual no lo tienen pues, todos, sino solamente aquellos, o aquel Dasein, que ha tenido conciencia de sí como existencia finita y, al hacerlo dirige su existencia de acuerdo con la posible muerte.

Así nos dice Heidegger "No es por clara de la conjunción de circunstancias y acontecimientos como surge el "destino individual". También el resultado resulta traspasado por ellos, y más aún que el que ha elegido, y sin embargo no puede "tener" un "destino individual".<sup>16</sup>

La presencia de la muerte adventura se anuda en este concepto con la noción de posibilidad y, especialmente, de libertad, pues el Dasein es libertad para elegir, seguridad en la elección a partir de su propia comprensión como tradición y esta en el mundo. Mas, como sabemos, el Dasein es ser-en-el-mundo. ¿Existirá entonces algo así como un destino común, un destino mundano? Si el Dasein es siempre ser-con-otros, hasta qué punto los otros influirán en su destino? ¿Habrá algo a lo que podríamos llamar 'destino en común'? A este respecto apela Heidegger a la noción de destino colectivo (Geschick). "Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en frangia el poder del "destino colectivo"... "El "destino colectivo", en forma de "destino individual", del "ser ahí", en y con su "generación", es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí".<sup>17</sup>

Si el Dasein es comprensión de sí retrocediendo hacia sí mismo y viéndose como tradición, puede entonces comprender las posibilidades de otro Dasein ya sido. Si el Dasein puede comprender su posibilidad como reiteración de posibilidades ya dadas, se puede comprender como historia sida; no para revertirla, sino para verla en el presente, en su situación.

Es por ello por lo que Heidegger puede afirmar que la historia tiene su raíz, no en el sido sino en el advenir; porque sólo comprendiendo la existencia como finitud, es decir, bajo la presencia de la muerte, es como se funda la historia.

"El "ser relativamente a la muerte propio" es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del "ser ahí".<sup>18</sup>

¿Por qué, entonces, esas definiciones que nos presentan la historia como la investigación del pasado?

Tal vez porque están hechas sobre arbitrariedades, porque no se ha asociado el significado de lo pasado.

Porque, en última instancia, es una definición cargada de inautenticidad. Y lo es porque no ha advertido que el Dasein es en sí, y en primer lugar, histórico. Sólo porque él lo es, lo son luego, de manera derivada, los objetos y el mundo como tal. Es inauténtica porque es producto de la existencia impropia, de aquella que centra su atención en los entes intramundanos y observa en ellos únicamente la huella que ha dejado el pasado. Rompe de este modo la unidad temporal y conciencia a 'clasificar' tiempos y objetos.

Más deleros 'ver' la historicidad, no los entes históricos.; y ello es sólo posible, fundamentalmente, si el advenir de la muerte lo hace retroceder al Dasein sobre sí mismo, le muestra su sido fáctico, y en él se ve a sí mismo como autodespliegue temporal.

\*\*\*\*\*

Notas

- 1 Heidegger, Ser y tiempo , p. 350; Sein und Zeit , p.324.
- 2 " , SE , p.374; SZ , p.325.
- 3 " , SE , 375; SZ , p.326.
- 4 " , SE , 375, SZ, p.325.
- 5 " , SE , p.379; SZ p.329.
- 6 " SE430; SZ , 374.
- 7 " , SE , p.400; SZ , p.408.
- 8 " , SE , p.469; SZ, p.408.
- 9 " , SE , p.472; SZ , p.410.
- 10 " SE474/5; SZ , p.413.
- 11 " , SE , p.469; SZ , p.417.
- 12 " , SE , p.489; SZ , p.425/6.
- 13 " , SE , p.409; SE , p.425/6.
- 14 " , SE , p.302; SE , p.341.
- 15 " , SE , p.431; SE , p.375.
- 16 " , SE , p.441; SE , p.384.
- 17 " , SE , p.442; SE , p.384.
- 18 " , SE , p.444; SE , p. 386.

\*\*\*\*\*

### III.- Conclusiones

En otros pensadores la relación temporal, más precisamente, el tiempo mismo, es una: deslizarse inmanente al hombre o al Dasein.

Para Heidegger las nociones de pasado, presente y futuro son conceptos exteriores al movimiento fluyente de la vida y dicho encasillamiento temporal pertenece al lenguaje, mas no a la vida. El presente, o lo que llamamos así, es trascendencia hacia el futuro, subrayando así la importancia del futuro para el análisis del tiempo.

La vida es interpenetración temporal, no hay "tiempos" puntuales sino líneas de tensión. El hombre es, así, futuro tanto como presente.

Lo temporal puede considerarse como lo "abstracto" de la vida, es ésta sin contenidos, vacía. La vida no es otra cosa sino tiempo.

Esta concepción hace que, al proyectarse en la historia, podamos distinguir entre un sí y un pasado. El pasado no deja huellas, el sí es el que va hilando la vida de tal modo que en el presente vemos lo sucedido. Pero, como el presente es trascendencia, sólo el futuro puede desentrañar todo el significado de lo que vivimos actualmente. Mas entre la vida y la historia -como conocimiento- hay direcciones opuestas, tanto como las hay entre el movimiento fluyente que una es y el modo fijo de conceptos con que trabaja la otra. La vida va hacia adelante; la historia, no.

Si la vida es, viviéndose, trascendencia hacia el futuro podemos concluir que el hombre está viviendo, desde su nacimiento, su muerte. El hombre está dirigido hacia ella, a la que llegará.

Que el hombre sea tensión hacia el futuro se comprende plenamente en las muertes de los hombres más propiamente tales, de los que tienen más-que-vida. Así es la muerte la que otorga importancia a lo vivido. Ella es indicación de individualidad. El futuro -que es la muerte- es lo que determina, significándolo, al hombre.

Para Heidegger el Dasein es tiempo y también en él la existencia es trascendencia. Tanto es así que el Dasein puede considerarse como posibilidad constituyente de sí mismo; él se muestra a sí desde el ad-venir. Es en Heidegger, también, que el tiempo no es 'cosa' independiente del Dasein,

Temporaciándose el Dasein existe. Mas su existencia indeterminada se actualiza en existencia auténtica e inauténtica. Ésta comprende al tiempo como serie de ahoras, mas, en ese comprender trasparece la concepción originaria del tiempo. Y lo hace en cuanto se 'comprende' que los ahoras 'van siempre hacia el futuro' y forman con él una sucesión continua e irreversible. En esta noción se le revela al Dasein su finitud.

La muerte es una forma del tiempo, es posibilidad de la existencia por la cual el Dasein se constituye como desplegándose limitadamente.

Mientras el uno (Das Man) no tiene noción del tiempo sino de cosas que hacen en él, la concepción originaria del tiempo consiste en la unidad sintiética del Dasein y del tiempo.

Dicha concepción de la temporalidad hace inevitable el tratamiento de la historia y la noción de destino es la que engarza a ambas. El destino individual (Schicksal) es el del Dasein que toma conciencia de sí. Lo hace desde el ad-venir, sí, mas reconociéndose como heredero de su 'pasado', asumiéndose en su reconocimiento de ser yecto en el mundo. Y comprendiendo que asumiéndose a sí, asume también una tradición. Ésta es lo que es porque se estructura en relación al Dasein. El Dasein es histórico y, porque él lo es, lo son secundariamente los entes.

\*\*\*\*\*

\*\*\*

LA MUERTE

Y

LAS ARTES DEL TIEMPO \*\*\*



"Necesitamos del arte para abrir las puertas de la historia, como ha ocurrido en todos los momentos decisivos de la humanidad. Porque tan sólo la obra de arte se adelanta a la inauguración de un mundo, proponiendo a los hombres una desconcertante perspectiva para ubicar los nuevos significados de las cosas, y un inflexible criterio para juzgar las propias acciones"

Juan Juan Guerrero

Revelación y acogimiento de la  
obra de arte, Buenos Aires, Losada,  
1956, p.13.

### III.- El morir como fenómeno

#### A.- Palabra y narración

##### Análisis a través de la novela de Tolstoi Iván Ilich

En el § 51 de El ser y el tiempo, Heidegger hace referencia, en nota a pie de página, al cuento de L. Tolstoi, con las siguientes palabras: "L.N. Tolstoy ha pintado en su cuento La muerte de Iván Ilich el fenómeno del quebrantamiento y desmoronamiento de este "uno morirá" (p.291, § .254).

A la luz de esta idea central describiremos el fenómeno desentrañando los mínimos detalles de la cotidianidad, los que nos proporcionarán el matiz adecuado para su captación. Destacaremos, asimismo, el significado que cobran los personajes en relación con el tema de la muerte propia.

Para la mejor comprensión del fenómeno, hemos dividido la trama del cuento de acuerdo con el siguiente temario:

- 1.- ¿Es posible la muerte?
- 2.- Vida de Iván Ilich.
- 3.- El atisbo de la muerte. Los otros.
- 4.- Las tinieblas de la comprensión.
- 5.- Los últimos días.
- 6.- La soledad del desenlace. La muerte propia.

\*\*\*\*\*

## La muerte de Iván Ilích

### 1.- Es posible la muerte?

La noticia, no por imprevista, dejó de sorprender. "La muerte Iván Ilích"<sup>1</sup>. Escuetamente el autor nos introduce en el tema: la muerte. Mas se trata de la muerte en relación con la vida, pues es la muerte de Iván Ilích; de la que se trata, no de cualquier muerte ni de la muerte en general. Mostrar el tema de la muerte de Iván Ilích implica narrar su propia vida.

Es la muerte en relación con la vida pues solamente la vida de Iván Ilích será capaz de mostrarnos al hombre distraído de sí, de su última posibilidad; en tanto cree estar viviendo totalmente para sí. La despreocupación por su vida, -por los detalles triviales de la vida de cada uno-, lo pierden, y le hacen olvidar la posibilidad de la última figura vital; pues cada muerte le es en función de cada vida.

Es la muerte de alguien que pasó su vida como tantos otros, en total despreocupación y olvido de su último instante. La muerte de quien no pensó que ella llegaría, mas llegó.

Sólo si comprendemos la vida podremos comprender también la muerte.

La reacción de los demás está claramente manifiesta con el "¿Es posible?" con que preguntan a quien da la noticia. Como si no fuera un hecho de cada instante, un hecho ya salido, aunque prontamente olvidado.

Con estas dos frases nos muestra Tolstói el hecho de la muerte y el consiguiente estupor que produce. A partir de ahí nos describe el entrelazamiento del morir y del vivir y las reacciones de los demás.

"En sura, ¿qué es lo que la tenido"<sup>2</sup>. No importa ello, lo que tuvo es la muerte.

"Al oír la noticia...el primer pensamiento fue la influencia que podría tener sobre sus ascensos o los de sus conocidos"<sup>3</sup>. Es alguien que veja un puesto -algo que es codiciado por otros en la afanosa lucha por ascender-. La muerte de otro representa así un lugar vacante. Y se suscitan las opiniones:

"-Ita no figuraba yo que no se levantaría".

"- ¿Terán bienes?"

"- Habrá que ir".<sup>4</sup>

El hecho de la muerte de Iván Illich provocó "un sentimiento de alegría, porque había muerto otro y no ellos.

"El ha muerto, mientras yo vivo aún", pensó y sintió cada cual"<sup>5</sup>.

La muerte es siempre muerte de los otros, la propia muerte nunca es posible (como pensará luego Urzuno, en su quijotesca rebelión contra su propia muerte).

A los demás les molesta el hecho de la muerte, pues hay deberes sociales que cumplir y ellos irrumpen en la vida de cada uno, alterándola, sacándola de su rutina. Es por ello por lo que los demás reaccionan con un "Es tonto lo que ha hecho Iván Illich; nosotros no somos así"<sup>6</sup>; pues, claro está, que los vivos no son la muerte. Iván Illich y su muerte representan lo distinto de la vida. Por eso los demás sienten la necesidad de alejar de ellos el fantasma de la muerte, **siempre** tan inoportuno. Por ello los demás quieren recargar en los otros los deberes -fastidiosos- de representación social o conveniencia, pues la muerte impone deberes que han de cumplir. El muerto molesta a la vida cotidiana. Su irrupción la descentra y altera.

"Su rostro -el de Iván Illich- como el de todos los muertos- era más hermoso y, sobre todo, más significativo que lo fuera en vida"<sup>7</sup>

Sólo con la muerte la vida adquiere su pleno sentido; por ello el rostro puede ser más significativo pues expresa la consumación de la vida. La vida se la completa con lo que ya no es.

"Expresaba que había hecho lo que tenía que hacer, y que lo había hecho de una manera justa"<sup>8</sup>

Lo que tenía que hacer era su vida, su peculiar y única manera de llevarla a cabo es lo que hacía que Iván Illich hubiera encontrado su sentido.

Había hecho su vida de una manera justa, había creído en lo que hacía, estaba satisfecho consigo mismo ¿había vivido bien?. Así lo sentía.

"Además esa expresión parecía reprochar o recordar algo a los vivos"<sup>9</sup>.

Reprochar porque la vida de los vivos no está aún completa, porque falta su fin, y recordar porque la muerte es siempre "muerte de los otros". No se cura el vivo de la muerte del otro.

"Su amigo Piotr Ivanovich creyó que aquello estaba fuera de lugar o, al menos, que no tenía nada que ver con él"<sup>10</sup>.

Estaba fuera de lugar recordar que la muerte es destino común, y más fuera lo está cuanto más amigo es el que lo contempla. Pues ¿por qué le recuerda lo que es mejor no recordar? ¿Cómo se atreve a provocar -muerte ya- esa desazón que sigue al sentirse inseguro? ¿No era acaso su amigo? . Es necesario que la situación tensine, por eso Piotr Ivanovich corta toda posibilidad de pensar en la muerte. Es necesario volver a la devoradora vida cotidiana, es urgente volver a lo conocido, a lo que brinda seguro arparo. No debe brotar la angustia, "el uno tranquiliza".

Por eso "se sintió a disgusto, se apresuró a resignarse y salió con precipitación, demasiado precipitadamente tal vez, para las reglas de las conveniencias"<sup>11</sup>.

Era urgente volver a la vida, a lo conocido. La mirada del otro (Schwartz) hace que se sienta aliviado. El otro representa el mundo y recordarnos, con Heidegger, que el rasgo de la cotidianidad es el esquivar y aplazar la muerte. La muerte de otro "no debe ser obstáculo para pasar una velada agradable"<sup>12</sup>.

La situación de la viuda, y la del amigo cuando quieren conversar, nos sumerge nuevamente en las pequeñas rinucias de la vida (así el sillón cruje, el velo se engancha y es necesario desengancharlo). Se piensa que hay que ofrecerle una silla al amigo pero ¿cuál?. Las sillas tapizadas fueron elegidas por el muerto y por su amigo, es pues, preferible que se siente en lo que él también tuvo algo que ver. Es lo conocido, nuevamente..... mas -(¿es pertinente pensar eso con el muerto presente?)-. No se puede remediar. Los pensamientos siguen fluyendo y se cae en la cuenta de que el terreno del cementerio costaría unos 200 rublos; hay más gastos y todo se complica.

Estas pequeñeces tiene el valor de volver a asentarnos en lo conocido, en lo que importa en el momento. Es la reacción del aferrarse a la vida, de amarrarse a ella. "Encuentro que es afectado asegurar que la pena impide ocuparse de asuntos prácticos. A mí me ocurre lo contrario. Si hay algo que puede, si no consolarme, al menos...distráome, es precisamente la preocupación por arreglar las cosas de él"<sup>13</sup>, dice Praskovia Fidorovna, su viuda.

"De pronto, la idea de los sufrimientos...Tres días de atroces sufrimientos, y la muerte. Esto puede sucederme a cada instante", pensó; y, por un momento, Piotr Ivanovich se sintió horrorizado"14.

La posibilidad de la existencia auténtica está dada, pero el hombre la esquivo; por un instante se sintió horrorizado, pero no más. Por eso puede decir Tolstoi "acudió en su ayuda el pensamiento habitual de que eso le había ocurrido a Iván Ilich y no a él. Aquello no podía ni debía ocurrirle"15. Aquello era el sufrimiento y la muerte del otro; siempre el otro, nunca sí mismo.

Es necesario alejar esos pensamientos, el hábito debe retomar y, con él, la conocida seguridad de la continuidad de la vida normal. Por eso puede preguntar luego por la muerte de Iván Ilich como si fuera un acontecimiento más, algo que jamás pudiera afectarlo, como "si la muerte fuera una aventura propia (de Iván Ilich) pero no de él"16.

Muere siempre el uno. La muerte adquiere la impersonalidad que le da el que sea siempre muerte de los otros. Nunca se puede "saber" la propia muerte, porque mientras se vive ella no es, fácticamente, presente.

## 2. - Vida de Iván Ilich

"La historia de Iván Ilich era de las más sencillas y corrientes, y de las más terribles"17. Este adjetivo adquirirá toda su significación mientras se vaya desgremando la historia. Ella es terrible en su "nadaidad", en su vulgaridad, en su ser como las otras -suma pequeña de ardiciones y frustraciones, de pequeñas alegrías y tibios pesares-.

Nada podía sacudirlo totalmente a Iván Ilich porque él no se dejaba atrapar por lo distinto. Nada hay más terrible que la mediocridad.

Así asistimos a la curación de meditaciones, "su padre era un miembro inútil de varias inútiles instituciones, el consejero secreto "Ilia Mirovich Galovin "había hecho una de esas carreras que demuestran claramente que el individuo es incapaz de desempeñar cualquier función importante, pero que, gracias a la larga duración de sus servicios y a su escalafón, no puede ser despedido...recibe un puesto ficticio, expresamente inventado,...con el que

vive hasta la más avanzada vejez"<sup>18</sup>

Iván Ilich, el segundo de sus hijos, sigue la misma carrera del padre, aquellas en "la que se percibe un sueldo por la fuerza de la inercia"<sup>19</sup>.

En esa ruta de término nadie delinea su vida y le vemos terminar sus estudios porque era su deber "lo que era considerado tal por los que ocupaban puestos superiores al suyo"<sup>20</sup>.

Su vida fue siempre en función de los otros. Su casamiento tuvo lugar pues "le era agradable tomar semejante esposa; y al mismo tiempo, cumplía una cosa que las personas de alta posición consideraban razonable"<sup>21</sup>.

En su trabajo de juez centra su vida, ancla su melancolía y ¿por qué no?, encuentra refugio ante la íntima lejanía de su mundo más cercano, su propia familia.

Seguía su trabajo, su rutina y en la minucia diaria pasaba su vida, tan similar a la de tantos otros "Lo más importante para él era su cargo. Todo el interés de su vida se centrala en el mundo del servicio. Y ese interés lo absorbía por completo"<sup>22</sup>.

Así su existencia "discurría con arreglo a sus creencias: era fácil, agradable y correcta" . "Así transcurría la vida, siempre inmutable; y todo marchaba bien"<sup>23</sup>.

### 3.- El atisbo de la muerte. Los otros.

"Una vez, al subir la escalera para indicar al tapicero cómo quería que colgara una cortina, perdió pie; pero como era un hombre ágil y fuerte, no llegó a caerse; tan sólo se dió un golpe en un costado contra el pero de la ventana. La contusión le dolió cierto tiempo; pero los dolores cesaron, al fin. Por aquella época, Iván Ilich se sentía particularmente alegre y en perfecto estado de salud. Escribía a su casa "Moto que me he rejuvenecido en quince años" " <sup>24</sup>.

Cuando le preguntaron cómo había sido su caída Iván Ilich "se echó a reír y representó la escena de su caída y el gusto del tapicero. -No en balde hago gimnasia. Otro se habría matado; en cambio, yo apenas si me he

dado un golpe. Cuando me toco aquí no duele; pero ya se están pasando y sólo queda un cardenal"25.

Iván Ilich pensó que podía inaugurar una nueva vida, nada anunciaba la tragedia. Aquel golpe cobraría importancia sólo más tarde. Mientras tanto la vida se impone, la nueva casa requiere obligaciones; hay que darla a conocer; las relaciones nuevas son importantes. Todo el rito de una nueva instalación lo sumerge en mil detalles intrascendentes.

"Todos gozaban de buena salud, porque no se podía considerar como enfermedad el que Iván Ilich tuviera a veces mal sabor de boca y una desagradable sensación en el lado izquierdo del vientre"26.

Pero "esa sensación desagradable fue en aumento; y se substituyó, no precisamente por un dolor, sino por un peso constante, que provocaba el mal humor de Iván Ilich"27.

La vida de Iván Ilich inicia un proceso de constante deterioro. Su vida familiar, nunca sustentada sobre bases firmes, muestra los síntomas del resquebrajamiento moral pues las discusiones son continuas, las escenas violentas se suceden, la irritación cunde, las agresiones con su mujer e hijos no tienen pausa.

La degradación moral está presente en las reflexiones de la mujer de Iván Ilich ya que, en lugar de ayudar a su esposo, se compadecía a sí misma, más aun, le hubiera deseado la muerte a él si, de esa manera su propia vida hubiera podido continuar tranquilamente. La deternía un pensamiento. Si Iván Ilich moría ella no recibiría su sueldo y la pensión, tal vez, tardaría, y ...tenía tantas cosas que comprar. La inseguridad de su situación provoca un conflicto consigo misma y la vuelve sumamente irritable, como todo aquel que no encuentra solución a su problema cotidiano. Ella, pues, "se consideraba desgraciadísima, porque ni siquiera la muerte podía salvarla"28

Iván Ilich busca refugio en la figura del médico, pero también éste está descrito como extraño al drama humano. Es sólo el burócrata doctoral, el que adopta poses, hace preguntas, revisa, no formula ningún diagnóstico, y se retira del mismo modo que como llegó. Cada nueva visita significa una nueva frustración.



De todos modos, lo que Iván Ilich quería saber era solamente si su enfermedad era grave o no; era eso lo que le interesaba. Pero el médico no le daba una respuesta o, más bien, no pudo dársela. Y, como tantos otros, reaccionó bruscamente al considerar que la pregunta que angustiaba al enfermo era solamente una pregunta inútil e inoportuna. Pues para el médico "No se trataba de la vida de Iván Ilich, sino tan sólo de saber cuál era su padecimiento"<sup>29</sup>.

El médico es la imagen de los otros, y el enfermo, al preguntar por su dolor sólo logra la contestación impersonal y fría "Ya le he dicho lo que considero necesario y conveniente...El doctor saludó."<sup>30</sup>.

Son siempre los otros y su actitud de indiferencia con respecto a la muerte. Siempre la muerte les es algo ajero, y los padecimientos también.

El médico representa o trasluce la imagen objetiva y distante de la humanidad ajera a sí misma, a su única posibilidad cierta. Es la imagen del extrañado, del distante, del que no quiere enterarse de lo que sucede. Es, tal vez, la imagen de lo que era, en su más propia esencia, Iván Ilich en vida; un renuente a vivir la vida con autenticidad. Por eso para el médico Iván Ilich es sólo un caso, tanto como Iván Ilich era, para los demás, sólo uno más que estaba enfermo, y que, con toda probabilidad, también, pronto moriría.

Cuando Iván Ilich toma conciencia de su soledad ante el mundo, cuando ya sabe que todas las puertas se van cerrando, cuando ya no tiene comunicación, ni compasión, tolerancia o eco en los que lo rodean, comprende. Sólo que su caso es grave, se comprende a sí mismo. Ahora Iván Ilich "presta atención a su dolor, con un sentimiento nuevo y peroso"<sup>31</sup>.

Junto a su propio compadecimiento aflora el rencor hacia la indiferencia de los otros.

Al cambiar su visión del mundo, cada gesto de los otros se le revela lleno de significación. Ni de su esposa ni de su hija recibe muestras de comprensión o de cariño. La misma indiferencia lo rodea siempre. Terremendamente desolador es el encuentro de Iván Ilich con su esposa e hija, ya que, buscando aferrarse a algo o a alguien, intenta contar a los suyos la fría recepción del doctor, y encuentra...lo mismo. "Entró su hija, con el sombrero puesto: se disponía a salir con Praskovia Fiedorovna. Hizo un esfuerzo para sentarse

a escuchar las palabras aburridas de Iván Ilich; pero no pudo resistirlas hasta el final; ni la madre tampoco"<sup>32</sup>.

Así se va cerrando el mundo de Iván Ilich. Sólo le queda su enfermedad, y todo girará, en adelante, alrededor de la enfermedad y la muerte. Escucha a los que hablan de esos temas, establece comparaciones en cuanto a los síntomas y teme por el resultado.

Implica su peregrinación a los médicos, sus accesos de mal humor que repercuten sobre su enfermedad, o viceversa, sin poder salir de ese círculo vicioso.

Comprende, aún entre bromas, que su tiempo se acaba. "No era posible engañarse. Algo horrible, nuevo y tan importante como jamás le había sucedido, se estaba realizando dentro de su ser... Y él era el único que lo sabía; los que lo rodeaban no lo comprendían o no querían comprenderlo, y pensaban que todo seguía igual que siempre"<sup>33</sup>.

Su enfermedad sólo provocaba en los otros disgusto y fastidio, era un tormento para los demás. En el Tribunal "lo miraban como a un hombre que no tardaría en dejar su plaza vacante"<sup>34</sup>.

A él no le era posible ya ningún trato como antaño con los demás, su susceptibilidad era irritante para sí mismo, en todo veía débiles intenciones, ningún gesto de los demás podía calmarlo. Todo le daba igual. Si jugaban a las cartas, ¿qué más daba, perder o ganar? ¿Acaso tenía alguna importancia?. Lo otro crecía dentro de él, y así estaba.

Su pensamiento estaba coagulado en torno a su enfermedad o "Iván Ilich se quedaba solo, con la sensación de que su vida estaba envenenada, de que envenenaba la de los demás y de que ese veneno no disminuía, sino que penetraba cada vez más en su ser"<sup>35</sup>.

#### 4.- Las tiribidas de la comprensión

El encuentro con su cuñado, el "otro", le muestra la realidad de su estado. En efecto "miré en silencio a su pariente. Esa mirada le reveló todo e Iván Ilich"cerró la puerta con llave y fue a mirarse al espejo...

"tomó una fotografía y la comparó con la imagen que reflejaba el espejo."  
"Se observaba un cambio enorme"<sup>36</sup>.

Atisbaba conversaciones y, con corazón más negro que la noche, oyó que decían de él "Fíjate en sus ojos. No tienen luz. ¿No te das cuenta de que es un hombre muerto?"<sup>37</sup>.

Pero Iván Ilich no quiere pensar, más todavía, no debe hacerlo. Quiere sumergirse en un asunto judicial, pero no puede. Va a ver a otro médico, es cucha el diagnóstico ¿es una nueva esperanza?. Sí, pero que cede, terriblemente, ante la presencia del dolor, sereno y tenaz.

De pronto, Iván Ilich comprende que no se trata ya de ningún órgano, que es indiferente que sea uno u otro, que el mal está, y que lo que se le va, es la vida. "La vida existe pero he aquí que se va y que no soy capaz de retenerla"<sup>38</sup>. "Aquello era la luz y esto son las tinieblas. Entonces estaba aquí y ahora <sup>¡E! ¡E! ¡E!</sup> allí. Pero ...¿adónde?". "Cuando ya no exista; ¿qué habrá? Nada. ¿Dónde estará, pues, cuando no exista? ¿Es posible que sea la muerte"<sup>39</sup>.

"La muerte. Sí, la muerte y ninguno de ellos lo sabe, no quiere saberlo ni lo siente... A ellos les tiene sin cuidado; y, sin embargo, han de morir también. ¡Qué tortos! A mí me ha llegado antes, a ellos los llegará después, pero tendrán lo mismo... No es posible que todos estén condenados eternamente a este horrible terror"<sup>40</sup>.

No se acostumbraba a esta idea, ni hubiera podido comprenderla cabalmente.

El silogismo, el frío razonamiento lógico le había enseñado, una vez, que todos los hombres son mortales y que, si X es hombre, entonces es mortal. Mas eso estaba bien como discurso, estaba bien para los demás, pero ¿y él?. A él también lo atraparé el seco silogismo, también él caerá. ¿A él, que siempre había sido distinto?

El desgarramiento punzante le muestra el camino para la comprensión de su propia muerte.

Luchaba por volver a sus ideas, a su vida, ordenada y conocida. ¿Qué significaba ese nuevo pensamiento, por qué ahora?; es necesario olvidar y sumergirse en lo cotidiano, volver a las ideas de antes, cuando todo sonar y ese destino cruel, esa horrible palabra, no había aparecido en su vida.

Es necesario volver a todo lo que le velaba la idea de la muerte. Mas es en vano, pues todo lo que la ocultaba antes, ahora la revelaba y ella se mostraba como la verdad.

Las distracciones, el raro vivir, la cotidianidad son los velos que ocultan la verdad de la muerte propia. Es necesario des-velarla. Y es su enfermedad la que los hace mostrándole que la muerte pasa a través de todo; ilusiones, amores, odios, distracciones, preocupaciones, vida, en fin. Porque la muerte es el corolario de la vida, es producto de la misma. Y cuando se presenta, cuando la idea de la muerte está instalada, se derrama sobre todas las cosas, opacándolas, mostrándolas en su esencia más trivial. Ya nada puede ocultarla.

Por eso Iván Ilich comprendió que, frente a la muerte, estaba solo, que ya nada importaba, que los demás sacaban las líneas de sus propias vidas y que nada podría hacer. Indiferente y recular se le presenta su propia muerte. "Está solo con ella"<sup>41</sup>.

### 5.- Los últimos días

Los velos de la mortaja -que soleramente estaba enfermo, que estuviera tranquilo, que se cuidara- sólo conseguían que el tremendo y horroroso acto de su muerte se rebajara por los que lo rodeaban hasta el grado de que pareciera una circunstancia desagradable, en parte hasta inconveniente: "Ese acto soleramente terrible estaba relajado hasta igualarlo a las visitas, las cortinas y el estacionamiento para la criada"<sup>42</sup>... "por la misma "conveniencia" a la que había servido toda su vida"<sup>42</sup>.

La muerte está presente en Iván Ilich y ella necesita hallar en su opuesto -la vida total- armonía y justicia. Ésta está representada por la figura de Guérasim -el criado joven y fuerte-. La vida limpia y pura, inocente y generosa iluminaba a Guérasim y su propia naturalidad vital se derrama, en continuo fluir, sobre todo aquello con lo que establece una relación.

Por eso, entonces, Guérasim representa -es- el único que puede apreciar a Iván Ilich. Como si en él los opuestos se equilibraran, como si la

vida y la muerte encontrarán su equilibrio, su orden, su armonía.

Guérasim está descrito con todos los atributos de la vida, mirada brillante, cara locana, bondadosa, sencilla, es hábil y está sonriente y despide "un olor agradable a brasa y a aire fresco de invierno"<sup>44</sup>.

Guérasim y los otros son las dos posibilidades de la vida, la autenticidad de uno se contraponen a la inautenticidad de los demás.

Por un lado, sus compañeros del Tribunal, sus amigos, su esposa, sus hijos, son lo que "debe aparentarse", los que actúan como si nada pasara, como si los últimos días de Iván Ilich fueran solamente un inconveniente y fastidioso momento que había -de cualquier manera, que soportar. Por eso ellos firgen, nada dicen. Y sin embargo, la muerte está allí.

Guérasim en cambio, en su natural y fresca espontaneidad es quien le dice directamente la verdad "Todos hemos de morir. ¿Cómo podría dejar de servirle ahora?"<sup>45</sup>.

Iván Ilich se sentía, en realidad, como un niño desvalido, hubiera querido que lo miraran y que lo llenaran de besos. Pero "ese" no era lo que correspondía. ¿Por qué tenía que tener conciencia de que la vida se iba inevitablemente, pero que aún no se había ido, por qué saber que ella estaba presente y que lo contemplaba, por qué tenía todo que ser de ese modo?

Existía en él necesidad de engañarse, de volver a lo convenido, de pensar que todo sería siempre igual. Todo era preferible a la muerte.

"Así se daba cuenta de que la mentira que lo rodeaba iba entrollándose, de tal forma, que sería difícil comprender algo"<sup>46</sup>.

La inautenticidad de su vida se manifiesta en la aceptación de los papeles que debe cumplir cada una de las personas que lo rodean: Su esposa, reprocharle que no tomara las medicinas. El doctor, con su aire de indiferencia, auscultando un "caso" más. Su hija, "que renegaba de la enfermedad, del sufrimiento y de la muerte que impedían su dicha"<sup>47</sup>. Estaba enardecida y la enfermedad del padre se había presentado en mal momento. No tenía tiempo para dedicarle. Tal vez en su hijo había un resquicio de humanidad, pues tenía grandes ojeras y era el único que demostraba sufrir. "Siempre le daba pena su hijo. Le afligía ver su mirada asustada y llena de simpatía"<sup>48</sup>.

La soledad de Iván Ilich se acentuaba continuamente, el mundo se aleja

cada vez más y él se encuentra siempre igual, con el mismo dolor y la misma tristeza.

El mundo, su mundo, se nos muestra descarnadamente en una escena final "Todos tomaron asiento y preguntaron al enfermo cómo se encontraba. Después reinó el silencio... Aquello resultaba desagradable... todos tenían que se destruyera aquella mentira convencional y que la malicia se tomara evidente"<sup>49</sup>.

Cuando ellos se van, se destruye el escenario, e Iván Ilích se siente mejor "había desaparecido la mentira; se la habían llevado, pero el dolor quedaba con él"<sup>50</sup>.

#### 6.- La soledad del desenlace. La muerte propia

Iván Ilích no tenía dudas: quería vivir, como había vivido antes, bien y agradablemente. En ese deseo busca los momentos inscatables de su existencia, aquellos en los que se "había vivido bien". Pero no aparecen. Sólo se le aparece así su infancia, ya tan lejana. Todo el resto de su vida es vida tan inauténticamente vivida que se desvanece. Nada hay en ella digno de volverse a vivir. Hasta llegó a preguntarse si, como, no había vivido como debía, y se contestó: "Pero, esto no es posible, porque siempre he indicado lo que debía hacer"<sup>51</sup>, y apartaba de sí esa curiosa idea.

Comprendió que está tremendamente solo, que no tiene salvación posible y prorrumpe en llanto: "Lloró a causa de su impotencia, a causa de su terrible soledad, a causa de la crueldad de los hermanos, de la de Dios, así como de su ausencia"<sup>52</sup>.

Comprendió la terrible verdad; todo lo que había vivido estaba mal hecho, todo hubiera podido ser distinto, había malgastado su vida. Y sólo lo comprendía en la soledad de su muerte.

Su familia, sus amigos, todo había sido, y era, extraño a él. Se había dejado engañar por lo que los demás hacían y quiso hacerlo él también.

La legalidad, la corrección, las conveniencias de su vida le habían oscurecido la vida misma, eran como velos puestos uno sobre otro que le impo-

dían ver claramente dentro de sí.. Y así había vivido, poniendo un velo tras otro, sin sentido y porque "era lo que se debía hacer". "Es impersonalidad, imposible. Esa impersonal, "que es todos y que no es ninguno", lo había dominado, y sólo ahora se daba cuenta de ello. Pero no podrían robarle su muerte. Ella, por lo menos, sería únicamente suya. Suyos eran el dolor, el sufrimiento, la lucidez de su conciencia, la representación de su vacío pasado.

Todos los hechos de su vida, la vorágine del vivir, le habían arrancado la posibilidad de pensar en su más propio momento. Y ahora éste llegaba. La vida le había ocultado la vida y la muerte.

"En efecto, todo esto no ha sido lo que debía ser -se dijo-. Aunque no importa, puede hacerse aquello . Pero "¿qué es?"<sup>53</sup>.

"¿Qué era la muerte? . No sentía terror alguno, porque la muerte no existía. En lugar de la muerte, había luz".<sup>54</sup>.

"- Ha terminado- dijo alguien.

Iván Ilich oyó estas palabras y las repitió en el fondo de su alma. "Ha terminado la muerte. Ya no existe"<sup>55</sup>.

\*\*\*\*\*

Notas

<sup>1</sup> León Nikolaievich Tolstoy, "La muerte de Iván Ilich" en Obras completas,  
tomo II, trad. Irene y Laura Andresco, Madrid, Aguilar, 1971, 2da.  
reimpresión, p.1134

- 2 p. 1135
- 3 p.1135.
- 4 p.1135
- 5 p. 1135
- 6 p.1135
- 7 p.1136
- 8 p.1136
- 9 p.1136
- 10 p.1136
- 11 p.1136
- 12 p.1136
- 13 p.1139
- 14 p.1139
- 15 p.1139
- 16 p. 1139
- 17 p.1140
- 18 p.1140
- 19 p.1140
- 20 p.1140
- 21 p.1143
- 22 p.1144
- 23 p.1149
- 24 p.1147
- 25 p.1147
- 26 p.1149

- 27 p.1149
- 28 p.1149
- 29 p.1150
- 30 p.1150
- 31 p.1150
- 32 p.1151
- 33 p. 1152
- 34 p.1152
- 35 p.1153
- 36 p.1153
- 37 p.1154
- 38 p.1155
- 39 p.1155
- 40 p.1155
- 41 p.1158
- 42 p.1159
- 43 p.1159/60
- 44 p. 1152
- 45 p.1160
- 46 p.1162/3
- 47 p.1163
- 48 p.1164
- 49 p.1164
- 50 p.1164
- 51 p.1166

- 52 p.1165
- 53 p.1169
- 54 p.1170
- 55 p.1170

\*\*\*\*\*



B.- Palabra y gesto

Análisis de Orfeo de Jean Cocteau

"Depuis l'enfance et les départs de ma mère et de mon père pour le théâtre, j'ai contracté le mal rouge et or"

Jean Cocteau, La Difficulté d'être.

"La poesía n'existe pas sans un raffinement. Elle est mère "Le corble du luxe" parce que elle est gratuite et qu'elle non se prouve pas. Ce n'est pas ici le lieu de discuter ses mérites au regard de ceux de la science et de la philosophie. Elle entre en scène au moment précis où le savant et le philosophe doivent s'avouer vaincus, et d'un seul élan les laisse loin derrière elle. Toutes les hypothèses lui sont parricidés. C'est pourquoi cette préciosité, ces jeux de l'esprit nous apparaissent-ils si féconds; de Villon à Valéry et à Cocteau, ils ont bien souvent le véritable esprit de poésie"<sup>1</sup>

"Este teatro, que parece demasiado singular, demasiado excepcional para vivir, sobrevivirá porque nada podrá ocupar su lugar. Toda forma pura es irremplazable", nos dice Cocteau en Orfeo. El teatro puro se nos presentará en la versión poético-mágica que nos dará de Orfeo. Poesía y acción, palabra y gesto, conforman la esencia teatral.

Un aire de misterio ronda en Orfeo. En él el hombre de teatro y el poeta se unen para jugar, ante un público anónimo, el laberinto de las máscaras.

El mito griego es el pretexto bajo el cual laten los temas de la poesía y la muerte. Pero la poesía que está aquí presente es la del "poème agit", es la poesía en acción, la poesía gestual. "No hay nada más bello que escribir un poema con los seres, los rostros, las manos, las luces, los objetos colocados a capricho", declara Cocteau en Le sang d'un poète.

En Orfeo se adueña del mito griego y le insufla nueva vida rejuveneciendo las formas, pero sin alterar la eternidad de los temas.

La irrealidad campea en el escenario.

¿Cuáles son sus personajes?

Orfeo , Eurídice y Heurtelise juegan en dos planos, el real y el irreal, acentuado éste por la puesta en escena que confiere a los objetos cotidianos un aire sospechoso, con lo que se logra **crear** el clima de misterio en el que se sumergen los personajes centrales.

En otro nivel, el puramente real, cotidiano, intrascendente, estarán el carnicero y el escribano que buscan siempre la relación causa-efecto en todos los hechos, que todo lo miden con la vara de la razón y a quienes, por lo mismo, el misterio se les escapa. Ellos quedarán fuera de nuestro análisis.

Las bacantes y el caballo con piernas de hombre acentuarán el clima obsesivo y trágico, irreal, alucinante.

Aquello de que se trata en Orfeo -el rescate de su mujer del reino de las sombras- no puede ser contado por ningún mortal, pues ninguno puede traspasar las fronteras de la muerte. De ahí que Orfeo nos aclare que el prólogo no es del autor, y que los hombres son acróbatas. Los hombres-acróbatas saltan muy alto y sin red de seguridad: ¿puede existir acaso, para el juego sutil y peligroso de la vida?

La tragedia es de desarrollo delicado y, tal como la existencia, es necesario esperar hasta el fin para ver si nos ha satisfecho.

La frase misteriosa dicha por el caballo " Eurídice revientra des enfers" será la clave de la obra. Orfeo nos confiesa que es "un poète, un poète du rêve, une fleur du fond de la nuit"<sup>3</sup>.

Vamos cómo van recorriendo nuestra tierra -la muerte-, los distintos personajes.

## Las tres figuras de la muerte

### 1.- La Muerte

La muerte hace su entrada a través del espejo. Su sentido es transparente. El espejo nos revela a cada uno de nosotros -y en tanto nos miramos en él- el transcurrir de nuestra vida.

La muerte aparece y nos muestra nuestro último rostro, nuestra visión final a la vida ya pasada. Por eso cuando -al final de la escena VI- desaparece la muerte común a todos los mortales nuevamente a través del espejo, comprendemos que en él no se puede reflejar ya nada. Lo que somos ya ha sido. Nuestro tiempo ha terminado.

La muerte no es esperada ni querida por los mortales -insinúa Cocteau - al representarla con la figura de una joven mujer. ¿Acaso no esperaros, no nos imaginarnos a la muerte con la figura de la vejez, del esqueleto y la gusana? Mas ella es aquí joven, y con vestido de baile debajo del tapete. Así aparece en escena con dos ayudantes.

¿Por qué este atuendo de la muerte? ¿Por qué este cambio de los signos? ¿Por qué esta apariencia que es distorsión de la imagen común?

Uno de sus ayudantes, el más joven, Raphaël, inquiriere curioso a la muerte acerca de esta imagen, y la respuesta nos introduce en el sentido de la muerte que trasluce la obra: no la muerte sin más, sino la muerte de cada cual, mi muerte. "Et y a encore une semaine vous pensiez que j'étais un squelette avec un suaire et une faux. Vous vous représentiez un croquemitaine, un épouvantail"<sup>4</sup>... .."tous le croient. Mais, non pauvre garçon, si j'étais comme les gens veulent me voir, ils ne verraient. Et je dois entrer chez eux sans être vue"<sup>5</sup>.

Callada, sorpresiva, disimulada y no esperada aguarda su momento, segura de su presa.

En la pregunta de su joven ayudante se sintetiza la pregunta de todos los hombres, pues todos representan a la muerte con una figura lejana, objetivamente distante.

En la cotidianidad mundana los hombres saben de su existencia mas como lo que les sucederá a los demás, no a ellos. La muerte, recorderos, es siempre muerte de los otros. De ahí la figura del esqueleto. Aquí ella se reviste de

otra figura, debe adoptar una forma distinta, insesperada, porque los propios hombres relegan, ocultan y olvidan su posibilidad de morir. Ella debe trocar su imagen para poder cumplir su trabajo.

La muerte, para poder obrar, necesita ser parte de la misma vida; le es imprescindible establecer contacto con ella.

La máquina eléctrica de la obra es el lazo de unión entre la vida y la muerte. Saquemos a la luz su significado.

La muerte se venda los ojos y con gestos de hipnotizador alrededor de una cabeza invisible, va en busca de aquel a quien el destino se le ha cumplido. Ella está unida a la vida de antaño, pero, para llegar a ella, necesita deformarla, "La Mort, pour toucher les choses de la vie, traverse un élément qui les déforme et les déplace"<sup>6</sup>.

La maquinaria de la muerte es eléctrica y posee una bobina y un hilo blanco. Este es el hilo de la vida, aquel que las Parcas van tejiendo y que, también, cortan -es el hilo que sale de la habitación de Eurídice-.

Va llegando el momento de la muerte. ¿Cuál es el instante justo? La muerte no lo puede determinar, no tiene cronómetro, no puede medir ni saber la hora precisa. Necesita del tiempo de los mortales, precisa saber cuándo cortar la vida y, por ello, plásticamente, Cocteau hace intervenir en ese momento al público volviendo el péndulo de un reloj a los espectadores. Ellos son los que asisten a la muerte, a la muerte de los otros, los que saben cuándo los demás mueren. "Molans. Messieurs. La Mort ne charge de demander à l'assistance si un spectateur serait assez aimable pour lui prêter une montre?"<sup>7</sup>.

Los ayudantes de la muerte comienzan a hacer signos, es el código que sólo tiene sentido para el que sabe interpretarlo e iniciar la cuenta finita como "un arbitro de box", mano en alto. Mientras tanto, el hilo de la vida de Eurídice se escapa lentamente de su lazo y entra en una caja sostenida por la muerte.

En el trayecto hacia la caja, el hilo se resiste; Eurídice agoniza. La muerte entra en el cuarto va sin yerdas en los ojos. Pide la tijera y

corta el hilo a cuyo extremo estaba atada una paloma la que, libre, vuela ( ¿es el alma?).

La muerte ha cumplido su trabajo y "s'appuie contre la table de droite.

Ella regarde le vide avec une fatigue profonde. Elle passe lentement son bras droit et sa main sur son front contre un scorbule qui se réveille, comme pour se sortir de l'lypsose"<sup>8</sup>.

Ya la muerte desaparece de la escena, nuevamente a través del espejo. ¿Qué otra imagen sino la de la muerte misma refleja ahora?. Al irse junto a sus ayudantes que devuelven el reloj prestado (¿acaso puede ella necesitar aún del tiempo oxidado?), la escena queda vacía.

Ha olvidado, sin embargo, sus guantes de goma.

## 2.- La muerte propia

### Eurídice y Orfeo

Orfeo regresa a su casa y no encuentra nada. La ausencia de Eurídice le hace suponer un engaño, una venganza torada en represalia por su propia y extraña conducta (pues él está bajo el hechizo de un extraño caballo con piernas de hombre al que idolatra).

Encuentra a Meurtelise (quien representa un elemento más de irrealidad en la obra). Es el viñero, ras un viñero singular. Posee la propiedad de permanecer en el aire sin ningún soporte físico, tiene una luz en la espalda, ve "otras cosas" distintas a las observables en la cotidiana realidad. Su condición de "diferente" la descubre al decirle a Eurídice "Vous devez être le jouet d'un mirage entre mes vitres et les vôtres. Il arrive que les objets mentent"<sup>9</sup>. El misterio gira alrededor de él.

Esa extraña capacidad de Meurtelise de ver "de otra manera" es la que le permite, siempre a través de sus anteojos, ver a Eurídice muerta.

"Regardez à travers mes vitres", le dice a Orfeo; y, cuando éste mira y le contesta "elle est absente. Elle dort" ; puede replicarle " Elle est morte... Nous sommes arrivés trop tard"<sup>10</sup>. ... "Euridice habite chez la Mort"<sup>11</sup>.

Orfeo anuncia su decisión "Morte. Euridice est morte. (Il se lève) Eh bien... je l'arracherai à la mort! S'il le faut, j'irai la chercher

jusqu'aux enfers! "13.

La que vivía con él ya no lo está. Se enfrenta Orfeo con la desolación de la muerte. Desesperado recita el deseo de rescatar a su amada de la mansión de la muerte.

Los guantes de goma, olvidados por la muerte, serán los que le permitirán a Orfeo ir a buscar a su amada. Con el pretexto de devolvérselos a la Muerte parte hacia su morada "Vous irez pour la Mort sous prétexte de les lui rendre et grâce à eux vous pourrez parvenir jusqu'à elle"13 le sugiere Heurtelise.

Ese objeto, los guantes de goma, que permiten a la muerte no dejar rastro tras su paso, constituyen el nexo entre la vida y la muerte. El misterioso Heurtelise es el que sabe de los secretos del otro misterio, la Muerte. "Ille est avare, elle aime mieux prendre que donner et comme elle ne rend jamais ce qu'on lui laisse prendre, votre démarche l'étonnera beaucoup. Sans doute vous obtiendrez peu, mais vous obtiendrez toujours quelque chose"14.

El camino a la mansión de la Muerte se le muestra a Orfeo a través del espejo. Nuevamente Heurtelise es el que se lo revela "Je vous livre le secret des secrets. Les miroirs sont les portes par lesquelles la Mort va et vient. Ne le dites à personne. Du reste, regardez-vous toute votre vie dans une glace et vous verrez la Mort travailler comme des abeilles dans une ruche de verre"15.

El secreto revelado por el compañero misterioso orienta a Orfeo. Las revelaciones de Heurtelise son iluminadoras del sendero y de la actitud que debe adoptarse en esas circunstancias. Es necesario mirar a ambos lados, respirar regularmente, hacer como si se buscara un camino; porque "Il n'y a plus de sens"16.

La desorientación de Orfeo crece a pesar de todo. Está en posesión del misterio, sabe cómo enfrentarlo, cómo llegar al reino de la Muerte, pero las indicaciones que ha recibido suenan como dirigidas a un extraño. Debe comprender, en ese momento, que la Muerte hacia la cual se dirige puede ser su propia muerte, y para ésta no hay indicación segura "Après? Personne au monde ne peut vous renseigner. La Mort commence"17.

El camino hacia la muerte es único, individual. Alanceados por nuestra propia vida lo recorreremos. Ninguna indicación puede ser intercambiada. La

Desorientación de Orfeo es nuestra propia desorientación.

Dixia la muerte reina el tiempo no existe. Para los observadores de la muerte, para los que no mueren, el tiempo de los muertos no es tiempo. Por ello dice Heurtelise a Orfeo "Pour nous, vous ne ferez qu'entrer et sortir"<sup>19</sup>. Mas Orfeo, el que se va a adentrar en la muerte traspasando el espejo, contesta "Je serai peut-être long"<sup>20</sup>

Y con las manos enguantadas de rojo ( la sangre de los muertos), se adentra en el espejo.

El largo tiempo de los muertos y el corto intervalo de los que asisten a la muerte se nos muestran plásticamente en la repetición de la misma escena. Fijado así el tiempo puede Orfeo realizar su tarea y salir del espejo, mas con Euridice.

Ella se confiesa la más feliz de las esposas, la primera mujer a la que su marido ha rescatado de entre los muertos. Ello ha sido posible mediante un pacto. "J'ai le droit de reprendre Euridice, je n'ai pas le droit de la regarder. Si je le regarde, elle disparaît"<sup>20</sup>

¿Es que, acaso, pueden volver a verse los muertos, tal como han sido en vida? La corteza de la firtitud del hombre, la uniformidad del transcurrir humano no pueden ser quebradas. No puede Orfeo volver a ver a Euridice.

El pacto, la cláusula, es obligatoria "Il le fallait coûte que coûte"<sup>21</sup>. Dice Orfeo y, en todo caso "J'estime que c'est moins dur que de devenir aveugle"<sup>22</sup>... "mais n'avions pas le choix"<sup>23</sup>.

Euridice pregunta con claridad el problema "Un voyage d'ici... où l'on transforme la face du mort"<sup>24</sup>.

La irrealidad ha hecho presa de ellos. Se está con quien se quiere pero no se lo puede ver; se lo escucha, pero sus rostros se perderán en el tiempo pues ya no será posible volver a ver lo que no sabemos si vive o no pues no observaremos el paso del tiempo en su rostro; lo cambiante de la vida se nos esfumará. Pérfidamente quedará dibujada en nosotros, con la fijeza de la muerte, el rostro del que realizó el viaje.

Entre las larvas de los propios recuerdos, recita Orfeo su experiencia en el infierno, situándonos en el tema central. "Il ne semble que je sois d'une opération. J'ai le vague souvenir d'un de mes poèmes que je

récite pour ne tenir éveillé et de lentes larmes qui s'enfoncent. Ensuite un trou noir. Ensuite, j'ai parlé avec une dame invisible..."<sup>25</sup>

El poema, la música de las palabras, o las palabras hechas música, le permitieron el acceso a lo desconocido. La intuición poética, una de las "manías" según Platón, hace entrever al hombre el camino sin vuelta de su propia muerte.

La palabra despierta al hombre, pero al que no puede comprenderlas lo hace dormir. El agujero negro de la muerte y la dama invisible son las máscaras de la muerte. Quien puede ver la muerte comprende que ella no tiene una sino mil caras; por ello es invisible. Las mil caras son las que cada uno adopta en su propia muerte. La imagen del agujero negro nos habla metafóricamente de un espacio por recorrer, pero del que, a causa de su oscuridad, no vemos los detalles y no podremos recordar nada de él.

Por ello Orfeo nos ha dicho "à la foi, j'aurai du mal à le raconter".<sup>26</sup>

Más el muerto no encuentra su lugar en el mundo de los vivos. Las acciones que realiza son mal interpretadas. Sus palabras están de más, y Eurídice se queja: "Si je pouvais parler..."<sup>27</sup> y Orfeo, se queja "Il me semble que pour une personne qui ne peut pas parler, tu parles beaucoup. Beaucoup. Beaucoup trop!"<sup>28</sup>.

La violenta irrupción de la muerte en la vida, el quebrantamiento de la cotidianidad, altera el curso vital. Vida y muerte están unidas, sí, son partes del mismo proceso; pero no son lo mismo. La finitud es la característica de la existencia humana. Morar conciencia de ello es aceptarse como viviente, con todos los riesgos que ello implica.

La vuelta de Eurídice -muerta ya- al mundo de los vivos implicaría la anulación de la finitud del hombre. La posibilidad de no morir ¿no cambiaría, acaso, la esencia de lo humano?

~~Por ello Eurídice debe desaparecer nuevamente y morir en el infierno.~~

El pacto debe quebrarse para no alterar la finitud y Orfeo intenta, por ello, mirar -sin ser consciente de lo que hace- el rostro de Eurídice.

"...il perdre l'équilibre, et la regarde. Il pousse un cri. Euridice, pétrifiée, se lève. Son visage exprime l'épouvante"<sup>29</sup>.



El muerte ha vuelto a los muertos. La finitud está asegurada y la tragedia de la propia muerte de Eurídice queda consagrada. Ha muerto dos veces, y la segunda ha sido la definitiva. La vida de un muerto era la vida de Eurídice ¡qué frase carente de sentido!

El mundo de los hombres está ya trastuillo, Orfeo nos confiesa "On respire"<sup>30</sup>.

Pero la propia muerte de Orfeo se acerca. Sus acciones, si bien son las que conforman su propia vida, lo señalan como culpable de violar y revertir la unión de la vida con la muerte. Sus acciones son punibles y la tragedia se desencadena hasta el fin. Serán las bacantes las que reclamen su muerte.

El hecho bajo el cual había vivido Orfeo se quiebra con el advenimiento de la muerte. Su vida había sido presa del encantamiento ¿qué significa ello? No había vivido plenamente pues de él se había apoderado otro, estaba hechizado por el otro, y era a él a quien le dedicaba aun en sus más rínicos actos. Había sido encandilado por las frases del caballo, de los otros hombres con los que se había encontrado en la vida. Y así, su vida termina siendo como los demás quieren que sea. Es Orfeo, aquí, el impersonal.

Su vida está signada por lo que los demás piensan, quieren y sienten, y él es incapaz de salir de ese círculo. Sólo la presencia de la muerte lo hace tomar conciencia de que hubiera podido ser de otra manera, de que su vida se ha quemado en aras de la cotidianidad. De ello ha tenido vaga luz al confesar a Eurídice al comienzo de la obra "Nous étions morts sans nous en apercevoir"<sup>31</sup>.

Orfeo se transfigura al saber de su próxima muerte. Ya no le es posible evitarla. Su tiempo se ha cumplido. La palabra escrita (la carta leída delante del espejo), anónima, se lo hace saber. Ya llegan las bacantes. Comprender que su vida termina es saber de su propia muerte y no como algo exterior sino como el tallado final de una obra de arte "Que pense le marbre dans lequel un sculpteur taille un chef-d'œuvre? Il pense: on ne frappe, on m'insulte, on m'insulte, on m'insulte, je suis perdu. Ce marbre est idiot. La vie ne taille, Martelaise! Elle fait un chef-d'œuvre. Il faut

que je supporte ses coups sans le comprendre. Il faut que je ne raïdïsse. Il faut que j'accepte, que je me tiens tranquille, que je l'aide, que je collabore, que je lui laisse finir son travail"<sup>32</sup>

Hourtelaise, el que ve lo distinto, intenta un llamado de atención, trata de hacerle tomar conciencia en sus últimos momentos "J'ai oublié de vous prévenir. Savez-vous!" Mas Orfeo sale de su fin "Trop tard"<sup>33</sup>

En medio de un eclipse, en un clima infernal, con el redoblar rítmico de tarbores acentuando la escena, Orfeo se precipita por el balcón.

Sin embargo la cabeza de Orfeo vuelve a escena. Es el muerto el que ahora habla, el que siente y no siente su cuerpo, el que busca y no encuentra su cabeza, el que no ve, no comprende, el que pide auxilio en un desgarrante llamado.

Es el muerto que siente su propia muerte "Je n'ai plus ni tête ni corps. Je ne comprend pas. Et j'ai du vide, j'ai du vide partout. Expliquez-moi. Réveillez-moi. Au secours! Au secours! Au secours! Eurydice"<sup>34</sup>

¿Podemos explicar la muerte, se puede exclamar lo ininteligible?

Del espejo sale, nuevamente, Eurydice para llevar a su muerte que clama desesperado " Et ma tête, Eurydice...ma tête...où ai-je mis ma tête? Laisse, mon amour, ne t'occupe plus de ta tête..." , responde ella.

Eurydice et le corps invisible d'Orphée s'enfoncent dans le miroir"<sup>35</sup>.

El espejo-espacio de entrada y salida de la muerte - nos vuelve a mostrar las tres figuras principales de la pieza Orfeo, Eurydice y Hourtelaise mirando la escena como si la vieran por primera vez. Los gestos comienzan a tener sentido. Y la vida a desarrollarse nuevamente.

Y Orfeo recita

"'en Dieu, nous vous remercions de nous avoir assigné notre demeure et

notre séjour dans le seul paradis et de nous avoir ouvert votre paradis...  
Nous vous remercions de m'avoir sauvé parce que j'adorais le paradis et  
que la paradis c'est vous. Ainsi soit-il"36

\*\*\*\*\*

Notas

<sup>1</sup> Pierre Boulbourg, Dramaturgie de Jean Cocteau, Paris, Grasset, 1954  
p. 39/40.

<sup>2</sup> Leagen nietzschiana.

<sup>3</sup> Jean Cocteau, Oeuvres complètes, Genève, Marguerat, 1948, volume V, p.25

<sup>4</sup> ibid. p.47

<sup>5</sup> ibid. p. 43

<sup>6</sup> ibid. , p.49

<sup>7</sup> ibid. , 151

<sup>8</sup> ibid., p 52

<sup>9</sup> ibid., p.49

<sup>10</sup> ibid., p.54.

<sup>11</sup> ibid. , p.55

<sup>12</sup> ibid. , p.55

<sup>13</sup> ibid. , p.57

<sup>14</sup> ibid. , p.57

<sup>15</sup> ibid. , p.58

<sup>16</sup> ibid. , p.58

<sup>17</sup> ibid. , p.59

<sup>18</sup> ibid., p.59

<sup>19</sup> ibid. , p.59

<sup>20</sup> ibid. , p.64

<sup>21</sup> ibid. , p.64

<sup>22</sup> ibid. , p. 64

<sup>23</sup> ibid. , p.64

<sup>24</sup> ibid. p.65

<sup>25</sup> ibid. , p.66

<sup>26</sup> ibid. , p.66

<sup>27</sup> ibid. . p68

<sup>28</sup> ibid. , p.68

<sup>29</sup> ibid. ; p.71

<sup>30</sup> ibid. , p.71

<sup>31</sup> ibid., p.76

<sup>32</sup> ibid., p.77

<sup>33</sup> ibid., p.75

<sup>34</sup> ibid. , p.79

<sup>35</sup> ibid. , p.80

<sup>36</sup> ibid. , p.84

\*\*\*\*\*

3.- Palabra y música

Análisis de los temas de la muerte y la vida en la poesía de Enrique

Manchur y de Jorge Luis Borges

"Contra lo que la gente cree, los versos no son sentimientos (que uno posee prematuramente): son experiencias. Para llegar a un verso hay que haber visto muchas ciudades, hombres y cosas, hay que saber reconocer los animales, hay que sentir cómo vuelan los pájaros y hay que penetrar en el adormán con que se abren las pequeñas flores en la mañana. Hay que poder volver con el pensamiento a los senderos que van hacia lugares desconocidos, a los encuentros inesperados y a las despedidas..., a los días de infancia que aún no tienen explicación... Hay que poseer recuerdos de muchas noches de amor... Pero también hay que haber estado junto a los lechos de agonía, junto a los muertos... Y tampoco basta tener recuerdos. Hay que saber olvidarlos, cuando son demasiados, y hay que tener la gran paciencia de esperar hasta que reposen... Porque únicamente cuando los recuerdos se hacen sangre, mirada y adormán dentro de nosotros, cuando pierden todo nombre y toda distancia, únicamente entonces puede ocurrir que en una hora muy extraña se levante y comience a carinar la primera palabra de un verso".

Elaine María Rilke, Los cuadernos de Walter  
Laurids Briggé

Sinclisis de la palabra, tanto como musicalidad del verso, serán los soportes sobre los cuales mostraremos, en nuestra poesía más pura, los temas siguientes:

I. Enrique Lancha

- 1.- La vida
- 2.- No hay vida sin muerte
- 3.- Mi muerte.
- 4.- El destino

II George Luis Borges

- 1.- La vida y la muerte
- 2.- Mi muerte
- 3.- La muerte de los otros.
- 4.- El destino.

La similitud de los temas expuestos nos indica idénticas preocupaciones en arcos. Los temas -que conforman la atmósfera de una época- están presentes para los hombres que, con espíritu de fineses, nos los muestran hecho versos.

\*\*\*\*\*

I.- Enrique Lanchis

Clara, serena y sugerente, la poesía de Lanchis -tal vez la vez más pura de nuestra lírica- nos revelará los temas fundamentales de nuestro trabajo.

La vida y su relación con la muerte, el destino del poeta ( y de todo hombre en general), la individualidad de la muerte, la relación con los otros, están teñidos de la sutil imaginación de nuestro lírico.

En su universo de imágenes y símbolos escribiremos los claros con los que habla el poeta.

1.- La vida

vida y barcas, ¡qué bellos sírulo para la corriente vital! , solamente ellas nos pueden hablar, al mismo tiempo, el lenguaje de la naturaleza y el del espíritu. El agua, los cedros y los perfumes se unen para hacer resaltar la primavera. Las águilas nos hablan de la fuerza de la vida, de su empuje constante, así "llevaros simientes para volver con rosas". Es la confianza en la vida y en su constante fluir.

Las eroras están puestas a los descubrimientos,  
las rovas nos abrazan, nos conversan los vientos,

...

Nuestras cuillas se han hecho de colts colorados  
hachas perforadas y cantos vigorosos;

...

Saberos las palabras, de desalientes salvas,

...

Ya nada nos detiene. Sores águilas sueltas<sup>1</sup>

...

Los ceacos presienten la luz de las auroras  
y hay rosales que viven porque esperan las flores.<sup>2</sup>

...

Bajo la paz de las constelaciones

tu nren, de los huesos desatado

fue a posarse en el ser que se encendía.

El espíritu así sigue su vía

eterna, eterna, eterna, perpetuando

en las edades crímenes y alburas<sup>3</sup>

## 2.- No hay vida sin muerte

La relación vida-muerte es un pensamiento tenaz en el poeta; la fiesta y los forasteros que a ella llegan nos remoran la unión de ambas.

Ya suera la aldala del portal: ¿qué día

sonara la aldala con tanta alegría?

...

¡ Eh! , los de la serda,

tanta plura blanca, tanta azul leyenda,

vuestras voces suban hasta mis oídos:

separos, amigos, por qué sois venidos.

- ¿Es éste el alcázar donde el placer mora?,

...

y sois venidos por danzar un poco

...

Ya estaban adentro. Gran fiesta que hacían.

---

¡Dios, qué fiesta tan hermosa!

A lo mejor de la fiesta

nuestra señora la muerte

vicre a meter su tristeza



Tres dogos negros la avanzan  
- el Miedo, el Dolor, el Lloro-,  
palpita un haz de gusanos  
en el fondo de sus ojos. <sup>4</sup>

Pero esa serena melancolía ante el descubrimiento de la muerte se  
enciende en la comprensión de que no es posible ninguna vida sin la  
muerte

....  
y me acordé de aquellos que una tumba lloraron  
...  
para que la inconsciente artífice del loco,  
la Vida, palpitase <sup>5</sup>

O en la descripción de la muerte como  
...  
Varios a ver la cara que con metro  
igual nos ríde a todos. Cuyo cetro  
es la arapela erecta y asfixiante <sup>6</sup>

Por eso nos recuerda que la muerte -que inevitablemente llega- no  
se esperaba por el hombre

...  
¿Y que haré entonces con mi gran tormento?  
Pensar que llega mi postrero instante  
que en tanto tiempo he imaginado tanto. <sup>7</sup>

### 3.- Mi muerte

La muerte imaginada es muerte de poeta, no cualquier muerte, o imaginarla  
es lo que lo impulsa. Es la vida que canta a la muerte como su fin inevitable

Es el poeta que espera a la que no llega pero es, también, el canto de confianza en su llegada.

...

¿qué cantará el poeta entre las altas  
murallas del silencio cuando sea  
su propia boca gota de silencio?

...

siempre vivir en lo que se conoce,  
sin la renovación de la sorpresa  
es dejar de vivir,

...

No, no; todo es vivir; eso es vivir;  
pero el triunfo sublime de la muerte  
es no poder soñar, jamás soñar...<sup>9</sup>

La distancia que el entrever de la muerte pone a la vida nos va acercando al tema de la individualidad de la muerte, de la muerte propia y de su consiguiente soledad

¡La triste suerte de mi divina suerte  
de no sentir la herida de la muerte!  
Siempre esperando lo que nunca llega,

...

hoyano espera lo que ayer quería,  
de nuevo dice lo que ayer decía...  
cuando de todo no hace más lejano,  
la muerte que me lleva de la mano.

El fin sólo se advierte cuando ya la vida se esfuma

Inconscientes, sonriendo,  
estamos como diciendo:  
-"¿Cuándo nos llega la vida?"

y ésta pasa, no sentida,  
pero advertimos que huye  
cuando, ya lenta, concluye.<sup>10</sup>

La individualidad, el sentir lo vano del vivir y la espera de la muerte  
hacen que la vida asuma el tono de los sueños

¿Qué fueron mis amores, mis ansias y mi ensueño?  
¿Qué fruto hermoso ha dado mi vida dolerosa?  
Los ciclos de mis años no fueron sino un sueño...<sup>11</sup>

Por la vida, sin duda, abandonado,  
olvidado, sin duda, por la muerte,  
el eco de un llorado mi alma advierte...  
La fiesta ha terminado.

Ni un gran dolor siquiera me fue dado<sup>12</sup>

Moriré yo también calladamente,  
no rueren las hadas en las fátulas<sup>13</sup>

Inútil fui y al descendente abismo  
bajaré sin haber dejado nada:  
scrina de scrina me seguí a mí mismo...<sup>14</sup>

Será una tarde gris y suave como  
todas las otras tardes que se van,  
...  
¡ah! , pero aquella tarde yo habré muerto.<sup>15</sup>

#### 4.- El destino

¿Ha sido ése su destino? ¿No tener, no poder recuperar lo perdido?  
¿Salir de la muerte y, al mismo tiempo, ignorarlo?

¿Quién me dijo a tiempo, juventud ligera  
que eras pasajera?

Yo veía el almendro florido y decía:  
ha de perder sus flores, pero el año que viere  
se llenará de nuevo de flor la fronda urbría...

...

¡Ay! ¡es cierto: no es tiempo de vivir lo perdido!  
Más de un hombre a mi lado que se erguía y moría...  
Pero iluso de engaño yo tan sólo veía  
el almendro florido.<sup>16</sup>

Más confiado en la vida, es preferible ignorar el destino

Los invisibles vientos mueven las grandes velas.  
Alma, como los vientos condíceme en la vida.

...

Ahora, a ti me entrego. Quiero ser tú, alma mía:  
en el mal o en el bien tú sabes el camino:  
así, vayamos juntos; sólo te pediría  
que en todo sitio y siempre me ocultes el destino.<sup>17</sup>

Tal vez, porque todo es en vano

...

soy el rosal que oculta la vida en una rosa.  
Alguien tendrá algún día ese libro en sus manos

y si ella es de hombre que ha trabajado en vano,  
que en vano la perseguido su ideal, que ha tenido  
en vano muchas lágrimas y que al fin se ha rendido  
al destino...entonces puede ser que reviva.<sup>19</sup>

\*\*\*\*\*

Notas Enrique Lanchis

- 1 "Las Larcas" en Gira poética, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1973, p.29.
- 2 "Desaliento", ibid. p.52
- 3 "La Vida ", ibid., p.249
- 4 "La Carola", ibid., p.175/6.
- 5 "La noche", III, ibid., p.415.
- 6 " II ", ibid., p.316
- 7 ibid., p.312.
- 8 "To die, to sleep, perchance to dream", ibid., p.457/9.
- 9 ibid., p.359
- 10 "En el anochecer", ibid. p.491
- 11 "Palabras", ibid.p.79.
- 12 "Scrato", ibid., p.509
- 13 "Elogio de las lánguidas miradas", ibid. p.137.
- 14 " I ", ibid., p.329.
- 15 ibid. p.342/3.
- 16 "El almendro florido", ibid., p.447/9.
- 17 "El guía", ibid., p.279.
- 18 "Libro", ibid. p.396.

\*\*\*\*\*

Jorge Luis Borges

Afloran en el pensamiento-poético de Borges dos maneras distintas de evocar a la muerte. Los poemas La Clacarita y La Recoleta, nos hablan de la muerte perpetuada en el panteón recoleto y la anónima del cementerio del oeste.

La muerte -jerarquizada o no- es la constante de los poemas, pero la muerte como "vida vivida". Vida y muerte siempre unidas, tal vez porque el pesar y la melancolía se desvanecen al decir que "la plenitud de una sola rosa es más que tus rárroles".

1.- La vida y la muerte

Convenios de calucidad,  
irrealizados por tanta certidumbre de anulación,  
...los panteones...  
cuya vanilocuencia

...  
promete o prefigura la descalle  
dignidad de estar muerto

...  
Vehemente en las batallas y apacible en las  
    lévedas  
sólo el vivir existe.

Son alfileres suyo tiempo y espacio,  
son las herramientas y son las manos del alma  
y cuando ésta se apaga,  
juntamente se apagan el espacio, el tiempo, la  
    muerte.

...  
Serbra benigna de los árboles,  
viento rico en pájaros que sobre las ramas orden

alma mía que se despartera por corazonas y calles,  
fuera milagro que alguna vez dejaran de ser,  
milagro incomprensible, inaudito,  
aunque su imaginaria repetición infiere con horror  
la existencia.<sup>1</sup>

(El fallo de destino más para siempre,  
que dura en mí lo escuché esa noche en tu noche  
cuando la guitarra del crillero  
dijo lo mismo que las palabras, y ellas decían:  
la muerte es vida vivida,  
la vida es muerte que viene.)<sup>2</sup>

En tu disciplinado recinto  
la muerte es irclera, hueca, ruférica;  
se disimula a fechas y nombres,  
muertes de la palabra.

Chacarita:

...  
barric que sobrevives a los otros, que sobrevives,  
...  
he oído tu palabra de cadáver y en ella no creo,  
porque tu misma convicción de tragedia es acto de  
vida  
y porque la plenitud de una sola rosa es más que  
tus rárteles.<sup>3</sup>

Dije al proclama y diré también su palabra:  
Siempre las flores vigilaron la muerte,  
porque siempre los hombres incomprensiblemente  
amémos  
que su existir doctado y gracioso



es el que mejor puede acompañar a los que murieron  
 sin ofenderlos con soberbia de vida,  
 sin ser más vida que ellos.<sup>4</sup>

Para que poderos comprender el fenémeno de la muerte, ésta asume distintas figuras, es la primera muerte en Caín, es la calavera y los túneles del sueño, pero también es el nombre del instante que transcurre incesantemente

Fue en el primer desierto.  
 Dos brazos arrojaron una gran piedra.  
 No hubo un grito. Hubo sangre.  
 Hubo por vez primera la muerte.  
 Ya no recuerdo si fui Abel o Caín.<sup>5</sup>

La calavera, el corazón secreto,  
 Los caminos de sangre que no veo,  
 Los túneles del sueño, ese Proteo,  
 Las vísceras, la nuca, el esqueleto.  
 Soy otras cosas.

...

Soy el que envidia a los que ya se han muerto.<sup>6</sup>

Tres ray antiguas caras se desvalan:

...

La tercera es la muerte, ese otro nombre  
 Del ircesante tiempo que nos roe.<sup>7</sup>

En una suerte de contrapunto canta la afirmación de la vida y el acceho esperante de la muerte

Aquí estoy afianzado y retido en la vida  
 como la estaca pampa bien retida en la yerba.

Yo que he sobrevivido a millares de tardes  
y cuyo nombre pone retencilor en las lanzas  
no he de soltar la vida por estos pedregales.  
¿Cuera acaso el paupero, se fueran las espadas? <sup>8</sup>

La constante alusión al tiempo nos recuerda que el transcurrir de la vida está compuesto de instantes desgranándose lenta o rápidamente. Mas esto significa colrar experiencia de la vida. No puede darse, entonces, en la niñez; por ello

En metáfora de viaje no dijeron su muerte; no:  
la creí.

Yo era chico, yo no sabía entonces de muerte, yo  
era inmortal,  
yo lo busqué por muchos días por los cuartos sin  
luz? <sup>9</sup>

El tiempo, las horas y el morir se conjugan para damos tres preciosas imágenes

Seguro de mi vida y de mi muerte, miro los ambiciosos y quisiera entenderlos.

...

El tiempo está viviéndose <sup>10</sup>

El morir-tempestad oscura e iróvil-desbandará mis horas. <sup>11</sup>

Palermo desgarrado, vos tenías  
un alegrón de tango para hacerte valiente  
y una haraja criolla para tapar la vida  
y unas albas eternas para saber la muerte. <sup>12</sup>

## 2.- Mi muerte

Mas la muerte es siempre muerte individual. Por eso cuando un hombre muere, muere, junto con él, el universo; ¿podrían acaso existir para él nuevamente los astros y la luz?

Mi muerte, parece decimos Borges, hace morir a la historia.

No quedará en la noche una estrella.

No quedará la noche.

Merid y conmigo la suma

Del intolerable universo.

Derraré las pirámides, las medallas,

Los continentes y las caras.

Derraré la acumulación del pasado.

Haré polvo la historia, polvo el polvo.

Estoy mirando el último poniente.

Oigo el último pájaro.

Lejo la nada a nadie.<sup>13</sup>

## 3.- La muerte de los otros

Pero también la muerte es muerte de los otros, tal vez nojé con los otros los que se mueren. Por ello el muerto es la muerte, no un muerto.

y la honda plaza igualadora de almas  
se abre como la muerte, como el sueño<sup>14</sup>

Libre de la memoria y la esperanza,  
ilimitado, abstracto, casi futuro,  
el muerto no es un muerto: es la muerte.

Como el Dios de los místicos,  
de quien dicen negarse todos los predicados,  
el muerto ubicuamente ajeno  
no es sino la perdición y ausencia del mundo.

Todo se lo reclaros,  
no le dejares ni un color ni una sílaba:  
aquí está el patio que ya no comparten sus ojos,  
allí la acera adonde acunó su esperanza.

Hasta lo que pensaros  
podría estar pensándolo él también;  
nos heros repartido como ladrones  
el asombroso caudal de noches y días.<sup>15</sup>

#### 4.- El Destino

Estrechamente enlazado con el tiempo y la historia encontramos la noción de destino. ¿Podría ser de otra manera? ¿No es acaso el destino el cumplimiento de nuestro tiempo, de las obras que hacemos nosotros, de nuestra historia, y el rechazo de mil posibilidades que hubieran podido ser pero no son?

Nuestra historia es la elección de una posibilidad y el rechazo de otras. Nuestros hechos se van acumulando entrelazando sus sentidos en la témpida del destino final.

Por ello la poesía crece desde la intimidad de la muerte propia, de la anulación de cada acto y de todo el tiempo de esa vida. Crece para convertirse en presentimiento de destino, desde los comienzos de nuestra vida.

La muerte y el destino se entrelazan mostrándonos lo que le sucede a "alguien", a un desconocido, al otro, al hombre que muere pero que no soy yo. La culminación se da en la comprensión de mi muerte y mi pasado, en la reafirmación de la individualidad, en la presencia pertinaz de la historia.

Y esta ruinoso tarde me llevaba  
el laberinto múltiple de pasos  
que mis días tejieron desde un día

de la niña. Al fin he descubierto  
la recóndita clave de mis años,  
la suerte de Francisco de Laprida,  
la letra que faltaba, la perfecta  
forma que supo Dios desde el principio.  
En el espejo de esta noche alcanzo  
mi insospechado rostro eterno. El círculo  
se va a cerrar. No aguardo que así sea.<sup>16</sup>

Pienso en ellos y pienso también, amigo olvidado,  
que tal vez a imagen de la predilección, otros  
la ruente,  
que la supiste de campanas, niña y graciosa,  
hermana de tu aplicada letra de colegial,  
y que hubieras querido distraerte en ella como en  
un sueño  
en el que hay olvido del mundo, pero amistoso,  
en donde es benéfico todo olvido.

Si esto es verdad y si cuando el tiempo nos deja,  
nos queda un sentimiento de eternidad, un gusto del mundo,  
entonces es ligera tu ruente<sup>17</sup>

¡Cuántas posibles vidas se habrán ido  
En esta pobre y diminuta ruente,  
Cuántas posibles vidas que la suerte  
Daría a la memoria o al olvido!  
Cuando yo fuera moriré un pasado;  
Con esta flor un porvenir ha ruente  
En las aguas que ignoran, un abierto  
Porvenir por los astros arrasado.

No, como ella, ruere de infinitos  
Destinos que el azar no se desgarra;  
Dura en su escritura los gustados mitos  
De una patria que siempre dio la cara.  
Un breve páncol cuida su memoria;  
Sobre nosotros crece, atroz, la historia.<sup>19</sup>

\*\*\*\*\*

Notas . Jorge Luis Borges

- 1 "La Recoleta" en Poemas (1923-1953), Buenos Aires, Eudec, 1954, p 15/C.
- 2 "Muertes de Buenos Aires", I, "La Chacarita", en ob. cit. p. 123.
- 3 ibid. p.124.
- 4 "La Recoleta" ob. cit.p. 120.
- 5 "Génesis, IV, 3" en La rosa Profunda , Buenos Aires, Eudec, 1975. p.59.
- 6 "Yo", ob. cit.p. 13.
- 7 "Elegía", ob. cit. p.111.
- 8 "El general Quiroga va en coche al fuero", en Poemas, ob. cit., p.90/1.
- 9 "Isidoro Acevedo", ob. cit. p.116.
- 10 "Ectancia de quietud ", ob. cit., p.92.
- 11 "Tara una calle del oeste", ob. cit., p.101.
- 12 "Elegía de los portones", ob. cit. , p.110.
- 13 "El suicida", La rosa profunda ob. cit., p.41.
- 14 "La plaza San Martín", en Poemas , p.22.
- 15 "Percepción por cualquier defunción", en Poemas , ob. cit., p.36.
- 16 "Poesía conjetural", en Poemas , ob. cit. p 150.
- 17 "A Francisco López Vezino", ob. cit. , p.128.
- 18 "En memoria de Angélica", en La rosa profunda, ob. cit., p.123.

\*\*\*\*\*

D.- Música

1. La música: fuente de la palabra

¿Puede el hombre transcribir conceptualmente lo que está totalmente desprendido de las palabras, la música puramente instrumental?

El terreno en el cual nos adentrarnos es sumamente resbaladizo pues está suponiendo desde ya la posibilidad de transmitir en palabras aquello que la música es. Debemos, entonces, aclarar previamente si es posible, y hasta dónde lo es, la relación música-palabra.

¿Hasta dónde es posible que la música sea transcripta conceptualmente? El estado de ánimo que suscitan las composiciones musicales -alegría, tristeza y sus derivados, melancolía, pena, dolor, muerte, júbilo, etc. -, tanto como la asimilación intelectual de nuevas formas sonoras, nos sugieren formas e imágenes que intentamos transcribir conceptualmente, pero ahí tropezamos con un inconveniente. Todo concepto es una unidad niveladora de diferenciaciones, mientras que la música, si bien habla universalmente, suscita encontradas reacciones, con lo cual su papel diferenciador y subjetivo se vería disminuido. Pero ¿no es acaso esto lo que sucede, en mayor o menor medida, con las otras artes y, en el fondo, con toda experiencia humana? ¿Podemos, acaso, contar a los otros todo lo que nos ha sucedido, o resta siempre un fondo, que no podemos comunicar, misterioso, inefable?

Esta objeción de conrada negativa o imposibilidad de transcripción conceptual de la música, debe descartarse como no válida formalmente y debemos sostener que es posible, aunque no en forma exhaustiva, comunicar a otros experiencias e imágenes que la sucesión musical nos suscita, esperando, tal vez, provocar, analógicamente, reacciones similares.

¿Por qué esta reticencia a unir el fenómeno sonoro con el lenguaje conceptual?

¿No hay acaso en todo lenguaje conceptual- francés, alemán, griego, etc.- una música por la cual los reconocemos sin, por ello, entender lo que se dice? ¿No subsiste la música en todo el que aprende poesía?



La cadencia del lenguaje que hay en toda lengua y en toda poema nos está indicando que, si se olvida lo que se debe decir-el concepto propiamente dicho-, la memoria proporciona el rítmico, la acentuación - que son fenómenos puramente musicales- de manera tal que el hombre pueda, así, recordar. ¿Es posible que la causa de esta aparente imposibilidad de transcripción sea debida a la falta de educación musical, a que el oído contemporáneo se haya hecho insensible?

## 2.- Descripción del fenómeno musical

Intentaremos, pues, el traspaso de la música instrumental al lenguaje conceptual y, para ello, esbozaremos los elementos inherentes a dicho fenómeno para describir el poema sinfónico que hemos tomado como ilustración musical de nuestro tema: la muerte.

El poema sinfónico elegido ha sido Muerte y transfiguración de Richard Strauss. Lo ha sido por dos razones fundamentales. La primera es que Strauss es un compositor que intenta pintar, describir el reverto de la muerte, la muerte del hombre. Se aleja, por ende, de la música concierta como finalidad. Esta alude a la tristeza que provoca la muerte cuando ya la pasado, o evoca el ambiente, la atmósfera, la forma pública de la muerte. Así este tipo de música lírica es la que se difunde habitualmente por los medios de comunicación al anunciar la muerte de alguna personalidad destacada.

La segunda razón es porque Strauss ha trabajado en poemas sinfónicos, amalgama de literatura y música y, porque el problema acordado por "Strauss (es que) se (...) suponía que interpretaba con música un argumento literario"<sup>1</sup>

El artista musical se diferencia notablemente de otros artistas porque trabaja con elementos totalmente intangibles, los sonidos. Nada de su trabajo perdura, salvo lo que entender es como notación musical o partituras, que representan la pura abstracción musical<sup>2</sup>.

La partitura es la que une al músico creador con el intérprete, ya que este medio de transcripción está reservado a los iniciados en el mismo arte. Así el músico podría repetir las palabras de Nietzsche ; "no se dirige tan sólo a quienes están emparentados directamente con la música, a aquellos que, por decirlo así, tienen en ella su sero autono y se relacionan con las cosas únicamente a través de relaciones musicales inconscientes"<sup>3</sup>. La partitura despierta el ánimo solamente de aquel que puede leerla, es decir, del que, a su vez, también es músico.

Esta diferencia que acabamos de esbozar es la que señala la distinción entre la música y las demás artes. En la pintura el cuadro queda para deleite o no de las generaciones posteriores, también en la escultura o en la arquitectura. El arte más cercano a la música sería la poesía, con su instrumento, el lenguaje. Pero todo lenguaje conceptual, al tener su propia cadencia musical, hace que lo expresado en la poesía se transcribe en formas musicales diferentes, se regionalice de acuerdo al lenguaje cultural que se habla. Es decir que la poesía, al ser traducida, pierde la mayor parte de su fuerza original.

La música logra universalidad gracias a que su lenguaje sonoro se actualiza sin ser traducida a simbolismos regionales, sin provincializarse.

¿Cuál es la relación que podemos establecer en la evanescente música?

La partitura, recinto sólo para iniciados, permanece totalmente ajena al profano. La comunicación necesita, pues, un intermediario, al que también llamamos músico o artista, el intérprete. Éste tiene la rara cualidad de percibir distintas alturas de los sonidos, comprender melodías, contrapuntos, en fin, aprender del lenguaje musical. Es, a su vez, el recordador de las partituras pues al leerlas las realabora y les transmite su sello personal. El intérprete es el palán absolutamente necesario en el fenómeno musical ya que si él faltara la partitura permanecería absolutamente muda, sería imposible acceder a ella, se mostraría imposible.

Por ello podemos decir que, con cada intérprete verdadero, la música suena distinta, es otra. ¿Cómo es ello posible? Tal vez porque la experiencia de vida que la música transcribe es absolutamente inagotable, y al leerla cada intérprete y comunicarlo su propia expresividad muestra o imbuje

sólo una parte de la música, un aspecto. Como si la partitura fuese al prisma que nos fuera dando distintos reflejos de acuerdo a quien lo viera, a su posición, a su altura, a la luz que lo ilumina, etc. Irilla para cada hombre-intérprete con distintos fulgores. Los destellos musicales inspiran a cada uno de los artistas de modo diferente. Hasta tal punto es así que no parece agotarse la esencia de la música con la expresión que se nos ofrece; aunque varían las versiones que los distintos intérpretes nos dan. Tal vez sean ellos solamente reflejos exteriorizados pero absolutamente necesarios, del fenómeno musical.

El intérprete acerca la música al oyente. ¿Cuál es la actitud de éste?

Dejamos de lado al que va a escuchar música como simple entretenimiento, como pasajera distracción, como escape a su aburrimiento y que tiene más o menos leves inclinaciones hacia un autor u otro. Nos centramos en el espectador-oyente propiamente dicho. Lo que impresiona en el oyente musical es su estado de ánimo festivo, su íntima vibración al unísono con la música que va escuchando, su transfiguración, su encantamiento.

El oyente musical vive junto al intérprete. ¿Es similar su encantamiento al producido en el espectador teatral?. Creemos que no. El espectador en la obra de teatro puede, luego de la representación, olvidar o algunas de las ideas esquemas o recordar palabras o frases de la obra, cuenta para ello con la valiosa ayuda del concepto y, además, visualiza totalmente lo que escucha; así una gesto y palabra (contando para hacerlo con el poderoso auxiliar de la memoria). El oyente musical, en cambio, puede repetir, sí, la melodía de la obra escuchada, en parte o en su totalidad, y cuenta solamente con su oído musical y su memoria que lo ha permitido unir en melodía la multitud de sonidos individuales escuchados. Una en su parte los momentos puntuales de los sonidos y elabora por sí mismo lo oído. Largo entretenimiento se requiere para ello, la música no se entrega con facilidad. aun en los casos en que es posible recordar la melodía como unidad, es, muchas veces, imposible reproducirla. El oyente puede volver a escucharla, reconocerla si la vuelve a escuchar, pero no puede, en general, reproducirla en sí más que como leves sonidos difusos en su propio oído.

El tiempo y la forma humana del tiempo, el momento, son las bases del fenómeno musical.

Nos hemos navegado hasta el momento en el plano abarcador de personas, artista -productor o compositor-, intérprete, espectador. Mas ¿qué papel desempeñan en la música los instrumentos?

Creemos que debe respetarse la relación obra-instrumento, con lo cual queremos significar que la interpretación debe, en lo posible, ajustarse al instrumento para el cual fue escrita la partitura. Así se respeta el carácter de la obra y la idea del compositor. Describiremos, pues, algunas de las familias de instrumentos usados en la composición de Strauss. Decimos algunas de las familias o instrumentos, pues sus composiciones se caracterizan por la cantidad de instrumentos usados y el volumen orquestal que así resulta. Aludiremos a la familia de las cuerdas (violines, arpas, violonchelos, etc.); de percusión (tambores); a las maderas (óboe, fagot) a los metales. (clarinetas, etc.).

El violín, con sus sonidos altos, nos comunica impresiones muy dolorosas o muy festivas, su sonido arrastra e impulsa. Es el instrumento que canta y nos transmite las íntimas resonancias, las historias secretas del alma del hombre. El violonchelo tiene el registro mucho más grave y su sonido quejumbroso se asemeja a la voz humana. Los instrumentos de percusión sería efecto iritativo -rítmico. Los metales se caracterizan por su inclinación a la acción. Los instrumentos de madera suenan con dulzura o sensualidad en su timbre, variando desde el más sensual (fagot) hasta la más lírica (flauta).

Cuando la relación entre música y sucesos es adecuada, pareciera que se nos abre el camino a la comunicación. Es una "visión" no disponible a ninguna otra.

### 3.- Descripción de "muerte y transfiguración" de Richard Strauss.

Como si la música conociera el secreto de la muerte describirnos "muerte y transfiguración", aunque bien sabemos que la música no necesita

ayuda para decir lo que dice y que solamente soporta, al lado suyo, los conceptos.

Strauss, de quien dice Lang "en él se dan de veras el músico tal cual es y no como debería ser" <sup>5</sup>, nos da un poema sinfónico e inmanentente colorista, sensual y fantástico. Hay en él el intento de avocar la muerte a través de sus distintos momentos. Es la muerte del que, ya enfermo, va desfilar delante de sí vividas circunstancias del pasado. Es el intento de musicalizar la muerte propia, aunque, a juicio de Lang sucede que "si el mayor poder de la música reside en su aptitud por traducir la idea de todas las cosas, idea no circunscripta por las imágenes...la recíproca no es menos verdadera; esto es, queda fuera de su campo transustanciar la idea en fenómeno concreto y comprensible"<sup>6</sup>.

A pesar de ello y, como no contamos más que con la palabra, iniciamos nuestra descripción=interpretación de acuerdo con la grabación que ha efectuado Rudolf Kempe con la orquesta del estado de Dresden.

El poema sinfónico consta de cuatro movimientos: 1º El lecho del enfermo, 2º Fiebre. Agonías de muerte. 3º Recuerdos de infancia, 4º Redención.

Toda música suscita imágenes y cada oído traspassa a formas imaginativas aquello que escucha.

Así "veros" en el primer movimiento la atmósfera angustiante del lecho del enfermo, comprendemos su llanto, su dolorosa queja. El lamento de los violines, unido al tono grave de las maderas, nos dan la sensación de gravedad, de preocupación. El sonido seco y rítmico del tambor sentirá durante el transcurso de los distintos momentos hasta el tercer movimiento. ¿Es el corazón que late, como a saltos, y que expresa, luego, con su silencio, que la muerte ha llegado? Sin duda, el enfermo oye su propio corazón.

Canta el violín con el fondo de arpas, parecería que la vida vuelve, y ello se expresa con la melodía lírica y dulce de la flauta. Mas de pronto hay como un sacudimiento de violines, y el tambor golpea aceleradamente, hasta quedar como fondo rítmico. El corazón del enfermo todavía late.

Se inicia la lucha entre los instrumentos de madera, de viento y las cuerdas. Los violines pugnan por prevalecer, mas los otros muestran la cadencia del ritmo. El tambor nuevamente, entrecortado, marca el ascenso

de la fiebre y el delirio del enfermo. Luchan en su cuerpo la vida y la muerte, y comienza la melódica con que se engrazan los recuerdos del agonizante.

La orquesta vibra en un paroxismo sinfónico. El tambor sigue latiendo en el fondo. El arpa y los violines nos recuerdan los vívidos recuerdos de la infancia, de la vida que se está yendo. ¡Qué agradables recuerdos, dicen los violines, qué placer, qué dulzuras! y surge nuevamente la melancólica melódica. Las marchas triunfales de los metales nos señalan el paso parcial de la juventud. Las alegrías, los juegos; hay todo un clima de festividad en los sonidos de la orquesta y la vida es un canto de esperanza. El tambor, en el fondo, se alegra de ser corazón. Juega la orquesta, la melódica va y viene entre las cuerdas y los vientos, pero va sensiblemente disminuyendo su ritmo y su tono se hace más apagado. El tambor, ya leve, nos indica los últimos momentos. Ya casi ni se escucha, pero todavía el hombre se espereña en vivir, su corazón sigue latiendo.

Los violines y las maderas crean el clima de suspense: largos, sus sonidos son largos y sostenidos.

De pronto, el tambor cesa. La muerte ha llegado.

El arpa marca primero con gravedad, luego en tonos altos, el paso a lo desconocido. La infinitud del trasfondo orquestal hace vibrar a la melódica. Los sonidos se sostienen, no impera ya el tono triste, sino otro casi sentimental de la melódica con sus llamados altos y bajos, y en una suavidad orquestal la redención tiene lugar.

¿Qué magia tiene la música que nos ha llevado a unir los sonidos con la palabra, y en dónde hemos visto la vida y la muerte de Iván Elitch?

\*\*\*\*\*

Notas

- 1 Paul Henry Láng, La música en la civilización occidental, Trad. de José Clementi, Buenos Aires, Indoba, 1963, p.8.
- 2 Si bien no es necesaria la partitura para la ejecución, pues la música popular o primitiva no depende de un texto previo, sino que acude solamente a su memoria.
- 3 Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Stuttgart, Kröner, 1955, p.168; Trad. Cast. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, <sup>6</sup>1981, p.168.
- 4 Aunque en la actualidad componen una familia instrumental bastante indefinida que abarca desde las castañuelas hasta las campanas.
- 5 Láng, op. cit. p. 798.
- 6 Láng, op. cit. p.798.

\*\*\*\*\*

## Bibliografía

Georg Simmel

### Libros

- 1.- Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft; ed. M. Susman y M. Landman, Stuttgart, Koehler, 1957, 281 pp.
- 2.- Der Konflikt der modernen Kultur, Munich, 1918, <sup>2</sup>1921, <sup>3</sup>1925.
- 3.- Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Reden und Aufsätze, Munich und Leipzig, 1917, <sup>2</sup>1920.
- 4.- Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Eine Erkenntnistheoretische Studie, Leipzig, 1892, <sup>2</sup>1905, <sup>3</sup>1907, <sup>4</sup>1921; Berlin-München, Duncker & Humblot, <sup>5</sup>1923, 229 pp.
- 5.- Die Religion, Frankfurt, 1906, 2 veränd. u. verm. Aufl, 1912.
- 6.- Einleitung in die Moralwissenschaften, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Stuttgart & Berlin, 1890-93, 3 ed. Stuttgart, 1911.
- 7.- Ethik und die Probleme der modernen Kultur
- 8.- Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, Munich, 1923. Hrsg. Gertrud Kantorowick.
- 9.- Goethe, Leipzig, 1913, <sup>5</sup>1923.
- 10.- Grundfragen der Soziologie, Sammlung Göschen, Berlin, 1917, <sup>2</sup>1920.
- 11.- Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, Sammlung Göschen, 1910, <sup>5</sup>1920, <sup>6</sup>1927.
- 12.- Kant. Vorlesungen, Leipzig, 1903, <sup>5</sup>1921, <sup>6</sup>1924.
- 13.- Kant und Goethe, Zur Geschichte der modernen Weltanschauung, Leipzig, 1906, <sup>3</sup>1916, <sup>4</sup>1918.
- 14.- Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel, München 1918; München und Leipzig, Duncker & Humblot, <sup>2</sup>1922. 239 pp.
- 15.- Philosophie des Geldes, Leipzig, 1900; München und Leipzig, <sup>4</sup>1922. 1958. 585 pp.
- 16.- Philosophische Kultur, Essays, Leipzig, 1911, <sup>2</sup>1919; Gesammelte Essays <sup>3</sup>(um einige Zusätze verm.) Aufl, 1923.
- 17.- Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig, 1916, <sup>2</sup>1919.
- 18.- Schopenhauer und Nietzsche, Vorlesungen, Leipzig, 1906, <sup>2</sup>1920.
- 19.- Schulpädagogik. Vorlesungen, Oesterwick, 1922. Hrsg. von Karl Hauser.
- 20.- Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig, 1908, <sup>2</sup>1922, <sup>3</sup>1923, <sup>4</sup>1958, <sup>5</sup>1968. 578 pp.
- 21.- Vom Wesen des historischen Verstehens, Berlin, 1918.
- 22.- Über soziale Differenzierung, Leipzig, 1890 (Staats- und sozialwiss. Forsch., X, 1), <sup>4</sup>1910.
- 23.- Zur Philosophie der Kunst, Potsdam, 1923. Hrsg. Gertrud Simmel.

\*

### Artículos

- 1.- Aus Georg Simmels nachgelassener Mappe "Metaphysik". Hrsg. von G. Simmel (Gertrud). In "Aus unbekanntem Schriften". Festgabe für M. Buber zum 50. Geburtstag, 1928, 221-226.



- 2.- Beitrag Simmels zu "Religiöse Grundgedanken und moderne Wissenschaft. Eine Umfrage", Nörd und Süd, Bd. 128 Jg.33, 1909 I, 366-369 (Brücke und Tür, 117-121).
- 3.-Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Zeitschrift für Philosophie, 119, 1922 (Brücke und Tür, 1957, 122-128 pp.).
- 4.- "Dantes Psychologie", Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 15, 1884, pp.18-69. 239-276.
- 5.-"Das Christentum und die Kunst", Morgen, Wochenschrift für deutsche Kultur, I, 1907, 234-243 (Brücke und Tür, 129-140pp).
- 6.-"Das individuelle Gesetz". Ein Versuch über das Problem der Ethik Logos, 4, 1913. 117-160 (Umgearbeitete Fassung in Lebensanschauung 1918, pp.154-245).
- 7.- "Das Problem der historischen Zeit", Berlin, 1916.
- 8.- "Das Problem der Soziologie", Schollers Jahrbücher, 18, 1894.
- 9.-"Das Problem des Schicksals", Die Geisteswissenschaften. I, 1913/4, 112-115 (Brücke und Tür, 8-16pp.).
- 10.-"Der Fragmentcharakter des Lebens". Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik. Logos, 6, 1916-7. pp.29-40.
- 11.-"Die beiden Formen des Individualismus". Das freie Wort, I, 1901/2, 397-403pp.
- 12.-"Die Gegensätze des Lebens und die Religion". Das freie Wort, 4. 1904/5. 305-12pp.
- 13.- "Die historische Formung", Berlin, 1917-8.
- 14.- "Die Lehre Kants von Pflicht und Glück". Das freie Wort, 3.1903/4 548-553 pp.
- 15.- "Die Soziologie der Religion", Neue Deutsche Rundschau, 9.1898, 111-123.
- 16.- Diskussionsrede zum Vortrag von Ernst Troeltsch "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", 1911. Verhandlungen des 1.Deutschen Soziologentages, 1910/11. 204-206 pp.
- 17.-"Friedrich Nietzsche. Eine Moralphilosophische Silhouette". Zeits. f. Phil. und philosophische Kritik, N.F., 107-1896. 202-215 pp.
- 18.- "Goethes Individualismus", Logos, 3, 1912. 215-274 pp.
- 19.- Rembrandtstudie", Logos, 5, 1914, 1-32 pp. (Neudruck 1953).
- 20.- "Stefan George". Eine kunstphilosophische Betrachtung. Die Zukunft, Bd. 22, 1898.386-396 pp.
- 21.- "Studien zur Philosophie der Kunst, besonders der Rembrandtschen", Logos 5, 1914/5. 221-238 pp.(Neudruck ebd.).
- 22.- "Über Freiheit". Bruchstücke aus dem Nachlass von G. Simmel, Logos 11. 1922/3. 1-30.
- 23.-"Über den Unterschied der Wahrnehmungs und der Erfahrungsurteile". Ein Deutungsversuch (Kants), Kantstudien, 1, 1897, 416-425 pp.
- 24.- "Vom Heil der Seele". Das freie Wort, 1902/3, 533-538 (Brücke und Tür, 112- 218 pp).
- 25.- "Vom Pantheismus", Das freie Wort, 2.1902/3, 306/312pp.
- 26.- "Vorformen der Idee". Aus den Studien zu einer Metaphysik. Logos 6. 1916/7. 103-141 pp. (Umgearbeitete Fassung in Lebensans. 28/98).
- 27.- "Zur Metaphysik des Todes", Logos, 1, 1910/11. 57-70 (auszugsweise in Brücke und Tür, 29-36 pp).
- 28.- "Zur Psychologie der Frau", Zeitschrift f. Völkerpsychologie, 1890.
- 29.-"Zum Verständnis Nietzsches". Das freie Wort, 2. 1902/3, 6-11.

Libros y artículos sobre Simmel

- 1.- Adler, Max, Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte, Viena 1919.
- 2.- Aron, R, Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine, Vrin, Paris, 1938,.
- 3.- Ayala, Francisco, Sociología, Bs. As., Losada, 1947, tomo I. pp. 191-2.
- 4.- Banfi, A, Il relativismo critico de l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel (antepuesto como introducción a I problemi fondamentali della filosofia, de G. Simmel, Florencia, Vallecchi, 1920, pp.5/30).
- 5.- Bauer, Isadora, Die Tragik in der Existenz der modernen Menschen bei G. Simmel, 1962.
- 6.- Bohlin, Torsten, Das Grundproblem der Ethik, über Ethik und Glauben, 1923.
- 7.- Böhm, Franz, Ontologie der Geschichte, 1931, 61 (Heilderberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 25).
- 8.- Bohner, Helmut, Untersuchungen zur Entwicklungen der Philosophie G. Simmels, Diss., Freiburg, 1930.
- 9.- Douglé, Les sciences sociales en Allemagne, Paris, Alcanm 1908.
- 10.- Such des Dankes an G. Simmels, ed. Kurt Gassen und Michael Landmann, Briefe, Erinnerungen, Bibliographie, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, 371 pp.
- 11.- Collingwood, Robin George, Philosophie der Geschichte, Übers. von Gertrud Herding, 1955, 181 f.
- 12.- Cron, Helmut, Georg Simmel als Philosoph der modernen Kultur, Preussische Jahrbücher, 207, 1927. 292/316.
- 13.- Cysarz, Herbert. Literatargeschichte als Geisteswissenschafts, Kritik und System, 1926, 13.146 u. ö.
- 14.- Dempf, Alois, Kultur-Philosophie, Tübingen, Mohr.
- 15.- De Waelhens, La filosofía de M. Heidegger, Madrid, Inst. Luis Vives, p. 150 (La interpretación ontológica de la muerte), 1945.
- 16.- Ekhart, Leonhard, Georg Simmels philosophische Begründung seiner Soziologie, Graz, 1956 (masch.).
- 17.- Fabian, W. Kritik der Lebensphilosophie G. Simmels, Breslau, 1926.
- 18.- Fischl, Johann, Geschichte der Philosophie, Bd. V, 1954, 29/31.
- 19.- Frischeisen-Köhler, Max, Georg Simmel, Kantstudien, tomo XXIV, 1919, 1/51 (= als Buch).
- 20.- Gabriel, Leo, Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre, 1951
- 21.- Gallinger, August, Simmel über die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Norm, Kantstudien, 6, 1901.406/21.
- 22.- Gerson, Hermann, Die Entwicklun der ethischen Anschauungen bei G. Simmels ., Diss., Berlin, 1932.
- 23.- Giusso, L, Lo storicismo tedesco, Milano, Bocca, 1944, pp.133/236.
- 24.- Grosche, Robert, Georg Simmel, Die Schildenossen 5, 1924/5, 191/8.
- 25.- Grünewald, Max, Die Philosophie Simmels, mit des. Berücksichtigung ihrer Beziehung zum Pragmatismus., Diss, Breslau, 1925 (masch.).
- 26.- Heinemann, Fritz, Neue Wege der Philosophie, 1929, 230/50.

- 27.- Hoeber, Fritz, Georg Simmel, der Kulturphilosophie unserer Zeit. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik 41. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 21, 1918. 465-77.
- 28.- Jankélévitch, V. Georg Simmel et la philosophie de la vie, Revue de Métaphysique et de Morale, t. XXXII, año 1925, pp.213/57 y 373/86.
- 29.- Joel, Karl, Eine Zeitphilosophie, Neue Deutsche Rundschau 12, 1901, 812/26.
- 30.- Klemmt, Alfred, Georg Simmel, Eine kritische Charakterstudie und Erläuterung der Grundprobleme der gegenwärtigen Philosophie Berlin, 1922 (masch.).
- 31.- Knevels, W., Simmels Religionstheorie, eine Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart, Leipzig, 1920.
- 32.- Knittermeyer, Heinrich, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952, 196/204 (Sammlung Die Universität Bd. 2 29).
- 33.- Kracauer, S. Georg Simmel, Logos, tomo IX, años 1920-21, 307-338pp.
- 34.- Lagerborg, Rolf, Die Platonische Liebe, mit einer Einführung von Müller-Freinfels, 1926, 112-162, 170/9.
- 35.- Landmann, Michael, Bausteine zur Biographie, Buch des Dankes, 1-33.
- 36.- Landmann, M. y Susman, M., Einleitung zur G. Simmel, Brücke und Tüt S. V-XXIII.
- 37.- Landmann, M. Georg Simmel als Prügelnabe (H. Delvis, Th. Adorno) Philosophische Rundschau, 14 Jahrgang, Heft 4.
- 38.- Landmann, M. G. Simmel. Vorbereitung eines Archive und einer Ausgabe Philosophische Vorträge und Diskussionen. Bericht über den Mainzer Philosophen-Kongress 1948. Zeitschrift für philosophischen Forschung, Sonderheft 1, 1949. 204/5.
- 39.- Landmann, M., Problematik, Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewußstein, 1949. 374-80.
- 40.- Leisegang, Hans, Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert, 1928, 85/101.
- 41.- Lessing, T., Philosophie der Tat, Göttingen, 1914, pp. 303-342.
- 42.- Levy, Heinrich, Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie, 1927, 25/30.
- 43.- Lewkowitz, Albert, Zur Religionsphilosophie der Gegenwart II. Philosophie des Lebens: Darwin, Bergson, Simmel, 3. Simmel, Manuskript für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 66. 1922, 260/5.
- 44.- Lieber, Arthur, Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?, Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie, 1919, 77 f.
- 45.- Lieber, H J u. Furth, P., Zur Dialektik der Simmelschen Konzeption einer formalen Soziologie, Ebd. 39-59.
- 46.- Lipmann, Matthew., Some Aspects of Simmel's Conception of the Individual. Ebd., 119-138.
- 47.- Litt, Th., Die moderne Ethik, Leipzig, Teubner.
- 48.- Litt, Th., Ethik der Neuzeit (Handbuch der Philosophie, Hrsg. von A. Baeumler u. M. Schröter. Abt. III D), 1927, 174/7-82.
- 49.- Loosen, G., Die Religionssoziologie G. Simmels, Dresden, 1932, Leipzig, 1933.
- 50.- Namelet, A., Le relativisme philosophique chez G. Simmel, Paris, Alcan, 1914.
- 51.- Manuelth, Th., La philosophie de G. Simmel, 1904.
- 52.- Marcard, Karl-Alfred von., Der Begriff des Kunstwerks bei G. Simmel, Diss., Leipzig, 1929.

- 53.- Marck, Siegfried, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 2. Halb, 1939, 117-121 pp.
- 54.- Mélanges de philosophie relativiste (trad. del ~~kann~~ alemán), Paris, Alcan, 1906.
- 55.- Menzer, Paul, Deutsche Metaphysik der Gegenwart, 1931, 61/3.
- 56.- Meyer, Hans, Die Weltanschauung des Gegenwart, 1949, 300/6.
- 57.- Moog, Willy, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihrem Hauptrichtungen und ihrem Grundproblemen, 1922, 77/88.
- 58.- Morselli, E. La nostra inquietudine, Milano, Garzanti.
- 59.- Müller-Reinfelds, Richard, Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen, 1923, 80 f. 100 f.
- 60.- Müller, Herwig, G. Simmels als Deuter u. Fortbildner Kants, Diss., Leipzig, 1935.
- 61.- Müller, Horat, Lebensphilosophie und Religion bei G. Simmel, 1960, Berlin, Duncker & Humblot, 169 pp. XIX
- 62.- Oesterreich, T.M., Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhundert und der Gegehwart, Berlin, Mittler & Sohn, 1923, 467/71.
- 63.- Paci, Enzo, La filosofía contemporánea, trad. E.M.P. de Varela, Bs. As., Eudeba, 1961, pp.100/12.
- 64.- Palante, La Sociologie de G. Simmel, en Révue Philosophique, abril 1909.
- 65.- Perticone, G., introduzione a Il relativismo, Lanciano, Carabba.
- 66.- Pericone, G. introduzione alla versione italiana allo Schopenhauer e Nietzsche, Paravia.
- 67.- Poviña, A., El relativismo formal de Jorge Simmel, Cursos y Conferencias, año II, 1933, n.8 y 12 (reproducido en Notas de Sociología, Córdoba, 1935).
- 68.- Rainer, Hans, Die Philosophische Ethik, Heidelberg, Quelle & Meyer, 228 pp.
- 69.- Rensi, G., prefazione a Il conflitto della civiltà moderna, Bocca, 1925.
- 70.- Rickert, Lebensphilosophie, Mohr, Tübingen, 1920.
- 71.- Richter, Friedrich, Der Begriff des Lebens in der Philosophie G. Simmels, Gießen, 1924 (masch.).
- 72.- Rossi, Pietro, Lo storicismo tedesco contemporaneo, Torino, Einaudi, 1956, pp. 211/70.
- 73.- Ruggiero, G. de, La filosofía contemporánea, Bari, 5 1947, I, P.88/9.
- 74.- Rupp, Karl, Geisteskampf um Goethe, Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des lebensphilosophischen Goethe-Bildes G. Simmels und F. Gundolfs, Innsbruck, 1950, (masch.).
- 75.- Salomon, A., La sociologie allemande, en La sociologie au XX siècle, de Gurvitch, Paris, 1947, t., II, pp.611-17.
- 76.- Scheler, M., Umsturz der Werten.
- 77.- Scheler, M. Wesen und Formen der Sympathie, 2 1923, 133/40.
- 78.- Schmalenbach, Hermann, Simmel, Sozialistische Monatshefte 52, (Jg.25). 1919, 299/88.
- 79.- Schumann, Friedrich Karl, Religion und Wirklichkeit, Greifwald, 1913, (K. IV: Die Wirklichkeitsfrage in der Religion bei Nivelierung des Immanenz-Transzendens-Gegensatzes Simmel).
- 80.- Spann, Othmann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, II, 1. Kurzer Überblick über den gegenwärtigen Stand der Schulen und Methoden in der Gesellschaftslehre, 1914, 9-19.
- 81.- Spann, Othman, Philosophie der Gesellschaft, Leipzig & Berlin, Humblot, 1930, 37/42.
- 82.- Spykman, N.J., The social theory of G. Simmel, Chicago, 1925.
- 83.- Susman, Margarete, Die geistige Gestalt Georg Simmels, Schrift.Wiss. Abhand. des Leo Baeck Institute of Jews from Germany 3.

- 84.- Susman, Margarete, Pole jüdischen Wesens. Hermann Cohen und G. Simmel, Die Tat, 15, 1923/4, 385/89.
- 85.- Steinhoff, M. Die Form als soziologische Grundkategorie bei G. Simmel. Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie, tomo IV, 215-259 pp.
- 86.- Thilger, A. Voci del Tempo, Libreria di Scienze e Lettere, 1920.
- 87.- Treves, Renato, Sociología y filosofía social, Bs. As., Losada, 1941, 47/59.
- 88.- Troeltsch, Ernst, Der Historismus, s. 572-595, 1922.
- 89.- Trommau, Erich, G. Simmels Schopenhauerauffassung, Darstellung und Nachprüfung ihrer Eigenheiten, Diss., Köbisberg, 1927.
- 90.- Utitz, Emil, Die Kultur der Gegenwart, 1922, 266/69.
- 91.- Utitz, E., G. Simmel und die Philosophie der Kunst, Zeitschrift für Aesthetik, tomo XIV, 1920.
- 92.- Wach, Joachim, Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit, 29/39, 1934.
- 93.- Wagner, Walther, Georg Simmels Geschichtsphilosophie. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1922, 260/5.
- 94.- Weingartner, Rudolph, Experience and Culture. The Philosophy of G. Simmel, 1962.
- 95.- Weingartner, R., Form and Content in Simmel's Philosophy of Life. A Collection of Essays, Ed. by Kurt H. Wolff, 1959, 33/60.
- 96.- Woylowski, Hersch-Leib, Philosophie des kapitalischen Geistes, Diss, Berlin, 1931.
- 97.- Wust, Peter, Die Auferstehung der Metaphysik, 1920, 64/72.
- 98.- Wust, Peter, Die Dialektik des Geistes, 1928, 544 f.
- 99.- Ziegenfuß, Werner u. Jung, Gertrud, Philosophen-Lexikon, Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, B. II, 1950, 539/46.
- 100.- Zoccoli, A., La concezione formale della Sociologia secondo Simmel in Rivista di Filosofia, 1907, pl. XVI.
- 101.- Liebeschütz, A. Vom G. Simmel zu Franz Rosenzweig, Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturreich. Schrift. wiss. Abhand. des Leo Baeck Institute.

Para confeccionar la presente bibliografía se han consultado, en especial, los libros de Müller, Korst, Lebensphilosophie und Religion bei G. Simmel, Berlin, Duncker & Humblot, 1960 y Büch des Dankes an G. Simmel, Briefe, Erinnerungen, Bibliographie, Berlin, Duncker & Humblot, 1958.

Traducciones al español de obras de Simmel

A. España

- 1.- Schopenhauer y Nietzsche, trad. de José Pérez Bances, Madrid, Beltrán, 1915, 267 pp.
- 2.- Filosofía de la moda, Revista de Occidente, año 1, nº 1, 1923, 42-66  
211/30.
- 3.- Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos, id.  
año 1, nº 2, 1923, 218/36, 336/63.
- 4.- El asa, id., año 2, nº 4, 1924, nº 12.
- 5.- Cultura femenina. Filosofía de la coquetería. trad. por Ambrosio  
Fernández, Religión y Cultura, Madrid, año 7, nº II,  
tomo 26, 1924.
- 6.- Filosofía de la coquetería. Filosofía de la moda. Lo masculino y lo  
femenino y otros ensayos, Madrid, Rev. de Occidente, 1924,  
5 1945, 229 pp.
- 7.- Las ruinas, Rev. de Occidente, año 2, tomo 4, 1924, nº 12.
- 8.- Cultura femenina, id., año 3, t. 7, 1925, 273/301, tomo 8, 1925.  
170-99.
- 9.- El problema de la situación religiosa, id., año 3, t. 10, 1925,  
290/308.
- 10.- Fidelidad y gratitud, id., año 4, tomo 14, 1926, p. 292/317.
- 11.- Sociología, trad. José Pérez Bances, Madrid, Biblioteca de la re-  
vista de Occidente, 1926/7.
- 12.- Concepto y tragedia de la cultura, Rev. de Occidente, año 11, t.  
42, 1933, p. 36/77.
- 13.- Rodin, id., año 11, t. 42, 1933, p. 312-336.
- 14.- Cultura femenina y otros ensayos, trad. por Eugenio Imaz, José  
Pérez Bances, M. G. Morente y Fernando Vela, Madrid, Revista  
de Occidente, 1934, 329 pp (Cultura femenina, Filosofía de la  
coquetería. Lo masculino y lo femenino. La aventura. Filosofía  
de la moda. Concepto y tragedia de la cultura. Las ruinas. El  
problema de la situación religiosa. La personalidad de Dios.  
Miguel Angel. Rodin. El asa).
- 15.- La personalidad de Dios, Rev. de Occidente, tomo 43, 1934.
- 16.- Problemas fundamentales de la filosofía, trad. Fernando Vela, Madrid,  
Rev. de Occidente, 1946, 206 pp.

\*

B. Argentina

- 1.- El conflicto de la cultura moderna, trad. Carlos Astrada, Córdoba,  
Univ. Nacional, 1923.
- 2.- Filosofía de la aventura, Sagitario, La Plata 2, 1925, p. 41/56.
- 3.- Cultura femenina y otros ensayos, trad. E. Imaz y otros, Bs. As.,  
Espasa Calpe, 1938 (Col. Austral 48). 3 1941, 5 1946.
- 4.- Sociología, trad. José R. Pérez Bances, Bs. As., Espasa Calpe, 1939,  
t. 1/2.
- 5.- Schopenhauer y Nietzsche, trad. Francisco Ayala, Bs. As., Schapire,  
1944.

- 6.- Schopenhauer y Nietzsche, trad. F. Ayala, Bs As., Anaconda, 1950  
201 pp.
- 7.- Problemas fundamentales de la filosofía, trad. S. Molinari y E.  
Schulzen, Bs. As., Editora y Distribuidora del Plata,  
1947, 206 pp.
- 8.- Goethe, seguido del estudio "Kant y Goethe. Para la historia de la  
concepción moderna del mundo", trad. Rovira Armengol, Bs.  
As., Nova, 1949, 312 pp.
- 9.- Intuición de la vida, cuatro capítulos de metafísica, trad. José  
Rovira Armengol, Bs. As., Nova, 1950, 227 pp.
- 10.- Problemas de filosofía de la historia, seguido de los estudios "El  
tiempo histórico" y "La configuración histórica", trad. E.  
Tabernig, Bs. As., Nova, 266 pp.
- 11.- Rembrandt, Ensayo de filosofía del arte, trad. E. Estiú, Bs. As.,  
Nova, 1950, 220 pp.

\*



Bibliografía. Heidegger

Con respecto a la bibliografía general no hemos considerado de valer relacerla ya que existen publicadas las de:

H. Müller, en "Zeitschrift für Philosophische Forschung", II, 1957, p.401/52  
 y además la de

H.H.Gass, Heidegger-Bibliographie, Weinsheim am Glan, Main, 1966.

En relación con el tema de la muerte, pueden citarse:

- 1.- H.Searling, Moelme doosprolewatit. Een vergelykende studie over Sireel, Heidegger en Jaspers, Delft, Waltman, 1945.
- 2.- J.M.Derslo, Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Eriburgo, Albar, 1963.
- 3.- P.Jolivet, La problère de la mort chez M.Heidegger et J.P.Sartre, Abbaye de St. Wandrille, Fontenelle, 1950.
- 4.- W.Troug, Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Menses und der Liebe, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 7, 1953, pp.302-415.
- 5.- K.Lehmann, Der Tod bei Heidegger und Jaspers, Heidelberg, Evangelischer Verlag, 1930.
- 6.- A.Storckow, Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu M.Heideggers Existenzial-ontologie, Götting, Hirtel, 1934.
- 7.- Ugo Maria Ranzi, Il problema della morte nella filosofia di Heidegger, Milano, Marsia, 1976, 101 pp.
- 8.- J.Wach, Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit, Tübingen, Mohr, 1934.
- 9.- E.Weiss, Erst vor der Tode und Freiheit zu Tode in M.Heideggers "Sein und Zeit", Innsbruck, Invidig, 1947.

\*\*\*\*\*