



TESIS DOCTORAL

El concepto ontológico de “cesación”.

La idea de la muerte en la filosofía española transterrada

Mónica Morcillo González

Director: Prof. Dr. D. José Manuel Sevilla Fernández
Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales
de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

Sevilla 2015

A Ramón González Macías,
por cada momento y cada pensamiento
mutuamente dedicados.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
PARTE I. APROXIMACIONES AL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA	
Capítulo 1. La muerte, ¿una necesidad ontológica?	23
1.1. La vida, un problema sin solución cuyo mayor problema es la muerte. A propósito de Ortega y Gasset	24
1.2. Actitudes frente al problema de la muerte	36
1.3. La muerte del otro, un “accidente” que da mucho que pensar, aunque se prefiera olvidar	49
1.4. ¿Puede la filosofía pensar acerca de la muerte?	61
1.5. El olvido del ser-para-la muerte	73
Capítulo 2. La filosofía hispánica, un pensamiento vinculado a la <i>meditatio mortis</i>	79
2.1. Herencia senequista: resignarse en el consuelo	81
2.1.1. Una filosofía ecléctica para pensar sobre la muerte	83
2.1.2. La consolación, práctica del hombre virtuoso ante la muerte	92
2.2. Herencia sanceana: pervivir en comunión	102
2.2.1. La filosofía krausista, una orientación “ideal” sobre la muerte	105
2.2.2. Conciencia de la muerte mediante la aplicación de las vías analítica y sintética en Julián Sanz del Río	114
2.3. Herencia unamuniana: insistir en la entidad	124
2.3.1. Una filosofía encaminada a pensar la muerte para encauzar la vida	125

2.3.2. El paso de la filosofía a la religión y de la religión a la nada	137
2.4. Herencia quijotesca: revelarse en el ocaso	148
2.4.1. La muerte, reveladora auténtica de toda trama del misterio de la vida	148
2.4.2. Perecer nos hace más humanos	162
PARTE II. LA FILOSOFÍA TRANSTERRADA, PERIPLO HACIA DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA MUERTE	
Capítulo 3. La filosofía transterrada, símiles del naufragio	173
3.1. La necesidad conceptual de un obligado reencuentro	174
3.1.1. El empleo de la lengua propia para definir situaciones impropias	181
3.1.2. Del destierro (en teoría) al transtierro (en práctica)	189
3.2. El mar, la isla, el desierto: metáforas de la irreparable pérdida	203
3.2.1. El mar, analogía del cambio	204
3.2.2. La isla, sinónimo de incompartida soledad	210
3.2.3. El desierto, símil del hallazgo	216
3.2.4. La metáfora, sustrato de la verdad oculta	220
3.3. La indesligable conexión entre la memoria y las circunstancias en una situación límite	227
3.3.1. Las raíces orteguianas de un pensar siempre náufrago	230
3.3.2. Circunstancialismo y transtierro	232
3.3.3. Recapitulación y muerte	238

Capítulo 4. La filosofía transterrada y su maridaje con la idea de cesación en su gradación máxima	247
4.1. El asedio de la muerte determina la existencia (M. Zambrano, J.M. Gallegos Rocafull, E. Imaz)	251
4.2. La presencia de la muerte en una vida desubicada (M. Zambrano, J. Bergamín, A. Sánchez Vázquez)	256
4.3. La muerte como única condición de verdad que torna todo en “urgente” (J. Ferrater Mora, J. Gaos, E. Nicol)	271
4.4. Una transición hacia algo más (M. García Morente, J. D. García Bacca)	290
4.5. Recapitulación y vida	298
CONCLUSIONES	309
BIBLIOGRAFÍA	315
Fuentes principales	317
Fuentes secundarias	322
Fuentes de referencia	340
Otras fuentes	345

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

“No perdono a la muerte enamorada,
no perdono a la vida desatenta,
no perdono a la tierra ni a la nada”¹

I

El profeta afirmaba que en verdad nada nuevo había bajo el sol². Es indiscutible que el 'problema' que supone la muerte para el hombre no es un tema novedoso, sino más bien todo lo contrario, puesto que acompaña a nuestra existencia desde sus primeros albores. La vida sin la muerte y la muerte sin la vida no pueden darse; en expresión de Hegel, el ser y la nada se equiparan a lo mismo³. El hombre es supuesto conocedor de su *finitud*, aunque sólo en raras ocasiones toma auténtica consciencia de su *muerte*. Esa finitud, que prefiere evadir antes que asumir, le es inherente en todos los sentidos y la propia vida —hecha de tiempo— le hace, como diría Séneca, su particular demostración. Para Goethe es indiscutible que, aunque el hombre por momentos se reconozca a sí mismo como un aclamado semidiós, sus fuerzas flaqueen cuando más las necesita. Por eso, retóricamente, se pregunta: “¿No se ve siempre detenido y devuelto a su fría y torpe conciencia, cuando aspiraba a perderse en la plenitud de lo infinito?”⁴. El mismo poeta romántico, como, ya siglos antes, el italiano Dante en su representación circular del viaje de la conciencia hacia los ínferos, y antes que él, Virgilio haciendo descender al héroe Eneas al Hades, retomaban el mito de que una vida eterna, sin esperanza de muerte, a la vez que una suerte sería también una expiación poco

¹ “Elegía a Ramón Sijé”, en MIGUEL HERNÁNDEZ, *El rayo que no cesa*, Edit. Mexicanos Unidos, México, 2004.

² Ecl. 1, 9.

³ “Ser, puro ser sin ninguna otra determinación. En su intermediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia el exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada”. Cfr. G.W.F. HEGEL, *La ciencia de la lógica*, Solar [Ed. Castellana], Buenos Aires, 1993; traducción directa del alemán por A. y R. Mondolfo; véase: Libro I, Cap. I.

⁴ J. W. GOETHE, *Los sufrimientos del joven Werther*, trad. esp., Alba, Madrid, 1999, p. 136.

envidiable –como la de los indecisos condenados en el anteufrío del primer círculo dantesco–.

A pesar de que admitamos a la muerte como nuestra eterna compañera de travesía, sin embargo, todavía nos resulta en la actualidad un asunto peliagudo y de difícil abordaje en el pensar. A la hora de una investigación, no se halla uno de frente con una definida y específica bibliografía de carácter “riguroso”, sobre todo de índole filosófica, dedicada a esta temática. Dejando a un lado los estudios médicos, normalmente nos encontramos con el hecho de que la idea de la muerte es objeto de investigación de la psicología, entremezclada, a su vez, con los debates de la ética (algunos tan actuales, como por ejemplo, el de la eutanasia, el aborto, el genocidio, etcétera); o, con más frecuencia, es tema de indagaciones parapsicológicas de dudosa reputación. La misma filosofía se preocupa por ella, en muchas e innegables ocasiones; pero desde perspectivas principalmente éticas, morales o religiosas, que nos aconsejan cómo sobrellevar su venida, cómo aceptar la pérdida y cómo prepararse en vida para lo que ha de sucedernos tras ésta. Raras veces es objeto de estudio filosófico netamente ontológico. Cuando más hallamos presencia del problema, es habitualmente analizado en tratados filosóficos en relación con el concepto de *tránsito*, como pregunta acerca de qué ocurre al cruzar las riberas del Estigia, adentrándose así en parajes del más allá y en especulaciones sobre una tan deseada como supuesta y especulada inmortalidad. Descubrimos este proceder desde textos clásicos, como el célebre diálogo platónico *Fedón*⁵, el cual se desarrolla en los últimos momentos de la vida de Sócrates, previos a la obligada ingesta de la cicuta. Dramáticamente se presenta un enfrentamiento dialéctico entre el filósofo y sus discípulos, donde éstos pretenden que Sócrates huya para así librarse de la muerte; momento en que el pensador ateniense, con la clarividencia que le otorga la vivencia de su última noche, luminosamente desvela toda una teoría acerca de la inmortalidad del alma, de las más influyentes en la cultura occidental. Demuestra así que no hay que insistir en la querencia por el cuerpo mortal, ni temer a la muerte por muy cercana que esté, pues ésta no es ningún mal, sino antes bien una liberación. Una idea que, con posterioridad, el estoicismo del cordobés Séneca,

⁵ PLATÓN, *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1993.

antes que el incipiente cristianismo, difundiría por la romanidad como ideal de vida sabia: no hay que temer a la muerte, porque sólo es un estado de liberación del alma de su temporal cárcel corpórea.

Desde este enfoque, tanto platonista como neoestoicista, la filosofía penetrará en campos demarcados por otras disciplinas como, por ejemplo, la teología escatológica (con investigaciones que tratan del *esjatós*, lo último). Puede decirse que buena parte de la preocupación por el tema de la muerte, así como la reflexión sobre ésta, ha venido en la historia de la filosofía presentada aneja al problema clásico de la inmortalidad del alma. Pero, en verdad, ¿tratar el allende la muerte no debería de ser una cuestión de fe religiosa más que un objetivo de la filosofía? Pues, ¿es lo mismo especular sobre la realidad de la postmuerte que intentar abordar filosóficamente el hecho de la muerte misma? Creemos que no; y que lo segundo no sólo es una posibilidad sino una necesidad metafísica de la indagación filosófica. No hemos pretendido investigar el concepto de muerte de manera parcelaria, ni limitar ni coartar la libertad de la filosofía, empero las ideas relativas a la inmortalidad del alma muestran de trasfondo una teoría de la supervivencia derivada, a su vez, de arraigadas creencias religiosas, que hay que tener presente en esta indagación. A lo largo del presente trabajo de investigación, no obstante, será inevitable que franqueemos las líneas trazadas y viremos a veces hacia esas doctrinas, aunque, a pesar de ello, se hará persiguiendo otros fines y con diversos propósitos que más adelante explicaremos.

La muerte es un problemático objeto de estudio. Quizás hubiera sido más aconsejable y, probablemente, mucho más liviano haber dedicado este trabajo de investigación a un tema delimitado y concreto, de más accesible tratamiento. Sin embargo, hace ya muchos años que lo consagramos –como dice Sanz del Río– a una peliaguda “contrariedad” de nuestra vida, o a un *contratiempo* –en terminología bergaminiana–, en resumen, a un problema que nos inquieta preocupándonos desde siempre. Para algunos resultará una necedad por inabarcabilidad, o una pérdida de tiempo por su irresoluble problematicidad, la dedicación a una labor de indagación filosófica sobre alguno de los temas principales de la metafísica, sobre cardinales aspectos de la realidad (humana) que requieren una mirada ontológica; temas permanentes como, por ejemplo, el de la libertad, Dios, el hombre, el pensar, el ser, la

nada, etcétera. Este presunto desatino se agrava aún más cuando el tema escogido es el de la muerte en sí misma. La extravagancia sorprende a primera vista, pero luego se desvalora por su inusitada rareza. Hay quien procura entender la elección del tema, si bien suele terminar advirtiendo que, aun a costa de ser éste un asunto inherente al hombre, un asunto en el que a éste le va la vida, debido a su inconmensurabilidad nada al respecto se puede decir filosóficamente. Y cuando no se opina de esta manera, se tiende con frecuencia a la extrema simplificación de que nada nuevo se puede decir. La muerte, a pesar de ser un tema obligado para la filosofía que se digne en llamarse así, a su vez supone, paradójicamente, un tabú difícilmente franqueable, que suele tener acercamientos –muchas veces tangenciales en relación a otro tema principal de estudio– en los campos de la ética o de la antropología, pero incomprensiblemente pocos en la ontología. Tales opiniones, sin embargo, no nos han condicionado en nuestra opción ni debilitado, en nuestro ánimo ni en nuestro interés.

Pero, ¿por qué un interés tan inusual? María Zambrano admite que “la pregunta filosófica es la que entre todas el hombre se ha hecho a sí mismo, a solas consigo mismo: en un vacío sin sobresalto pero aún mayor”⁶. Es indudable que nuestra “pregunta a solas” siempre ha sido la misma, la de la muerte; porque, como bien exclama Miguel Hernández, es imperdonable venga de donde venga.

Nuestro interés en dicho tema resulta, obviamente, personal; está vinculado a una motivación que viene de lejos, y que se aloja en el fondo de nuestra propia conciencia. De hecho, fue debido a este tema por el que surgió nuestra vocación filosófica. Quizás para buscar respuesta de aquello que no lo tiene, pero que, en cualquier caso, sólo la filosofía podía tender puentes de posible entendimiento, en tanto saber que formula las cuestiones fundamentales de toda vida humana. Ese expreso preguntarse por el ser en la continuidad del cambio lleva ya implícita la pregunta ontológica por la cesación.

⁶ MARÍA ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 111.

II

La presente Tesis prosigue estudios anteriores realizados como Alumna Interna y Becaria de Colaboración del M.E.C. (el último año de la Licenciatura de Filosofía) en el Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política; así como investigaciones llevadas a cabo en calidad de Becaria predoctoral de la Fundación Universitaria Oriol-Urquijo, como, por ejemplo, nuestras indagaciones acerca de una ontología de la muerte según Julián Sanz del Río.

En los resultados de la investigación que ahora se presenta no ambicionamos “decir” nada novedoso sobre la muerte, ni aspiramos llegar a ofrecer una reflexionada consolación ante ella. Es nuestra pretensión mostrar las líneas de una filosofía acerca de la cesación de la vida, conscientes de su perenne presencia y de lo que ésta efectivamente supone como realidad ontológica. La elección del tema, por tanto, consideramos que, lejos de haber sido errónea, brota además de –como se ha dicho– una necesidad interior, también de un auténtico interés por esclarecerlo. Como bien opina Jean Guitton⁷, si algo no se perdona en esta vida es la inautenticidad. Y, siguiendo a José Gaos, no se puede negar –para bien o para mal– que aquella filosofía que se hace define la persona que se es.

Para no navegar a la deriva y terminar naufragando, hemos dirigido la investigación a una etapa filosófica, la del transtierro; concretando de esta forma el planteamiento de la cuestión y acotando, a su vez, la investigación al ámbito de la filosofía hispánica, tan demandante de estudio hoy día como la misma metafísica. Ésa, quizás, haya sido nuestra única vanidad, o tal vez ambiciosa pretensión: dicho coloquialmente, “matar dos pájaros de un tiro”.

El enfoque filosófico prioritariamente perseguido en nuestro estudio es el ontológico, o sea, y como nos enseñara Aristóteles, indagar el ser de la cosa misma, de la muerte en cuanto muerte, de su principio y su definición, de su generalidad y de su sentido. En nuestro caso, intentaremos analizar el ser de la muerte en sí, abordando el concepto de muerte en relación directa con los términos y conceptos metafísicos esenciales de finitud e infinitud, vida, mortalidad, temporalidad, cesación, límite y

⁷ J. GUITTON, *El trabajo intelectual*, RIALP, Madrid, 2005.

acabamiento. Queda subsumida, por ende, nuestra indagación bajo la máxima ferrateriana de que ser real es ser ineludiblemente mortal. Desde dicha ubicación ontológica del tema, aspiramos a no quedarnos meramente en lo dado, en el fenómeno tal y como sucede, procurando, por el contrario, hacer hermenéutica de él, esto es, interpretarlo y dotarlo de filosófico sentido. Esto sólo puede hacerse dentro de una tradición y desde una dimensión histórica. De este modo, hemos enfocado el problema de la muerte con una mirada ontológica y desde una perspectiva histórica-filosófica. Nos ha interesado en cada momento indagar y desvelar las aportaciones filosóficas que al tema han dedicado diversos pensadores, pero abundando siempre en la experiencia vital al igual que en la experiencia intelectual de dichos autores.

En la *primera parte* de nuestra investigación se pretende un acercamiento tanto al concepto ontológico objeto de la muerte, como a su raigambre histórica y filosófica en nuestra tradición y nuestra cultura. En el *capítulo primero* abordamos el acontecer de la muerte en sí y su idea bajo la reflexión puramente filosófica, preguntándonos si ésta debe preocuparse y ocuparse de aquélla de manera taxativa, incluso convertirse en una filosofía concreta y específica de dicho problema. En el *segundo capítulo* centramos el asunto en el ámbito de la filosofía hispánica, y, en concreto, en cuatro pensadores a los cuales consideramos destacados referentes de un pensar inherente a nuestro sentir común.

En la *segunda parte* analizamos el maridaje existente entre el transtierro como un acontecimiento vivencial y la cesación como un concepto ontológico, propiciados por la realidad a la que gran número de nuestros intelectuales y pensadores españoles se encontraron abocados tras la guerra civil española. De este modo, en el *capítulo tercero* tratamos la filosofía española exiliada, mas no desde un matiz histórico, anotados por fechas, por datos y por sucesos fácticos concretos, sino desde un cariz más vivencial y psicológico, que favoreció la integración de la experiencia de cesación en el pensamiento y también un tipo de narración trágico-existencial y de escritura dramáticamente desgarradora, en ocasiones, e intimista sobre todo. La plasmación de este drama vivencial y filosófico se muestra en el *capítulo cuarto*, centrado en textos particulares emanados de las circunstancias en las que personalmente se vio confinado cada autor. Ahí apreciamos que, aunque la muerte no es el monotema que afronta el

exiliado, sí es un asunto recurrente –sea de manera soterrada, sea de modo evidente– en su producción filosófica.

En lo que se refiere a la metodología que hemos empleado en nuestra investigación, podemos alegar que dentro de la filosofía hispánica pocas obras tratan el tema de la muerte plena y abiertamente. Sin embargo, en muchos escritos subyace el problema de forma implícita, como así ocurre en los escritos de los transterrados. Son escasos, por tanto, los estudios que sobre esta temática se encuentran en nuestro ámbito de estudio filosófico. En concreto, investigar acerca de la meditación de la “muerte” en la filosofía hispánica casi siempre implica toparse con los escritos de Séneca, Unamuno o Ferrater Mora. En consecuencia, realizado las pertinentes *indagaciones históricas* para una debida contextualización. Y en el curso de las ideas hemos aplicado ordenadamente en nuestra metodología el *análisis* y la *síntesis teórica*; abarcando de esta forma ambos modos de procedimiento investigador, pero primando en dicho proceder antes el ámbito “tópico” que el “crítico”⁸. Con posterioridad, a continuación se persigue la *aplicación ontológica*, a saber, el estudio del ser de la muerte dentro de esta filosofía transterrada, un tanto olvidada. Asimismo, no sólo tendrá un tratamiento ontológico este concepto de muerte, sino también necesariamente *hermenéutico*, tratando de interpretar el sentido de aquello que acaece. Procurando no quedarnos en lo simplemente fenomenológico, en la pura y pretendida aséptica descripción del fenómeno, hemos intentado definir las líneas de una filosofía de la muerte para pasar desde ésta a una filosofía del sentido. Y, más propiamente dicho, del sentido de la vida. Como se ha complacido alguna vez en citar el Director de nuestra Tesis, es propio de hombres libres –según sentenció Spinoza en su *Ethica*– una sabiduría heroica que sea meditación de la vida⁹.

⁸ Cfr. G. VICO, *Del método de estudios de nuestro tiempo* (1708), en VICO, *OBRAS. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. del latín por F. J. Navarro Gómez, Pres. de E. Hidalgo-Serna e Introd. de José M. Sevilla, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002. Véase especialmente *Del método...*, III: “hoy tan sólo la crítica se celebra; la tópica no sólo ya no la precede, sino que es absolutamente postergada. Y de nuevo de manera inconveniente: pues como el hallazgo de los argumentos es por naturaleza previo al juicio acerca de su veracidad, así la tópica debe ser doctrina previa a la crítica” [p. 83]. Además de este postulado metodológico, del insigne filósofo napolitano tendremos también presente en nuestro estudio –como se podrá apreciar, por nuestra concordancia con éste– su axioma filosófico de que “todo lo que al hombre le es dado saber, como también el propio hombre, es finito e imperfecto” (*Del método de estudios...*, I [p. 77]).

⁹ Dice B. Spinoza, en la Parte Cuarta de su *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1675, pub. en 1677), en la proposición LXVII: “*Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, & ejus sapientia non*

En cuanto a los escritos de los transterrados, ninguno de los que hemos investigado, excluyendo *El ser y la muerte*, habla con claridad acerca del tema. Supone, por consiguiente, una tarea de *desentrañamiento* difícil de acometer y que, con frecuencia, a la hora de abordar el problema parece caer en el ámbito especulativo, como dice el propio Ferrater Mora, no sólo porque el asunto aluda a realidades improbables, sino porque, pese a que el transterrado de continuo menciona la muerte, no llega a filosofar de modo sistemático sobre ella. De hecho, la muerte siempre sale a colación en referencia a otra cuestión que se plantea o acompañando a otro problema que desean analizar, ya sea la misma filosofía, la vocación, el tiempo, la verdad, la guerra, etcétera.

III

Concluiremos esta Introducción, haciendo honor a Séneca al decir lo que se siente y sentir lo que se dice¹⁰, con unos agradecimientos personales dictados en primera persona. Agradezco, en primer lugar, a mis padres el haberme brindado con su esfuerzo diario la posibilidad de mi formación, el estudio y la investigación, dejándome así la mejor de las “herencias”. A Jesús María Fernández Silva el haber estado ahí cuando lo he necesitado; y a Inmaculada Moreno Ramírez su apoyo constante en cada momento. Al profesor José Manuel Sevilla Fernández agradezco, como él diría, las horas “prestadas” (que han sido muchas), su paciencia ilimitada y su esfuerzo vocacional por enseñar. Le agradezco, igualmente, que en discusiones filosóficas me hiciera ver que la muerte no era el fin al que debían llegar mis reflexiones, sino el principio del que debían partir para meditar sobre la vida. En este caso, Vico y Spinoza de la mano.

Por último, pero no menos importante, hago pública mi gratitud a la Fundación Universitaria José Luis de Oriol – Catalina de Urquijo, que al becarme me permitió cursar el Doctorado en el Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la

mortis, sed vitae meditatio est”. Véase B. Spinoza, *Ética*, trad. de A. Rodríguez Bachiller, Sarpe, Madrid, 1984 (trad. cedida por Ed. Aguilar); p. 245: “Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida.” El *hombre libre* es aquel que vive dirigido por la Razón, y no por el Temor a la muerte.

¹⁰ LUCIO ANNEO SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, Editorial Juventud, Barcelona, 2006, p. 213.

Filosofía, Ética y Filosofía Política de la Universidad de Sevilla, así como la realización del Trabajo de Investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados y el comienzo y primer desarrollo de la presente Tesis Doctoral. Esta Beca no sólo me ha posibilitado la continuación de mis investigaciones, sino también el acercamiento y trato de admirables investigadores que, vinculados a la Fundación, promueven el estudio de las tan olvidadas –por muchos organismos, pero también por no pocos estudiosos– Humanidades, y en especial de la Filosofía.

PARTE I

**APROXIMACIONES AL PROBLEMA ONTOLÓGICO DE
LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA**

Capítulo 1. La muerte, ¿una necesidad ontológica?

“Filosofar es morir, es abandonar este mundo de imágenes, esta caverna de sombras por otro mundo que existe más de verdad, pues se halla eternamente presente”¹¹

En este primer capítulo de nuestra investigación presentaremos y definiremos la muerte de manera genérica como un *problema*, pero no como uno cualquiera, sino como el problema central de la existencia humana. Reseñaremos, concisamente, algunas de las actitudes que emergen *frente* y a veces *contra* dicho problema. Pasaremos a continuación a la indagación acerca de cómo surge el pensamiento de la muerte en nuestra vida particular, procurando vislumbrar si es posible un verdadero y total conocimiento de ella, es decir, un conocimiento ontológico de la muerte. Este planteamiento nos remite a su vez –y en consecuencia– a cuestionarnos si su estudio, desde el campo filosófico, puede llegar a abarcar el fenómeno en sí mismo; y si es o no en su esencia una necesidad para el hombre, en cuanto parece que la propia muerte, de por sí, define a éste como tal *mortal*, o sea, como un ser finito y cambiante, y como una existencia limitada. Por último, una vez alcanzadas unas conclusiones positivas y afirmativas sobre esta cuestión, a pesar de dichas conclusiones nos preguntaremos por el motivo que ha provocado el aparente e impuesto olvido de tan ontológico problema.

¹¹ P. L. LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, Cruz del Sur, Santiago de Chile/Madrid, impreso en Barcelona, 1962 (versión española a cargo de Eugenio Imaz), p. 67.

1.1. La vida, un problema sin solución cuyo mayor problema es la muerte. A propósito de Ortega y Gasset

La vida, que pasa en ocasiones sin darnos cuenta, es concebida bajo innumerables definiciones por un sinnúmero de pensadores. Aristóteles la describe como aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece (*De anima*, II, 1, 412a, 10-20). Y será éste último, el perecer, aquel que ocupe nuestro pensar; pues: “¿qué es la vida sino la flor o el fruto que cae cuando está maduro pero que, al mismo tiempo, siempre teme las heladas prematuras?”¹². Si nos preguntásemos acerca del sentido que fundamenta la vida, estaríamos formulándonos la mayor incógnita que acecha al hombre. Al reflexionar acerca de la muerte, estamos respondiendo a ese interrogante sobre el significado último y primero de la propia existencia¹³; porque, como con acierto declara Borges, en definitiva “somos los que se van”¹⁴.

La vida en sí misma, ante todo, se nos presenta como problemática y el mayor de sus problemas viene a ser el de su *cesación*; es decir, el de aquello que la cesa por completo: la muerte. La filosofía no nace, por tanto, sólo de la actitud de extrañeza, sino, a nuestro parecer, principalmente de la confrontación con lo opuesto, con el no-ser. Por este motivo, nos apropiaremos en sucesivas páginas de dos de las tesis defendidas por José M. Sevilla sobre este tema, a saber: 1ª) la que versa sobre la “razón problemática”; y 2ª) la tesis acerca del paradójico “destino ontológico de tener que dejar de ser para poder ser”. La *razón problemática* es propiamente definida como aquella razón que “tiene conciencia de la realidad como problema y no como *sustancia*, y que enuncia un modo dirigido a la comprensión de los problemas más que a la explicación de pretendidas soluciones eternas”¹⁵.

¹² PETER LORIE Y MANUELA D. MASCETTI, *La palabra y la vida*, Ediciones B, Barcelona, 1999.

¹³ “La muerte es desde el comienzo un momento configurador del continuo transcurso vital. Sin la existencia de la muerte, incluso más allá de su visibilidad sin mezcla en el momento de la muerte, la vida sería inimaginablemente otra”. GEORG SIMMEL, *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 2001, p. 92.

¹⁴ J. L. BORGES, *Los conjurados*, Alianza, Madrid, 1985.

¹⁵ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo: cuatro lecciones en el napolitano Instituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Fénix, Sevilla, 2005, p. 60. Véase asimismo: JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en*

Ortega y Gasset, en su obra *En torno a Galileo*, esgrime que las soluciones van a depender de cuáles sean en realidad los problemas que nos asaltan, de modo que una solución auténtica sólo es la que proviene a su vez de un *auténtico problema*, es decir, de aquel problema por el que nos sentimos “efectivamente angustiados”¹⁶. Cuando el problema deja de ser experimentado de ese modo, la solución se torna relativa, deja de tener vigencia y se convierte en una idea muerta. Esta diferencia se muestra en el cotidiano vivir humano, ya que el hombre se encuentra situado de lleno en el problema de sus circunstancias, pero al verse forzado por éstas mismas a reaccionar, a hacerse, a elegir, etcétera, va obteniendo sobre la marcha –al actuar– relativas y momentáneas soluciones. Los problemas son siempre diversos, pero gracias a la voluntad de sistematicidad¹⁷ unificamos la multiplicidad de problemas, para saber a qué atenernos. Además, no es apropiado pensar cada problema aisladamente, sino que se hace necesario agruparlos, hallándose así la raíz común de todos esos problemas. Por consiguiente, a la filosofía le corresponde reflexionar “sobre la *problematicidad* que radica en ellos [en los problemas], sobre la absolutez de los problemas absolutos”¹⁸. De hecho, la filosofía nace ante la problemática confrontación de aquello que llamamos *realidad*¹⁹. Y, en el caso que nos atañe indagar aquí, de una realidad limitada en cuanto abocada a su final.

Para Ortega al hombre le es imposible estar sin una orientación ante el problema radical y fundamental que es su vida, “precisamente porque la vida es siempre en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por

Vico y Ortega, Anthropos, Barcelona, 2011, donde nos aclara que esta actitud defiende la búsqueda del *ser del problema* antes que el *problema del ser*, y donde no va a primar tampoco una solución absoluta e inamovible. “Denominamos a esta perspectiva ontológica, y a su correspondiente actitud teórica, con el término 'problematismo', que para nosotros designa no sólo el carácter fundante de una hermenéutica de la razón histórica (sea, la posibilidad de un verdadero acceso a la verdad de las experiencias humanas), sino que –como ha señalado Giuseppe Cacciatore– también representa el antídoto ante cualquier perversión absolutista y pretensiosamente solucionista” (*Prolegómenos...*, cit., p. 243). Cfr.: G. CACCIATORE, «Introduzione» a JOSÉ M. SEVILLA, *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002, p. 14.

¹⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Espasa, Madrid, 1965, p. 28.

¹⁷ Cfr.: JOSÉ M. SEVILLA, “Voluntad de sistematicidad”, en ID., *Conquistar lo problemático*, cit., p. 62.

¹⁸ *Ibidem*, p. 72. Cfr.: J. ORTEGA Y GASSET, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, en *Obras Completas*, Tomo VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

orientarse, por saber lo que son las cosas y el hombre entre ellas”²⁰. El “ser yo ahí”, que es uno mismo, tiene la tarea de resolver ese problema radical que es *su* vida, y para tal tarea necesita con anterioridad orientarse en las circunstancias específicas que le rodean. Esta *orientación* es un reclamo inapelable bajo la concepción orteguiana de la vida en sí. Se pregunta y responde al respecto:

“¿Por qué, en absoluto, voy a dar un paso? ¿Por qué no renunciar a todo hacer y dejarme morir? Pero hasta para resolver dejarme morir tengo que motivar mi resolución, tengo que estar orientado sobre mi vida: sólo así 'tendrá sentido' tal decisión; supone haberme convencido que es mejor morir que vivir. Pero esto, a su vez, implica que estoy ya perfectamente orientado sobre la vida, esto es, que sé lo que es la vida y todo en ella”²¹.

La conclusión a la que llega tras esta premisa es que la vida no puede ser vivida sin *interpretación*, la cual desemboca al mismo tiempo en una *justificación*; siendo ésta precisa, asimismo, para el hombre en el problema en el que se ubica, a saber, su vivir. Pero, ¿por qué el vivir se presenta problemático? Sobre todo por su mutabilidad, por el cambio constante que exige una adaptación por parte del hombre y que lo obliga a ser un “siendo” en proceso continuo; lo convierte en un ser cuya naturaleza está hecha de historia, de tiempo. La vida, como realidad radical, da –en palabras de Ortega– mucho *quehacer* porque enfrenta al hombre con el problematismo de lo real, de no saber qué hacer con sus circunstancias. Resulta obvio que bajo esta percepción hablar de crisis no sea algo excepcional sino consubstancial a su vida²², pues, “en cuanto seres históricos, *siempre estamos en crisis* (constitutivamente)”²³. La razón problemática va a integrar, en consecuencia, como anota Sevilla, una triple dimensión: vital, histórica y narrativa. La razón está al servicio del vivir, la vida acontece en su despliegue temporal

²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, Alianza, Madrid, 1996, p. 123.

²¹ *Ibidem*, p. 122.

²² “Si pensamos que la realidad humana es mutable, finita y variable, y que la razón es igualmente dinámica e histórica, entonces coincidiremos en que no cabe hablar de crisis en sentido *excepcional* sino en sentido *modificacional* y problemático, transitorio y propiamente humano, o lo que es lo mismo: percibiremos la crisis como *circunstancialidad*”. JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 37.

²³ *Ibidem*, p. 38.

–histórico– y mediante su narración, el narrar (se) esa historia –que es la propia– cobra sentido la vida²⁴. Distingue también este autor, respecto al problematismo, tres modos en el despliegue dialéctico racio-vital e histórico-narrativo. Los cuales son: el “problema”, el “asunto” y la “cuestión”.

El *problema* en sí es definido, en su obra *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, como aquello que tiene lugar “cuando acaece ante nosotros eso que denominamos realidad, y vemos al *eso* delante de nosotros sin conocer qué es, sin d[en]ominarlo aún, y sin saber a qué atendernos”²⁵. Irrumpe, entonces, como una paradoja que nos deja desconcertados, perplejos, pero que provoca a su vez un desafío; una conquista de esa verdad escondida. En *Conquistar lo problemático* explica el mismo autor cómo el *problema* se convierte gradualmente en *asunto* de ocupación:

“El 'problema' es el modo de ser de lo que se presenta ante nosotros meramente *siendo*. El asunto, en cambio, es ya la manera en que convertimos el problema en algo *asumido*, algo que –porque nos interesa– ya atendemos y pensamos en ello. Un 'asunto' es *ocuparnos* de un problema que nos preocupa, ingeniárnoslas para transformar una dificultad en una *facilidad* ('facultad', que dice Vico): facultar la realidad problemática en un asunto (humano)”²⁶.

El *asunto* también se transforma y pasa a ser *cuestión*, con el tratamiento que, por tanto, requiere; esto es, si la dedicación a este problema ha mutado en asunto (o sea, se ha convertido en objeto de atención en nuestras vidas), a su vez, la meditación de éste lo convierte en *cuestión*, entendiéndose aquí 'meditación' como “camino que hace la mente desde el aspecto superficial y enmarañado al aspecto profundo y claro”²⁷. De este modo, “andando y creando el camino”²⁸, se ha ido “aclarando” a través de su trato el

²⁴ “La razón vital e histórica *re-significa* con su quehacer narrativo el mundo en el que el hombre se encuentra”. JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático*, cit., p. 54.

²⁵ JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 238.

²⁶ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático*, cit., p. 97.

²⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid, 1984, p. 100.

²⁸ *Ibidem*.

problema inicial que nos asaltaba en la incierta realidad²⁹. En la 'cuestión' es donde anida el preguntar, a partir del cual se persigue ya la claridad total –como señala Ortega³⁰– del asunto. Asimilándose tal proceso a la escala cromática diríamos, metafóricamente, que es ahí, en el hacer de algo una cuestión, donde la oscuridad (del problema) se aclara cobrando luz (en la propia pregunta). Las cuestiones son pensadas, de ellas se ocupan nuestras ideas; mas puntualiza Sevilla que lo que tenemos en verdad son sólo *problemas* que confluyen en la vida; ya que ésta es el problema más radical de todos. La vida se articula, entonces, sobre dos elementos constitutivos propios³¹: en primer lugar por el problema (generado por las circunstancias) y, en segundo lugar, por la búsqueda de claridad, de una requerida estabilidad. La filosofía, como modo de conocimiento problemático por excelencia³², se torna por este motivo –y siguiendo a Ortega– en *estudio de la vida humana*³³, en una indagación en las raíces de los problemas, que en última instancia remiten al único problema radical: la vida, la de cada uno de nosotros en particular.

Concreta Ortega, en su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, cómo “la realidad nos es problema y nos obliga a esforzarnos en comprenderla cuando surge ante nosotros transformada en una posibilidad entre otras posibilidades, o dicho en otra forma, que lo real es, ante todo, posible”³⁴. Que la vida –como afirma Ortega– es radical realidad, nos resulta una tesis filosófica indudable, en cuanto que ella es lo que realmente tenemos, lo único *posible* a lo que acogernos. Lo posible en tanto que “tiene una consistencia y, por tanto, *es*”, y –agrega Ortega– “la posibilidad de lo posible consiste en no incluir contradicción, o, viceversa expresado,

²⁹ “En la *cuestión* tenemos aprehendidas las 'dificultades' que entraña el problema en sí”. JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático*, cit., p. 97.

³⁰ “La pregunta surge, pues, siempre de una situación vital en que sufrimos alguna confusión, en que encontramos ante nosotros, algo oculto, cerrado, enigmático, enmarañado, y la pregunta expresa nuestro afán de emerger de ella, de salir a otra situación de claridad”. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, cit. p. 102.

³¹ Cfr.: JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 240.

³² *Ibidem*, p. 61.

³³ *Ibid.*, p. 256.

³⁴ ORTEGA Y GASSET, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, *op. cit.*, p. 330.

todo lo que no incluye contradicción *es*³⁵. Pero lo que *es* se da en un transcurso, a saber, la vida, como se dan las circunstancias, y ambas realidades son *historia*; están hechas de tiempo. Y éste es pasajero y portador de malos augurios. El popular dicho, *sensus communis*³⁶, de que “todo se arregla menos morir” (o “todo tiene arreglo menos la muerte”), sintetiza la verdad inmutable de tanta mudanza. Una *verdad abrumadora* que nos anuncia la imposibilidad de salvar las circunstancias personales si no se dispone de tiempo para ello. No se desvela, ni salva ni encuentra quien no posee aquello de lo que está tejida la vida. Ésta se impone en cuanto es realidad constatable, fundamental, verdadera. Sin embargo, parece ser nada en cuanto puede, de manera súbita, ser cercenada. Es contradictoriamente frágil. Por eso, a nuestro parecer, la muerte –que gana toda batalla– la atenta y la desbanca como reflexión radicalmente ontológica. “*Si vis vitam, para mortem*”³⁷. Es el peso de la realidad. La vida se ofrece, sin duda, dadora de tiempo, mientras que la muerte se lo quita³⁸; lo engulle, como el mito de Cronos, devoradora de sus hijos sin piedad. Exclamamos con frecuencia: “¡Que me dé tiempo...!”; “¡Ojalá tuviera tiempo!”, reclamándole tiempo a la vida, ¿Por qué? Tal vez, porque no lo tenemos casi nunca, es fugitivo; atrapamos, si acaso, momentos, pero nunca tiempo. El tiempo es inabarcable. Los proyectos necesitan de él, pero nuestra proyección está ya trazada hacia su finalidad. La supremacía de la vida sobre la muerte resulta, de principio, bastante discutible. No muere, claro está, lo que no vive; pero ¿vive acaso lo que no muere? Nos preguntamos qué respondería Ortega³⁹. Intuimos, no obstante, cual podría ser su contestación, dadas sus rotundas y críticas aseveraciones a la filosofía heideggeriana que él considera “existencialista”:

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Expresión que no sólo significaba para los romanos “sentido común”, sino también sensibilidad y humildad.

³⁷ Hay que acogerse a la máxima freudiana “*Si vis vitam, para mortem*: Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte. S. FREUD, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 129.

³⁸ La muerte así concebida es, como opina Schumacher, *un mal de privación*. “La muerte es un mal, puesto que priva al sujeto de toda posibilidad y, concretamente, de la posibilidad misma de ser un ‘yo-mí’ (*je-moi*). Es ante todo una privación del sujeto mismo en cuanto a su existencia, sustrato necesario para poder realizar sus posibilidades, proyectos, esperanzas, intereses y deseos, y proyectarlos sobre el porvenir”. Cfr.: BERNARD N. SCHUMACHER, “De la muerte indiferente a la muerte como mal”, JORGE V. ARREGUI (Ed.), *Debate sobre las antropologías*, Thémata, n. 35, 2005, p. 30.

³⁹ Sí es cierto que Ortega considera que el *acto vital más importante* es aquel en el que se afronta la muerte. Véase ORTEGA Y GASSET, “Velázquez”, *Obras Completas*, Tomo VIII (1958- 1958), cit., p. 591.

“Heidegger ha desapercibido siempre que la realidad Vida tiene *desde luego* el sorprendente carácter de que no sólo es en todo instante 'Muerte posible' y, por tanto, absoluto peligro, sino que esa muerte está en la mano de la Vida, es decir, que *la Vida puede darse la Muerte*. Pero si fuese solo Muerte eso no sería *posible* sino *inevitable* –esto es, que la Vida, el hombre, no viviría más que el instante preciso para suicidarse”⁴⁰.

Ortega considera esta aceptación de la Vida como Nada o que la Vida es Nada, que achaca a Heidegger, como una “consagración jovial y fecunda de la Muerte”. La vida, a su entender, es antagónicamente opuesta a esta concepción. Valora por ello la apreciación diltheyana acerca de la multilateralidad de la vida –la vida siendo lo uno y lo otro–. Pero Heidegger desanda y simplifica todo el avance que Dilthey conquista para la filosofía. Una involución que Ortega califica de “deplorable retroceso”; porque con Husserl y Dilthey la filosofía había alcanzado a ver las cosas tal y como *son* en realidad, mas Heidegger

“nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón (*Unheim-lichkeit*), decisión, abismo (*Ab-grund*), Nada. El 'existencialista' parte resuelto a que no sea posible saber lo que el hombre es y con él el Mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le 'paga su dinero’”⁴¹.

Concibe Ortega la ontología heideggeriana acerca del ser para la muerte, eje central de la dramática filosofía 'existencialista', como una mera “radical e increíble 'afición a la angustia’”⁴². No cree tampoco Ortega en el *sentimiento trágico de la vida* como formalidad última de la existencia. La vida para él no es una gran tragedia, si

⁴⁰ ORTEGA Y GASSET, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, *op. cit.*, pp. 296-297. Cfr. *ibid.*, pp. 296-301.

⁴¹ *Ibidem*, p. 298.

⁴² “Heidegger es el más ilustre ejemplo, puesto que es *sensu stricto* un 'aficionado a la angustia' en el sentido en que hay el aficionado a toros. Será todo lo paradójico que se quiera, pero la verdad fundamental es que al hombre 'le gusta pasarlo mal' y esto es la definición del deporte”. *Ibid.*, p. 299. Consideremos que su loable optimismo y su *amor* a la vida lo obligan a ver como angustiada afición lo que otros consideran sería realidad.

acaso el escenario donde se representan esas pequeñas tragedias, no habiendo una Tragedia con mayúsculas –y mucho menos la presunta tragedia de la muerte– sino multitud de tragedias particulares, tantas como vidas individuales. Añade que “esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica⁴³ y como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo”⁴⁴. Un romanticismo que envenenó al cristianismo, éste a Kierkegaard, de él a Unamuno y luego, por último, a Heidegger. “Y es que la muerte en el romanticismo aparece como remedio, como transcendencia, como solución al fatalismo y a la decadencia de la vida”⁴⁵. Tal sentimiento de tragedia lo estima como *idea*, una *interpretación*, siendo resultado de una falta total de contemplación del fenómeno de la Vida⁴⁶.

En *El hombre y la gente*, Ortega sí clarifica un poco más qué significa la muerte en su filosofía adaptada al perpetuo movimiento (semejante al lema del Nautilus, *mobilis in mobili*)⁴⁷:

⁴³ Hecho que corrobora el escritor Ernesto Sabato cuando dice: “No sólo nace el existencialismo en el período romántico sino que nace por los mismos motivos, y hasta su lenguaje proviene de la poesía. Y aun hoy, después de Husserl y de su superación de aquel radical subjetivismo de Kierkegaard, se advierte la estirpe romántica en un pensador como Jaspers, cuando define 'la pasión nocturna' ante la 'ley diurna' [...]. Tampoco es casualidad que el tema por excelencia del filósofo existencial sea la muerte, el tema romántico por antonomasia”. ERNESTO SABATO, *El escritor y sus fantasmas*, Austral, Barcelona, 2014, pp. 147-148.

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET, “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, *op. cit.*, p. 299.

⁴⁵ A. SCHOPENHAUER, *Metafísica del amor metafísica de la muerte*, trad. esp., Obelisco, Barcelona, 1988, p. 8.

⁴⁶ En *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* Ortega no llega a discutir con propiedad acerca de lo que él cree que es la muerte, ni realiza ninguna crítica más consistente contra este tipo de filosofías; en realidad, su discurso sólo continúa descalificando cierta concepción del cristianismo y a la figura de Kierkegaard; lo que a su vez le da pie a hablar del *provincianismo*. Sí opina, no obstante, que algunas de estas ideologías son con sus “variopintas interpretaciones angustiosas”, provocadoras y persiguen eso, llamar simplemente la atención intentando ser transgresoras y hasta cierto punto morbosas. Nos preguntamos qué pensaría Ortega si hubiese tenido posibilidad de leer *Heidegger y un hipopótamo van al cielo* (libro sobre el tema de la muerte y la filosofía heideggeriana en clave de humor). Referente a lo expuesto, Javier Gomá se muestra bastante crítico al respecto con Ortega, y llega a exclamar que: “Las cosas que dice Ortega sobre la muerte, la finitud, la mortalidad, las postrimerías del hombre, no son dignas de él, son casi pueriles”; a lo que añade, no sin cierta vanagloria del docto: “desconoce la tragedia del problema ontológico de la finitud”. Cfr.: NURIA AZANCOT, “Javier Gomá 'La dignidad del hombre reside en su mortalidad'”, *El Cultural*, 3-5-2007, pp. 10-12, p. 12.

<http://www.elcultural.com/revista/letras/Javier-Goma/20392>.

⁴⁷ “Moviéndonos en el movimiento”. Cfr. JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 236; e ID., “Aportes para mi propia crítica. Reflexiones a propósito de la presentación de mi libro *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*”, *Cuadernos sobre*

“La vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente *sí mismo*. Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable *sí mismo*, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo libera del cambio y lo eterniza”⁴⁸.

Lo utiliza sólo como puro recurso al explicar que el hombre no tiene un ser inamovible, pues tiene libertad de elegir, de hacerse a lo largo de toda su vida: “sólo cuando el Hombre, el tú, ha muerto, tiene ya un ser fijo: eso que ha sido y que ya no puede reformar, contradecir ni suplementar”⁴⁹. Insta Ortega, así, a realizarnos eligiendo y a tomar la vida como un reto en el que todo puede ocurrir y hemos de dar lo mejor –dentro de las acotadas y limitantes circunstancias–. Dicho de otro modo, “lo que Ortega quijotesca trata de enseñarnos es que hay que *querer la posibilidad*: o sea, que hay que desear emprender la aventura”⁵⁰. Se abraza a la *posibilidad* y ve incoherente quienes se aferran como malos amantes a la *imposibilidad*. En perspectiva orteguiana se ve claro que cuando la vida interna decae, se orienta hacia la muerte; es necesario desear “morir por algo”⁵¹, pero un deseo como un hálito del espíritu que nos impulsa siempre a actuar (aboga por la ejecución constante). El problema, como recalca José M. Sevilla, recae sobre la incuestionable experiencialidad humana de que toda realidad es proceso, y lo contrario es una “oposición del espíritu humano” porque “la vida no puede reducirse a mero diagnóstico de cesación”⁵², reducción antinatural que hacia lo único que conduce es a las *ruinas* y en ellas “quien propiamente vive y pervive

Vico, n. 27, 2013, pp. 84-93, p. 90 (también en trad. al italiano en *Bolettino del centro di studi vichiani*, a. XLIII, n. 1 / 2, 2013, pp. 117-127, p. 124).

⁴⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid, 2006, p. 162.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁵⁰ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático*, cit., p. 173.

⁵¹ “El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello. ¿Quién no descubre dentro de sí la evidencia de esta paradoja? Lo que no nos incita a morir no nos excita a vivir. Ambos resultados, en apariencia contradictorios, son, en verdad, los dos haces de un mismo estado de espíritu. Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer”. Cfr.: J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo II (1916-1934), *El Espectador*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, pp. 87-88.

⁵² JOSÉ M. SEVILLA, “Meditación de las ruinas”, *Diario de Cádiz*, Encuentros en la Academia, 24 de febrero de 2015, <http://www.diariodecadiz.es/articulo/opinion/1969354/meditacion/las/ruinas.html>.

es la muerte”⁵³. La muerte, así concebida como cesación, quietud, inactividad, es lo opuesto a lo que supone la vida en sí y lo que aparentemente sus circunstancias nos demandan. La muerte jamás es apreciada por Ortega como auténtico problema filosófico, sencillamente porque para él ésta es el verdadero *absoluto* que se sale de los márgenes de la vida. Nos dice el filósofo: “Lo único que es absoluto es la muerte y por lo mismo no es un problema, sino una fatalidad. Los problemas –en intensidad y en calidad– son relativos al apetito o potencia vital del sujeto”⁵⁴. Es decir, no puede ser problema porque no tiene “rasgo” vital alguno, en cuanto corresponde a todo lo contrario que caracteriza a la vida y, en términos orteguianos, que “la fabrica”⁵⁵. Fatalidad. Corresponde a lo antagónico del movimiento vital, y de esta forma lo describe Ortega en un párrafo donde nos habla de la radical soledad que acompaña a la vida. Se percató de que algo extraño le pasa al “prójimo”, al *otro*, y de que ha muerto, pues está –según sus palabras– *inmóvil*, y llega a la conclusión de que “la muerte es, por lo pronto, la soledad que queda de una compañía que hubo; como si dijéramos: de un fuego, la ceniza”⁵⁶. Se compadece, por tanto, del vivo que queda abandonado y siente la soledad; a lo que comenta que la frase del poeta (Bécquer) *¡qué sólo se quedan los muertos!* no tiene razón de ser, pues es el viviente el que en verdad experimenta esa soledad. Sabemos, pues resulta obvio, que Ortega se centra siempre en lo vivo, nunca en lo muerto e inactivo. No obstante, por estos motivos no podemos colegir que sea ajeno a la idea de la muerte. Sabe muy bien que el movimiento se encamina a algo, y así lo demuestra –disertando sobre la obra de Azorín– cuando interpreta que la vida “se mueve hacia la muerte. El movimiento es un hijo del tiempo, un hijo que se alimenta de sangre paterna. El movimiento es la vida gastándose, es el disfraz de la muerte entrando astuta en la vida”⁵⁷. Al igual que también es sabedor de la corruptibilidad del hombre, del envejecimiento y de su acabamiento, pero de esa conciencia en concreto no se erige

⁵³ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo II (1916-1934), cit., p. 172.

⁵⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo III (1917-1928), Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 437.

⁵⁵ Ortega titula un capítulo en una de sus obras “La vida como fabricación de sí misma”. Véase: J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la Técnica*, Espasa, Madrid, 1965.

⁵⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, Tomo V, cit., p. 63.

⁵⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo II (1916-1934), cit., p. 174.

su filosofía⁵⁸. Aunque sí va a constituir el *leit motiv* y la idea directriz de nuestra Tesis, porque, prestando atención a lo que él mismo dice, asumimos que:

“Todos los grandes espíritus han sabido escuchar, por debajo de los ruidos exteriores de la vida, la alegría y el llanto del niño que llevamos dentro. Cuando en el *Fedón* se dispone Sócrates a morir, le presenta a Platón demostrando lógicamente a sus discípulos que no debemos temer a la muerte. Pero Kebes réplica sonriendo: 'Está muy bien cuanto dices, Sócrates; mas yo quisiera que nos convencieses de otra manera, pues, aunque nosotros no temamos a la muerte, acaso un niño dentro de nosotros se asusta de ella. Y a éste, a éste es a quien tienes que convencer para que no se amedrente de la muerte como de un fantasma errante’”⁵⁹.

Continúa el escrito alabando a ese niño que todos llevamos dentro y del que se podrían escribir los más bellos tratados, porque “somos personas formales en los días vulgares de nuestra existencia; pero en las cimas de la vida, en el sumo dolor o la dicha máxima, el niño en nosotros reaparece”⁶⁰. A pesar del refuerzo que le procuraría la metaforología zaratustriana, Ortega, parece soterrar a ese niño interior y sus temores de cesación de la vitalidad de la vida⁶¹, dedicando el esfuerzo de su filosofar a salvar al adulto de sus movedizas y problemáticas circunstancias a través de su perpetua búsqueda y encuentro personal. Al contrario de esta actitud, nosotros procuraremos tener siempre presente esa inocencia olvidada que no desatiende a la vida, sino a la que más bien le preocupa lo que es privativo de ella. La pregunta por la muerte ha de ser, y así será ciertamente nuestro planteamiento en esta investigación, una pregunta por la vida, por el más grave –aunque no único– de sus problemas.

⁵⁸ “Que el hombre sea corruptible y que, desde que empezamos a ser, la muerte intervenga en la sustancia misma de nuestra vida, colabore a ella, la comprima y densifique, la haga ser prisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante. Una de las grandes limitaciones, y aún deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas hasta ahora sidas, es que ninguna ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista”. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, cit., pp. 162-163.

⁵⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo III (1917- 1928), cit., p. 19.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Marco Aurelio, en sus meditaciones, al igual que Sócrates también achaca el temor a la muerte al desconocimiento en el niño, pues: “qué es el morir, que si uno observa eso sólo y deshace por análisis conceptual los fantasmas surgidos en torno al morir, ya no considerará que ello sea otra cosa sino un hecho natural. Y si alguien teme un hecho natural, es un niño”. MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Alianza, Madrid, 2010, p. 35.

Dejándonos llevar, por tanto, por la realidad del “asunto” que nos ocupa, emprendaremos nuestro camino desde una filosofía *more radicali*⁶², es decir, desde el filosofar “que busca lo raigal, esto es, una ciencia que intenta hallar la verdad de las cosas –a *radice*–”⁶³, deseo de una *episteme* rigurosa que parta de los fundamentos últimos. Una filosofía que, como describe José Villalobos, va a reconocer en los hechos experienciales el carácter ontológico, es decir, que “en cada hecho experiencial se inserta un sentido ontológico que da razón de él. En otras palabras, todo hecho experiencial es susceptible de ser mirado desde el ser o desde el sentido del ser”⁶⁴. Tratar, por consiguiente, “las cosas desde la cosa misma” (ontológicamente) equivale, en nuestro caso, a proceder al estudio de la noción de muerte desde ella misma, asaltada desde su ser, y no sólo desde su siendo.

Así, el concepto de muerte será estudiado en estas páginas subsiguientes, tanto bajo una perspectiva *negativa y limitante*, como también *necesaria y positiva*, que induce al hombre a filosofar sobre ella, pero no desde un proceder cualquiera, sino abordándola ontológicamente como un “problema” que sin remedio se nos presenta. Será tratada, pues, la idea de muerte bajo una perspectiva “ontológica”, puesto que atendiendo de nuevo a ya referidas directrices propuestas por Sevilla, acotaremos la muerte misma no como un problema de índole práctica, sino como un “problema teórico”, es decir, un problema esencial cuya presencia va a causarnos

“una inquietud que no se ocasiona como simple turbación por la mera cosa que está ante nosotros, sino que pertenece al estrato de inquietud ontológica porque eso que 'es' *sea* verdaderamente tal y como está ante nosotros. Por ello, el 'problema teórico' no se produce si no es a partir de la realidad de algo *siendo*, de algo que incuestionablemente está ahí presente, dándonos como 'algo'; y, justamente por ello, por ser 'algo que es', viene cuestionado y pensado 'como no siendo, como no debiendo ser’”⁶⁵.

⁶² Véase J. VILLALOBOS, *Elogio de la radicalidad*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

⁶³ J. VILLALOBOS, *De la Belleza de la Filosofía – De Pulchritudine Philosophiae*, Fénix Editora, Sevilla, 2005, p. 22. Colección Mínima del CIV (edición digitalizada en www.institucional.us.es/civico/minimaciv/Villalobos).

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ J. M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., pp. 259-260.

De igual modo hemos de señalar que no es exclusiva el problema mismo es teórico, sino que lo es también la filosofía que lo trata, debido a su vocación ontológica de indagar y de desvelar el problema en su fundamentalidad y desde ella, esto es, en su radicalidad. La filosofía viene así a preguntar por la realidad más primaria y radical, en la que el problema se muestra desde la dimensión ontológica y con pretensión teórica; siendo en un solo sentido, pero con dos explícitas dimensiones. Esto significa, “aventurándonos”, que al responder mediante la filosofía orteguiana a la pregunta ¿qué es un problema?, el asunto nos aparece perfilado en una *doble dirección* aunque en un mismo sentido; es decir, desde

“una netamente ontológica dirigida en la proposición al *es* de la pregunta (y que plantea la consistencia del “ser problema” en el orden de lo que sea la realidad donde eso que se llama “problema” es *algo*) y otra teórica dirigida hacia el *qué* de la pregunta (y que plantea el modo en que el problema y no la solución es lo prioritario al comienzo de la actividad teórica o cognoscitiva)”⁶⁶.

En estas dos direcciones expuestas pretenderemos, entonces, más que responder, ver *el problema de la muerte* en sí⁶⁷. En primer término, en un sentido genérico y a continuación específicamente en la filosofía transterrada.

1.2. Actitudes frente al problema de la muerte

En la Antigüedad los griegos imaginaron y narraron, mediante universales fantásticos y caracteres poéticos, el concepto ontológico de “destino” (*lákesis*) humano emparentando tres momentos esenciales del mismo, simbolizados en las figuras de tres temibles hermanas: las Moiras (“*Moirai*”), hijas de Zeus y de Temis y hermanas de las

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 232-233. Se nos señala además que ambas direcciones corren en paralelo; y también que “ambas están presentes en Ortega” (*ibidem*).

⁶⁷ Resulta notable ver cómo Ferrater Mora, en su insigne *Diccionario de Filosofía*, en la voz correspondiente a “Muerte”, al recomendar la bibliografía respectiva la divide de la siguiente manera: Sobre el *problema* general de la muerte; Sobre el *problema* de la muerte especialmente en sentido biológico; Sobre el *problema* de la muerte, con particular atención a la cuestión del envejecimiento; El *problema* de la muerte en diversas culturas, épocas y autores. Cuando además él, particularmente en su tesis acerca de la muerte, no hace especial hincapié en ésta como un problema.

horas. Cloto, la hilandera, hila el hilo de la vida humana; Láquesis, la controladora, mide con su vara y enrolla la longitud del hilo tejido por su hermana (o sea, controla la naturaleza del destino de cada individuo); y Átropos, la cortadora, portando siempre sus terribles tijeras, es la encargada de cortar el hilo cuando Cloto se lo indica (corta el hilo cuando se ha terminado el tiempo de la existencia). *Atropos* (significa “que no cambia”) es la muerte; Átropos no cambia de propósito, no atiende a razones ni a súplicas, no hay forma de detener el corte de sus temibles cuchillas. Tan mortal como el jugo de la belladona⁶⁸. La implacabilidad de las Moiras no es más que el cumplimiento del destino de cada persona. Las tres hermanas que rigen el destino humano fueron imaginadas, de igual modo y por la misma naturaleza poética de sus mentes, también por los romanos primigeniamente como las divinidades que personificaban el Destino de los hombres⁶⁹. Eran las Parcas (*Parcae*): Nona (el nacimiento), Decima (el matrimonio) y Morta (la muerte), hasta que acabaron asimiladas a los caracteres poéticos de las Moiras griegas.

Hay en todos los mitos un poso irreductible de verdad, de una verdad humana que no es únicamente la de la muerte, sino incluso la del “mito de la muerte”. Mas, como bien escribiera el historiador de las religiones Karl Kerényi: “La muerte sólo se vuelve mítica a través de la actitud frente a ella”⁷⁰. *Parcas* significaba en latín “dar a luz”, porque las hermanas, incluyendo a Morta, daban a luz el siempre incierto futuro, aquél mismo que el hombre, desde sus inicios humanos, se ha empeñado en conocer, en adivinar a través de los oráculos (de ese *hablar* con palabras de inspiración divina). De ahí, quizás, que los latinos llamaran a las tres hermanas también con el nombre de *Fata* (“*fatum*”, hablar: Hado). Átropos, Morta, representan la acción de la muerte como destino. Sin embargo, tanto la figura griega como la latina son ejecutoras de la muerte, no la muerte misma. No deja incluso de resultar curioso que una divinidad griega como es Tánato (*Thánatos*), hijo de Nix (la noche) y hermano de Hipnos (el sueño), personificando la muerte no tenga en cambio mitos propios⁷¹.

⁶⁸ Belladona a la que Linneo diera el nombre de “Átropa” y de atropina a su veneno, en honor de la inesquivable Moira. Cfr.: I. ASIMOV, *Las palabras y los mitos*, Ed. Laia, Barcelona, 1979, pp. 40-41.

⁶⁹ El Destino es, a su vez, descrito como una divinidad ciega que Hesíodo relata como hija del Caos y de la Noche. Cfr.: HESÍODO, *Obras y Fragmentos*, Biblioteca Gredos, Madrid, 2006.

⁷⁰ K. KERÉNYI, *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999, p. 187.

⁷¹ Cfr. J. L. ARRIAGA, *Diccionario de mitología*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1980, p. 304

Había quienes pensaban que hasta el propio Zeus estaba sometido a dichas Moiras, al ser éstas hijas partogénicas de la “Gran Diosa Necesidad”, implacable destino del que nadie escapa⁷². También para los antiguos latinos las tres Parcas eran ministras del Destino, encargadas de hacer cumplir las órdenes de la ciega divinidad, representada ésta con el globo terráqueo a sus pies y en sus manos la urna que encierra la suerte de los mortales.

En el relato mitológico de las Moiras, el hilo encarna la vida humana que constantemente corre el riesgo de ser sajada, vida que se une al destino que “comienza cuando alguien ayuda a la madre a cortar el hilo que le une al hijo”⁷³. Las Parcas –que también fueron denominadas en latín, por antífrasis, “las perdonadoras”– son muestra simbólica del encadenamiento de los conceptos fundamentales de nacimiento, vida y muerte bajo la imperiosa necesidad que se impone en cada uno de nuestros pasos. ¿Pero “necesidad” de qué? El concepto de necesidad, etimológicamente vinculado al término latino, nos remite a “fatalidad”, que deriva a su fin en el término “inevitable”; y *necesariamente* ser real es ser *inevitablemente* mortal. ¿La necesidad de lo irremediable? El mito narra, pues, a su vez, la posibilidad de la existencia humana indeleblemente ligada (el ligamen del hilo) al determinismo del proceso de la vida: nacer, vivir y morir.

La muerte como acontecimiento ineludible de la vida impulsa al hombre a abrazar creencias religiosas y filosóficas en pro de una explicación, comprensión y aceptación de lo acaecido. Supone, por tanto, su reflexión un eje central sustancioso e incitante para el pensamiento, por lo que asumiremos de manera irrefutable aquella proposición de Schopenhauer que versa así: “La muerte es el genio inspirador, el Muságetas de la filosofía... Sin ella difícilmente se hubiera filosofado”⁷⁴. Partiendo de esta afirmación, que para nosotros será casi un lema, intentaremos responder en

⁷² R. GRAVES, *Los mitos griegos*, RBA, Barcelona, 2005, cfr. pp. 57-58.

⁷³ “Este gesto universal, y hasta cierto punto ritual, de cortar el cordón umbilical por el que el niño comienza su vida independiente con un gran grito o prolongado llanto, se repite misteriosamente al final de los días del hombre cuando alguien corta el hilo de su vida, en medio de otro estertor, la agonía de la muerte”. J. DEL HOYO, “Las Parcas, responsables del fin del hombre”, *Adiós*, Edita EMSFM, Madrid, n. 69, Marzo-Abril 2008, pp. 35-36.

⁷⁴ A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos*, Edaf, Madrid, 2009, p. 107.

sucesivas páginas de este primer capítulo a la pregunta de si la filosofía es exclusiva o primariamente una reflexión acerca de la muerte.

Defenderemos en esta investigación una filosofía como *meditatio mortis*, pues, “el encaramiento de la muerte –según Schopenhauer– hace del hombre un animal *metaphysicum*”⁷⁵ y de la filosofía una ciencia de la tragedia de la vida; pero ¿es ésta únicamente una reflexión *sobre* ella, o quizás sólo *a partir de* ella? La muerte como problema que se da en nuestras vidas puede resultar ciertamente el más decisivo de tales problemas, pero no va a ser el único, puesto que la vida en sí misma se nos presenta, como ya hemos apuntado recordando a Ortega, “absoluta y problemática tarea”⁷⁶, resultando en consecuencia la filosofía “un ejercicio de radicalidad teórica y un modo de vivir la realidad partiendo de la conciencia de problemas absolutos”⁷⁷ como, por ejemplo, el absoluto problema de finitud-infinitud.

La filosofía, como proceso de *veritación*, acometerá su tarea desde una perspectiva ontológica que aborde el problema absoluto, en este caso el de la muerte, desde su raíz misma, desde el ser de la muerte. Adoptará el filósofo, de este modo en su filosofar, esa actitud senequista –que María Zambrano agudamente adjudica al propio Séneca– en la que contemplando su nada procura sacar un “algo”, es decir, de la extinción de la vida obtenemos al menos un sentido de ésta. El problema de la muerte se convierte entonces, así, en el “asunto” del sentido de la existencia humana. Es el hilo que trabajaban las incansables Moiras. Por consiguiente, filosofar (de forma teórica) *sobre* el “problema” de la muerte deriva en una filosofía del “asunto” en tratamiento, a saber: *de* la muerte.

El “problema” de la muerte es contemplado por un sinfín de disciplinas que “procuran” dar razones acerca de multitud de aspectos que entrañan una angustiosa relación con el sentido de nuestra existencia humana, como por ejemplo: la finitud corporal, nuestro acabamiento existencial, los estados psicológicos que surgen ante su

⁷⁵ Cfr. P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 377.

⁷⁶ Véase: JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 236 y p. 271.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 329-330.

aproximación, y nuestras creencias enfocadas a lo que ocurrirá tras su aparición. Destacaremos, sucintamente, de entre estas doctrinas (indagadoras de la verdad y buscadoras ante todo de sentido) la religión, la sociología, y la antropología, puesto que consideramos que pueden mostrarnos directrices igualmente atendidas por la filosofía.

Hace ya casi un siglo, Karl Kerényi analizó y mostró, aunque lo considerase una generalización, cómo de la experiencia humana de la muerte se ha pretendido derivar el surgimiento de toda religión, llegándose incluso a decir que “toda fe es fe en el más allá, el destino del alma después de la muerte constituye en todas las religiones el centro de la reflexión religiosa”⁷⁸. Ciertamente, siguiendo este planteamiento, la cuestión de la fe y su enfoque resultaría bastante rebatible, mas el destino del alma y el tema de la muerte, aunque no sean únicos, sí son un constituyente esencial de toda religión, ya que la creencia en la inmortalidad del ser humano y el culto a nuestros antepasados componen pilares fundamentales de ella. Muestra tangible de este culto y de esta creencia la encontramos cotidianamente en los enterramientos⁷⁹, que hacen del hombre, a diferencia del resto de los animales, *un animal guardamuertos* –dicho con expresión de Unamuno–, un pobre animal enfermo que almacena sus muertos, ya que “han vencido a los siglos por su fortaleza las casas de los muertos, no las de los vivos; no las moradas de paso, sino las de queda”⁸⁰. Giambattista Vico ya nos había confirmado este hecho en su obra *Scienza Nuova* (ed. de 1744):

“Observamos [se lee en el § 333] que todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas entre sí por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos”⁸¹.

Nos decía el filósofo napolitano que los “gigantes píos”, los cuales en los tiempos prehistóricos se habían afincado en los montes, debieron resentirse del hedor

⁷⁸ K. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 127.

⁷⁹ Nos dice Edgar Morin que “No existe prácticamente ningún grupo arcaico, por 'primitivo' que sea, que abandone a sus muertos o que los abandone sin ritos”. E. MORIN, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 2003, p. 23.

⁸⁰ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 55.

⁸¹ G. VICO, *Ciencia Nueva*, trad. de R. de la Villa, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, p. 158.

que despedían los cadáveres de sus antepasados, que se descomponían entre ellos sobre la tierra; por lo que por una cuestión de salubridad comenzaron a sepultarlos. Y dotaron a los sepulcros de tanta religión, o sea, de tanto temor divino, que los lugares donde hubo sepulcros fueron denominados por los latinos “*religiosa loca*” por excelencia⁸². Prosiguiendo el argumento viquiano, se piensa que el origen de la creencia universal en la inmortalidad del alma comenzó precisamente con las sepulturas⁸³, las cuales fueron descubiertas “desde el tiempo en que la generación humana comía manzanas en verano y bellotas en invierno”⁸⁴. Al estar durante mucho tiempo quietos y situar las sepulturas de sus antepasados en un lugar determinado, fueron fundados y divididos los primeros dominios de la tierra, cuyos señores fueron llamados “gigantes” (que suena en griego semejante a “hijos de la tierra”, o sea, descendientes de los enterrados⁸⁵). La “humanidad” tuvo sus comienzos, por tanto y según Vico, en el “*humare*”, “sepultar”⁸⁶.

Otra aferrada creencia es la que acontece al aparecer la muerte, es decir, cuando ésta hace acto de presencia y se produce la aparente liberación del alma de esa semicárcel que se supone su cuerpo. Pero debido a que el alma carece de manifestación corpórea, su partida no puede ser vista, o, lo que es lo mismo, ser determinada objetivamente. Se presupone que emprende su camino tras el cese de la respiración⁸⁷, momento en el cual comienzan los primeros preparativos, que Durkheim nos describe del siguiente modo:

⁸² *Ibidem*, p. 267.

⁸³ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁸⁶ Vico considera las sepulturas como el tercer principio de la “humanidad”. En su estudio sobre *La religión romana* (trad. esp. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984) J. BAYET deja constancia de cómo “el Estado, para salvaguardar el bien público, vigila y garantiza, sin acepción de personas, la religión de las tumbas y la paz de los difuntos” (*op. cit.*, p. 87; el apartado III del cap. III en la segunda parte está dedicado a “Los muertos”).

⁸⁷ *El libro de los muertos tibetanos* es el mayor tratado escatológico escrito sobre este tema (no el primero, puesto que está *El Libro de los Muertos de los antiguos egipcios: primer libro escatológico de la Humanidad* –puede que éste sea el primer libro escrito de carácter religioso–). El origen de *El libro de los muertos tibetanos* se remonta al siglo VII y es, básicamente, un manual repleto de instrucciones que se leen al oído del moribundo y posteriormente a su cadáver; y cuyo objeto es orientarlo y exhortarlo para que logre liberarse de las tribulaciones “que su 'yo' metafísico (en sentido literal) se ve inexorablemente sometido, a causa de su karma personal, durante el llamado 'estado intermedio’”. Véase: RAMÓN N. PRATS (Ed.), *El libro de los muertos tibetanos*, Siruela, Madrid, 2007, p. 17.

“una vez exhalado el último suspiro, se supone que el alma ha partido, y parece que debería aprovechar en seguida la libertad así conquistada para moverse a su gusto y volver cuanto antes a su verdadero hogar, que está en otra parte. Y, sin embargo, permanece junto al cadáver; el lazo que le unía a él se ha aflojado, pero no se ha roto. Se necesita un sistema de ritos especiales para inducirlo a que se aleje definitivamente”⁸⁸.

Esos ritos funerarios, prácticas relacionadas con las creencias religiosas sobre la naturaleza de la muerte y la existencia de una vida allende ésta, implican importantes funciones psicológicas, sociológicas, antropológicas y simbólicas para los miembros de una comunidad. Los rituales y costumbres funerarias tienen que ver no sólo con la preparación y despedida del cadáver (la muerte del cuerpo), sino también con la satisfacción de los familiares y la permanencia del espíritu del fallecido entre ellos. Si nos preguntásemos por qué se originaron los primeros enterramientos, la respuesta que obtendríamos no habría sufrido modificación alguna en su esencia hasta nuestros días. Escribió E.O. James que era:

“sumamente improbable que el hombre de Neanderthal se hubiera tomado el trabajo de enterrar tan cuidadosamente a sus muertos, y de dotarlos de cuantas cosas pensaba que podrían necesitar en el otro mundo, si no creyera en alguna forma de vida después de la muerte, por indefinida que fuese”⁸⁹.

No sólo, por tanto, obtendríamos casi las mismas respuestas, sino que además muchos de los pasos del proceso serían los mismos. Mircea Eliade, al hablarnos de los Toradjas, nos narra una escena típica y repetitiva que a la vez que triste acaece como ridícula, porque en lugar de brotar de un profundo sentimiento parece ser premeditada, ésta dice así:

⁸⁸ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993, p. 398.

⁸⁹ E. O. JAMES, *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 38.

“En el momento de la expiración comienzan los lamentos por el difunto. Siempre eran improvisados, pero conforme a un esquema fijo: se decía lo mucho que se le echaba de menos, se le preguntaba por qué los integrantes del duelo no podían haber marchado en su lugar y se recordaban sus virtudes. Para muchos, todo este duelo era un asunto puramente formulario, sin relación alguna con sus sentimientos o afecto hacia la persona del muerto”⁹⁰.

Si a ello sumásemos la conocida frase “no somos nadie”, nos percataríamos de que el hombre es un animal de arraigadas costumbres, incluso ante su mayor enemiga. En las religiones occidentales, tanto modernas como primitivas, los rituales funerarios engloban velatorios, procesiones, tañido de campanas, celebración de un rito religioso específico junto al sollozo de unas plañideras y la lectura de un panegírico.

La antropología, tanto la cultural como la filosófica, analiza las conductas del hombre ante el fenómeno de la muerte y su deseo incansable de mantener viva la memoria del difunto, lo cual ha dado lugar a muchos tipos de actos, tales como la conservación de una parte del cuerpo como reliquia, la construcción de mausoleos, la lectura de elegías y la inscripción de los epitafios en las tumbas. Eliade nos habla de estas primeras inscripciones “como señal de sepultura, encima o al lado de cada túmulo”, “consideraban que no debían cargar a los muertos con mucha tierra; de donde procede aquella plegaria por los difuntos: «*Sit tibi terra levis*»”⁹¹.

Los epitafios (del griego “*epitathios*”, “escrito sobre una tumba”), son inscripciones en verso o prosa en las que, aparte de indicar nombre y demás datos del desaparecido, se inscribe una breve oración o sentencia. Este proceder, acompañado del hecho de poner piedras, cruces o una lápida en el lugar donde yace un cuerpo, no equivale simplemente a delimitar ese pequeño territorio, sino que el sacralizarlo encierra muchos más significados⁹², por ello, además, se requiere del uso de la palabra, para que incluso el tiempo no borre lo que la memoria puede que olvide.

⁹⁰ M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Las religiones en sus textos, Cristiandad, Volumen IV, p. 165.

⁹¹ “Séate leve la tierra”. *Ibid.*, p. 268.

⁹² La palabra “Cementerio” significa “lugar de descanso, de dormición”, y procede del griego *Koimētērion* “dormitorio” derivado de *Koimáō* “me acuesto”: “yo descanso, yo duermo”.

Norbert Elias, en su obra *La soledad de los moribundos*, considera todos estos rituales vinculados al fenómeno de la muerte como momentos de *socialización*, es decir, de unión entre los hombres. Para Elias la concepción de la muerte está en estrecha relación con la vida social⁹³, la cual determina a su vez la implicación emotiva que se tiene o no con el morir:

“La ocultación y represión de la muerte [...] en la conciencia de los hombres, es algo muy antiguo. Pero la forma de esta ocultación se ha ido transformando de una manera específica con el curso del tiempo”⁹⁴.

Según su teoría, cuanto más desarrollada está una sociedad, mayor grado de individualización existe⁹⁵, y esto repercute en la imagen que se tiene de la muerte⁹⁶. El individuo se aísla en las sociedades más avanzadas y se torna, para Elias, en *homo clausus*; en un yo la mayoría de las veces herméticamente cerrado. “La idea de tener que morir *solos* es característica de una etapa relativamente muy tardía del proceso de individualización y del desarrollo de la autoconciencia”⁹⁷. El proceso de aislamiento psicológico respecto a la muerte también tiene sus ramificaciones sociales, en cuanto todo aquello que conduce a ella, como la enfermedad, el envejecimiento, el consecuente deterioro, etcétera, implican una incomunicación para el que lo sufre, al no poder

⁹³ “La imagen de la muerte que se da por sobreentendida en la sociedad propia y que quizá se tienda a ver como un hecho humano universal, está bajo la influencia característica de la estructura social que se ha ido formando muy lentamente en el curso de un largo proceso social”. NORBERT ELIAS, *La soledad de los moribundos*, F.C.E., México, 2009, p. 85.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 65.

⁹⁵ Esta tesis acerca de la idea de la muerte y su concepción según el grado de individualización es defendida por varios autores, entre ellos por José Ferrater Mora –cuyo planteamiento veremos más adelante–.

⁹⁶ “La imagen que todo ser humano tiene, en su conciencia, de la muerte se halla en la más estrecha vinculación con la imagen de sí mismo, del hombre en general, que prevalece en la sociedad en la cual vive”. N. Elias, *op. cit.*, p. 88.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 97. No se está refiriendo aquí Norbert Elias a la soledad como falta de compañía, sino a ese subjetivismo extremo que experimenta el moribundo en ese incompañado trance final de su vida. El “espectro de soledad” es muy amplio en el estudio de este sociólogo.

continuar con el ritmo exigido por esa sociedad siempre *avanti*⁹⁸. Edgar Morin, en *El hombre y la muerte*, dedica un capítulo de su libro a *La crisis contemporánea y la «crisis de la muerte»*, alegando los mismo motivos que Elias, o sea, un desarrollo de la individualidad que a su vez obliga a una indagación fundamental de la individualidad de la muerte⁹⁹. Individualidad no concebida, como veremos –con posterioridad– en Ferrater Mora, en tanto mayor consciencia de la muerte, sino más bien como distanciamiento de ella. La más notable plasmación de esta separación la señala Philippe Ariès en su estudio cultural de la muerte¹⁰⁰ al hablar del considerable aumento de las incineraciones en las sociedades occidentales, en comparación con los tradicionales enterramientos, como una desvinculación rápida y radical con lo muerto.

Aunque éste no es propiamente nuestro tema en cuestión, podemos deducir de las anteriores visiones que tanto la *antropología* como la *sociología* nos proporcionan un conocimiento de las repetitivas actitudes del ser humano en su enfrentamiento diario con la muerte; la *religión* (y las ciencias sobre ella –fenomenología, historia, psicología, etcétera–) penetra en las creencias más profundas y arraigadas del hombre que van a determinar considerablemente su posicionamiento en esta vida. La *filosofía* es en cierto modo indesligable de *ellas* a la hora de abordar el gran tema metafísico de la finitud, no sólo porque en el hombre creer y razonar, religión y filosofía, no tienen por qué ser impermeables una respecto de otra, sino porque la misma filosofía tiene necesidad de interpretar estos datos circunstanciales aportados por esas otras disciplinas, y no sólo describir el fenómeno sino sacar hermenéuticamente un sentido de él. Analizándolo e interpretándolo, el hombre se ocupa del problema y, así, mediante su ocupación –como reincidimos en anotar– el *problema* de la muerte se va convirtiendo en *asunto*, pues estamos 'asumiéndola' con su estudio. A ese asunto le es propia y necesaria la mirada no ya general filosófica, sino expresamente metafísica y ontológica.

⁹⁸ A lo que añade Elias: “jamás anteriormente ha muerto la gente de una manera tan poco ruidosa y tan higiénica como hoy en día en este tipo de sociedades y jamás lo ha hecho en unas condiciones que hayan fomentado tanto la soledad”. *Ibid.*, p. 132.

⁹⁹ EDGAR MORIN, *op. cit.*, p. 323.

¹⁰⁰ PHILIPPE ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000.

El hombre, en tanto ser ontológico, emprende la búsqueda de sentido de todo lo circundante. Esta cruzada, al igual que su hallazgo, lo van definir y configurar como persona. Su sentido queda acotado en su confinada realidad, así que el sentido que le ofrece en su estudio la filosofía, en cuando totalizadora, viene establecido en primer lugar por su mortalidad:

“si el hombre no muriese, el sentido de la vida desaparecería, ya que siempre habría tiempo de volver atrás, de empezar de nuevo, de rectificar una determinada conducta, lo que acabaría eliminando su importancia: la vida se podría convertir en un ensayo permanente para una representación que jamás daría comienzo”¹⁰¹.

Meditemos lo citado y supongamos por unos momentos que la vida que vivimos (o sea, el *vivir*) se nos presentara eterna, una vida infinitamente prolongada con un comienzo pero sin límites establecidos; todos, absolutamente todos, estaríamos condenados a vivir para siempre (brota en nosotros antes la palabra “condenados” que “afortunados”). ¿Existiría, quizás, en este hipotético e imposible mundo la filosofía? Presumamos que la respuesta fuera que sí y creamos, igualmente, que no se filosofa por filosofar, como indicaba Unamuno. Una vez aquí, hemos de preguntarnos hacia dónde tendería esa supuesta filosofía, si la mayor angustia que se nos puede presentar, en esta vida ficticia, es la angustia de vivir siempre; ¿cómo reafirmaría el hombre desde la propia vida a la vida misma sin poder salir fuera? Una vida que nunca acabase, sin límite temporal en el horizonte de la existencia, sería eternidad, pero no “vida”. ¿Qué sentido le daríamos? ¿Qué habríamos de esperar cuando nos cupiese esperar todo? La filosofía, probablemente –y si existiera en tal supuesto–, sería una filosofía dedicada a reflexionar acerca de por qué no morimos, y qué sentido tendría esa vida si siempre estuviera sin posibilidad de concluir. Anulada la posibilidad, perdido el sentido de *existencia*, la ilusión de una vida sin fin se convertiría en un fáustico reproche. El hastío nos consumiría y Schopenhauer terminaría teniendo razón, puesto que hasta de vivir nos

¹⁰¹ CARLOS NIETO, *La filosofía en la encrucijada: Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra (Barcelona), 1985, p. 135.

aburriríamos. No habría ser, sólo eterno siendo. Mas, incluso en este fabulado mundo, el morir sería también en última instancia el motor que mueve todo, el motor permanente y fijo de una parte primordial de nuestro filosofar; la inclusión de la posibilidad; ¿por qué no hay nada en vez de infinito e indefinido ser?, se preguntaría el hastiado filósofo. Este *filosofar de la muerte* derivaría en un “por qué no somos libres y estamos condenados a existir”, buscaríamos la “muerte de la propia muerte”¹⁰². La mayor imperfección del hombre se encuentra, así, en la necesidad no sólo física sino ontológica de la muerte, como dadora de sentido (no sólo último) de la vida. Ésta no se presenta ciertamente como mero ensayo o experimento, pues su aclamado fin no va dar lugar a una nueva interpretación.

Cuestionar y ocuparse de la muerte (adjudicarle un sentido a la vida asumiendo la *cesación*) hace, por tanto, al hombre un ser aún más *vivo*, pues de esta manera es más consciente de su vivir diario, del valor de las horas y los días tanto como de sus pensamientos y acciones. Una conciencia que se hace vital, como diría María Zambrano, no en soledad última sino en el tiempo que la envuelve. Temporalidad que conduce a la conciencia a vislumbrar la muerte misma, porque el tiempo nos traslada —en palabras de nuestra filósofa malagueña—:

“fatalmente hacia la otra realidad aún más última, la de la muerte, que está en el tiempo mismo, es decir, en la vida. ¿Dónde se ve una persona que sepa el precio del tiempo, el valor de un día y que considere que cada día muere? Esto es lo que produce el engaño, que miramos a la muerte de lejos, aunque en gran parte ya haya pasado, porque el tiempo pasado pertenece a la muerte”¹⁰³.

Los transterrados, como posteriormente apreciaremos, debido a su desventura vivida intentarán enmendar ese engaño, este falso vivir al no ser conscientes cada

¹⁰² Ocurría como en el cuento de Borges *El inmortal* y nos convertiríamos en esos trogloditas instalados en una quietud absoluta, y en la que cada acto o pensamiento no sería más que un recuerdo del pasado. Se buscaría con ansia esas “aguas que borren” tal condena; puesto que si “Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad; en alguna región habrá otro río cuyas aguas la borren”. J. L. BORGES, “El Aleph”, en *Obras Completas I*, RBA, Barcelona, 2005, p. 541.

¹⁰³ M. ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 43.

instante del acabamiento de este día como de esta vida; la falacia que se hace “para no morir antes de morir”.

Podemos acotar nuestra particular visión sobre la muerte diciendo que: 1) Declaramos inicialmente cómo el nacimiento, la vida y la muerte se encuentran encadenados por la ineludible necesidad. 2) Colegimos de ello que ser real es inexorablemente ser mortal, pues la muerte es un hecho irrevocable de nuestras vidas. 3) Hablamos de la filosofía como una *poiésis* humana, que brota de la vida pero que se pregunta por su fin, por su “para qué”, fin no entendido como simple acabamiento sino como sentido, orientación, finalidad. 4) Abordamos nuestra finitud desde una perspectiva ontológica y teórica que convierte el *problema* mismo de la muerte en asunto de ocupación vital. 5) Filosofar *sobre* el problema de la muerte deriva, así, en una filosofía del asunto, es decir, *de* la muerte. 6) Hallamos asimismo que el ser humano se descubre en su fin y, por tanto, éste otorga sentido a su vida (a ésta como *quehacer* y *saber a qué atenerse*, dicho con expresiones orteguianas). 7) Posteriormente, destacamos el papel relevante de las religiones y de la antropología por su acercamiento y enfoque de la noción de “muerte”. 8) Subrayamos la relación planteada en las religiones entre los términos “finito” e “infinito”. 9) Lo anterior nos conduce a interpretar la muerte como un paso o tránsito hacia una perseguida y anhelada infinitud. 10) Recalcamos la importancia de la creencia en el más allá y el culto a los antepasados. 11) Como símbolos de esas creencias y ritos, se destacan los enterramientos y los ritos funerarios. Enfatizando así ciertas costumbres analizadas por la antropología, y creencias recogidas en actitudes religiosas que nos proporcionan puntos clave para la interpretación filosófica. 12) Finalmente, concluimos en el hecho de que la cuestión y la ocupación de la muerte en sí hace al hombre más consciente de su vivir y, consiguientemente, más auténtico en relación a su ser propio.

1.3. *La muerte del otro, un “accidente” que da mucho que pensar, aunque se prefiera olvidar*

La muerte en sí misma tiene muchas definiciones según la disciplina desde la que se intente abarcar. Desde la filosofía, si recurrimos a la definición dada por José Ferrater Mora, lo primero que encontramos es el célebre axioma platónico que cataloga a la propia filosofía como una meditación de la muerte. A lo que añade Ferrater:

“Toda vida filosófica, escribió después Cicerón, es una *commentatio mortis*. Veinte siglos después Santayana dijo que 'una buena manera de probar el calibre de una filosofía es preguntar lo que piensa acerca de la muerte'. Según estas opiniones, una historia de las formas de la 'meditación de la muerte' podría coincidir con una historia de la filosofía”¹⁰⁴.

Según Ferrater, a quien –como veremos más adelante– debemos excelentes meditaciones sobre el tema¹⁰⁵, estas opiniones pueden ser entendidas en un doble sentido, a saber: que la filosofía es en exclusividad una reflexión acerca de la muerte, o que la muerte es un tema sobresaliente en cuantiosas corrientes y sistemas filosóficos; resultándole mucho más plausible esta última alternativa¹⁰⁶. Ante tal bifurcación, a nuestro parecer, no la apreciamos como una opción elegible o no por las diferentes vertientes, filósofos, corrientes o movimientos en general, sino una opción inherente al nacimiento, despliegue y propósito de la filosofía en sí misma, como disciplina (saber) que estudia la realidad y persigue ante todo la verdad (“Conviene no olvidar que 'verdad' (= *alétheia*) fue el nombre original de la filosofía”¹⁰⁷). Y la no meditación de la muerte en particulares momentos de la historia de la filosofía se muestra producto de un negligente abandono de lo que originariamente pretendía ser su búsqueda y objetivo. Ya

¹⁰⁴ J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, RBA, Barcelona, 2005. Véase voz “Muerte”.

¹⁰⁵ Véase Nota 201 más adelante.

¹⁰⁶ Tras esta exposición Ferrater continúa la explicación dando lo que, en realidad, va a ser su concepción de la idea de la muerte. Nos dice: “ampliamente entendida, la muerte es la designación de todo fenómeno en el que se produce una cesación. En sentido restringido, en cambio, la muerte es considerada exclusivamente como la muerte humana”. Tal concepción “ampliamente entendida”, es decir, en tanto cesación la veremos en sucesivas páginas de este capítulo, así como en el cuarto.

¹⁰⁷ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático*, cit., p. 86.

vemos a Sócrates en el *Fedón* decir que “los que de verdad filosofan [...] se ejercitan en morir”¹⁰⁸, de modo que, consecuentemente, “un hombre al que veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo”¹⁰⁹.

Tomás Moro corrobora esta sentencia al pensar sobre la idea de la muerte y su estrecha relación con la filosofía. Expone el humanista inglés un conmovedor discurso acerca de lo que él considera la verdadera filosofía, en el que se dice así:

“Cuando les preguntaban qué tipo de estudio era la filosofía, algunos de los famosos filósofos de la antigüedad respondían que era la meditación o el ejercicio de la muerte. Así como la muerte causa una separación del cuerpo y del alma cuando por el curso de la naturaleza debe partirse en dos, así también, decían ellos, el estudio de la filosofía se esfuerza por separar al alma del amor y apegamiento del cuerpo mientras están juntos. Y si en esto consiste todo el estudio y esfuerzo de la filosofía, como dijo el mejor de los filósofos, entonces nosotros estaremos dentro de poco tiempo bien versados en filosofía”¹¹⁰.

Según expone José Martínez Hernández en su obra *La experiencia trágica de la muerte*, concurren dos tradiciones filosóficas y con ellas dos acercamientos diferentes a esta temática, en correspondencia con dos tipos de personas: las que piensan en la muerte y las que la alejan de su mente –pero ambas buscando siempre vivir mejor–. Por una parte, estaría aquella tradición en la que predomina la negatividad, *meditatio mortis*, donde habría hegemonía por parte de la muerte y su sacralización; representada, especialmente, por Schopenhauer, Unamuno y Heidegger. Y, por otra parte, una tradición en la que predomina la afirmación de lo trágico, no el pensamiento *de* la muerte sino *contra* la muerte; encarnada esta tendencia, a su vez, por Nietzsche, Camus y Sartre¹¹¹. La tradición *meditatio mortis*, que es aquella que nos preocupa, se inicia con el *Fedón* platónico, continúa con los estoicos (Epícteto, Séneca –que veremos en el siguiente capítulo– y Marco Aurelio), en Epicuro, Cicerón, en parte del pensamiento

¹⁰⁸ PLATÓN, *Diálogos III* (Fedón, Banquete, Fedro), Gredos, Madrid, 2007, p. 45.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 46.

¹¹⁰ TOMÁS MORO, *Piensa la muerte*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006, p. 67.

¹¹¹ JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *La experiencia trágica de la muerte*, Edit.um, Universidad de Murcia, Murcia, 2010, p. 23. Considera el autor que existe también una tercera actitud, que es la vigente en la actualidad: “la de vivir de espaldas a lo trágico, la de vivir de espaldas a la muerte y ajenos a la experiencia trágica que de ella tenemos. Hoy hablar de la muerte no está bien visto”. *Ibidem*, p. 27.

cristiano medieval, Montaigne y Pascal. Para Martínez Hernández fue Schopenhauer quien en la modernidad recuperó esa inquietud e hizo que se extendiera a autores tales como Scheler, Unamuno, Heidegger, Jaspers, Marcel, etcétera.¹¹² La influencia de Schopenhauer ha trasladado a la reflexión actual tres matices importantes, a saber: la perspectiva trágica ante la muerte, la hegemonía de la muerte y la actitud negativa y, ante todo, nihilista frente a ella; ya que la muerte para el hombre se iguala a la nada, pero la muerte para la voluntad equivale a nada. La voluntad en cuanto cosa en sí no sufre ni se ve afectada lo más mínimo por la muerte, aunque sí sus manifestaciones; “sin embargo, añade Schopenhauer, el temor a la muerte, el ciego apego a la vida, no proviene de la inteligencia, sino de la voluntad”¹¹³. Esto se debe a que tanto *Eros* como *Thanatos*, en su devenir constante, van a pertenecer a la propia *voluntad de vivir* en el ser humano¹¹⁴. Ciertamente, el hombre siente inclinación hacia *Thanatos* (*Todtriebe*, impulso de muerte), como pensaba Freud, pero, no tanto en un sentido de autodestrucción contrapuesto a *Eros* (impulso de vida), sino como un estímulo que ejerce en la vida una poderosa influencia poniéndola siempre a prueba¹¹⁵; una imperiosa necesidad de compensación del contrario para darse en su máxima plenitud (no hay ser sin no-ser). Para Freud, a raíz del acontecimiento físico de la muerte nacieron múltiples ramas de estudios, puesto que los filósofos aseguran “que el enigma intelectual que la imagen de la muerte planteaba al hombre primordial hubo de forzarle a reflexionar, y así fue el punto de partida de toda reflexión”¹¹⁶; a su vez, del conflicto sentimental emergente de la muerte de los seres amados e incluso de la muerte de los extraños o enemigos surgió la Psicología¹¹⁷. Tras el impacto sufrido por la muerte de los seres amados brotaron también las creencias en una vida póstuma y, por tanto, la religión¹¹⁸. La negación de la muerte se convierte, además, forzosamente en lo que Freud denomina una *convención cultural* y:

¹¹² *Ibid.*, p. 43.

¹¹³ *Ibid.*, p. 56. Véase también p. 68.

¹¹⁴ A. SCHOPENHAUER, *Metafísica del amor metafísica de la muerte*, cit., p. 7.

¹¹⁵ Cfr.: S. FREUD, “Consideraciones sobre la guerra y la muerte”, en ID., *El malestar en la cultura y otros ensayos*, cit., p. 118.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 121-122.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 123.

“ante el cadáver de la persona amada nacieron no sólo la teoría del alma, la creencia en la inmortalidad y una poderosa raíz del sentimiento de culpabilidad de los hombres, sino también los primeros mandamientos éticos. El mandamiento primero y principal de la conciencia alboreante fue: 'No matarás'. El cual surgió como reacción contra la satisfacción del odio, oculta detrás del duelo por la muerte de las personas amadas, y se extendió paulatinamente al extraño no amado, y, por último, también al enemigo”¹¹⁹.

Podemos deducir que Freud considera dicho mandato (*no matarás*) como respeto a la vida y principio de nuestra civilización, en el sentido de hacernos civilizados. Pero bajo el escrutinio de su psicoanálisis, un imperativo tan terminante proviene a su vez de un impulso igualmente poderoso, o sea, que la prohibición “‘No matarás’ nos ofrece la seguridad de que descendemos de una larguísima serie de generaciones de asesinos”¹²⁰. Lo más paradójico, al margen de la premisa *Homo homini lupus*, es el dato determinante de la muerte como detonante en el ser humano de sus primigenias conductas, ideas, creencias o ciencias, como respuestas a las preguntas que le demanda hacerse.

Para Freud, no obstante, estas perspectivas no son prioritarias, cuando se atiende a la vida anímica del individuo y en concreto a su inconsciente. Se pregunta, entonces, acerca de cómo se conduce el inconsciente ante el problema de la muerte. Destacamos este argumento, coincidente también con la concepción filosófica:

“nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, se conduce como si fuera inmortal. Lo que llamamos nuestro inconsciente –los estratos más profundos de nuestra alma, constituidos por impulsos instintivos– no conoce, en general, nada negativo, ninguna negación –los contrarios se funden en él–, y, por tanto, no conoce tampoco la muerte propia, a la que sólo podemos dar un contenido negativo. En consecuencia, nada instintivo favorece en nosotros la creencia en la muerte”¹²¹.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 124.

¹²¹ *Ibid.*, p. 125.

Nada *instintivo* nos impele a creer en la muerte propia; este pensar sin experiencia propia emana de la contemplación sólo de la ajena¹²². Vladimir Jankélévitch se pregunta sobre ello: ¿se puede pensar lo impensable¹²³? O, lo que es lo mismo, “¿Permite la muerte que se filosofe sobre ella?”¹²⁴. Siguiendo con Freud, se responderá que nuestro inconsciente no *da* la muerte, sólo piensa sobre ella; pero no llega a dársela como tal al sujeto pensante, sino que es un pensamiento reflejo de la contemplación externa. Lo que los filósofos llaman la muerte del *otro*, no la propia. Nuestro inconsciente –como impulsos instintivos– puede dar la muerte al otro, dice Freud, puede asesinar, desear, imaginar la muerte del otro, pero no puede dársela a sí mismo. Sin embargo, ¿puede imaginarse o pensarse muerto? Sí, acaso en su siendo, muriendo; pero no en su consumación¹²⁵.

Agustín Basave Fernández del Valle, en su obra *Metafísica de la muerte*, dedica un capítulo a “La muerte y sus nexos ontológicos”¹²⁶, que trata de esta imposibilidad de la proposición “yo estoy muerto” al tratarse de una contradicción insalvable, puesto que la *inobservabilidad* de nuestra muerte es categórica¹²⁷. Por este mismo motivo reafirma Jankélévitch que la muerte no se aprende, en tanto en cuanto es una cosa que se

¹²² En contra de lo expuesto, Max Scheler cree que la muerte es una *certeza intuitiva* y piensa que: “Aunque fuese el *único* ser viviente sobre la tierra, un hombre sabría en una u otra forma que la muerte va a alcanzarle; lo sabría aunque jamás hubiera visto otros seres vivientes sometidos a aquella modificación que conduce a la aparición del cadáver”. Nosotros pensamos que ese ser en soledad llegaría a percatarse de su detrimento y pérdida de capacidades, y a ser consciente de su deterioro; pero nunca de que ello pueda conllevar su acabamiento o fin bajo la catalogación propia de muerte, es decir, de su límite. Cfr.: MAX SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001, p. 17.

¹²³ Edgar Morin opina al respecto: “La idea de la muerte propiamente dicha es una idea sin contenido, o, si se quiere, cuyo contenido es el vacío del infinito. Es la más vaga de las ideas vacías, pues, su contenido no es sino lo impensable, lo inexplorable, el ‘no sé qué’ conceptual que corresponde al ‘no sé qué’ cadavérico. La idea de la muerte es la idea traumática por excelencia”. Cfr.: EDGAR MORIN, *op. cit.*, p. 32.

¹²⁴ VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *Pensar la muerte*, F.C.E. Argentina, 2006, p. 13.

¹²⁵ Añade Freud: “En resumen: nuestro inconsciente es tan inaccesible a la representación de la muerte propia, tan sanguinario contra los extraños y tan ambivalente en cuanto a las personas queridas, como lo fue el hombre primordial. ¡Pero cuánto nos hemos alejado de este estado primitivo en nuestra actitud convencionalmente civilizada ante la muerte!”. S. FREUD, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, cit., p. 128.

¹²⁶ AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Metafísica de la muerte*, Librería Editorial Avgvstinvs, Madrid, 1965, p. 109.

¹²⁷ Lo que acontece, en palabras de José Luis López Aranguren, es que “morimos *ante* y *para* los demás”; convirtiéndonos nosotros mismos en ese “otro” que antes lo era para nosotros. Cfr.: ENRIQUE BONETE PERALES, “Aranguren: sentido ético de la muerte”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 13, 2008, pp. 75-89, p. 86.

experimenta en primera persona únicamente una vez en la vida¹²⁸ y no puede repetirse jamás, sólo es “el sinsentido que da sentido a la vida. El sinsentido que brinda un sentido, negándosele”¹²⁹. Y para un sinsentido, desde su punto de vista filosófico, no puede haber preparación posible. Un *sinsentido* acerca del cual argumenta Emmanuel Levinas lo siguiente:

“La posibilidad del sinsentido capaz de perseguir cualquier empresa que pudiera entrar en la pasividad de la paciencia es esta deferencia hacia la muerte que no tiene sentido, no es situable, localizable, objetivable; es vertiente de una dimensión impensable, insospechable. El no saber, el sinsentido de la muerte, la deferencia hacia el sinsentido de la muerte, constituye lo necesario para la unicidad del Yo, para la intriga de su unicidad”¹³⁰.

La muerte, remarca el fenomenólogo francés, no deja definirse en su *acontecimiento* sino que nos afecta con su *sinsentido*. En interpretación de Basave, aunque no podamos hablar de la muerte con el conocimiento de causa y congruencia con la que hablamos de la vida, sin embargo, sí podemos pese a ello vaticinarla mediante la observación de la muerte del otro, e intuir en consecuencia el indiscutible axioma “yo estaré muerto”. La vida realiza una particular demostración de su esencial caducidad, parafraseando a Schopenhauer, al mostrarnos el desprendimiento de sus frutos maduros mediante el envejecimiento y la muerte del otro. Levinas trata la muerte del prójimo, en *Dios, la muerte y el tiempo*, como una relación/asociación –aunque no de *saber*– en tanto que el individuo “no conserva, de la muerte del prójimo, más que las apariencias externas de un *proceso* (de inmovilización) en el que termina alguien”¹³¹. A diferencia de Heidegger, para quien la muerte es la muerte del *Dasein*, del ser aquí y ahora, Levinas antepone la muerte del otro esgrimiendo que: “La muerte del otro es la primera muerte”¹³². Por tal motivo: “*Mi* relación con la muerte está formada también

¹²⁸ VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹³⁰ EMMANUEL LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2005, p. 32.

¹³¹ *Ibidem*, p. 27.

¹³² *Ibid.*, p. 57. Levinas se refiere aquí no sólo a la percepción de la muerte en el otro, sino también a la responsabilidad moral que tengo con el otro en la medida en que es mortal, es decir, dicha afirmación tiene múltiples connotaciones éticas.

por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás”¹³³.

Introducido en esta confrontación eidética, Michel Vovelle¹³⁴ piensa que la historia de la muerte puede ser abordada desde tres parámetros diferentes. En primer lugar lo que denomina la *muerte sufrida*, que es la muerte como hecho físico, el fenómeno en sí. En segundo lugar, la *muerte vivida* que estaría constituida por los ritos, ceremonias, costumbres; todo aquello que acompaña cuando se intuye su llegada hasta que se da, y con posterioridad a su acaecer (como las etapas del duelo). Y en tercer, y último, lugar estaría el *discurso de la muerte*, que “es el corpus de ideas –discurso filosófico, científico, etcétera– que tiene esa sociedad concreta sobre la muerte”¹³⁵. Creemos que como *muerte sufrida* y *muerte vivida* se corrobora que *el otro* es el objeto de estudio (pero veremos luego si ocurre lo mismo en el *discurso de la muerte*). En un principio, la muerte como punto límite previsible se muestra en la experiencia de la alteridad. Paul Ludwig Landsberg, alumno predilecto de Max Scheler, da un paso más allá de la centralidad del *otro*, cuando diferencia entre el *prójimo* y éste. Así, dice Landsberg que “la muerte del prójimo es infinitamente más que la muerte del otro, en general. Allí donde se nos ofrece la persona, palpamos el problema ontológico de su relación con la muerte”¹³⁶. Con la muerte del prójimo aprehendemos cualitativamente lo que es la ausencia y la lejanía. Landsberg cataloga la muerte como *presencia ausente*, haciendo honor al proverbio latino *Mors certa, hora incerta* que, a su vez, nos recuerda a *Mors certa, vita incerta*; la probabilidad de la muerte propia es una posibilidad real pero desconocida, mientras que la del prójimo es conocida en tanto se hace *presencia*. Para ejemplificar la muerte del prójimo recurre al libro IV de las *Confesiones* de San Agustín, primero porque considera esas confesiones símbolo del drama humano –encarna muchas de las turbaciones del “yo”– y, en segundo lugar, porque contienen un

¹³³ *Ibid.*, p. 21.

¹³⁴ Bastante crítico con Ariès, al igual que Norbert Elias. Ambos piensan que Ariès describe pero no analiza ni fundamenta el porqué de los cambios en las actitudes frente a la muerte.

¹³⁵ MICHEL VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985. Cfr.: MARÍA AZPEITIA MARTÍN, “Historiografía de la 'historia de la muerte'”, *Studia historica. Historia medieval*, n. 26, 2008, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 113-132, p. 123.

¹³⁶ P. L. LANDSBERG, *op. cit.* p. 27.

emotivo y notorio pasaje acerca de la muerte de un allegado, en este caso de un amigo. Nos narra el filósofo de Tagaste:

“Sentía yo un gran tedio de la vida, y, a la vez miedo a morir [...] Me admiraba que los demás mortales viviesen, puesto que él, a quien amé como si no hubiera de morir, estaba muerto. Y todavía me asombraba más que yo mismo, que era su otro yo, siguiera viviendo después de su muerte”¹³⁷.

Las interpretaciones sobre este escueto a la par que sustancioso fragmento son inagotables. De inicio, es notable el vaciamiento de sentido de la vida causado por la incomprendida pérdida de alguien que no es otro anónimo, sino un prójimo identificable con el yo. La ambivalencia, asimismo, de saber que, a pesar de que todo aparente estar vacío de significado, esta “desorientación” es preferible al desconocimiento o la nada que nos aguarda. A lo que se suma la pregunta primordial que radicará en el porqué los demás viven; es decir, la vida se torna asombro cuando la probabilidad mayor es la de no ser, más que ser¹³⁸. Esta cuestión nos remite al interrogante definitivo heideggeriano, apuntado en *¿Qué es metafísica?*, a saber: ¿por qué el ser y no la nada? El hombre como ser finito y carente en tanto defectuoso, tiene que afrontar que sus posibilidades son limitadas; y esa angustia¹³⁹ –en cuanto “extrañeza”– le revela la nada a la que se encuentra abocado.

La muerte no se halla ligada únicamente con el proceso biológico del envejecimiento, “no se muere de haber nacido, ni de haber vivido, ni de vejez. Se muere de 'algo'”¹⁴⁰. Y ese “algo” como accidente¹⁴¹ sucede bajo nuestra mirada antes en el

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 58-59. Cfr.: SAN AGUSTÍN, *Obras II*, Las Confesiones, B.A.C., Madrid, 1974, pp. 168-169.

¹³⁸ Como expresa Schopenhauer “no conocemos mayor juego de dados que el juego del nacimiento y de la muerte”, siendo totalmente aleatorio y fuera de nuestro control el estar o no vivos. Véase A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos*, cit., p. 112.

¹³⁹ “La angustia (*Angst*) implica asumir la cercanía de la nada, de la posibilidad de no ser como nuestra más propia posibilidad. En consecuencia, el Dasein, en cuanto «ser para la muerte» es en su esencia angustia, sentimiento ontológico que desde el punto de vista de Heidegger constituye la fuente fundamental de nuestra libertad. De la mano de la angustia llega hasta nosotros el problema de la muerte”. JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 181.

¹⁴⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *Una muerte muy dulce*, Edhasa, Barcelona, 1986, p. 154.

¹⁴¹ Jankélévitch opina igualmente que debe darse un accidente por muy infinitesimal que sea para causar la muerte. “La muerte es la enfermedad del sano”. Véase VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, pp. 79, 94-95.

otro, constatándose así como un fenómeno externo. No por ello, la muerte en cuanto suceso deja de ser “natural”, pero consideramos que es un “accidente” que en última instancia la causa. Se dan de hecho bastantes malentendidos al aplicar dichos términos, “natural” o “accidental”, cuando hablamos de la muerte. Bernard N. Schumacher distingue entre ambos de la siguiente manera:

“1) El ser humano tiene, en sí, una duración de vida limitada (muerte 'natural'), aunque sea capaz de abandonar este mundo en cualquier momento, a su pesar o libremente, antes incluso de que su reloj biológico interno haya dejado de funcionar naturalmente (muerte 'accidental'); 2) Toda muerte humana es 'natural' en tanto está inscrita en la constitución biológica humana, a saber, el ser humano es esencialmente un 'ser-para-la-muerte' (tesis de la muerte *en* la vida); la muerte llamada 'accidental' es, desde ese punto de vista, 'natural' [...]. 3) Toda muerte es 'accidental' en el sentido en el que despoja al sujeto de su existencia biológica futura y personal”¹⁴².

En la tercera distinción, “toda muerte es accidental”, Schumacher iguala la muerte “accidental” de un joven con la muerte “natural” de un anciano, pues desde ese punto de vista es descrita principalmente como privación y despojamiento. Simone de Beauvoir juzga también toda muerte como algo accidental, no existiendo en sí muerte natural. Desde este filosofar existencialista, “nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia cuestiona al mundo. Todos los hombres son mortales: pero para todos los hombres la muerte es un accidente”¹⁴³, y aunque la conozca, espere o acepte, es siempre –en opinión de Beauvoir– una “violencia indebida”. Pues bien, bajo estas interpretaciones estaríamos tratando el término 'accidente' en un doble sentido: de una parte, la muerte en tanto accidente en sí de la vida y, de otra, a su vez, el accidente que origina la muerte, ese “algo” que la provoca y que ciencias médicas investigan. En cuanto concepto metafísico el accidente es contrario a lo sustancial. Define Aristóteles el accidente como aquello perteneciente al ser, pero no por eso necesario o constante, distinguiéndose así de lo esencial. El accidente es fortuito, puede o no existir. La filosofía aristotélica clasifica, por tanto, a la muerte como un *cambio* sustancial y no

¹⁴² BERNARD N. SCHUMACHER, “De la muerte indiferente a la muerte como mal”, cit., p. 33.

¹⁴³ SIMONE DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 155.

accidental. La muerte es natural, consubstancial a la vida, mas el hombre la vislumbra como un accidente esperado aunque sorpresivo; un acontecimiento que primero le ocurre al otro y ulteriormente a él mismo¹⁴⁴. De este modo, aunque pertenecemos, como cree Schopenhauer desde su pesimismo ontológico, a la muerte¹⁴⁵, no la percibimos como parte integrante de nuestra vida, sino que la vemos como un “accidente”—en su empleo ordinario del término—, es decir, eventual e irregular. Según consideraciones de Jorge Vicente Arregui:

“Plantear cuál es el límite de la capacidad humana de interiorizar la muerte es considerar en qué medida la muerte es irremediamente un accidente que irrumpe desde fuera en la biografía humana. Se trata, en definitiva de considerar si la muerte es *telos* o *peras* de la vida humana, o sea, si es el fin —en el sentido de la plenitud— a la que ésta tiende o si más bien es un puro término —en el sentido de interrupción—”¹⁴⁶.

Quizás ocurre esto porque, siguiendo el empirismo de Berkeley y su sentencia *esse est percipi*, no se puede percibir el ser de la muerte en tanto impropia; se percibe como experiencia externa (sensación), pero no en tanto experiencia interna (reflexión). Aun teniendo razón Heidegger al encasillar a la muerte como lo “inintercambiable”, nadie muere por mí, sucede lo mismo en el otro que muere antes de mí; muere él y no yo. Nos advertimos siempre como un continuo *yo* en el tiempo sin interrupción posible, y pese a poder mediante una poderosa arma, la imaginación, vivir la muerte propia, ésta no nos es dada en su “singularidad personal”¹⁴⁷. En la experiencia, sin embargo, de la muerte ajena se hace visible una gran e inapelable verdad: la intuición de esa *necesidad* de la muerte¹⁴⁸. Se convierte así en un hecho fáctico, tangible, verdadero; e inexcusable. Aquello que al fin al cabo nos resulta un accidente, una contingencia, una arbitrariedad,

¹⁴⁴ Por este motivo piensa Camus que “nunca nos asombrará lo bastante que todo el mundo viva como si nadie ‘supiera’. Y es que, en realidad, no existe experiencia de la muerte. En sentido propio, sólo experimentamos lo que hemos vivido y asimilado conscientemente. Aquí a lo sumo cabe hablar de la experiencia de la muerte ajena”. ALBERT CAMUS, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2009, p. 27.

¹⁴⁵ Cfr.: A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴⁶ JORGE VICENTE ARREGUI, “¿Es la muerte un acontecimiento de la vida?”, *Thémata*, n. 8, 1991, pp. 141-160, p. 153.

¹⁴⁷ P. L. LANDSBERG, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

se torna más palpable a medida que avanza nuestra vida y desaparecen las de los otros que nos rodean. La encuadramos como accidental porque pretendemos a toda costa negarla, elaborando así “una estrategia de supervivencia”¹⁴⁹. Ernest Becker trata el problema de la idea de la muerte como un pensamiento que causa terror y pánico en el hombre. Según los estudios de este antropólogo cultural, se dan paradójicamente de forma simultánea “el omnipresente miedo a la muerte en el funcionamiento normal biológico de nuestro instinto de autoconservación, así como la ajениdad absoluta de este miedo en nuestra vida consciente”¹⁵⁰. Becker cita *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset¹⁵¹, para decirnos en resumidas cuentas que al hombre: “Le trae sin cuidado que sus 'ideas' no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad”¹⁵². Toma tal apreciación para explicar mediante la versatilidad de las ideas, en cuanto adaptables, su teoría del carácter humano como *mentira vital*, a saber, el rechazo del hombre a admitir su propia mortalidad. La *mentira vital* es una forma de vivir bajo un condicionamiento cultural, “es una *necesaria* y deshonestidad básica sobre uno mismo y la propia situación”¹⁵³. Esta mentira brota como mecanismo de defensa desde la infancia, reprimiendo nuestra innata indefensión y fortificando el carácter; pero con un alto costo que convierte a la vida humana en una especie de heroísmo solipsista que persigue encarecidamente trascender la muerte buscando sustitutos diarios de inmortalidad. Este héroe acorazado que lucha vencer su mortalidad será, para Becker, causante de muchos males puesto que intenta imponer su supremacía en cada acto que realiza en miras a rebasar su condición de desfavorecido ser caduco. Por eso, Becker defiende al héroe desilusionado que asume su fragilidad y es capaz de vivir una vida auténtica asimilando su caducidad.

¹⁴⁹ THOMAS CATHCART Y DANIEL KLEIN, *Heidegger y un hipopótamo van al cielo*. La vida, la muerte y el más allá estudiados con filosofía y mucho humor, Booket, Barcelona, 2012, p. 26.

¹⁵⁰ ERNEST BECKER, *La negación de la muerte*, Kairós, Barcelona, 2003, p. 49.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 88

¹⁵² J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid, 1995, p. 171.

¹⁵³ ERNEST BECKER, *op. cit.*, p. 99.

Pero, mayoritariamente, el hombre no vive esa autenticidad¹⁵⁴, vive en cambio todo lo contrario, una *muerte eludida* –en definición de Aranguren–, pues el pensamiento de la muerte resulta muy perturbador,

“paraliza la vida, le sustrae energías. Es un pensamiento morboso, antivital, condenable, pues, desde el punto de vista pragmático, ¿quién se entregará con todo entusiasmo al trabajo, al goce, a la “obra del hombre”, si mantiene ante sí la representación de la muerte y su antipragmática consecuencia, la vanidad de todas las empresas humanas? Ocurre con la preocupación de la muerte lo que con la muerte misma: que son enemigas de la vida”¹⁵⁵.

Entre otros motivos por los que el hombre no asimila la muerte, ni siquiera el pensamiento sobre ella, es debido a su capacidad para pensar lo contrario, ya que, como señala Ferrater Mora, el hombre es el único ser capacitado para poder soñar con su inmortalidad. Schopenhauer afirma, en su obra capital *El mundo como voluntad y representación*¹⁵⁶, que el animal sólo conoce la muerte cuando muere, en cambio, el hombre tiene conciencia de ella en cada momento de su vida¹⁵⁷; y sólo aquel que durante su vida no ha reconocido este carácter de constante aniquilamiento es escéptico ante la realidad de la muerte¹⁵⁸. Dicho escepticismo¹⁵⁹ predomina, puesto que

¹⁵⁴ “Como tenemos demasiado miedo al dolor y al sufrimiento, nos empeñamos en vivir la vida sin anticipar su final, en vivir ciega y estúpidamente, como si fuéramos inmortales; y como no llegamos a madurar nuestra propia muerte, parimos en su lugar un aborto ciego, una muerte inconsciente de sí”. JORGE VICENTE ARREGUI, *El horror de Morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992, p. 150.

¹⁵⁵ JOSÉ LUIS ARANGUREN, *Obras Completas*, II, Trotta, Madrid, 1994, p. 487. Cfr.: ENRIQUE BONETE PERALES, “Aranguren: sentido ético de la muerte”, cit., p. 83.

¹⁵⁶ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Editorial Porrúa, México, 1983, p. 43.

¹⁵⁷ El hombre no sólo muere, como el resto de animales, sino que también toma posición ante ella.

¹⁵⁸ Para un ser sin conciencia propia la muerte significa la conclusión de las experiencias, del mismo modo que el nacimiento significa el comienzo de éstas. La muerte no puede estar en contra del interés por una vida continuada, no más que el nacimiento a favor de un interés en empezar la vida. Para los seres sin conciencia propia el nacimiento y la muerte se cancelan; mientras que para los seres con conciencia personal propia el hecho primordial de ser consciente de uno mismo hace que se pueda desear seguir viviendo, implica de esta forma que la muerte provoque una pérdida que el nacimiento de otro ser no puede compensar suficientemente. Cada vida es insustituible, cada muerte es *una* muerte.

¹⁵⁹ El hombre es escéptico ante la realidad de la muerte como resultado de su huida. Georg Simmel afirma que “cada paso de la vida no sólo se muestra como un acercamiento temporal a la muerte, sino como configurado positivamente y *a priori* por ella, que es un elemento real de la vida. Y esta configuración es, pues, co-determinada precisamente por la evitación de la muerte, por el hecho de que placer y provecho, trabajo y descanso, y todos nuestros otros modos de comportamiento, considerados desde un punto de

inconscientemente nos instalamos en esa *mentira vital* que acalla la gran verdad a través de creencias de perpetuidad que nos autosugestionan y conducen a pensar que siempre habrá una posibilidad nueva cada día, de modo que nos postergamos a nosotros mismos. No obstante, y según nos insta a tener en cuenta Tomás Moro, “nunca deberíamos de mirar a la muerte como una cosa lejana si consideramos que, aunque ella no se da prisa por alcanzarnos, nunca cesamos nosotros de darnos prisa yendo hacia ella”¹⁶⁰.

Nos preguntábamos antes con Michel Vovelle si en el *discurso de la muerte*, o sea, para nosotros el discurso filosófico, el objeto de estudio era también el *otro* –como en la muerte *sufrida y vivida*–. Mediante el *accidente* “azaroso” que supone la muerte del *otro* se impone la *necesidad de muerte*, inimaginable para nuestro inconsciente, imaginable para nuestra conciencia a través de la experiencia visible de la muerte física ajena; pero soterrada mediante paliativos antagónicos a aquello que en realidad los genera, es decir, la idea de la propia mortalidad amordazada por las creencias, ideas y pensamientos (religiosos, culturales, sociológicos, etcétera) sobre una incierta aunque anhelada inmortalidad¹⁶¹. Después de todo, no es anormal –como opina Hume– que *naturalmente* sintamos aversión hacia ella en pos de nuestra preservación¹⁶².

1.4. ¿Puede la filosofía pensar acerca de la muerte?

Por mucho que intentemos imaginar la muerte a raíz de las *otras* muertes, es imposible imaginar la *ausencia*. El hombre se mueve siempre en la *presencia*, no en su falta. En la vida *estamos y somos*, pero en la muerte dónde hallarse si ya no somos

vista natural, son huidas de la muerte, instintivas o conscientes. La vida que consumimos para esto, para acercarnos a la muerte, la consumimos para esto, para huir de ella”. GEORG SIMMEL, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁰ TOMÁS MORO, *op. cit.*, p. 81.

¹⁶¹ Georg Simmel al hablar del pensamiento acerca de la inmortalidad, no desde un punto de vista en este caso religioso, aporta una singular visión al respecto, en tanto innovadora: “La muerte hace naufragar a la vida para, por así decirlo, dejar en libertad la intemporalidad de sus contenidos, así también de otra forma, pone término a la serie de vivencias de los contenidos determinados sin que con ello sea ininterrumpida la exigencia del Yo a perfeccionarse eternamente o a existir ulteriormente: he aquí la revancha de aquella intemporalidad. La inmortalidad, tal y como se presenta al anhelo de muchos hombres profundos, tiene el sentido de que el Yo pudiera consumir *completamente* su separación de la azarosidad de los contenidos particulares”. GEORG SIMMEL, *op. cit.*, pp. 96-97.

¹⁶² DAVID HUME, *Sobre las falsas creencias del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2009, p. 76.

existentes “aquí” y “ahora”, tal y como dijo el poeta, “cómo seré yo cuando ya no sea yo”¹⁶³; o ni siquiera *un* “yo”. La muerte no es sólo fugitiva de la razón, sino que escapa incluso a la imaginación en su empeño de abarcarla; no es posible imaginar la nada, el vacío, el infinito o nuestra no-existencia¹⁶⁴. La muerte como *realidad radical* –real en tanto su darse, radical en tanto su profundidad– se presenta, en su totalidad, contradictoria. Al compararla con la vida y hacerla más radical, se pierde en las redes mismas del lenguaje¹⁶⁵, porque en sí como realidad¹⁶⁶ la muerte se nos presenta incognoscible. Para Zubiri la realidad no es cosa ni propiedad, ni zona de las cosas; la realidad es mera formalidad¹⁶⁷. La formalidad en cuanto lo aprehendido es algo “en propio”, algo “de suyo”. Y nos preguntamos ¿cómo se aprehende la muerte?, ¿tiene *algo* “de suyo” la muerte?, ¿es una realidad? Y, lo más importante, ¿es una necesidad ontológica?

Aristóteles advierte que para filosofar debemos tener con anterioridad nuestras necesidades primarias cubiertas, porque será en esos momentos de desasosiego, en los cuales se vive con comodidad, cuando se puede comenzar a filosofar. Mas si vivimos bien, con todas las necesidades solventadas, ¿no se daría la máxima de Spinoza de que, llevado por la razón, un hombre libre “no piensa en cosa alguna menos que en la

¹⁶³ Cfr.: ÁNGEL GONZÁLEZ, *Palabra sobre palabra*, Seix Barral, Barcelona, 2004.

¹⁶⁴ “El encuentro entre 'vida' y 'muerte' no puede ser existencialmente conceptuable, puesto que me es imposible pensar un mundo en el que yo no esté y, cuando lo intento, soy yo quien lo sigue pensando, no puedo saltar sobre mí mismo, sobre mi propia conciencia como existente. Por tanto, hay una especie de *contradicción entre la vida y la muerte*. [...] lo único que puedo hacer con mi muerte es *pre-ocupar-me* de ella, anticiparla de forma vaga en la imaginación. Mas eso es distinto de una muerte real. Por eso Epicuro, en parte, estaba en lo cierto: la muerte y la vida no coinciden nunca”. Véase ENRIQUE BONETE PERALES, “Aranguren: sentido ético de la muerte”, cit., p. 87.

¹⁶⁵ “El propio lenguaje no está hecho para expresar la muerte. Todas las palabras de las que uno se sirve son palabras empíricas [...] la muerte es el pasaje de algo a nada en absoluto. No es un pasaje, es infinito, es una ventana que da a la nada. Entonces el pensamiento se abisma, el pensamiento se suprime a sí mismo cuando trata de representar eso, ya que el pensamiento es como la percepción”. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, pp. 101-102. En un interesante estudio, Gabriel Albiac considera, a su vez, tan imposible poder hablar de ella que el lenguaje más propicio para hacerlo es el lenguaje metafórico. Consúltese: GABRIEL ALBIAC, *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 81.

¹⁶⁶ Nos dice Zubiri que “La muerte es una realidad y no simplemente una vivencia. Por eso, el buscar la realidad de la muerte en la vivencia de la muerte es una falsedad desde el punto integral de la muerte”. Véase: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 659.

¹⁶⁷ X. ZUBIRI, *Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid, 1980, p. 10.

muerte, y su sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida”¹⁶⁸ La vida parece suponer por sí sola un aliciente para filosofar, por lo menos para hacerlo sin incluir a su contraria muerte; pero responderemos con Hegel que esa “libertad” de la que nos habla Spinoza surge gracias a la negación de esta vida. La existencia de la libertad es argumentada por Hegel a través del hecho de morir, ya que –en explicación de Kojève– el hombre jamás

“podría ser libre si no fuera esencialmente y voluntariamente mortal. La libertad, para él, es la autonomía frente a lo dado, es decir, la posibilidad de *negarlo* tal como es dado, y, únicamente por la muerte voluntaria un hombre puede escapar a la empresa de cualquier condición dada (= impuesta) de la existencia”¹⁶⁹.

Pese a la necesidad de la muerte para el desarrollo de nuestra individualidad, hemos de cuestionarnos si puede la filosofía en realidad pensar acerca de la muerte y meditar sobre ella, o si es sólo una valiosa preparación para la muerte que nos advierte sobre lo que ha de venir –semejante al epitafio “como te ves, me vi; como me ves, te verás”–. Es destacable, desde luego, que la primera obra en la que, de las manos de Platón, aparece el maridaje entre la filosofía y la muerte, se atienda más a la teoría de la reminiscencia y a la idea de inmortalidad que a la propia muerte en sí¹⁷⁰. En realidad, la filosofía intenta buscar respuestas antes o después de su darse pero su verdadera empresa no debe ser ésta, como ya dijimos, no le corresponde perseguir soluciones. Jorge Vicente Arregui, en su obra *El horror de Morir*, matiza cuál debe ser su función primordial, no siendo –aunque parezca contradictorio– la de resolver el problema, sino todo lo contrario, a saber, disolver “sus aparentes soluciones, manteniendo fija la mirada en su problemática. Se trata de impedir la huida ante el problema de la muerte

¹⁶⁸ BARUCH SPINOZA, *Ética*, parte Cuarta, proposición LXVII. Citado anteriormente en nuestra Introducción, nota 9.

¹⁶⁹ ALEXANDRE KOJÈVE, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 163.

¹⁷⁰ Manuel Ballester nos habla de diferentes mitos platónicos “del *Fedón*, donde se expone el mito de la *nekya* relativa a los lugares y distribución de estancias en este y el otro mundo, el mito del *Gorgias*, donde se refiere a la *nekya* relativa a los jueces y, finalmente, el mito de ER expone la *nekya* relativa a los justiciables”. Nos explica que el término *nekya*, que significa “evocación de los muertos”, se refiere al más allá y no al propio momento de la muerte. Véase MANUEL BALLESTER, “El mito de Er”, en MANUEL BALLESTER Y ENRIQUE UJALDÓN (Eds.), *Sobre la muerte*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 20.

desvelando su aguijón, planteando del modo más lúcido posible el 'escándalo de la muerte'¹⁷¹. Es decir, priorizando el establecimiento del problema con rotundidad más que pretender solventarlo. Entre otros motivos porque desenmarañarlo se hace imposible, resulta un problema irresoluble, “la muerte es descomposición: es la no respuesta”¹⁷²; es el propio “problema de los problemas”¹⁷³. Y este absoluto problema es, según Zubiri, a su vez el problema de su pertenencia de manera intrínseca a la vida “física y real”, una permanencia intrínseca denominado a *emplazamiento*¹⁷⁴.

Se pregunta Zubiri, en su obra *Sobre el hombre*, qué significa la expresión “seguir viviendo”; y responde llanamente que “seguir viviendo es, por lo pronto que la vida no cesa”¹⁷⁵. Mediante la cesación, nos propone Ferrater Mora –basado en un estudio observacional– una teoría bastante interesante y que además da título a nuestra Tesis, la cual versa acerca de la medida ontológica de las existencias constituidas por la cesación o cesaciones¹⁷⁶. Sostiene Ferrater, fundamentalmente, que ser real es, en un sentido esencial, ser cesante. Este cesar tendrá diferentes grados según la realidad a la que repercute, a saber, las realidades inorgánicas y las orgánicas. En las realidades inorgánicas la cesación proviene de fuera, es decir, aquello que la cesa es exterior a ellas. En cambio, en las realidades orgánicas la cesación viene de dentro y, por eso, su cesar es mayor en tanto que constituye un predicado primario de su propia existencia¹⁷⁷.

¹⁷¹ JORGE VICENTE ARREGUI, *El horror de morir*, cit., p. 64.

¹⁷² EMMANUEL LEVINAS, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷³ JUAN ARANA, “La muerte y el filósofo”, *Thémata*, n. 37, 2006, pp. 49-61, p. 50.

¹⁷⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., p. 660. Para Zubiri hay dos dimensiones estructurales del tiempo: por un lado está el tiempo de los hechos, que es un tiempo de duración, y, por otro lado, el tiempo del acontecer, que es el tiempo de posibilitación. “Estas dos dimensiones estructurales del tiempo no son independientes porque se necesita tiempo para proyectar y la duración subyace al proyecto. Ahora bien, la proyección apunta a otra dimensión que no es la duración sino el emplazamiento. Las dos dimensiones están determinadas por lo que Zubiri ha llamado un futuro indeterminado, es decir que la vida es constitutivamente emplazamiento. Por esto, ya no hay sólo un antes-ahora-después, un pasado-presente-futuro-, sino que la vida es comienzo-camino-fin”. Cfr.: JAIME CALDERÓN CALDERÓN, *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002, p. 344.

¹⁷⁵ X. ZUBIRI, *op. cit.*, p. 661. Añade: “Seguir viviendo no es simplemente que la vida no tenga cesuras, sino que seguir viviendo es seguir viviendo, es vivir en secuencia”. *Ibid.*, p. 662.

¹⁷⁶ Esta teoría será desarrollada con mayor amplitud en el cuarto capítulo de la presente investigación.

¹⁷⁷ Hallamos concordancia entre Georg Simmel y Ferrater Mora en dicha teoría, ya que según el sociólogo alemán: “al cuerpo orgánico lo diferencia del viviente sobre todo: que su forma limitativa le es determinada desde fuera, ya sea en el sentido más extremo de que termina porque comienza otro que se opone a su expansión, la tuerce o quiebra; o ya, sea a través de influencias moleculares, químicas o físicas

A partir de esta proposición, la cesación seguirá siendo, pero sólo en lo inorgánico, puesto que tendrá más sentido hablar de “morir” referido a las realidades orgánicas; considerándose morir como cesación en grado extremo. ¿Por qué este cambio de conceptos? Lo que sólo nos parece un cambio de términos va mucho más allá, porque el morir es un proceso más “interno” que el cesar. Morir resulta un fenómeno propio del mundo orgánico, un acontecimiento perteneciente a su esencia de mundo. La realidad orgánica se caracteriza de un modo substancial por la muerte que la finaliza¹⁷⁸. Dentro de los seres orgánicos hay algunos que son potencialmente mortales. Ferrater los identifica con aquellos entes que gozan de una mayor individualidad¹⁷⁹: cuanto más individual, más consciente de la muerte; por eso, en este caso, el mayor escalafón lo ocupa el “ser hombre”. Ser más conscientes nos hace más mortales. Esta individualidad no sólo nos diferencia de los otros animales, además experimenta modificaciones según las distintas épocas históricas de la humanidad, hay etapas “ricas en individualidades singulares”¹⁸⁰ y, por tanto, como dice Landsberg, más inquietas por el pensamiento de la muerte.

Si ser real es ser mortal, y la realidad entera es representable por su gradación ontológica, entonces la realidad orgánica es en mayor medida más “existencial” que la inorgánica, debido a que son seres más determinados. En la realidad orgánica el mayor nivel de mortalidad lo ocupa el ser humano, siendo la mortalidad, en suma, en ellos no una propiedad constitutiva sino *constituyente*. En Hegel “el Hombre es humanamente

[...] Pero el cuerpo orgánico se da su forma desde el interior; termina de crecer cuando las fuerzas formadoras nacidas con él han llegado a su límite”. GEORG SIMMEL, *op. cit.*, pp. 87-88.

¹⁷⁸ “Ferrater analiza tres niveles del 'cesar': el cesar de lo inorgánico, que no sería sino la ruptura del principio de identidad: la estructura identificada como 'x' deja de ser 'x'. En segundo lugar, el cesar de lo inorgánico, que es 'dejar de vivir'. Ya de un nivel a otro y, sobre todo, camino del tercer nivel, las realidades se van complicando; en la complicación se 'interioriza' y aumenta su 'individualidad'. Por lo que sólo el último cesar, el de la realidad humana, es, en propiedad 'morir'. Como 'muerte', incluye el 'cesar' y el 'dejar de vivir', pero es más. Este 'más' [...] será lo constitutivo del morir humano: aparece ligado a la comprensión de la peculiar vida del hombre”. JOSÉ CERCÓS SOTO, “El problema de la muerte en la filosofía española contemporánea”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 20, 1993, pp. 293-304, p. 293.

¹⁷⁹ Landsberg constata este dato como fenómenos histórico: “La conciencia de la muerte corre pareja con la individualización humana, con la constitución de individualidades singulares, de la persona. Esta individualización no consiste esencialmente en una conciencia más nítida y matizada de la propia singularidad, sino, por lo pronto, en el hecho de que el hombre cobre realmente singularidad”. P. L. LANDSBERG, *op. cit.*, pp. 20- 21.

¹⁸⁰ Véase: *op. cit.*, pp. 21-24.

real y realmente *humano* en la medida en que es *reconocido* en tanto que tal”¹⁸¹; y, para ser humano y manifestarse en tanto que tal, el hombre debe poder morir. Por ello:

“La realidad humana es, en última instancia, 'la realidad objetiva de la muerte': el Hombre no sólo es mortal, es la muerte encarnada; es su propia muerte. Y en el encuentro de la muerte 'natural' puramente biológica, la muerte que es el Hombre, es una muerte 'violenta', a la vez consciente de sí misma y voluntaria. La muerte humana, la muerte del hombre y por consiguiente de toda su existencia verdaderamente humana, si se quiere son un suicidio”¹⁸².

En tanto que derivado del término latino *existentia*, el vocablo “existencia” significa “lo que está ahí”, lo que “está afuera”. Algo existe porque *está*; la existencia, en este sentido, es equiparable a la realidad. Lo que está ahí no está perenne sino que soporta múltiples mutaciones, cesaciones, alteraciones, hasta que termina muriendo porque ése es su acontecer. La realidad es dinámica y la raíz de esta movilidad es la temporalidad de la propia vida. La temporalidad equivale a transcurrir, y al hacerlo los componentes reales sufren modificaciones. Las realidades inorgánicas cesan y las realidades orgánicas por naturaleza envejecen, y el proceso biológico natural del envejecimiento inevitablemente tiene su culminación en la muerte. Al reconocernos personas nos reconocemos, como ya hemos comentado, en un *continuo ahora* pero no por ello invariablemente, ya que somos seres determinados en la medida en que somos puramente temporales. Somos presente –declaraba Feuerbach¹⁸³– que un día ha de desaparecer, seres temporales muy determinados; un ser momentáneo dividido en instantes. ¿Es, por tanto, la muerte un concepto límite? La determinación de una realidad constituye a la vez la limitación de esa realidad, de acuerdo con el principio “*omnis determinatio negatio est*”¹⁸⁴; teniendo en este caso concreto la concepción de *límite* un carácter puramente metafísico. En otros casos, como el de Kant, el concepto-

¹⁸¹ ALEXANDRE KOJEVE, *op. cit.*, p. 178.

¹⁸² *Ibidem*, p. 181.

¹⁸³ LUDWIG FEUERBACH, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza, Madrid, 1993, p. 112.

¹⁸⁴ “Toda determinación es una negación”. César Tejedor Campomanes señala la controversia que genera este axioma metafísico spinoziano que, literalmente, además no aparece en las obras de Spinoza. Equivale a decir que la determinación de algo finito es su limitación, por tanto, su negación. Véase: CÉSAR TEJEDOR CAMPOMANES, *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Universidad Pontificia de Madrid, Madrid, 1981, p. 67.

límite (*Grenzbegriff*) venía a ser el *noúmeno*. En Hegel, en cambio, era un concepto que contenía la negación que debía ser rebasada¹⁸⁵. En una tónica metafísica general la idea de “límite”, según Ferrater Mora –y de manera autoasumida por él mismo–, se muestra vinculada frecuentemente a ideas tales como las de “inacabamiento”, “finitud”, “cesación”, etcétera. No obstante, aunque la idea de límite implicara estas otras nociones de término, en el mejor caso las origina. El límite puede entenderse como finitud, mas algo es finito porque posee un límite. Todas las acepciones, ya incluso aristotélicas, del concepto límite tendrían lugar bajo esta premisa de finitud¹⁸⁶. De manera que hasta una posición existencialista, como la de Karl Jaspers, nos dirige en el problema del límite a su explicación como una experiencia primordial vista y sentida en “situación-límite” (*Grenz-Situationen*), como por ejemplo el conflicto, la culpa, o la muerte, las cuales denotan la radical finitud de la existencia humana y la remisión a algo que no sea el hombre, la trascendencia, lo “otro” (*das Andere*)¹⁸⁷.

La muerte es conceptualmente un límite en cuanto concepto del límite existente en la realidad; y es concepto de límite en cuanto frontera donde concluye todo lo dado, biológica y biográficamente hablando. Pero no sólo es limitante en cuanto a lo real, sino también referente al ámbito cognoscible; la muerte supone un límite del propio pensamiento, “aquello que no puede pensarse ni comprenderse porque es lo que acaba con nuestro pensamiento y nuestra capacidad de comprensión”; ante la muerte “el

¹⁸⁵ Véanse las obras G. W. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 60, Ed. Porrúa, México, 1971, y cfr. § 50; y de I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiere presentarse como ciencia*, Alhambra, Madrid, 1986.

¹⁸⁶ Aristóteles definía el concepto de límite desde cuatro perspectivas, a saber: en primer lugar: “El extremo de cada cosa, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo (lo que forma parte de ella)”; en segundo lugar: “también lo que constituye la forma de una magnitud, o de algo que posee magnitud”; en tercer lugar: “y el fin de cada cosa... a veces, (se consideran límites) ambos, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual”; en cuarto y último lugar: “también la entidad, es decir, la esencia de cada cosa: ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa”. Véase capítulo decimoséptimo de la obra de ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Barcelona, 2003, p. 234. En un sentido gnoseológico, la noción que expresa la naturaleza o esencia de una cosa es la *determinación* o *definición* (la esencia es límite del conocimiento).

¹⁸⁷ Cfr. K. JASPERS, *Razón y existencia. Cinco lecciones*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1959. Hay otras posiciones, algunas cercanas en el tiempo, que conciben el límite, en vez de cómo *término*, como *apertura* a la ineludible mudanza de los seres. Por ejemplo, EUGENIO TRÍAS asume en *Los límites del mundo*, Ed. Destino, Barcelona, 2000, (edición anterior en Ariel, Barcelona, 1985), una noción de límite (“límites del mundo”) en relación con el principio de variación. En su citada obra realiza también un recorrido de la idea de límite a lo largo de la historia de la filosofía, desde Platón hasta Wittgenstein, y trata de explorar una “filosofía del límite” (del “ser del límite”).

pensamiento se estrella como ante un límite opaco e impenetrable”¹⁸⁸. Pese a esto, el hombre se ve forzado a intentar comprenderla para alcanzar, como diría Heidegger, una existencia auténtica que sepa la medida de sus posibilidades. Esto ocurre porque la muerte como problema nos convierte, a su vez, “en problema para nosotros mismos”, la muerte “saca al hombre del letargo y el sopor, colocándolo frente de sí y obligándolo a preguntarse por sí mismo”¹⁸⁹.

La muerte en tanto límite coloca al yo en su desnudez ante la ausencia de toda posibilidad. Heidegger argumenta que la muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad de la existencia¹⁹⁰. Nos hemos preguntado si el hombre era un ser para la muerte, si vivir es un ir muriendo. Heidegger responde que vivir para la muerte es vivir con la posibilidad de la muerte, no con el hecho en sí de la muerte. La presencia de esa posibilidad nos revela que estamos lanzados al mundo. Una posibilidad además intranferible¹⁹¹. Esta condición de filosofía existencialista nos la puntualiza al respecto

J. Vicente Arregui en Sartre:

“Heidegger ha dado forma a la humanización de la muerte. La muerte se recupera para el existente humano no sólo como límite extremo de la vida, sino en cuanto que es *mía*. La muerte es humana y hace mi vida absolutamente única. El hombre debe proyectar y anticipar su muerte como posibilidad de no ser más en el mundo. Así, la muerte se recupera para la libertad. Yo no padezco mi muerte, sino que la asumo y, por ello, llego a ser libre para la muerte. Soy constituido como totalidad por el carácter resuelto y libre de la finitud”¹⁹².

¹⁸⁸ JORGE VICENTE ARREGUI, “Sobre la muerte y el morir”, *Scripta Theologica*, 22/1, Universidad de Navarra, 1990, pp. 113-143, p. 114. Ya nos decía Marco Aurelio que no hemos de angustiarnos por ello, porque: “La muerte, como el nacimiento, es un misterio de la naturaleza, una combinación de los mismos elementos y una disolución en los mismos, y, en general, nadie debe avergonzarse de ello, pues no va contra lo característico del ser inteligente ni contra la razón de su constitución”. MARCO AURELIO, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸⁹ JORGE VICENTE ARREGUI, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹⁹⁰ Véase MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, F.C.E., Madrid, 1998. Zubiri critica esta concepción heideggeriana de posibilidad, ya que “la muerte no pertenece a la vida porque la vida es una pura posibilidad, sino al revés: la vida es pura posibilidad, porque a ella intrínsecamente le pertenece la muerte”. Para Zubiri, Heidegger estaría confundiendo posibilidad de vivir con el vivir como posibilidad, no siendo definida para él la vida como pura posibilidad. Cfr.: X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit., p. 659.

¹⁹¹ Como opina Jacques Derrida: “Para darse (la) muerte, en el sentido en que toda relación con la muerte es una aprehensión interpretativa y un acercamiento representativo de la muerte, es preciso hacerse cargo de la muerte. Es preciso *dár(se)la haciéndose cargo de ella*, ya que ella no puede ser propiamente más que la *mía*, irremplazablemente [...] ni se quita ni se da, en ambos casos, al otro”. Cfr.: J. DERRIDA, *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 56.

¹⁹² JORGE VICENTE ARREGUI, “¿Es la muerte un acontecimiento de la vida?”, cit., p. 154.

Sartre se enfrenta tajantemente a esta interpretación personalizante de la muerte¹⁹³, su particular filosofía la menosprecia, no la considera determinante en la vida, la descarta desde su teoría del *ser-para-sí*¹⁹⁴, puesto que no da sentido algo que bajo su perspectiva supone un mero accidente azaroso que lo único que demuestra es el absurdo de la existencia¹⁹⁵. A nuestro juicio, tanto Sartre como Simone de Beauvoir están interpretando la muerte como accidente desde una perspectiva más física y, si acaso, psicológica (un asalto inesperado), que bajo una concepción metafísica¹⁹⁶. En parte, y este hecho lo corrobora el peso del sentir común, es innegable que se experimente como un choque de realidades; la que es y la que quisiéramos que fuera. Pero, como dice Schopenhauer: “La razón del *envejecer* y del *morir no es física, sino metafísica*”¹⁹⁷, a razón de que en lo físico radica su explicación, mas su razón –en cuanto razón de *su ser*– es metafísica, consubstancial. En conclusión, “en este sentido metafísico, la causa eficiente de la muerte no es la enfermedad sino la constitutiva limitación del ser finito”¹⁹⁸.

¹⁹³ Sartre lo resume diciendo que: “en una palabra no hay ninguna personalizadora virtud que sea particular a mi muerte. Al contrario, sólo se convierte en mi muerte si yo me coloco en la perspectiva de la subjetividad; es mi subjetividad, definida por el *Cogito* prerreflexivo, que hace de mi muerte algo irremplazable, y no la muerte que daría ipseidad irremplazable a mi para-sí. En este caso la muerte no podría caracterizarse porque se murió como mi muerte y, por tanto, su estructura esencial de muerte no basta para hacer de ella este acontecimiento personalizado y calificado que se puede esperar”. Igualmente va a concebir como trivial catalogar a la muerte como irremplazable y única. Piensa que igual que nadie puede morir por uno, tampoco puede amar, ni sufrir, etcétera. Nosotros creemos, sin embargo, que Heidegger habla de irremplazable en cuanto –como en Kierkegaard– soledad incompañada, un acto de solipsismo extremo en comparación con el amar; que aunque único y personal puede ser compartido, recíproco, mutuo. Véase: J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, RBA, Barcelona, 2004, p. 558. Cfr.: J. VICENTE ARREGUI, *op. cit.*

¹⁹⁴ Con la muerte el *para-sí* se trueca para siempre en *en-sí*, o sea, íntegramente en pasado.

¹⁹⁵ “Lo que es necesario tener en cuenta en primer lugar es el carácter absurdo de la muerte. En este sentido, toda tentación de considerarlo como un acorde de resolución al término de una melodía, debe descartarse rigurosamente”. J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, cit., p. 557.

¹⁹⁶ El distanciamiento a la hora de cuestionarse la muerte es tan extremo, que Simone de Beauvoir, describiendo los últimos días de la vida de Sartre, lanza una pregunta al lector, pues sabe que inevitablemente éste se la hará: ¿no debería haber prevenido a Sartre de la inminencia de su muerte? Y llega a la simplista conclusión de que, al fin y al cabo, todos somos ignorantes de cuándo será ese día y que es mejor vivir sin el “ensombrecimiento de esa amenaza”. Sus últimas palabras son: “Su muerte nos separa. Mi muerte no nos unirá. Así es: ya fue hermoso que nuestras vidas hayan podido estar de acuerdo durante tanto tiempo”. El ser humano ha pasado, en su particular filosofía, a ser una realidad cosificada con la muerte y no hay más vuelta de hoja, ni mayor meditación posible. Véase: SIMONE DE BEAUVOIR, *La ceremonia del adiós*, El País, Madrid, 2003, p. 251.

¹⁹⁷ A. SCHOPENHAUER, *El arte de envejecer*, Alianza, Madrid, 2010, p. 105.

¹⁹⁸ AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *op. cit.*, p. 10.

Asimismo, desde la perspectiva del existencialismo de Sartre, “si el sentido de nuestra vida se convierte en la espera de la muerte, en efecto, ésta no puede, ocurriendo, sino colocar su sello sobre la vida”¹⁹⁹. Es una “muerte esperada” que únicamente saca a la luz la absurdez y lo ilógico del vivir. Pero, ¿No estaría así Sartre sólo repitiendo aquello que ya subrayábamos con anterioridad? La muerte como un sinsentido que brinda lo contrario, el sentido; y este sentido puede que sea el propio absurdo. Si tal y como alega Walter Blumenfeld, en su estudio *Sentido y Sinsentido*²⁰⁰, cada sentido tiene su “sin sentido” y no se puede hablar de uno sin relacionarlo con el otro, y el sentido de la vida se lo da la muerte, o sea el absurdo, significa entonces que, igualmente, también la vida se lo da a la muerte, y, en cierto modo, lo contrario la torna lógica del sinsentido (como una quijotesca razón de la sinrazón).

El sinsentido que supone la muerte, a su vez, lo hemos relacionado de manera indesligable con el concepto ferrateriano de cesación²⁰¹, puesto que nos parece inevitable que “todo lo que cesa participa del morir y a la vez el morir no es enteramente comprensible de no tenerse en cuenta el fenómeno general y universal de la cesación”²⁰²; pudiendo, entonces, recogerse nuestra labor bajo la premisa enunciada por un estudioso de Ferrater Mora, Carlos Nieto, que dice así: “Cesar y morir: la muerte como hilo conductor”²⁰³. Este autor considera que al hablarnos Ferrater Mora de la muerte en su obra *El ser y la muerte*, lo hace en un sentido genérico, esto es, según los diferentes grados de cesación, motivo por el que el filósofo catalán estaría estudiando más la forma del ser que del morir, viniendo esto además a reafirmarnos en nuestra tesis

¹⁹⁹ J. P. SARTRE, *op. cit.*, p. 557.

²⁰⁰ WALTER BLUMENFELD, *Sentido y Sinsentido*, Losada, Buenos Aires, 1949.

²⁰¹ Consideramos a Ferrater Mora –por su teoría de la cesación– un autor muy relevante. Entre los temas objeto de estudio por parte de Ferrater Mora, coincidimos con José Luis Abellán en que “hemos de destacar el de la muerte, que consideramos uno de los móviles de su pensamiento. El libro dedicado a *Unamuno* (1944), cuya filosofía es toda ella una *meditatio mortis*, constituirá el punto de partida; después le sigue *La ironía, la muerte y la admiración* (1946); más tarde, *El sentido de la muerte* (1947) será el primer paso hacia una filosofía propia que se ampliará considerablemente en *El ser y la muerte* (1962) hasta superarse a sí misma en *El ser y el sentido*. La filosofía de la muerte se irá así integrando paulatinamente en una filosofía del sentido”. Véase: J. ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1967, p. 84.

²⁰² J. FERRATER MORA, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid, 1962, p. 98.

²⁰³ Titula así este autor uno de los subapartados dedicados en su obra a la ontología ferrateriana: Cfr. CARLOS NIETO, *La filosofía en la encrucijada*, citada.

sobre la muerte como dadora de sentido²⁰⁴. Se convierte así –parafraseando a Nieto– en el “hilo conductor” de la realidad, es decir, el morir nos remite a los estados temporales del ser. Los diferentes modos de cesar dependerán entonces de los diferentes modos de ser. Esto significa que:

“el cesar, interpretado como el dejar de tener efecto ciertas estructuras de carácter material, afecta, por tanto, no sólo a los seres humanos, ni siquiera en exclusiva a la naturaleza orgánica, sino a todo lo real”²⁰⁵.

Ser real equivale a ser cesable y ser cesable implica ser real; una realidad que, a su vez, no cesa de manera uniforme, sino que existen diferentes niveles de cesación, produciéndose la culminación de esta gradación en la muerte, hecho que acontece solamente en el ser humano viviente, en su dimensión ontológica de existente vital, de ser en el “ahí”, pero no sólo por y para el “ahí”.

Concluyendo esta argumentación, la realidad es concebida desde la cesación que la fundamenta en sí misma. Como un Hegel que pone la conclusión al principio del sistema de la idea, la ontología ferrateriana de la realidad está subordinada a la mortalidad, siendo *la muerte* una cesación más²⁰⁶.

Ese boceto a medias que es nuestra propia vida, debe ir rehaciéndose a cada paso, como un borrador siempre incompleto y a la espera de nuevas correcciones; es decir, que para llegar a ser con plenitud se ha de sufrir el destino ontológico que nos recuerda José M. Sevilla de *tener que dejar de ser para ser un dejar de tener*. El hombre padece así la cesación en grado mínimo como *cambio*, porque:

“En cuanto siendo propio del hombre la mutabilidad y el cambio, o sea, la historia y no la inerte 'naturaleza' sustancial, su estado ontológico es, precisa y paradójicamente, el de ser lo que no es,

²⁰⁴ La muerte, nos dirá igualmente Ferrater, es un sin-sentido que da sentido a la vida. Sin ella la vida no es que careciese de sentido, sino que tendría todos los que quisiese, no teniendo así ninguno.

²⁰⁵ J. FERRATER MORA, *op. cit.*, p. 118.

²⁰⁶ Se resume en las cinco conocidas proposiciones que ya hemos mencionado varias veces, las cuales engranan el “bosquejo” de su filosofía integracionista, a saber: 1) Ser real es ser mortal. 2) Hay diversos grados de mortalidad. 3) La mortalidad mínima es la de la naturaleza inorgánica. 4) La mortalidad máxima es la del ser humano. 5) Los tipos de “ser” incluidos en la realidad son analizables en virtud de su situación ontológica, yendo ésta de menos a más mortal, o a la inversa. Véase J. FERRATER MORA, *op. cit.* p. 75.

puesto que cuando decimos que éste es algo, ya ha dejado de serlo para pasar a ser algo distinto. Su naturaleza es un constante siendo, y no un inmutable es ni un pretérito sido. Por eso el hombre, para vivir, necesita buscar a qué atenerse: necesita razones y significados, más que entes y cosas, necesita palabras y sentido”²⁰⁷.

Este sentido demandado por el hombre se hace objeto prioritario de meditación ferrateriana en *El ser y la muerte*. Nieto hace referencia a ello en su estudio, no sólo porque Ferrater Mora juegue mucho con los conceptos de “sentido” y “ser”, sino porque en la vida humana –en tanto realidad superior en la gradación ontológica– predomina el *sentido* sobre el ser hasta el punto de que algo es lo que es según su sentido. Éste otorga al acontecimiento de la muerte, y a la relación sobre ella, una posición imperante *en* y *para* nuestras vidas. El sentido dado a la existencia hace que ésta sea “vivida”, es decir, la existencia con sentido es la vida. Por ello, cuando la existencia humana pierde su sentido o se vacía momentáneamente de él, se torna indeseable; ya que se convierte en una existencia deambulante. Como escribió Sussette a Hölderlin: “es como si mi vida hubiera perdido todo el significado; sólo por el dolor sigo notando su existencia”²⁰⁸. La muerte impone el sentido a la vida, pero un sentido en extremo negativo²⁰⁹ y contingente; el del absurdo, porque invalida todos los valores. Y, siguiendo a Camus, ese absurdo tiene plena conciencia de su gratuidad. Todo “resulta desmedido de forma vertiginosa por la absurdidad de una posible muerte”. “La muerte está ahí como única realidad”²¹⁰. Ante este lúgubre panorama caben sólo dos alternativas: el suicidio o el heroísmo de vivir. Heroísmo, en tanto, capacitación para llegar a admitir tras un clarificador proceso –semejante al de las etapas del duelo descritas por Kübler-Ross²¹¹–

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 99.

²⁰⁸ FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Ed. Libros Hiperión, Madrid, 2004.

²⁰⁹ Giorgio Agamben cree que el lenguaje y la muerte “abren al hombre su morada más propia, abren y revelan esa morada como ya siempre atravesada por la negatividad que se funda en ella. En cuanto que es el *hablante* y el *mortal*, el hombre es, en palabras de Hegel, el ser negativo que 'es lo que no es y no es lo que es', o, según las palabras de Heidegger, el 'lugar-teniente (*Platzhalter*)' de la nada”. Cfr.: GIORGIO AGAMBEN, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 9.

²¹⁰ ALBERT CAMUS, *op. cit.*, p. 76.

²¹¹ Negación, ira, negociación, depresión y aceptación. Aunque son estados psicológicos, la filosofía los utiliza soterradamente en el estudio de la idea de la muerte. Véase ELISABETH KÜBLER-ROSS, *Sobre la muerte y los moribundos*, Mondadori, Barcelona, 2003.

las adversidades y limitaciones inherentes a la condición humana. Como expresa Camus:

“Si me convengo de que esta vida no tiene otra faz que la de lo absurdo, si siento que todo su equilibrio radica en la perpetua oposición entre mi rebelión consciente y la oscuridad en que la vida se debate, si admito que mi libertad sólo tiene sentido con relación a su destino limitado, entonces debo reconocer que lo que importa no es vivir lo mejor posible sino vivir lo más posible”²¹².

Añade el escritor franco-argelino que no existen juicios de valores ni deshonestidad en esa afirmación, no equivale a comparar lo cualitativo con lo cuantitativo de una vida, no son principios morales los que entran en juego, sino ante todo se impone la permanencia en tanto supervivencia. Del absurdo se sacan tres consecuencias: la “rebelión”, la “libertad” y la “pasión”²¹³; y éstas no pueden ejercerse si no se dispone de plazo temporal, en suma, de vida. Y la necesitamos porque tras la rebelión, ante el absurdo que nos revela la muerte, que es la existencia, y la libertad de elegirla o no, viene la legitimación de las pasiones; puesto que “hasta los hombres sin evangelio tienen su Monte de los Olivos. Y tampoco en el suyo hay que dormirse”²¹⁴.

1.5. El olvido del ser-para-la muerte

La muerte, suministradora del sentido absurdo de la vida que nos activa los resortes, dicho parafraseando a Heidegger, sufre un notable olvido en la actualidad²¹⁵. Juan Arana, en su artículo *La muerte y el filósofo*, declara “cuán curioso es constatar lo poco que la investigación filosófica ha avanzado en el tema de la muerte”²¹⁶. Las dificultades

²¹² ALBERT CAMUS, *op. cit.*, p. 80.

²¹³ *Ibid.*, p. 84.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 125.

²¹⁵ José Cercós Soto cree que este olvido en la modernidad es debido a su constante aparición en los medios de comunicación, lo cual nos ha acostumbrado al mismo tiempo que insensibilizado. Véase JOSÉ CERCÓS SOTO, “Ser, vida y muerte”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 25, 1998, pp. 331-348, p. 331.

²¹⁶ JUAN ARANA, *op. cit.*, p. 50. No obstante, pensamos que habría que matizar la afirmación de Arana, porque aunque es cierto que no ha avanzado casi nada en su vertiente originaria, la metafísica, sí lo ha hecho volcándose en su estudio Bio(ético), Tánato-ético, etcétera, en relación con las bio-ciencias.

que se generan al tratar el problema por antonomasia son reiterantes. En primer lugar, no se puede obviar jamás su necesidad, ya que, como acertadamente ratifica Schopenhauer:

“La *necesidad de la muerte* se deriva, en primer lugar, del hecho de que el ser humano consiste en puro fenómeno, no es una cosa en sí; no es por tanto un *ontos on* [un ser que realmente es], pues si lo fuese no podría perecer nunca. Pero, dado que la cosa en sí en el fondo yacente sólo puede representarse mediante fenómenos de esta clase, constituye una consecuencia de su índole”²¹⁷.

Pese a ello, en filosofía ni prima su necesidad ni su trato, cuando debería suceder todo lo contrario, puesto que cuanto más interés y preocupación mostremos por nuestra muerte, más implicados, por consiguiente, estaremos con nuestra vida, porque la impronta de la muerte en la vida es indeleble. Al obviarla y eludirla lo único que hacemos es caer en su dominio, ya que si vivir es ir muriendo, inconscientes de su realidad morimos aún más rápido. Vivir una vida “inauténtica” supondría no vivir con/en plenitud nuestro ser que es constitutivamente deficiente y, en consecuencia, mortal. La muerte, nos dice Ignacio María de Lojendio, es en verdad la soberana de la vida, pero no por el hecho de la fatalidad que supone sino porque la vida *la contiene* en sí misma, está además orientada a ella, nacida para ella y no pudiendo además ser sin ella. La tesis principal defendida por este autor²¹⁸ viene a concretarse en la máxima de que la muerte ciertamente mata a la vida poco a poco, mas también ella va *muriendo* a la vez, desapareciendo junto con lo que aniquila. La vida y la muerte en su unión se extinguen al unísono, “en el mismo instante en que la vida termina, termina también la muerte. Después de la vida, la muerte es nada, no es. En cuanto la vida concluye, la muerte deja de existir”²¹⁹. Deriva, en efecto, en una *humana* tarea indispensable en su limitado transcurso vivencial y no sólo una banal ocupación. Ángel Gabilondo también redundante en esta idea en su libro *Mortal de necesidad* al anotar que pensamos desde nuestra mortalidad pero, en cierto modo, eso mismo supone aprender a concienciarse de

²¹⁷ A. SCHOPENHAUER, *El arte de envejecer*, cit., p. 45.

²¹⁸ En su ensayo dedicado a la muerte, con motivo de su ingreso en 1950 en la Real Academia Sevillana de Buenas Letras.

²¹⁹ I. M. DE LOJENDIO, *La Muerte*, Edición facsímil del Ateneo de Sevilla, Sevilla, 2004, p. 35.

ser mortal, en tanto humanos, insignificantes, no en sentido peyorativo, sino más bien aprovechando el “privilegio de ser mortal”²²⁰ que nos dispensa un determinado pensamiento condiciona hoy, a su vez, *situacional*. Javier Gomá también cataloga la mortalidad como “privilegio excelso de la individualidad”²²¹ e, igualmente, defiende la idea de que hay que aprender a ser mortal. Sin embargo, ejercitarse en dicha condición parece hoy en día una actividad relegada. Álvaro Silva, en la introducción de *Piensa la muerte* de Tomás Moro, comenta que el autor de *Utopía* está convencido de que la mayoría de la gente no piensa nunca en la muerte, aunque reconoce que “hasta el individuo más atolondrado y frívolo se encuentra con la muerte antes del encuentro definitivo”²²². No obstante, se sigue aún con frecuencia el prejuicio de equiparar el tema de la muerte con “una ciencia oculta”, pero escribir sobre la muerte o el más allá no se corresponde meramente con una afición esotérica, “sólo comprensible desde el *contemptus mundi* de aquellos monjes que adornaban su mesa de trabajo con la cruz y la calavera y veían señales y reclamos de la muerte y juicios venideros por doquier”²²³. Parece inevitable confundir la valoración de la muerte con el desprecio de la vida, cuando ya nos indica Schopenhauer que hasta el suicida puede que sea el que más ama la vida; pero no acepta las condiciones en que se le ofrece²²⁴. El estudio referente a la muerte encierra un aparente carácter tético o de alejamiento de todo objeto de ciencia, la totalidad de la vida, pero esta errada interpretación se estanca sólo en lo superficial y no profundiza en el genuino propósito que impulsa a interrogarse sobre la mortalidad.

Uno de los errores más graves ocurre, como señala Arana, al no saber distinguir con claridad entre las cuestiones que son irresolubles y las intratables. No hay última palabra ante el tema en cuestión del morir, mas por eso mismo hay que seguir “rumiándolo”²²⁵ y

²²⁰ ÁNGEL GABILONDO, *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2004, p. 13.

²²¹ NURIA AZANCOT, “Javier Gomá 'La dignidad del hombre reside en su mortalidad'”, cit., p. 11.

²²² TOMÁS MORO, *op. cit.*, p. 21.

²²³ *Ibidem*, p. 20.

²²⁴ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, cit., LXIX, p. 305.

²²⁵ “El filósofo de ley intuye, aunque a veces lo oculte bajo un optimismo tácito, que sólo merecen la pena las causas pérdidas”. JUAN ARANA, *op. cit.*, p. 51.

no desistir en su intento, para poder hallar “una concepción integral de la persona y de la vida”²²⁶; las cuales faciliten su tránsito existencial.

A nuestro entender, otro de los fallos en los que consideramos que también se incurre en demasía consiste en una subdivisión nominal excesiva. La cual provoca muchas veces la pérdida del sentido ontológico de la muerte, y no sólo cayendo en el plano óntico, que además suele suceder de forma irremediable. El propio Sartre se lo achaca a Heidegger, diciéndole que pasa de manera general del ser-en-el-mundo al ser-para-la-muerte; siendo para el filósofo francés ontológico el primero y óntico el segundo²²⁷. A lo que se añade que el salto de un plano a otro es sumamente imprescindible, es cierto que en varias ocasiones se transita del concepto a la idea, a la imagen, al acontecer físico de la muerte, etcétera, y no de manera intencional; pero es irremediable que se solapen unos a otros, puesto que la idea/pensamiento/concepto de la muerte parte de una experiencia sensible y nunca llega a desligarse del todo de esta impresión. Se requiere previamente el trato de la “muerte como hecho”, para pasar a “la muerte como cuidado”. No obstante, a lo que en verdad nos referíamos con anterioridad es a la adjudicación desmesurada de diferentes calificativos. A saber, Scheler habla, por ejemplo, de *muerte natural* o *muerte artificial*. Ariès de *muerte domada*, *muerte propia*, *muerte salvaje*, *muerte lejana y próxima*, *muerte ajena*, *muerte invertida*²²⁸. Aranguren, a su vez, divide los calificativos entre *muerte eludida*, *muerte negada*, *muerte apropiada*, *muerte buscada*, *muerte absurda*. Julián Marías, asimismo, alude a *La muerte del prójimo individual*, *La muerte de los hombres en general*, *mi muerte personal*. Se dan un sinnúmero más de divisiones, según cada autor y cada corriente de pensamiento. Si de por sí la filosofía que se ocupa de la muerte muta en su trayectoria a una apología de la vida, si pensar la muerte resulta casi inefable, si los resultados no son más que, en última instancia, conjeturas subjetivas de complicada validación, se “remata”, tras tanta nomenclatura, en una agravación del problema, ya que en lugar de unir se desmenuza más el inalcanzable objeto de estudio; cuya consumación, además,

²²⁶ ENRIQUE BONETE, “El dolor y la muerte en Julián Marías”, en ENRIQUE ANRUBIA (Ed.), *Filosofías del dolor y la muerte*, Editorial Comares, Granada, 2007, pp. 91-113, p. 91.

²²⁷ J. P. SARTRE, *op. cit.*, p. 276.

²²⁸ PHILIPPE ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente*, cit. Cfr.: PHILIPPE ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987.

acontece en su *darse* personal y experimentarlo equivale a no contarle. La dispersión es tal que la investigación ontológica de la muerte –en cuanto estudio del ser de la muerte como género de comprensión reservado únicamente al hombre– se convierte en tarea odiseica plagada de obstáculos generados por el ente por antonomasia que se hace la pregunta, el *Dasein*. Es cierto que, para simplificarla, sin remedio se tiende a ramificar el objeto en pequeñas “muertes”; resultando empero insoslayable no cometer dicha falta, pues incluso nosotros lo haremos en los capítulos siguientes a éste.

Recapitulando, podemos decir que la ontología termina siendo no ya sólo la metodología empleada sino la necesidad constitutiva del ser finito. Es decir, el hombre para saberse necesita ontológicamente de la muerte, en tanto marcadora del límite previsible de su decurso. La muerte le ofrece desde su sinsentido un sentido negativo a la vida; éste es el del absurdo, que evidencia la contingencia, la gratuidad, la ilógica sucesión de circunstancias que lo encaminan a su fin. No importa si hay algo venidero, reencarnación, allende; puesto que la muerte enseña sólo la aniquilación, fin, límite de lo dado. Lo que más allá acontezca será nada o no será igual; pues lo conocido concluye con un punto final. La muerte, en resumen, es la aniquilación; que etimológicamente remite a *annihilare*, lo que reduce a nada lo dado hasta ese instante tal y como se da. Ante dicho horizonte el hombre toma situación e intenta escribir su irrepetible historia. La filosofía anticipa la catástrofe, nos insta al aprovechamiento, nos muestra al yo en su totalidad, y nos prepara para morir, o sea, que nos enseña a vivir la vida enfocada a su acabamiento. Entonces, nos preguntamos por qué su estudio queda relegado en la filosofía actual a casi ser mera consejera de otras disciplinas a las que marca límites morales sobre lo correcto o incorrecto en su proceder ante el problema. O, a las que auxilia dándoles consistencia a sus argumentos. A saber, la reflexión sobre la muerte desde la mirada antropológica, desde la medicina y su visión deontológica de la muerte, incluso la presencia de la muerte en composiciones literarias, o investigaciones sobre la escatología cristiana, etcétera²²⁹, toman sobre todo teorías y proposiciones filosóficas

²²⁹ En estas afirmaciones nos remitimos, en concreto, a un curso realizado por la UNED titulado *Ser o no ser: manifestaciones culturales de la muerte*, donde pudimos apreciar una visión multidisciplinar de la indagación sobre la muerte a través de la historia, pero mayoritariamente apoyada en bases filosóficas. Véase: MARIANO MADRID CASTRO (Director), PABLO JESÚS CARRIÓN SÁNCHEZ y MANUEL DOMÍNGUEZ

clásicas en las cuales fundamentarse y establecer bases a sus explicaciones, no sólo para corroborar sino, en especial, para asentar y brindar consistencia a sus propuestas. Por eso resulta incomprensible su omisión, específicamente, desde su originaria vertiente metafísica. Intuimos que al igual que no hay punto final que cierre las incógnitas concernientes al morir, tampoco tiene punto final la filosofía en su trato y relación con ella; no ha dado pues todavía su última palabra. Ninguna de las dos puede concluir, más allá de cualquier crisis, mientras el hombre exista. Por tanto, su mutua correspondencia no puede desaparecer aunque su intensidad dependa de épocas.

Capítulo 2. La filosofía hispánica, un pensamiento vinculado a la *meditatio mortis*

En el primer capítulo realizábamos una aproximación general al problema de la muerte en la filosofía. En este segundo capítulo centraremos el tema en cuatro autores que consideramos referentes imprescindibles en cualquier estudio que verse sobre el problema de la muerte en la filosofía hispánica. La elección de los autores, Séneca, Sanz del Río, Unamuno, y Cervantes y su Don Quijote, no ha sido azarosa, puesto que consideramos que la estela de sus pensamientos referentes a la muerte, aunque de manera implícita, alcanza hasta nuestros días y, especialmente, a la filosofía exiliada, en la que se perciben claras secuelas de sus teorías²³⁰. Ofrecen una panorámica completa debido a que sus ideas no se delimitan sólo en un ámbito filosófico abstracto, sino que liban de las creencias religiosas del pueblo español. Dato bastante relevante si tenemos en cuenta que sus conjeturas filosóficas acerca de la muerte brotan de sus relaciones personales con lo religioso. Bajo esta perspectiva queda también registrada la producción filosófica de Séneca, como ya lo anota Ángel Ganivet en su *Idearium español* (1901): “sin necesidad de buscar relaciones subterráneas entre las doctrinas de Séneca y la moral del cristianismo, se puede establecer entre ellas una relación patente e innegable”²³¹. Percibimos en Séneca el reflejo de esa España más clásica y tradicional, que asume la muerte como algo natural, convive con ella de continuo y no se extraña de su presencia. Sanz del Río plasma, a su vez, una España creyente (de creencias no sólo religiosas, sino también ideológicas, e incluso filosóficas) férrea en sus costumbres, que apunta su vista hacia un reino que no es de este mundo. Por su lado, Unamuno encarna esa España que ha perdido la fe, es el delirio de querer creer sin fe, de intentar volver a una inocencia ya rebasada e irrecuperable. Y Cervantes, mediante su personaje Don Quijote, nos sitúa en el culmen de lo inevitable, en el cierre justo del círculo.

²³⁰ Somos herederos y descendientes de una tradición históricamente arraigada, pero también secretamente sentida. Estos autores no son españoles por azar, sino como decía Ganivet de Séneca por esencia; porque esencialmente su pensar condensa las enseñanzas genuinamente españolas.

²³¹ ÁNGEL GANIVET, *Idearium español*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 39.

María Zambrano inicia su obra *El pensamiento vivo de Séneca* (1944) subrayándonos la notable vigencia que conservan aún en nuestros días las ideas de este pensador. Destaca en primer lugar el irrefutable *privilegio* que posee el hombre por tener antepasados, ser hijos de alguien, herederos y descendientes²³² de una estirpe. Nos sentimos acogidos bajo unas enraizadas tradiciones a las cuales pertenecemos y con las que sin dudar lo estamos endeudados, pero cuyo inexorable destino con el paso del tiempo no es otro que el olvido. Pese a ello, sus entierros no son definitivos y pueden resurgir en cualquier momento de necesidad, puesto que la correspondencia va a ser recíproca y al igual que pertenecemos a una tradición concreta, también somos poseedores de ella. Al contrario que Francis Bacon, la filósofa malagueña concibe la tradición desde una óptica positiva, más acorde con la orteguiana, en la que del “mundo muerto de los errores” debemos aprender qué elegir y rescatar aquello que nos catapulte a un futuro mejor²³³. Escogemos “renacer”, en sus palabras, a aquellos pensadores que como Séneca nunca llegaron a morir del todo; de ahí su condición clásicos, y como tales propagan el continuar de una cultura; motivo por el que gozan de una actualidad nada efímera.

Séneca, Sanz del Río, Unamuno, e incluso Cervantes y su “Don Quijote”²³⁴, pertenecen a este núcleo de filosofías que permanecen semivivas en nuestra tradición, y no sólo eso, sino que son forjadoras de original pensamiento filosófico. Pero, como bien dice Zambrano de Séneca, no son autores filosóficos que hayamos invocado para dialogar con ellos únicamente por la grandeza de sus ideas, por sus genialidades, sino porque los hemos descubierto “como en un palimpsesto debajo de nuestra angustia, vivo(s) y entero(s) bajo el olvido y el desdén”²³⁵. Mas lo que comenzó siendo una necesidad se ha convertido en un hallazgo, pues no sólo ellos han sido descubiertos, sino que nosotros a su vez nos hemos descubierto en ellos y además en un doble

²³² MARÍA ZAMBRANO, *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 11.

²³³ Consúltase al respecto: JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa, Madrid, 1980. Los errores del pasado son preciados tesoros, verdades incompletas.

²³⁴ Lo hemos escogido como referente literario/ filosófico imprescindible en nuestra cultura española, pero sin que eso signifique olvidarnos de su autor, Miguel de Cervantes. Véase J. M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, Fénix, Sevilla, 2005 (precedido de “Una no excusada apuntación de Don Quijote sobre la condición de filósofo”, por J. Villalobos).

²³⁵ MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 13.

sentido; bajo la inquietud que originó su búsqueda (la cual nos define) y tras sus palabras. Es decir, nuestro prisma actual acerca de la idea de la muerte viene marcado claramente por sus soterradas enseñanzas (las cuales nos constituyen). Como pasado, sin duda están muertos²³⁶, pero por su pasada experiencia histórica cada uno de estos pensadores nos transmiten una versión diferente de la vida y de la muerte²³⁷; un sendero ya consumado pero del que podemos aprender.

2.1. Herencia senequista: resignarse en el consuelo

Comenzar diciendo que Lucio Anneo Séneca es un clásico resulta algo redundante y ya sabido, pues lo es en todos los sentidos, no sólo cronológicamente hablando sino como obligado referente filosófico. Como buen clásico, sus escritos acogen los temas más relevantes acerca de la naturaleza humana; y entre ellos, en consecuencia el de la muerte. Es un pensador con frecuencia bien considerado y asumido en nuestra tradición cultural española²³⁸, conociéndose por la figura del consumado sabio con mayúsculas al que debemos de emular, siempre y cuando deseemos alcanzar en esta vida terrenal la máxima virtud y el sosiego requeridos para afrontar con dignidad esos inevitables embates que nos van a acometer al discurrir por ella. Ya Séneca el viejo²³⁹, su padre, es comparado en nuestros días con el amado personaje machadiano Juan de Mairena²⁴⁰ por su consumada oratoria a la hora de

²³⁶ En ello también concuerdan Ortega y Zambrano. Y “quedarse en el pasado es haberse ya muerto. Con una última mirada de viajeros que siguen su inexorable destino de trashumar, resumimos todo ese pretérito, lo calibramos y nos despedimos de él”, (ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 14).

²³⁷ MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 15.

²³⁸ Es considerado como el primer filósofo español de rango universal.

²³⁹ No confundir Marco Anneo Séneca (*Marcus Annaeus Seneca*), también conocido como Séneca padre, Seneca el Orador, Séneca el Retórico o Séneca el Viejo (54 a. C.- 39), orador romano y escritor. (Véase: MARCO ANNEO SÉNECA, *Controversias; Suasorias*, Obra completa, Editorial Gredos, Madrid, 2005). Lucio Anneo Séneca (*Lucius Annaeus Seneca*), llamado Séneca el Joven (Corduba, 4 a. C., Roma, 65 d. C.), además de filósofo, político, orador y escritor fue Cuestor, Pretor y Senador del Imperio Romano durante los gobiernos de Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, además de Ministro, tutor y consejero de este último emperador.

²⁴⁰ La comparación surge por sus muchas “aficiones y cualidades similares; (pues los dos) gustan de acuñar sentencias, saborear proverbios, cultivar la retórica, esbozar apuntes y recuerdos; (y) poseen una aptitud sublime para la pedagogía”. Véase: PILAR LEÓN ALONSO, *Séneca el viejo. Vida y obra*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982, p. 13.

inculcar sus enseñanzas; cuanto más aún Séneca el joven que llega a superarlo en gloria y en producción escrita. Su obra es de notable extensión y suele dividirse en “diálogos morales”, “cartas”, “tragedias” y “epigramas”. Sus creaciones versan sobre muy diversas temáticas de la naturaleza, tanto física como humana, pero siempre con un carácter predominantemente práctico; una filosofía ante todo para la vida²⁴¹, cuyo objetivo esencial consiste en ayudar al hombre a hallarse a sí mismo, y a preguntarse éste por los problemas absolutos: la verdad, la bondad, la felicidad, el sentido de la existencia, y cómo no, el de la muerte.

Helena Saña, en su libro sobre la historia de la filosofía española²⁴², desmigaja de manera escueta pero a nuestro juicio acertada el pensamiento senequista. Nos precisa su cosmovisión panteísta, ya que Dios y el cosmos son uno y lo mismo. En referencia al hombre, el alma posee –como en la concepción platónica– un papel relevante, mientras que el cuerpo desde un punto de vista es despreciado al corresponder a una esfera inferior, pero desde otro digno de máxima atención, puesto que deben ser dominadas sus múltiples apetencias. En el plano ético se nos muestra a Séneca como un optimista que confía en las capacidades naturales del hombre, más allá de que éstas deban ser perfeccionadas y pulidas. No obstante, Saña reconoce que esta valoración cambia con el tiempo, y trasmuta con sus experiencias vividas, obligándolo a situarse en un realismo más pesimista acerca de la moral humana. Es más, “cuando Hobbes afirma que el hombre es un lobo para el hombre, está repitiendo a Séneca, y lo mismo ocurre cuando el Freud tardío introduce el principio tanático en su concepción antropológica”²⁴³. Por ello, promulga la necesidad de un Estado bien fundado que controle la caótica sociedad bajo un gobierno de la razón. Séneca se erige, así, precursor de las teorías políticas

²⁴¹ “Ensalzó el conocimiento de las 'cuestiones naturales' y escribió sobre ellas, pero por un lado las 'cuestiones naturales' aparecen como distintas de las 'cuestiones morales' y por el otro lado aparecen como 'separadas' de ellas. En todo caso, el 'tono' propio de Séneca es de carácter moral, con acentos religiosos que se aproximan al teísmo y que han sido en parte la causa de la idea de un Séneca a la vez estoico y cristiano –idea que quiso justificarse mediante una supuesta correspondencia entre Séneca y San Pablo–. La filosofía es, pues, para Séneca fundamentalmente 'asunto práctico', es decir, asunto encaminado primordialmente al 'bien vivir', lo que quiere decir no el alcanzar goces o placeres, sino la verdadera felicidad, la cual es paz y tranquilidad del ánimo”. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, RBA, Barcelona, 2005, voz “Séneca”.

²⁴² HELENA SAÑA ALCÓN, *Historia de la filosofía española*, Almuzara, Córdoba, 2007.

²⁴³ *Ibidem*, p. 27.

antibelicistas e irónicas, y deposita su esperanza en buscar la conciliación en cada momento adverso de la vida. Para dicha finalidad, para llegar a la “conciliación” del uno con el otro, reclama la “compasión”, el ponerse en lugar del otro. En *De la clemencia* se ocupa en extenso de ella, de la piedad y de la conmiseración. Sin embargo, la idea de compasión como amor y entrega sincera al otro no adquiere madurez completa hasta que no llega el cristianismo. Anteriormente se concebía más como una obligación moral inexcusable²⁴⁴. En resumen, la moral senequista resiste los incesantes ataques que la vida le presenta y aboga, como titula Séneca uno de sus escritos, por la tranquilidad del ánimo. En relación con la naturaleza humana, se percata de su inconstancia y eterna mudanza, que conduce inexorablemente la única certeza posible, la de que sin remedio perecemos. En *De la tranquilidad del ánimo* nos advierte que nacemos *para la muerte*, “anticipando literalmente el 'ser-para-la-muerte' que veinte siglos después Martín Heidegger dará a conocer como el eje de su filosofía”²⁴⁵. Y no sólo percibe Séneca la importancia filosófica de la muerte en la vida humana, sino que atiende la ineludible obligación de prepararnos para la venidera muerte antes, incluso, que para nuestra presente y frágil vida. La vida ya está suficientemente provista, nos dice el filósofo hispanorromano, aunque nosotros sintamos avidez por sus provisiones y nos parezca que está falta de algo; mas esto siempre nos parecerá igual hasta su fin.

2.1.1. Una filosofía ecléctica para pensar sobre la muerte

Antes de desarrollar el pensamiento de Séneca sobre la muerte y dialogar con él acerca de la actitud que debemos tomar “ante” y “por” ella, debemos enmarcarlo dentro de la corriente filosófica a la que supuestamente –más allá de las múltiples controversias– pertenece, a saber, el estoicismo. José Luis Abellán, en *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*²⁴⁶, menciona el debate entre los estudiosos senequistas que surge a la hora de encasillar o no al autor dentro de la

²⁴⁴ Consúltese: J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, entrada correspondiente a “Compasión”.

²⁴⁵ HELENO SAÑA ALCÓN, *op. cit.*, p. 29.

²⁴⁶ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia de la filosofía española de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid, 1996.

doctrina estoica²⁴⁷. Alfonso Maestre Sánchez²⁴⁸ piensa que sus ideas pertenecen a la tradición estoica, aunque no llegan a ser identificables con el estoicismo griego de Zenón, de Cleantes o de Crisipo por ejemplo. Tampoco su estoicismo parece idéntico al de Epícteto, Cicerón, Marco Aurelio y tantos otros concernientes al estoicismo romano. Hay quienes por eso quizás lo consideran la figura más representativa del “estoicismo nuevo” o “estoicismo imperial”, encuadrándolo dentro del movimiento pero a su vez distanciando y avanzando en él; y distinguiendo asimismo en su filosofar un talante propio que lo diferencia del estoicismo tradicional. No es que talmente discrepe sino que para gestar sus teorías no sólo se vale del estoicismo, sino que su flexibilidad de juicio le permite servirse y ampararse en otras filosofías, como por ejemplo la epicúrea, la cínica, la escéptica o la platónica. Razón por la que se muestra como un pensador ecléctico. Quizás por eso, María Zambrano habla de él como un “mediador”²⁴⁹ que tiende puentes para cumplir con el anhelo disperso de las inquietudes humanas. En palabras de la filósofa malagueña, Séneca se hizo estoico, pero no uno más, sino que fundó el *senequismo*, a saber:

“Algo más y algo menos que estoicismo a secas, es por una parte estoicismo realizado a causa de su vacilante vida y de su serena muerte. Y es que tal vez Séneca sea las dos cosas, un perfecto estoico y un estoico diferente. Perfecto en cuanto a su actitud; diferente en cuanto a la doctrina y, sobre todo, al estilo”²⁵⁰.

Su filosofía, según Abellán, tiene una orientación eticista merecedora de una detenida consideración por ser conductora a la sabiduría²⁵¹. Séneca se guía a sí mismo

²⁴⁷ Acerca del nacimiento de la filosofía estoica y de las tesis básicas que promovían en sus orígenes, véase la obra de MARÍA DARAKI-GILBERT ROMEYER-DHERBEY, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 1996.

²⁴⁸ Consúltese: ALFONSO MAESTRE SÁNCHEZ, “La ‘Hispania Romana’ y la ‘Corduba patricia’. La filosofía de Lucio Anneo Séneca”, en MANUEL MACEIRAS FAFIÁN (Ed.), *Pensamiento filosófico español*, Vol. I, “De Séneca a Suárez”, Editorial Síntesis, Madrid, 2002, pp. 21-103.

²⁴⁹ MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 27.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 23.

²⁵¹ “En Séneca se da una perfecta conexión entre filosofía y virtud, y así lo dice él mismo: *Philosophia studium Virtutis est, sed per ipsam virtutem* [...] Filosofía, virtud y felicidad están estrechamente unidas; de aquí que la filosofía no sea una actividad especializada, sino válida para todos los hombres. A ella debemos dedicarnos todos, y a los que atacan el estoicismo por su apego a un fatalismo que les resulta

como un sabio, que significa en la terminología zambrana que actúa en vida como si ya estuviera muerto²⁵², lo cual no quiere decir que mantenga una actitud apática sino que sabe marchar sin desgarramiento en la vida, es decir, que está maduro para la muerte y compenetrado con ella. Séneca no pretende conocer por conocer, sino conocer para saber vivir y morir mejor. Para Zambrano, el filósofo cordobés es la representación del hombre que se hace sabio al verse acorralado por los acontecimientos, y para “entrar en razón” comienza renunciando a ella; “de la razón a causa de la sinrazón de la vida, de la vida a causa de la inexorable muerte”²⁵³.

Muchas de las reflexiones senequistas tratan sobre el tema de la muerte²⁵⁴. A ellas nos vamos a dedicar mediante el análisis de tres obras que consideramos claves para dicho estudio: *De la brevedad de la vida*, *Escritos consolatorios*, y *Cartas a Lucilio*. El argumento del primero de estos escritos nos advierte de que la vida no es breve sino que somos nosotros los que la acortamos. Sólo con esta premisa se abre ya un sinfín de interpretaciones posible. La vida se nos hace corta, siempre nos sabe a poco, siempre pasa demasiado veloz ante nuestros ojos; el tiempo que compartimos con los seres amados nos parece tremendamente limitado y, sin embargo, Séneca nos dice que no es así, que somos nosotros los que la reducimos, ¿cómo puede ser esto? La única explicación que se nos ocurre es que nos increpa estar malgastándola gratuitamente, desperdiciándola de manera inconsciente. Y debe ser cierto su reproche pues prosigue matizando que sólo está bien invertido el tiempo que se dedica a la sabiduría. La consagración y la apropiación del tiempo son temas repetitivos en varios de sus escritos.

“No es que tengamos poco tiempo, sino que perdemos mucho. La vida es larga y más que suficiente para consumir las más grandes empresas si se hiciera de ella buen uso; pero cuando se

inhumano, les responde: *Nulla secta benienior et lenior est, nulla amantior hominum, et communis boni adtentior*”. Cfr.: JOSÉ LUIS ABELLÁN, *op. cit.*, p. 41.

²⁵² MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 29.

²⁵³ *Ibidem*, p. 31.

²⁵⁴ “El tema de la muerte ocupa un buen número de páginas en la obra del filósofo cordobés. Si en las *Consolaciones* tiene referencias obligadas a ella, el *Epistolario* está salpicado de alusiones, sin olvidar que algunas epístolas desarrollan como tema capital el suicidio”. Véase: JOAQUÍN BELTRÁN SERRA, “Terminología para la muerte y el suicidio (Lucrecio, Séneca, San Agustín, Sidonio)”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, n. 4, 1993, p. 30.

desperdicia en la disipación y en la negligencia; cuando a ninguna cosa buena se dedica, al empuje de la última hora inevitable sentimos que se nos ha ido aquella vida que no reparamos siquiera que anduviese”²⁵⁵.

Séneca opina que es muy pequeña la franja de vida que vivimos con autenticidad, pues todo el otro restante tiempo no hace más que pasar sin que nosotros lo utilicemos en nada loable ni meritorio como para hacernos sentir plenamente vivos. Nos aconseja que antes de que llegue el postrero día de nuestras vidas pensemos en el tiempo, que nos interroguemos acerca de qué porción de él hemos repartido entre amores, amistades, vicios, calamidades, enfermedades, etcétera; y veamos cuánto de él fluyó sin beneficio alguno. De este modo, al averiguarlo estimaremos que tenemos bastantes menos años de los que contamos –de hecho, en palabras de Epicuro “todo el mundo se va de la vida como si acabara de nacer”²⁵⁶–. Se cuestiona Séneca acerca de la causa de todo esto, y le achaca al estupefacto lector “vivís como si tuvierais que vivir siempre; que nunca os viene a las mientes la idea de vuestra fragilidad; que no medís el tiempo que ya ha transcurrido; lo perdéis como si tuvierais un repuesto colmado y abundante”²⁵⁷; y lo que es más importante “teméis todas las cosas como mortales, y todas las deseáis como inmortales”²⁵⁸. Continúa su disertación recreando un discurso de la vida cotidiana, el cual escuchamos casi a diario, en el que una persona enfoca sus proyectos al futuro y se dice a sí mismo: cuando me retire, cuando tenga tiempo, cuando no esté tan ocupado, etc. Nos expresamos siempre como si tuviésemos la garantía de disponer de una larga vida para nuestros caprichos; siendo necio el datar momentos de la vida cuando además somos meros mortales. Y el conflicto se acrecienta “pues una vez que las palabras han sido proferidas, el corazón recae en los añejos hábitos”²⁵⁹. El filósofo cordobés se irrita ante este proceder, y exclama con indignación que cien años que nos dieran se contraerían del mismo modo en un espacio de tiempo brevísimo porque seríamos tan mentecatos de volver a ejecutar los mismos errores; dejando así

²⁵⁵ LUCIO ANNEO SÉNECA, *De la brevedad de la vida y otros escritos*, Aguilar, Madrid, 1987, pp. 11-12.

²⁵⁶ EPICURO, *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 103.

²⁵⁷ LUCIO ANNEO SÉNECA, *op. cit.*, pp. 15-16.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

que corran todas las cosas que son irrecuperables. No hay nada más arduo que la *ciencia del vivir* porque “de vivir, se ha de aprender toda la vida, y lo que acaso te sorprenderá más, toda la vida se ha de aprender a morir”²⁶⁰. A vivir se aprende viviendo, es decir, en su darse y hacerse, e incluso hace falta toda una vida para aprender a vivir. Por tanto, no es tarea vacua la que nos impone, cómo aprender a morir si debemos antes aprender a vivir, cosa que no se nos da nada bien dado el tiempo que perdemos en vano y en el que ni siquiera reparamos. Además, mientras estamos descuidados la vida se apresura y entre tanto se presenta la muerte, bajo cuyo poder, queramos o no, hemos de doblegarnos. A su vez considera Séneca que no afecta en nada el caudal del tiempo que se le dé a una persona si no tiene donde depositarlo, a saber, se le escurre —en sus palabras— a través de las grietas del alma por no haber sido ésta cultivada como para estimar dicho plazo de tiempo regalado. Sin embargo, aquél que no malgaste su vida, que no la disipe por aquí y por allá, que nada le quede baldío ni superfluo, en suma, que todo lo ponga en aras de un gran logro, aquél será un sabio con mayúsculas que caminará con paso recio y firme hacia la muerte²⁶¹.

Estos hombres sabios tienen la condición de “ociosos”, es decir, que saben de su ocio. Consagrados a la sabiduría, no sólo viven bien el tiempo de la existencia que les ha tocado vivir sino que además a la suya *añaden todas las edades*, toda la serie de años que previamente a ellos se desplegó y que ellos con destreza han adquirido. Los ilustres fundadores de las más venerables doctrinas, según Séneca, nacieron por nosotros y a nosotros nos prepararon la vida, sacaron en su expresión *luz de las tinieblas* y, por tanto, de ellos hemos de aprender qué es la buena vida; una vida ordenada que no queda en vano despilfarrada. Por la apreciación del esfuerzo ajeno y su emulación, somos entonces iniciados en preciadas verdades que iluminan el camino y nos revelan la realidad. Esos sabios, en esencia nos enseñan a morir y ningunos nos hará perder los años, sino que más bien nos cederán los suyos²⁶².

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 21.

²⁶¹ Cfr.: *op. cit.*, p. 29.

²⁶² *Ibidem*, pp. 37-38.

“Brevísima es y agitada la vida de aquellos que olvidan el pasado; descuidan el presente y temen el futuro; cuando llegan a sus postrimerías, comprenden los cuidados, a deshora, que en sus días se afanaron por no hacer nada. No porque algunas veces invoquen a la muerte han de sacar la probanza de que es larga su vida”²⁶³.

Bajo la percepción de la filosofía senequista el hombre encuentra lo que busca, por ello todo lo que proviene por mero azar debe ser expulsado, es decir, como dicta el refranero popular “lo que fácil llega, rápido se va”, los bienes que cómodamente llegan por lo general a nuestras vidas no se valoran ni cuidan porque no han supuesto un gran esfuerzo y, por eso, se van con rapidez. Aquellos que en cambio de lo que disponen lo han ganado con gran trabajo, lo atesoran con bastantes miramientos. De la misma manera, entonces, ha de hacerse en referencia al conocimiento y al saber. Realizando los preceptos dictados que hemos expuesto antes, lograremos una *vida bienaventurada* fundada en la virtud y no en los placeres; una vida “que conviene a la naturaleza, conveniencia que no se puede alcanzar sino teniendo primordialmente el alma sana”²⁶⁴. Aquí sí estaría Séneca haciendo honor al más puro estoicismo, que nos insta a vivir conforme a la propia naturaleza. “No son las convenciones humanas, sino la naturaleza la que nos proporciona las normas más seguras; naturaleza que se revela así como una alternativa a la ley”²⁶⁵. “La naturaleza es sabia” y originalmente no está corrupta (a no ser que se descifre erróneamente) y puede por ello encauzarnos de forma correcta y medida²⁶⁶. Lo que procura Séneca es liberarnos de los placeres porque el que está sujeto a ellos también lo está a los dolores y al desconsuelo, a la frustración de no

²⁶³ *Ibid.*, p. 39.

²⁶⁴ LUCIO ANNEO SÉNECA, *De la vida bienaventurada*, cit., p. 57.

²⁶⁵ MARÍA DARAKI- GILBERT ROMEYER-DHERBEY, *op. cit.*, p. 17.

²⁶⁶ “La noción de ley moral natural, propia del realismo filosófico, tiene su epicentro en la correspondencia del obrar humano, esto es, de aquellas acciones del hombre que pueden ser calificadas como moralmente buenas o malas, con un orden que trasciende al propio sujeto actuante, que él mismo no ha producido y que es tan permanente como los principios metafísicos de los que surge. La ley moral natural presupone la existencia de una naturaleza, en el sentido de una constitución y un orden propios de la realidad tal, que obrar bien significa obrar conforme a ella y, en primer lugar, conforme a la naturaleza del mismo hombre. En buena medida, la noción de ley natural ha sido descubierta y abordada filosóficamente por el pensamiento antiguo. Su formulación precisa es relativamente tardía, pues, propiamente la encontramos como tal sólo en el estoicismo. Mas tiene antecedentes de suma importancia tanto en la filosofía de Platón y de Aristóteles como en los mismos escritores trágicos que los precedieron”. SILVANA FILIPPI, “La conformación de la noción de ley moral natural: de los griegos al pensamiento medieval”, *Enfoques*, revista de la Universidad Adventista del Plata, n. 1-2, 2007, p. 111.

alcanzarlos o perderlos, a la vacuidad que ellos implican tras una milésima de felicidad que confieren²⁶⁷. El hombre feliz que persigue el senequismo, gracias a la razón nada teme; pero también hay que tener en cuenta que nada desea, pues “bienaventurado es el que con sus cosas se contenta”. El sumo bien, a su vez, es identificado con la concordia del alma, ya que las virtudes se hallan allí donde hay consenso y unidad. Todo aquello que hay que padecer por la especial constitución del mundo se debe aceptar con la grandeza de esta alma ordenada, soportando así los males propios de la mortalidad y no perdiendo la calma por aquellas cosas que no están en nuestras manos el poder evitarlas. El tema de “lo que depende de nosotros” es muy debatido en el estoicismo, que disputa acerca de lo que es evitable o inevitable para el ser humano, así por ejemplo afirman los estoicos que “para el conocimiento de las cosas inmortales el hombre es demasiado mortal”²⁶⁸. Rodrigo Sebastián Braicovich²⁶⁹, al escribir sobre el asentimiento como facultad de aceptación o rechazo de una impresión en el estoicismo, analiza qué significa el que algo dependa de nosotros o esté en nuestro poder para ensayar una respuesta a unas palabras de Cicerón, a saber:

“Crisipo [...] como ha rechazado la necesidad y además ha sostenido que nada sucede sin causas precedentes, distingue dos clases de causas, a fin de evitar la necesidad y retener al mismo tiempo el destino. Entre las causas, dice, unas son perfectas y principales, otras auxiliares y próximas. Por lo cual cuando decimos que todas las cosas suceden por causas antecedentes no queremos que se entienda: por las causas principales y perfectas, sino: por las causas auxiliares (antecedentes) y próximas'. [...] Si todas las cosas suceden por obra del destino, síguese, en verdad, que todas suceden por causas antecedentes, pero no ciertamente por las principales y perfectas, sino por las auxiliares y próximas. Y si éstas no dependen de nosotros (*non sunt in nostra potestate*), no se sigue de ahí que tampoco el deseo de nosotros dependa. Pero si dijéramos que todas las cosas suceden por las causas perfectas y principales, se seguiría que, como estas causas no dependen de nosotros, tampoco aquél de nosotros dependería”²⁷⁰.

²⁶⁷ LUCIO ANNEO SÉNECA, *De la vida bienaventurada*, cit., p. 63.

²⁶⁸ LUCIO ANNEO SÉNECA, *De la vida retirada*, dentro de *op. cit.*, p. 108.

²⁶⁹ RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH, “Asentimiento y 'lo que depende de nosotros'. Dos argumentos compatibilistas en el estoicismo antiguo”, *Revista de filosofía*, n. 33, 2, 2008, pp. 131-160.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 136.

Consideramos bastante revelador las palabras de este texto que reciben los estoicos casi como brújula de guía, es decir, si se dividen las causas en principales y secundarias (descifrándose las principales como forzosas e impuestas y las secundarias como accidentales, siendo éstas últimas las pertenecientes al caprichoso destino y las otras a lo divino) es normal que no se pueda cambiar nada ni esté en nuestras manos –ya que unas son de índole supraterráneo y otras azarosas–, unas demasiado inamovibles y otras tanto que no se logran controlar nunca. No obstante, no hemos de permanecer contemplativos ante estas causas, sino que también debemos ser activos en la medida de nuestras limitaciones, aceptando no cambiar lo que es irrevocable pero mejorando en lo que se pueda nuestra percepción particular de la naturaleza de esas causas; ya sean éstas de carácter mundano o divino.

En las cosas que por desgracia escapen de nuestras manos sólo cabe la resignación y el reconfortante consuelo. Perfecto Cid Luna, en la introducción que realiza a los *Escritos consolatorios* de Séneca, anota cómo en cuanto aprendieron a escribir los hombres *el consuelo* tuvo pronto una plasmación por escrito y literaria. Señala asimismo la repercusión que tuvo la teoría y práctica consolatoria de Cicerón en Séneca, especialmente el libro III, “sobre la mitigación del pesar”, perteneciente a *Cuestiones Tusculanas*²⁷¹. Acerquémonos, por tanto, sucintamente para vislumbrar los fundamentos que más tarde Séneca aplicó en su filosofar. En la primera parte Cicerón investiga sobre el rechazo a la muerte; en la segunda sobre cómo sobrellevar el dolor; en la tercera cómo mitigarlo; en la cuarta sobre las perturbaciones psicológicas; y en la quinta y última sobre la virtud para poder ser plenamente feliz²⁷². Nos esclarece el traductor de la obra que estos cinco libros que conforman las *Tusculanae disputationes* parecen en conjunto como un vademécum para la meditación contra los tormentos y avatares que atentan contra la vida humana, al tiempo que se presentan como una esperanza más allá de la muerte, la cual poco a poco se demuestra que no deberá ser

²⁷¹ Como anecdótico adviértase que: “El título de la obra no tiene nada que ver con el tema, ni describe en modo alguno los contenidos. Alude por un lado al carácter de la obra, disputaciones, 'debates', y por otro al lugar donde, supuestamente, sucedieron, la villa de Túsculo, cerca de la actual Frascati, a una veintena de kilómetros al sudeste de Roma”. Cfr.: CICERÓN, *Tusculanas*, Alianza, Madrid, 2010, p. 44.

²⁷² Es una obra considerada muy personal puesto fue escrita tras la muerte de su hija Tulia, la cual sumió a Cicerón en una profunda depresión y provocó dichas meditaciones.

nunca considerada en sí como un mal; antes bien, el único mal que afecta al hombre es el miedo a la muerte, puesto que turba la serenidad de la vida²⁷³.

Cicerón parte aceptando al principio de su tratado la proposición comúnmente asentida de que la muerte supone un mal, pero después deshecha este falso mito. A la manera socrática, hace apreciar a su interlocutor que la muerte es reina de todos los males y causante por tanto de las mayores desdichas. Pero tras esta premisa inicial, dialécticamente recurre a la teoría contraria, a saber, los yacientes ya no sienten ni padecen y esto, aunque parezca absurdo, libera al vivo de sus pesares; no deben lamentarse por el que ya no está, puesto que no está sufrimiento, ni por el morir, dado que no va a conllevarles dolor. Según Séneca, “la muerte es el lindero más allá del cual nuestros males no pasan, ella nos vuelve a colocar en aquella tranquilidad en la que yacíamos antes de nacer”²⁷⁴. No está mentando Cicerón la teoría epicúrea de que la muerte no está cuando nosotros estamos, y a la inversa, sino que los muertos no padecen y por eso el vivo no ha de atormentarse por cuando él esté muerto. No hay, entonces, motivo para temer a la muerte. Si las almas sobreviven tras la muerte es porque a éstas les aguarda algo mejor y si no lo hacen es que han desaparecido, y con ellas extinguido todo dolor. Este razonamiento conduce a Cicerón a preguntarse acerca de la inmortalidad del alma, para seguidamente exponer en el libro primero unos argumentos a favor de dicha eternidad, en cuyo supuesto, entonces, el mal de la muerte se transformaría en un bien. Mas si dicha inmortalidad no es posible y el alma perece con el cuerpo, entonces nos estaría destinada la “nada”, en cuyo caso la muerte tampoco sería un mal porque en ella no existe el “siendo”, ni siquiera para el padecimiento. Se explica la creencia en la inmortalidad del alma por el arraigo en el propio hombre y por su demostración a través de sus hechos históricos, *verum ipsum factum*; es decir, en los ritos funerarios que acomete el ser humano, sus lamentaciones y sus actitudes ante la muerte del ser querido, su forma de honrar a las más ilustres figuras tras su pérdida; y sobre todo porque los más sabios pensadores la han defendido a ultranza. Estaría

²⁷³ Véase: CICERÓN, *op. cit.*, p. 51.

²⁷⁴ LUCIO ANNEO SÉNECA, *Escritos consolatorios*, Alianza, Madrid, 2008, p. 91.

Cicerón aquí, al igual que Séneca, acreditando la confianza acrítica en el pensamiento perteneciente a los sabios que los antecedían, al pasado fundante.

En el caso concreto de la idea de la inmortalidad del alma es obvio que el antecesor de todos es Sócrates y su obra *Fedón*. Michael Von Albrecht –en su artículo *Cultura socrática en Séneca*²⁷⁵– colige que la relevancia del pensamiento socrático en Séneca se achaca a la descripción de éste de la muerte e incluso a la narración tacitea de la muerte real del propio Séneca²⁷⁶.

“Séneca en la carta 24 se detiene en la prisión y la muerte de Sócrates. Junto con Rutilo, Mételo, Mucio Escévola y Catón, Sócrates sirve como modelo de intrepidez: 'Una vez en la cárcel, Sócrates discutía y no quería salir de ella, aunque le prometieran que podría huir; y perseveró en aquel puesto, para quitar a los hombres el miedo de dos cosas pésimas: la muerte y la cárcel' (24, 4)”²⁷⁷.

La *magna mors* está presente en todo momento, la muerte tanto en Sócrates como en Séneca para no ser repudiada ni temida debe ser objeto de estudio filosófico, a saber, de meditación profunda, de preparación; lo esperado no debería resultarnos inesperado, así que acojámosla con conocimiento de causa –sea ésta “principal” o “auxiliar”–.

2.1.2. La consolación, práctica del hombre virtuoso ante la muerte

En sus *Escritos consolatorios* procura Séneca, como su propio título indica, consolar, alentar al que se encuentra apesadumbrado por los males que acarrea la muerte, en especial de los seres allegados. La etimología de la palabra “consolar” nos remite al latín “*consolari*”, término formado por el prefijo “*con-*”, “unión” o “cooperación”, y el verbo “*solari*”, “calmar, apaciguar, aliviar”. A su vez, este verbo

²⁷⁵ MICHAEL VON ALBRECHT, “Cultura socrática en Séneca”, *Myrtia*, Revista de filología clásica, n. 18, 2003, pp. 211-224.

²⁷⁶ “Tácito evoca la muerte de Sócrates directamente, subrayando que el veneno bebido por Séneca fue el mismo usado por los atenienses en las ejecuciones. Por lo tanto, para Tácito, Séneca es un secuaz de Sócrates”. *Ibidem*, p. 211.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 215.

proviene de la raíz indoeuropea “*sel*”, “agarrar, tomar”²⁷⁸. Interpretamos que aquel que consuela está agarrando de la mano, uniéndose al afligido y haciendo de su pesar empáticamente también el suyo. Ricardo Hernández Pérez en su investigación acerca de la poesía latina sepulcral dedica un apartado a la *Consolatio*, cuyo primer punto es *universalidad e inevitabilidad de la muerte*²⁷⁹, donde afirma que la muerte constituye el argumento por excelencia de las consolaciones. En la poesía epigráfica de la Hispania romana están atestiguadas, según este autor, las siguientes formas: a) *consolatio* del tipo “no llores, es el destino”; b) símil entre la caducidad de los hombres y los frutos de los árboles; c) invitación a contemplarse en el espejo de la naturaleza; d) *consolatio* de tipo *nascentes morimur*; e) *consolatio per exemplum*; f) consideración de la muerte como ley del destino; g) imagen de la lucha inútil contra ese destino; h) metáfora del camino de la vida: la vida es un camino que conduce a la muerte; i) consideración de la vida como un préstamo que hay que devolver²⁸⁰. Hernández Pérez cita cómo la consolación *nascentes morimur* es la fórmula utilizada constantemente por el estoico Séneca²⁸¹, aunque nosotros creemos que no va a ser la única de ellas, y para mostrarlo procedemos a argumentarlo.

La obra en cuestión, *Escritos Consolatorios*, se divide en tres consolaciones, la de Marcia²⁸², la de su madre Helvia, y la de Polibio. En la primera de las consolaciones advierte Séneca de que no va a dirigir unos preceptos a los hombres muy severos, no va a ordenar cómo soportar las desgracias de modo inhumano, ni va tampoco a secar el llanto de los ojos de las madres en el propio funeral. Avisa que va a llegar a un simple acuerdo, el de dirimir si el dolor ha de ser grande o perpetuo. Él sabe que un mar tranquilo con un viento propicio pone de manifiesto el arte del piloto, mas igualmente sabe que es necesario que irrumpa alguna adversidad que pruebe no sólo la maestría de

²⁷⁸ Consúltese JOAN COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2006.

²⁷⁹ RICARDO HERNÁNDEZ PÉREZ, *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones*, Editorial Universitat de València, València, 2001.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 83.

²⁸¹ Cfr.: *Ibid.*, p. 89.

²⁸² La consolación a Marcia es considerada como la obra más antigua de Séneca que se conserva y el más antiguo, a su vez, tratado consolatorio que nos ha llegado en lengua latina. Los estudios datan esta composición en época de Calígula.

éste en su navegar, sino a su vez también el de su ánimo. Todos alguna vez a lo largo de la vida hemos contemplado las cosas que nos rodean como si fuéramos a morir y jamás pudiésemos volver a verlas, sin embargo, extirpamos este pensamiento de manera inmediata y lo consideramos como un funesto agujero. Es más, con frecuencia desfilan “ante nuestros ojos cortejos fúnebres de conocidos y desconocidos, pero nosotros estamos a otra cosa y consideramos que ocurre de improviso eso que durante toda la vida se nos anuncia que va a ocurrir”²⁸³. Creemos falsamente que a nosotros no nos puede ocurrir, pues lo concebimos como algo demasiado lejano en la línea del tiempo, aunque estemos sin embargo presenciándolo a diario en los demás. Somos sandios cuando ignoramos el conocimiento de que “quita la fuerza a los males presentes quien los vio venir de lejos”²⁸⁴. A lo que se suma que andar preparados con lo dado sin plazo fijo, y una vez que nos sea reclamado devolverlo sin queja alguna. La vida nos es obsequiada, constituye un presente dado, y no hemos de actuar como pésimos deudores cuando se nos arrebate, sino estar agradecidos por haber gozado de ella un tiempo. No te lamentes de tu hijo muerto, le aconseja Séneca a una madre desvalida, no hay porqué, pues “la culpa es del momento en el que nació; la muerte, en efecto, le fue anunciada al nacer; con esa condición fue engendrado, ese hado le acompañaba al punto desde el seno materno”²⁸⁵. A lo que añade que mortal hemos nacido y a mortales vamos a parir, así que en primer lugar conozcámonos a nosotros mismos y no le exijamos a nuestra defectuosa naturaleza aquello que no tiene y que, por tanto, no puede brindarnos jamás. Bajo su concepción a nadie le fue dado además el nacer impunemente, nacemos llorando, vivimos siempre sufriendo y transcurrimos muriendo. Esto es imposible negarlo, pero es lo que nos hace humanos, o lo que conlleva serlo. Y sentencia así Séneca, sin escrúpulos, que: “para eso has nacido, para perder, para perecer; para esperar, para temer; para inquietar a otros y a ti mismo, para tener no sólo miedo sino también deseo de la muerte y, lo peor de todo, para nunca saber de qué condición eres”²⁸⁶. Ejemplifica esto a través de la figura del viajante, si a una persona que se

²⁸³ LUCIO ANNEO SÉNECA, *Escritos consolatorios*, cit., p. 166.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 67.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 84.

dispone a viajar le dijese detente, espera, entérate antes de todos los inconvenientes, de todo lo que vas a ver, de lo que vas a disfrutar, de a quiénes vas a conocer... ¿Sería esto posible? Pues no, porque nunca se sabe hasta que no se realiza algo, lo que en su “darse” se descubre y desvela a sí mismo. Sin embargo, aunque en realidad se desconozcan los vericuetos del sendero sí se conoce su final. Por eso Séneca avisa para que nos preparemos, y aunque suene cruel nos aconseja algo así: “prepárate como si hubieras de colocar en la pira funeraria a tu hijo, ya de joven, de adulto o de viejo”²⁸⁷. No hay edad para la muerte, nos advierte, y no hay que sufrir debido a que alguien feneció, pues entonces deberías haber sufrido desde que esa persona nació ya que a eso estaba destinada.

La muerte para el filósofo cordobés, teoría bastante discutible, no es ni un bien ni un mal²⁸⁸; simplemente *es* y *se da*. En la *Consolación a Marcia* sólo es el proceso natural que nos devuelve a la nada. Nos recuerda intensamente a su nombrado y admirado Epicuro, para el cual la muerte es causa de dolor y angustia en el hombre; pero como estas emociones sólo se dan dentro de la sensibilidad, en tanto la muerte trae la pérdida de sensaciones se deduce entonces que también trae la falta de dolor y, por tanto, queda anulado el temor al futuro *post mortem*. Pero al contrario que Séneca, en su epístola a Meneceo²⁸⁹ Epicuro promulga el no acostumbramiento a la muerte, porque ésta nada tiene que ver con nosotros y sólo hace gozosa la mortalidad mientras sabemos que no está presente.

En ocasiones, opina Séneca, que el desconsolado se agobia pensando en que la persona fallecida podía haber vivido más tiempo, como si su vida se hubiera truncado súbitamente; siendo para Séneca todo lo opuesto, es decir, no estaba destinada a prolongarse más:

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

²⁸⁸ Aunque para no resultarle un bien, no entendemos por qué termina la consolación a Marcia, al que consuela por la muerte de su joven hijo, diciéndole “¡Bienaventurado tu hijo, Marcia, que ya conoce esas cosas!”, ¿Cuáles, las de la verdad de la vida que ya no tiene? Cfr.: *op. cit.*, p. 107.

²⁸⁹ EPICURO, *op. cit.*, p. 88.

“nadie muere demasiado pronto, porque no había de vivir más de lo que vivió. El término está fijado para cada uno: permanecerá siempre donde ha sido puesto y no lo hará avanzar más allá la diligencia o el favor”²⁹⁰.

Todos andamos en ese error, la muerte se esconde bajo el nombre mismo de la vida y nos obcecamos sólo en ella. Pero todas las cosas miran al mismo día, al fin. Séneca repite una y otra vez los mismos argumentos a lo largo de sus escritos consolatorios: la muerte se asemeja a una enfermedad más de la vida, es decir uno de los muchos achaques que tiene el estar vivos; un accidente más. Su consolación, no es más que la resignación a aceptar que ese fatídico suceso ha de darse tarde o temprano. El dolor y el llanto no deben ser descomedidos, no se puede sufrir perpetuamente; se puede lamentar la pérdida (como ausencia) pero no la muerte en sí de la persona (como desaparición). Para no aterrarnos cuando se acerque el crepúsculo de nuestra existencia plantea el filósofo el tema de “la preparación mental y práctica”²⁹¹. Tras la estela nuevamente de Epicuro aboga por el entrenamiento para vivir bien y morir igual²⁹². El filósofo de Samos concebía la necesidad como un mal, pero “no hay necesidad de vivir sometido a la necesidad”²⁹³, razón por la que tampoco hay necesidad de vivir subordinado a la mayor de las necesidades. Esto no quiere decir que al ver la muerte cercana, ya sea propia o ajena, haya que posar los ojos en la vida y vivir con mayor intensidad. No se refiere a eso Séneca, que no aboga por aprovechar nuestros días en el deleite de la vida indiferente, sino en el hacernos cargo de ella sabiendo bien lo que se nos avecina; como en años futuros promulgarán primero Unamuno y después Heidegger.

²⁹⁰ LUCIO ANNEO SÉNECA, *Escritos consolatorios*, cit., p. 97.

²⁹¹ “El que temiere la muerte no hará hazaña de varón vivo; mas el que conoce que al tiempo de su concepción capituló el morir, vivirá según lo capitulado, y juntamente con la gallardía de ánimo hará que ninguna cosa de las que en la vida suceden le sea repentina; porque teniendo por asentado que todo lo que puede venir le ha de suceder, mitigará los ímpetus de los males, que éstos nunca traen cosa de nuevo a los que estando prevenidos los esperan, y solamente son graves y pesados a los que viven con descuido y esperan solamente las cosas felices”. LUCIO ANNEO SÉNECA, *Tratados morales*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 75.

²⁹² EPICURO, cit., p. 89.

²⁹³ *Ibidem*, p. 99.

Uno de los escritos clave en la filosofía senequista que profundiza también en este tema es *Cartas a Lucilio*, que consideramos una llamada al verdadero amor puro por la filosofía. Aunque la temática es diversa en este tratado (pues Séneca nos habla del amor, la amistad, la unidad, la espera, la felicidad, los viajes y la lectura, etc.), nosotros nos ocuparemos como venimos haciendo hasta ahora sólo del problema de la muerte. La primera carta a Lucilio está dedicada, como en *De la brevedad de la vida*, al empleo del tiempo: ya nos dice que “cualquier momento de la vida que quedó atrás lo tiene la muerte”²⁹⁴; la muerte atrapa en sus garras no sólo el futuro sino también todo lo ya ocurrido. Al igual que en los *Escritos consolatorios*, en la carta dedicada al miedo a la muerte emplea el argumento –que hemos destacado con Hernández Pérez– de *nascentes morimur*, a saber, que desde el momento del nacimiento se empieza a morir. Por eso debemos asimilarlo como si del acontecimiento más natural se tratase. Al igual que expone que no es feliz aquel que no lo cree, tampoco es mortal aquel que no se lo cree y se siente mortal; asimilando la condición humana de seres caducos entendemos la vida y sus vericuetos; y valoraríamos así cada día como un día regalado. “Cualquiera que dijo [por la noche] ‘¡He vivido!’, cada día se levanta para ganar [otro más]”²⁹⁵. El día de ayer murió, para él, y si no se lo ha llevado consigo, hay que dar gracias por ello²⁹⁶.

“Cada día morimos, pues cada día se quita alguna parte de la vida, y también, cuando crecemos, entonces va disminuyendo la vida. Abandonamos la infancia, después la niñez, luego la juventud. Hasta el día de ayer, cualquier parte del tiempo pasado ha muerto; este mismo día que vivimos lo compartimos con la muerte [...] así la última hora en la que dejamos de existir no hace sola la muerte, pero ella sola la consume: en ese momento llegamos a ella, pero hemos estado yendo [hacia ella] durante tiempo”²⁹⁷.

²⁹⁴ LUCIO ANNEO SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, Editorial Juventud, Barcelona, 2006, p. 22.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 45.

²⁹⁶ Se comprende perfectamente porqué el cristianismo concordó tan bien con el pensamiento senequista, a diferencia de lo lúgubre y cruel que resulta en temas referentes a la muerte, en los que refiere a la vida es alegre y optimista, considerándola un “don”, un “regalo” divino que no hay que desperdiciar sino agradecer por ello todos los días.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 80. Pase el tiempo que pase, el pensar siempre es el mismo y estas mismas palabras nos recuerdan a las de Quevedo, que escribió atisgado por el incesante fluir del tiempo: “¡Ah de la vida!

Esclarece Séneca esta afirmación diciendo que morimos todos los días, pero la última muerte es la que nos lleva del todo; la de ese día determinado que nos acompañaba de principio a fin; siendo asimismo esa muerte última a la que verdaderamente tememos, y no a la presente de cada día que nos extingue poco a poco. Existe, consiguientemente, una apreciable primacía del presente en la filosofía senequista, en el sentido de que si el pasado está muerto y con el futuro no podemos contar porque no sabemos si llegaremos, sólo nos queda el presente. A su vez, a lo único que podemos de verdad llamar *presente* es al *instante* en el que nos hallamos, parte indivisible que no podemos fraccionar más de lo que dividimos ya otras partes de la presencialidad aquí y ahora. El *instante*, sin embargo, también acarrea sus problemas ya que se hace tan efímero que pasa fugazmente convirtiéndose en irremediable pasado, mas cuando es presente no tiene duración ni extensión alguna. A propósito de este problema nos hace ver San Agustín que mediamos esta parcela del tiempo porque la sentimos, a diferencia del pasado que es un recordar sentido, o del futuro que, como dice Schopenhauer, lo sentiríamos como una ensoñación de este presente. “Espera”, “atiende” y “recuerda” son los términos utilizados por San Agustín²⁹⁸. El futuro que espera, pasa por el presente, al que está atento, hacia el pasado que recuerda. ¿Qué nos queda, qué existe entonces? Sólo el presente y éste es tan fulgurantemente breve que sólo acaece como instante. Los acontecimientos son la manera que tienen de encadenarse los instantes, el tiempo transcurre y cada instante conduce a otro, éste a su vez a otro y así sucesivamente; de este modo, cada instante es aniquilado, se convierte en la irreversibilidad del tiempo. Cada instante aparece para traer los siguientes. Sartre, en su obra la *Náusea*, nos narra el porqué se aferra a cada instante con toda su alma; porque sabe que cada instante es único e irremplazable; sin embargo y a pesar de ello no mueve un dedo para impedir su aniquilación.

¿Nadie me responde? ¡Aquí de los antaños que he vivido! La Fortuna mis tiempos ha mordido; las Horas mi locura las esconde. ¡Qué sin poder saber cómo ni adónde la Salud y la Edad se hayan huido! Falta la vida, asiste lo vivido, y no hay calamidad que no me ronde. Ayer se fue; Mañana no ha llegado; Hoy se está yendo sin parar un punto: Soy un fue, y un seré, y un es cansado. En el Hoy y Mañana y Ayer, junto pañales y mortaja, y he quedado presentes sucesiones de difuntos”. F. DE QUEVEDO, “El Parnaso español”, en *Antología poética*, Prólogo y selección de Jorge Luis Borges, Alianza, Madrid, 1988.

²⁹⁸ Cfr.: SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 2001.

¿Qué significa para Séneca meditar sobre la muerte? Significa meditar la libertad. El que aprende a morir deja de ser servil, tiene el poder y control sobre todo, no permanece encarcelado y “tiene libre la puerta”²⁹⁹. Espera a la muerte en cada lugar y por eso va desatando poco a poco los lazos que lo unen mediante el amor a la vida, para que cuando llegue el momento no le impida estar preparado. Debe aprender durante toda su vida, “el marcharse con el alma tranquila cuando llega aquella hora inevitable”, “Con ninguna clase de muerte los hombres mueren más apaciblemente, pero tampoco hay ninguna más larga”³⁰⁰. Mas ¿por qué la *muerte más larga*? Séneca no responde a esto, ni comenta sus aseveraciones más importantes, él simplemente nos deja reflexionar sobre lo dicho, por eso en este caso específico comprendemos que esa muerte tan larga que sufre el hombre virtuoso es porque la vive cada día, asimilándola con gran aplomo. No sólo como al resto le acompaña sino que él además sabe de su compañía. Lo que para el resto de los mortales supone una agonía, un mal presentimiento, un nefasto presagio –como aquel que piensa en un momento que va a pasar algo desafortunado y corriendo rectifica y se dice a sí mismo, no, no vaya a ser que pase–; pues el que ha aprendido sobre la muerte afirma este pensamiento y dice sí, sí va a pasar, y en cualquier instante. Por eso, alude Séneca siempre a la misma terminología, preparación, meditación, aprendizaje de por vida; todas estas acciones suponen un esfuerzo, una constancia y una dedicación en pro de fortalecer el ánimo –como el piloto del navío– para afrontar la tempestad.

Los sufrimientos brotan cuando nos resistimos a lo inevitable³⁰¹, pero más que en la resistencia hay que perseverar en la sumisión. Si además queremos distinguir las causas de nuestro temor

“encontraremos que unas son [reales], y otras [lo] parecen. No tememos la muerte, sino el pensamiento de la muerte, pues de ella siempre estamos a igual distancia. Así, si debe temerse la muerte, siempre se ha de temer; pues ¿qué momento se ve libre de la muerte?”³⁰².

²⁹⁹ LUCIO ANNEO SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, cit., p. 84.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 91.

³⁰¹ Para ampliar un poco el tema acerca del sufrimiento en *Cartas a Lucilio* véase el escueto pero interesante artículo de JUAN ITURRIAGA ELORZA, “El estoicismo de Séneca en las *Cartas a Lucilio*: su postura ante el dolor y el sufrimiento humano”, *Letras de Deusto*, vol. 25, n. 67, 1995, pp. 125-132.

Séneca distingue aquí entre la muerte en sí y la idea que tememos de ésta. Tememos el pensamiento, no el acto de morir. Sin embargo, colige –aunque parezca contradictorio– que para encontrarnos serenos ante la muerte estamos obligados a pensarla; “para que nunca temas la muerte, piensa siempre [en ella]”³⁰³. La piedra filosofal del senequismo está engarzada en este axioma: “piensa en la muerte y piénsala mucho”. Por qué engañarnos, nuestro mal no es extrínseco, al revés, está en nuestras entrañas y su curación empieza por no ignorarlo, por aceptar en primer lugar que estamos “enfermos de muerte”, por vislumbrar que si nos ponemos nerviosos empeoraremos nuestro quebradizo estado, por resignarnos a que aquello que deba ser será con o sin nuestro consentimiento. Séneca sabe muy bien que para lograr esta actitud se debe adquirir sentido, pero a nadie le llega antes el buen sentido que la insensatez; causa por la cual, para aprender virtudes se han de desaprender antes los vicios. Una ardua labor ésta que necesita de la filosofía, único saber capaz de sacarnos “del sueño profundo”.

“Dedícate a ella por entero; tú eres digno de ella, ella es digna de ti; id abrazados el uno con el otro. Da tu 'no' a todas las demás cosas, con firmeza, claramente; no hay que filosofar precariamente”³⁰⁴.

La filosofía que cultiva Séneca, cultivada con tesón da la fuerza suficiente para rebatir toda la violencia del azar, y otorga la verdadera tranquilidad para la buena disposición y fortalecimiento del espíritu. No obstante, aunque Séneca cree que es digna de todos, la filosofía no es fácil de lograr ni la consigue todo aquel que la anhela; quizás porque está colmada de bellos preceptos morales sencillos de cultivar pero inviables de ejercitar. Es decir, ¿podemos hacer que cada día sea como toda una vida³⁰⁵?, ¿podemos prepararnos antes para la muerte que para la vida?, ¿podemos ser plenamente conscientes de que morimos cada día?, ¿podemos esperar resignados a la muerte en

³⁰² LUCIO ANNEO SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, cit., p. 94.

³⁰³ *Ibidem*, p. 91.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 160.

cualquier lugar?, ¿podemos no temer dejar de ser porque sea lo mismo que no haber empezado³⁰⁶? Llevar a la práctica la doctrina senequista es una tarea casi quimérica. Por mucho que el hombre domine su ánimo y sus apetencias, que se haga dueño de sí mismo, por mucho que asimile su ciclo vital, no puede extirpar su “sentirse mortal” y desear siempre su opuesto. Y el argumento sobre la “nada”, por desgracia “nada nos consuela”. Séneca dice:

“A veces tenemos que morir por deber, y no queremos; morir por ley natural, y no queremos. Nadie es tan ignorante que no sepa que alguna vez se ha de morir; no obstante, cuando la muerte está cercana, vuelve la espalda, tiembla, llora. ¿No te parece el más necio de todos el que ha llorado porque no había vivido mil años antes? Igualmente necio es el que llora porque no vivirá mil años después. Son iguales estas dos cosas: no existirás y no exististe; uno y otro tiempo es ajeno a nosotros”³⁰⁷.

La diferencia entre ambos “no-ser”, el del pasado y el del futuro, es el “siendo”, presente, que se “ha sido” y se despide, cosa no argumentada por Séneca. Si bien, es innegable que no reconforta con ninguno de sus consejos acerca de cómo sobrellevar el morir, sí es certero en casi todas y cada una de las observaciones que hace sobre la muerte, como por ejemplo “que no morimos porque enfermamos sino porque estamos vivos³⁰⁸”, “que no sabemos lo que va a suceder pero sí lo que va venir; la muerte”, “que la muerte no se presenta sino que está presente”; y muchas otras reflexiones que en estas páginas hemos reseñado.

Para concluir, en las dos últimas cartas que escribe a Lucilio, Séneca solventa la cuestión clave cuya formulación hemos venido concretando desde hace tiempo, a saber: ¿si la muerte no es un mal, qué es entonces?, ¿no es nada o es la nada? A lo que responde el filósofo: “es la única ley igual para todo el género humano”³⁰⁹. Y añade, sibilínicamente, que lo entenderemos todo cuando comprendamos que el más feliz de los hombres es a su vez el más infeliz de todos.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 171.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 225.

³⁰⁸ Véase *op. cit.*, p. 228. Capítulo titulado: “El desprecio de la muerte es un remedio para todos los males”.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 459.

2.2. Herencia sanceana: pervivir en comunión³¹⁰

Escribir sobre cualquier pensador significa ineludiblemente vincularlo con aquello que lo hizo conocido, subsumirlo al pensamiento al cual dedicó su *tiempo*. Catalogar a una figura como la de Julián Sanz del Río supondrá, por tanto, mencionar, aun de forma escueta, aquellas enseñanzas característicamente prácticas que adquirió como suyas –en todos los sentidos– y que trasladó desde la Alemania de su maestro Krause a su entonces España isabelina.

Con frecuencia, al buscar una definición exacta sobre qué es el “krausismo español” encontramos que ésta es un tanto monótona y manualística, incurriendo ella misma repetidas veces en otras múltiples contradicciones. Se nos describe habitualmente como un movimiento intelectual con articulaciones teóricas y muchas repercusiones empíricas que cubren gran parte de la mitad del siglo XIX, y cuyas ramificaciones se extienden hasta el período de la guerra civil española, que marcó a los integrantes de nuestro estudio en cuestión³¹¹. No parecería, sin embargo, apropiado referirnos al krausismo hispánico sólo como una corriente o doctrina; pues ya lo señala así uno de sus propios y principales correligionarios, Giner de los Ríos, aclarándonos que el maestro soriano había creado en el árido suelo de nuestra vida intelectual “no una doctrina [...] sino lo que vale infinitamente más que la mejor doctrina: una corriente de emancipación espiritual, de educación científica [y] de austera ética”³¹². No obstante, ni siquiera el propio Sanz del Río afirma que sea una corriente filosófica y emancipadora, sino únicamente un “método” u “orientación” que muestra el camino adecuado para

³¹⁰ Nos permitiremos usar en este trabajo la expresión “krausiano/a” para referirnos concretamente al pensamiento y las obras de Krause y el término “krausista” para designar el movimiento filosófico en general o la corriente hispánica. En este trabajo usaremos también el término “sanceano/a” para referir algo relativo a Sanz del Río.

³¹¹ J. L. GÓMEZ- MARTÍNEZ, “El krausismo español: una cronología”. En <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/crono.htm>. Como su título indica, este estudio es una concisa cronología en torno a la figura de Sanz del Río y a la repercusión del krausismo español en Iberoamérica.

Se considera acabado el krausismo en 1939, con el final de la II República española y el exilio de los últimos krausistas, como Fernando de los Ríos, Rafael Altamira, Lorenzo Luzuriaga, José Jiménez Franco, entre otros (extendiéndose, posteriormente, por toda Latinoamérica y ejerciendo una notable influencia en su modernización y desarrollo intelectual). Se ha de tener siempre en cuenta, además, la Tercera España, referida por, J. VILLALOBOS, *El pensamiento filosófico de Giner*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie: Filosofía y Letras, n. 2, Sevilla, 1969.

³¹² Citado por J. VILLALOBOS, *op. cit.*, p. 5.

indagar la verdad³¹³. De hecho, es una verdad filosófica que no pretende crear ni escuela ni doctrina y que parte de la filosofía de Krause como hábito capaz de organizar las actividades humanas. Filosofía ésta que, según Joaquín Xirau, a la vez que tenía clásicas influencias socráticas también era en extremo progresista.

Esta “orientación”³¹⁴ progresista había sido esperada con ansia por muchos intelectuales de la época, aunque acogida con bastante polémica, ya que en mayor número fueron conservadores tomados por revolucionarios. Incluso siendo, como en su mayoría eran, confesamente religiosos, sufrieron el azote de un anejo dogmatismo que los acusó de panteístas, incluyó su obra capital en el Índice de libros prohibidos, los desacreditó, expulsó varias veces de sus cátedras, y atentó continuamente contra su libertad de expresión³¹⁵. El círculo de discípulos y amigos, encabezado por Sanz del Río, fue con frecuencia vituperado³¹⁶. Pocos saben –dice con verbo de fuego Menéndez Pelayo– que en España hemos sido krausistas por la casualidad, gracias a la lobreguez y a la pereza intelectual de Sanz del Río³¹⁷, a quien el autor de la *Historia de los heterodoxos españoles* acusa de haber sido “krausistizado” por Leonhardi y Roeder, lo que considera el historiador cántabro que no fue demasiado difícil dada la torpeza

³¹³ Podemos considerarlo, en todo caso, como lo define Antonio Heredia Soriano, un “movimiento humanista”. Cfr.: A. HEREDIA SORIANO, “El krausismo español”, en *Cuatro ensayos de historia de España*, Edicusa, Madrid, 1975, pp. 75-150. Edición digital autorizada para Proyecto Ensayo Hispánico, y preparada por J.L. Gómez–Martínez, enero, 2005. En: www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/introd.htm

³¹⁴ Nos reafirmamos, como anteriormente habíamos señalado, en referirnos al krausismo español como un método u orientación, en lugar de acotarlo como corriente o doctrina.

³¹⁵ “En un principio, la actuación de los elementos hostiles a Sanz del Río revistió un carácter predominantemente intelectual y se discutían las doctrinas con relativa buena fe, sin apelar en ninguna ocasión a la injuria y al dicerio; pero bien pronto variaron de táctica, recurriendo a los procedimientos más incorrectos, y algunos periódicos, especialmente *El Pensamiento Español*, publicaron violentísimos artículos contra Sanz del Río. Puede decirse que los elementos ultramontanos, olvidando la cortesía y el respeto [...], realizaron todo género de gestiones para crear un ambiente por completo adverso al importador del krausismo y a sus compañeros y amigos. La campaña adquirió entonces un carácter pura y exclusivamente político y religioso, y en vez de razonar serenamente, los neocatólicos pidieron que fueran expulsados cuantos profesores eran considerados como heterodoxos y, sobre todo, Sanz del Río, que era el portavoz y la figura preeminente del movimiento filosófico científico renovador y constructivo”. S. VALENTÍ CAMP, *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Minerva, Barcelona, 1922. Véanse páginas 73-87, dedicadas a Julián Sanz del Río.

³¹⁶ La índole de la crítica y persecución no fue siempre la misma, como nos dice Heredia Soriano, ya que varió de un período a otro según el aspecto particular censurado y la diversa representación de los objetos.

³¹⁷ M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Editorial Porrúa, México, 1983, p. 464. Véase capítulo “Krausismo y Apologistas Católicos”.

mental que adjudicaba a un filósofo de tal “estofa”. Son incansables, y no exentas de humor ácido e ironía, las críticas que Menéndez Pelayo le dedica tanto al krausismo, español y alemán, como a la figura concreta del pensador soriano.

Con independencia de toda mofa, debemos cuestionarnos el porqué como método innovador prefirió Sanz del Río el krausismo en lugar de otro sistema del Idealismo alemán. La respuesta es simple, si la filosofía de Fichte y la de Schelling resultaban un idealismo demasiado abstruso, con un lenguaje que denotaba inexactitud (es aplicable también para ellos la crítica que nuestro autor hacía a Cousin y a la filosofía francesa, a la que consideraba una filosofía poco creíble, nada práctica y politizada en extremo), la filosofía de Krause, sin embargo, suponía un sistema cerrado de normas y conductas aplicables a la vida y, por tanto, acordes a la mentalidad de Sanz del Río; cuya vida, como su diario íntimo nos muestra, se encontraba llena de impuestos preceptos morales³¹⁸. Se colige, pues, que la verdadera filosofía debe guiarse siempre por unos principios prácticos, punto éste muy discutido “durante el segundo lustro de los años treinta y el decenio de los cuarenta”³¹⁹ (aunque su difusión pública en España resultará más tardía). Fue en este contexto en donde tuvo lugar la recepción de la filosofía de Krause, tanto a nivel de manual e historia de la filosofía como de publicaciones periódicas. De hecho, según matiza Ureña, aquello que ha hecho duradera la figura de Krause, hombre bastante disperso en todo, se condensa en su filosofía práctica, “haciendo así honor *post mortem* a su intención existencial de hacer una filosofía para la vida”³²⁰.

Salvando el sinnúmero de objeciones al krausismo, debemos reconocer que en la actualidad, o al menos desde hace relativamente pocos años –como enfatiza Abellán en el prólogo de la obra de Martín Buezas³²¹– se encuentra en un período de revalorización. La figura de Sanz del Río, aunque polémica y críticamente recordada, ha de conmemorarse por ser la de un acérrimo combatiente por la libertad de pensamiento

³¹⁸ Mírese al respecto: F. MARTÍN BUEZAS, *El Krausismo Español desde dentro, Sanz del Río. Autobiografía de intimidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1978.

³¹⁹ E. UREÑA, *Krause (1781-1832)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001, p. 50.

³²⁰ *Ibidem*, p. 51.

³²¹ En F. MARTÍN BUEZAS, *op. cit.*, p. 12.

y de expresión. Una búsqueda de la libertad que queda recogida en su diario, la cual además nos va a recordar una historia que se sucederá con los años; la de los *transterrados*. Escribe:

“He determinado encerrarme en la libertad individual [...]; donde quiera que haya libertad yo seré feliz. La voz de la Patria es un sentimiento encantador y digno de un buen ciudadano, pero no es una idea. Cuando la razón sucumbe, la Patria es una forma aérea”³²².

2.2.1. La filosofía krausista, una orientación “ideal” sobre la muerte

Karl C. F. Krause (1781-1832) establece los fundamentos de la denominada filosofía *Wesenlehre* (Doctrina del Ser o Doctrina de Dios), que será también conocida como *Panenteísta*. La plasmación y la exposición de todos los resultados de la *Wesenlehre* se encuentran plasmados en la obra capital para el krausismo español *El Ideal de la Humanidad*³²³. En 1811, en una pequeña revista editada y escrita casi en su totalidad por él, publica una parte de su obra *La Alianza de la Humanidad y la Hermandad masónica*³²⁴ (textos que Sanz del Río tradujo, junto con el artículo *La Alianza de la Humanidad*, en el *Ideal de la Humanidad*³²⁵). No obstante, indagaremos en sucesivas páginas solamente los manuscritos pertenecientes a Sanz del Río publicados por su albacea Sales y Ferré. La obra en cuestión que vamos a tratar se encuentra precedida por unas dirigidas advertencias, las cuales no sólo nos preparan para una adecuada lectura del escrito, sino que nos muestran, de manera sucinta, qué encontró su tardío discípulo tarraconense en aquellos dispersos papeles que tan cautelosamente guardara el principal de sus maestros. Unos manuscritos señalados con el título de *Filosofía de la muerte*. Nótese que mediante su nombre ya atisbamos las pretensiones de Sanz del Río. *No es una mera meditatio “sobre” la muerte, sino una*

³²² *Ibid.*, p. 22.

³²³ La filosofía de Krause describía un movimiento circular. Desde el hombre al conocimiento de Dios, y desde éste otra vez al conocimiento del hombre y a la regencia integral de su vida; desde la familia al Estado. Puede que fuera este atrayente sistema abarcador lo que fundamentalmente llamó la atención a nuestro pensador soriano. Acogía en sí las parcelas esenciales de la existencia humana, aquello que hace al hombre ser humano, es decir, sus creencias, ya sean religiosas, políticas, sociales, etcétera.

³²⁴ *Ibidem*, p. 17.

³²⁵ *El Ideal de la Humanidad* fue llamado por Fernando de los Ríos el “libro de horas de varias generaciones de krausistas”.

filosofía que versa “de” ella. ¿Resultan meras anotaciones, simples pensamientos que moraban en un relegado cajón? Como toda meditación privada e íntima, ligada a la vida misma, los manuscritos se encontraban incompletos; no juzgando su autor ni siquiera conveniente su publicación. ¿Podrían haber sido una futura obra? Estimamos que no, aunque Sanz del Río encargó a sus testamentarios la publicación y venta de todos sus manuscritos. No eran, se nos señala, “ensayos de estudio”, sino consideraciones sueltas, sin plan ni orden; pensadas en diferentes tiempos y por diferentes motivos, flotando como barcas sueltas a la espera de un amarre seguro. En tal sentido, no resulta poca la deuda para con Sales y Ferré –cuyo trabajo de ordenación y síntesis del texto debemos ensalzar–. Éste anotó aquello que sintéticamente había sacado en claro: eran escritos que trataban sobre la “comunidad de los vivos con los muertos”. Escritos que habían servido, además, de contestación a la consulta de un desconocido amigo cercano. En ellos se indicaban básicamente los puntos cardinales para reflexionar acerca de la muerte, elaborando de esta forma *una filosofía acotada y sistemática de la muerte*; una filosofía asimismo muy conceptual. Este tipo de lenguaje supone, precisamente, una de las características y de las críticas con frecuencia achacadas a Sanz del Río y a sus discípulos. Dicha temática ha sido analizada de manera destacada por Antonio Heredia Soriano en su artículo *La cuestión del lenguaje filosófico en el krausismo español*³²⁶, donde nos confirma la ininterrumpida invectiva sufrida por el krausismo a cuenta de este estilo o “*modus dicendi*”; señalándonos Heredia, además, la precisa distinción convencional entre la crítica “tradicional” y la “liberal”³²⁷, aunque ambos coinciden en última instancia enmarcándolo bajo una terminología abstrusa y bastante oscura. Dos son las causas, para Heredia, que producen esta escritura tan incomprensible, al igual que ridícula para muchos de sus detractores. La primera de ellas podríamos decir que es meramente accidental, debido al hecho de que algunos manuscritos no estaban desde un principio destinados para su publicación, “sino al uso personal de su autor, más

³²⁶ A. HEREDIA SORIANO, “La cuestión del lenguaje filosófico en el Krausismo español”, en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones de Salamanca 1982, Salamanca, del 28 de abril al 2 de mayo de 1980, pp. 105-121.

³²⁷ Indica Heredia que a la primera (crítica tradicional) pertenecerían aquellos que rechazan frontalmente el krausismo, como Ortí y Lara, Campoamor, Caminero, Barrantes, Alonso Martínez y Menéndez Pelayo. La crítica liberal, en cambio, proviene incluso de las propias filas u otras afines, como en los casos de Juan Valera, Manuel de la Revilla y Rafael Montoro.

preocupado por el rigor lógico-conceptual que por la forma literaria. Se trataba más bien de composiciones esquemáticas, de meros apuntes hechos a saltos³²⁸. La segunda y más notable de las causas, que explicaría el estilo fuertemente conceptista, se debe a un factor intrínseco y determinante, a saber, la precisión derivada y exigida por el propio sistema. Buscando así un lenguaje más “racional”, o, al menos, todo lo racional posible³²⁹. Si, paradójicamente, su concepto de “claridad” es aquel que enmarañaba su lenguaje, resulta evidente, pues, que esta cuestión se extiende no sólo a las traducciones de Krause, en las que se produce una germanización del castellano, sino que también se encuentra en todos los escritos de Sanz del Río y de sus discípulos, aunque de modo especial en el impulsor de dicha metodología.

En la obra *Filosofía de la muerte* hallamos explicitadas las dos causas con anterioridad nombradas. En primer lugar porque no está escrita previendo de modo alguno su impresión, y, en segundo lugar, porque por ello mismo Sanz del Río se nos muestra más lejano y oscuro en la intimidad, apoderándose aún más de la filosofía de su mentor alemán y promoviendo una aplicación, consecuente, de la filosofía krausista al tema de la muerte³³⁰. Un tratamiento filosófico de la muerte donde más que mostrada ésta es guiada. “Por su naturaleza, más que a enseñar concretamente lo qué es la muerte,

³²⁸ A. HEREDIA SORIANO, “La cuestión del lenguaje filosófico en el krausismo español”, cit., p. 112.

³²⁹ De tal manera “que el lenguaje y el concepto no alteren su naturaleza respectiva al fundirse [...]. Que el concepto y el lenguaje se intimen 'en toda reciprocidad de efecto'; esto es, que exista entre ambos términos verdadera armonía e intercomunicación. Lo cual sólo puede tener lugar cuando la lengua sea sinceramente lógica, y se atenga exclusivamente a las leyes de la Razón. Únicamente entonces podrá decirse con toda propiedad” –en frase de Sanz del Río, como nos recuerda Heredia– “que 'la expresión corporiza el pensamiento y el pensamiento espiritualiza la palabra'”. *Ibidem*, p. 114.

³³⁰ Por ello utilizaremos, a la vez que *Filosofía de la muerte*, la obra *Sistema de la Filosofía* de Krause, cuya traducción y exposición del libro (1860) están realizadas por el propio Julián Sanz del Río. La necesidad de que manejemos dichos escritos se debe a que *Filosofía de la muerte* es un libro muy poco estudiado y escasamente reseñado, del que no se encuentran comentarios sobre él y mucho menos sobre la forma en la que hemos de aproximarnos a sus páginas. No podemos leer en profundidad estos manuscritos, aunque creyéramos estar haciéndolo, desconociendo la filosofía krausista; pero, más concretamente creemos que resulta imposible hacerlo no conociendo la parte metafísica del acotado sistema compuesto por Krause. En *Sistema de la Filosofía* hallamos explícito, sorprendentemente, todo aquello que permanece implícito en las más íntimas reflexiones sobre la muerte elaboradas por el más destacado krausista español. La publicación de *Sistema de la Filosofía* tuvo lugar en 1860, nueve años antes de la muerte de nuestro autor soriano, y *Filosofía de la muerte* no vio la luz hasta 1877. Fueron por tanto diecisiete años de diferencia, en los que la filosofía krausista recibida, asimilada y transmitida por Julián Sanz del Río permaneció inamovible para él. No tenemos más que revisar el índice de ambos libros para observar las palpables similitudes existentes entre ellos.

tiende a dar criterio y camino a los que quieran pensar sobre ella”³³¹. “Pensar” el problema de la muerte, pero teorizándolo de una manera indiscutiblemente ontológica, que no meramente óptica. Se aprecia con ello, además, cómo en este período incluso Sales y Ferré era todavía muy afín a la metafísica del maestro, esa metafísica tan profunda y arraigada de la que parte el krausista innato. Bien nos recuerda Heredia Soriano, en palabras del propio Sanz del Río, que la metafísica es la “atalaya principal” de todo filósofo, si éste con sinceridad quiere ejercer como tal.

Esta metafísica krausista arranca siempre de la conciencia, debido a que el Racionalismo armónico no reconocía ninguna otra verdad salvo en la conciencia de esa verdad inmediata y con ella (Dios y hombre). En su reflexiva *Analítica* (primer proceso del pensamiento, que es a la vez analítico e inductivo) encuentra las determinaciones empíricas interiores, las evidencias subjetivas, y reconoce las razones absolutas bajo las cuales el Espíritu se afirma a sí mismo en toda su interioridad y su objetividad; concluyendo, para este sistema, que resolutivamente el yo se afirma y atestigua en su propia verdad bajo la razón y evidencia absoluta: el Ser-Dios. En la parte segunda de su estudio, es decir, la parte *Sintética*, fundándose la deducción de las ideas y de las leyes de la vida, y creándose una filosofía moral y de la Historia, resulta el conocido *Racionalismo armónico*. Éste suponía para sus seguidores el desenvolvimiento de una ciencia humana sin parangón. Una ciencia en mayúsculas, que yendo de la conciencia de nuestro ser a la conciencia de nuestro destino no deja resquicio alguno, no siendo además desarmónica en su práctica, contrariamente a otras filosofías de tendencia abstracta. Es, por tanto, una filosofía considerada ante todo humana, hecha —como querrá Unamuno— para hombres de carne y hueso, puesto que se sostiene en el “carácter de humana en el principio (la conciencia inmediata elemental), en el fin (la conciencia concreta y reflexiva), y en la dirección y movimiento intelectual de aquél a

³³¹ M. SALES Y FERRÉ, *Filosofía de la muerte. Estudio hecho sobre manuscritos de D. Julián Sanz del Río*, Imprenta y Librería de José G. Fernández, Sevilla, 1877, p. 7. (Hemos manejado esta edición original, de la cual existe fondo en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, y de la que poseemos un ejemplar en propiedad).

éste (el discurso inductivo, deductivo, constructivo)³³². Por tanto, ideal de una ciencia del hombre y para el hombre mediante el uso sistemático de la razón.

Para Krause (y por tanto para Sanz del Río) las filosofías se cifraban en el método seguido, el cual vendría a simbolizar la acción progresiva del espíritu. La filosofía no debe consistir en un procedimiento establecido de antemano, un instrumento hecho y desechable tras su uso, sino que debe nacer y desenvolverse con la ciencia misma. Habrá de penetrar en lo conocido a través del análisis, para ulteriormente conocer y deducir su objeto de estudio mediante la síntesis, a partir de sus propiedades y relaciones. La parte Analítica se funda en el testimonio de la conciencia inmediata y la Sintética en la evidencia de nuestra razón, afirmándose y ampliándose por ésta misma. Nos dirá el filósofo español que el método no otorga la verdad, pero nos guía dentro de ella en sus internas determinaciones. El análisis, primero, y la posterior síntesis constituyen esas vías a seguir (del método de la razón³³³) capaces de reconocer el “objeto absoluto de esa razón”: el Ser-absoluto; Dios³³⁴.

Una vez aquí, arribados a este “punto y aparte” (Dios como absoluto punto y aparte), hemos de preguntarnos cómo llegamos al principio del que partimos. Es decir, cómo accedemos al “punto y seguido” de la conciencia. En su obra cardinal *Filosofía de la muerte*, Sanz del Río desarrolla de manera muy socrática, mediante preguntas y respuestas, el tema de la conciencia. Emprendido su estudio de la vida, concibe a ésta como nuestro *vivir* diario, compuesta de relaciones, ya propias o recíprocas, en las que pasamos distraídos y errantes como viajeros sin rumbo. Al atendernos, ocasionalmente descubrimos que no somos más que un punto en medio de estas infinitas relaciones en las que nos movemos. No nos ocupamos de nosotros con libertad, según Sanz del Río, hasta que no suceden las llamadas “situaciones límites” (en palabras de Jaspers). En dichos momentos “nada hallo, ni tomo fuerzas de mí para vivir el instante crítico o supremo, o para sostener mi unidad e igualdad en preparación con el estado duradero de

³³² *Ibid.*, p. XLIV.

³³³ Razón como método y órgano propio del conocimiento, “como el sentido superior del Espíritu, conoce lo uno, lo total, lo eterno y necesario”.

³³⁴ Matiza que llama al Ser-absoluto Dios porque así se llama en nuestra religión, pero recibe otros muchos nombres dependiendo de otras concepciones religiosas o filosóficas.

la vida; entonces digo que me olvido de mí, hablo de la debilidad humana”³³⁵. Es ése el momento en que nos asaltan temores y buscamos seguridades en esas relaciones que, a su vez, produjeron principalmente el sentimiento de pérdida. Mas, nos señala Sanz del Río que no hallaremos ningún primer término del ser en estas relaciones, porque son siempre confusas y desiguales. No consiste, por tanto, la conciencia sólo en sabernos concedores de nuestros estados, de nuestros hechos y relaciones (individuales o generales), ya que este presumible “conocimiento” no es más que la parte temporal de ella. En cambio, hemos de *reconocer* lo que nos es desconocido y permanece incógnito, que no es otra cosa que *nosotros* mismos, una intimidad disuelta en un mar de relaciones. Derivado de lo antes mencionado, extraemos otra pregunta: ¿Con qué verdad nos conocemos? O, mejor expresado, ¿cómo conocemos nuestro “yo”? Con la verdad del mismo conocido –nos dirá Sanz del Río– y la propia del que conoce, siendo uno mismo el propio concededor y aquello que conoce, no existiendo negación alguna entre estos dos extremos (y si la hubiese sería, como en Hegel, afirmante). La respuesta conclusiva, remarcadamente agustiniana, es que nos conocemos –como ya hemos dicho igualmente en Séneca–, en el efímero *presente*. “Yo soy el que soy como Yo mismo”³³⁶, escribe Sanz del Río siguiendo este argumento y haciéndose eco de la clásica fórmula veterotestamentaria, resultante esta premisa del “puro yo”. Siendo un yo-éste determinado y presente en un “ahora”, se refiere con ese “yo soy yo mismo” a un “yo” como sujeto y a un “mismo” como objeto, pero eternamente ligados bajo la noción de *unidad*. Este “yo”, que soy yo mismo, proporciona una verdad absoluta y diáfana, que para el krausista implica un conocimiento inmediato.

“En la percepción pura Yo, no media ni obran los sentidos como elementos o condiciones de ella, ni media pensamiento o razonamiento anterior: pensando Yo, no necesito pensar en sensación o razonamiento ni en medio alguno por donde venga a mí esta percepción; ante su simple

³³⁵ M. SALES Y FERRÉ, *Filosofía de la muerte*, Estudio hecho sobre Manuscritos de D. Julián Sanz del Río, cit., pp. 14-15.

³³⁶ Cfr. las obras anteriormente citadas de K. C. F. KRAUSE, *Sistema de la filosofía, Metafísica Primera Parte*, Análisis por Julián Sanz del Río, cit., p. 22; y M. SALES Y FERRÉ, *Filosofía de la muerte*, Estudio hecho sobre Manuscritos de D. Julián Sanz del Río, cit., p. 21.

enunciado dice que es para mí de primera, simple evidencia, y en esto consiste su valor y fuerza de verdad”³³⁷.

Dicho “Yo puro” se encuentra en nuestro conocimiento o en nuestra conciencia, pero ¿es entonces puro pensamiento como en Descartes? No, no es una idea ni un simple pensamiento, es principio y comienzo, no conclusión a la que se llega sino camino del que se parte. No es un conocimiento absoluto del ser en sí, sino del ser como Yo, no consistiendo pues en principio de todo conocer, sino sólo en principio de nuestro conocimiento o del conocer de nosotros mismos³³⁸. Será este análisis de la conciencia lo que propiamente nos facilita el acceso al saber de la muerte, “esto es, Yo como Yo mismo, y como el que muero y me sé de mi muerte”³³⁹. Al ser de inmediato conocimiento este Yo para el yo mismo, también lo es igualmente inmediato el conocimiento de la muerte, es decir, su aprehensión como un hecho de inmediata certeza en nosotros. De lo cual deriva que si poseemos esa certeza sin ningún tipo de intermediario, debemos entonces plantearnos a nosotros mismos una primera demanda ontológica:

“¿Bajo qué concepto y razón de ser entiende tal la muerte y el morir?, o bien, ¿qué de cosa y ser es la muerte, o bajo qué razón de ser es la muerte lo que es y se llama? Para lo cual, bajo el concepto absoluto de ser y realidad, donde cabe bien el concepto de la muerte, se considera en qué razón y determinada relación es la muerte lo que es y entendemos por ella”³⁴⁰.

³³⁷ K. C. F. KRAUSE, *op. cit.*, p. 36.

³³⁸ El punto de inflexión que marcaba la divergencia de Sanz del Río respecto al racionalismo y al idealismo era, según Suances Marcos, el hecho de que aunque iniciaba su andadura a partir del idealismo transcendental kantiano, como Fichte y Schelling, no buscaba un absoluto del que arrancar sino que comenzaba por un principio *a priori* desde un análisis subjetivo de los contenidos de la conciencia. A través de estos contenidos el mundo se le revelaba como un sistema, consistiendo su originalidad, según Suances, en concebir el universo como un organismo científico superior. Aunque, sinceramente, para nosotros su singularidad radicaría más bien en salir del pensamiento de un ser finito hacia un infinito y poder volver casi ileso a éste, convirtiéndolo aun en un ser más frágil, vulnerable y humano. Sí que resulta relevante, tal vez, la armonía reclamada entre conocimiento y realidad, correspondiendo a las distintas percepciones del conocimiento, los distintos modos y percepciones del ser. Apreciamos que, quizás de manera un tanto hegeliana, la razón y la realidad se corresponderían haciendo honor al nombre de “realismo racional”. Y se advierte, como asimismo anota Suances, que “[...] el orden lógico se corresponde con el ontológico, describir los grados de conocimiento equivale a reproducir los grados de realidad. De aquí las diversas divisiones de las ciencias”. M. SUANCES MARCOS, *op. cit.*, p. 80.

³³⁹ M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.*, p. 76.

³⁴⁰ *Ibidem*.

Sanz del Río pretende situarnos en primer término ante el concepto, el primer concepto categórico de la muerte. Bajo el concepto absoluto de *ser y realidad*, nos encontramos con la negación. Podemos considerar reiteradamente cómo el ser necesita del no-ser, cómo lo “otro” siempre va a aparecer en escena, ya que nada hay que podamos definir sin recurrir a su negación, a su contrario. Para que se dé una cosa debe darse su opuesta, reafirmandose así en su contrariedad. Para que haya muerte ha de haber vida, y ésta a su vez es tal vida solamente porque lleva pareja y es condicionada por la tan nombrada e inevitable muerte. Discernida y definida la negación en orden al Ser (al ser de las cosas), apreciamos dos afirmaciones contrarias (el ser y el no-ser) de una cosa, sin embargo, no contradictorias y en cambio inmediatas dentro del ser en su realidad. Reconoce Sanz del Río bajo el concepto de *negación* esa negación que supone la muerte, a saber: negación de nuestra vida en el tiempo. Este sentido de la negación lo entiende como el puro límite entre dos individualidades contrarias e inmediatas en un todo homogéneo, no como una parte de lo individual que niega a la otra.

Reconocido el carácter mortal bajo el concepto de limitación, el hombre (yo) se conoce siendo en sus límites. Somos los sabedores primeros de nuestros propios límites, y en esa reconocida limitación nos entendemos situados ante la nada de nosotros mismos, sin embargo, no por ello nos entendemos limitados ni relativos puramente al límite, quizás no puramente a lo que ese límite supone en sí; mas sí somos relativos a ese límite, en tanto respectivos y referentes a él. Tanto Krause como Julián Sanz del Río, no asumen una concepción de límite que pudiéramos encasillar de forma cotidiana. Su concepto de límite, acaso de una forma un tanto distinta y paradójica, va sólo vinculado ontológicamente a aquello que con normalidad no lo tiene, es decir, a lo infinito, ilimitado, al Ser-absoluto: Dios; siendo éste el verdadero y único límite.

El famoso axioma “Yo en mis límites”, tan nombrado por Sanz del Río, se refiere exclusivamente a un yo limitado, mas atisbamos que no limitado en cuanto ser que ha de pasar a no-ser, sino en referencia a otros seres también limitados y finitos como él, y al Ser ilimitado e infinito ¿Debemos considerar, por tanto, la muerte en nosotros como la negación determinada y crítica entre dos equi-contrarios inmediatos? Indudable que hemos de responder negativamente. La cuestión bien planteada sería para

Sanz del Río: ¿qué y cómo es la muerte respecto de nuestro ser mismo y de nuestra vida, en la que somos y vivimos en la unidad, en nuestra vida racional?, ¿cómo, pues, y en qué tanto de nuestra parte morimos?

En función de lo ya expuesto, estamos en disposición de responder krausosanceanamente: que a sabiendas somos sabedores de nuestra muerte, como dato que es dado a nuestra conciencia desde una de sus partes, a saber, el espíritu. Si el fundamento primero de nuestra conciencia es el Yo, y éste en su unidad intrínseca se puede distinguir, que no dividir ni separar, en cuerpo y espíritu; por tanto, el estudio de la conciencia se divide en estas mismas dos partes, el cuerpo y el espíritu. El espíritu le transmite a nuestra conciencia de manera inmediata que su propiedad, destacada y determinante de las otras propiedades, es la mudanza. Deducimos, en consecuencia, que esa conciencia de mudanza se encamina a la advertencia de la muerte (planteamiento éste que, hay que decir, no expone ni concluye Sanz del Río). Aborda el tema en cuestión, pero no llega a concretar ni explícitamente a decirnos que el tiempo conduce al irremediable perecer. La idea de la muerte como negación de la vida expresa, para el krausismo, una relación de contrariedad entre esta *vida que vivimos y que nos es presente* y su dejar de vivirla. Para filósofos como Schopenhauer, tanto el nacimiento como la muerte pertenecen a la vida y ambos polos de la existencia se contrapesan, el uno como la condición de la otra; formando así ambos extremos los dos ejes de todas las manifestaciones de la vida, siendo ésta un relámpago entre dos tinieblas. Pero Sanz del Río no nos habla de nacimiento y muerte, sino de cómo la existencia circula entre la “vida” y la “muerte” constantemente, entendida ésta última como cesación-límite y la vida como potencialidad efectiva. Ambos autores, no obstante, coinciden en la pertenencia de la muerte a la vida, no es su extremo ni acontece cuando ella no está, como pensaba el ya mencionado Epicuro, sino que se da en ella y por ella; sin embargo, la vida está subordinada a la muerte que produce su cese, al menos el de esa supuesta vida que conocemos, la cual se asemejaría al hilo que incesantemente corre el riesgo de ser cortado. No podríamos aclarar todavía si en el krausismo los seres se presentan para la muerte (vivir es ir muriendo) o ante la muerte, pero sí hemos de ser conscientes de que la ontología del ser real siempre estará subordinada a la ontología del ser mortal; más allá de una simple dialéctica vinculada a la vida.

2.2.2. Conciencia de la muerte mediante la aplicación de las vías analítica y sintética en Julián Sanz del Río

El acontecimiento de la muerte resulta acotado por Sanz del Río atendiendo a las siguientes características:

1. La muerte no es ser o esencia que vaya en contra de nosotros.
2. No es anulación directa de nuestros elementos constitutivos.
3. La muerte es sólo la relación de contrariedad existente entre nuestros extremos en unidad.
4. Nunca es uno de esos extremos.
5. Es aneja a la vida, no la niega, sino todo lo contrario, ya que muriendo vivimos.
6. La muerte es el límite de ser en mí mismo, pero no de manera absoluta.

Posteriormente matiza que la muerte en sí no es ser, ni propiedad del ser, ni realidad o hecho sensible, sino *pura forma de contrariedad* que se da en un momento, llamado por el krausista hispano momento “crítico”, no “definitivo”. Se deduce tras lo comentado que las reflexiones acerca de la muerte en sí no pueden ser confundidas con el hecho sensible que acaece cuando morimos ni con la aplastante realidad ocurrida, sino que ha de ser tratada bajo la categoría de concepto, ya que analizada desde esta perspectiva sí sería ésta “ser” y “realidad” esencial en cuanto certeza inmediata que posee nuestra conciencia de ella. Ha de darse, por esta razón, como un “hecho” de inmediata certeza en nosotros para poder considerarla “en sí”.

Del concepto de muerte como tal somos sabedores, el problema viene a partir de las definiciones irracionales que a ella adjudicamos. Como especifica Sanz del Río:

“la certeza positiva de la muerte, como la formal negación de toda esta vida por toda su contraria, y que, considerada con prevención interesada sólo por su lado negativo hacia esta vida, la convertimos, con prejuicio consiguiente intelectual, en una positiva entidad de negación, y

negación de toda la vida, en contradicción con el conocimiento cierto que tenemos de ella, como se contradicen en nuestro pensamiento el ser y el no-ser a la vez”³⁴¹.

Para el krausismo la vida que conocemos va a continuar con su contraria, comprendiendo así esta orientación filosófica una idea de muerte que viene a reafirmar más aún la vida, ya que cuando el hecho de la muerte acontece ni el individuo ni la realidad misma pasan, sino que se dan con fundamental e imborrable carácter en la razón de su ser, es decir, en su vida esencial tal y como tiene que darse. Nos situamos de esta manera ante una supuesta supervivencia que implica por necesidad la creencia en el concepto de inmortalidad dado como efectivo. Sanz del Río se pregunta por aquello que sobrevive en nosotros y al responder subraya que de alguna manera los muertos siguen teniendo ser, aunque al nombrarlos remitamos a la memoria y a la idea subjetiva y residual que nos queda de ellos, no como algo objetivo en sí y objeto de tal nombre, es decir, nuestro pensamiento común-presente los contiene, mas ese pensamiento no tiene objeto pensado –según nuestro autor– sino que es pensamiento y nombre de una idea subjetiva nuestra. Sobreviven de esta forma los difuntos bajo concepciones “personales” y como opuestos extremos a nuestra inmediata e individual vivencia. Deducimos que atribuye el ser al existente no–viviente puesto que no traza una línea divisoria entre la vida y la muerte, ni entiende a esta última como el puro no-ser, sino que más bien contempla el que “ninguno queda en la muerte fuera de la naturaleza toda; antes vuelve cada uno, según su particular propiedad, a su centro y lugar natural según estaba antes de su asimilación al cuerpo 'orgánico’”³⁴², con lo que no sucede así únicamente una reafirmación de nuestra esencia sino que también se produce una vuelta a lo primigenio que en un principio fuimos.

Recapitulando lo desplegado en los párrafos anteriores, conjeturamos del modo más conciso posible que para la ontología krausista la muerte no equivale al fin, puesto que sobrevive nuestra materia y nuestro espíritu, según defienden en su tesis sobre la inmortalidad. Ahora bien, aunque –según lo expuesto– perduren, estas partes de nuestra unidad mueren, siendo el pensamiento de la muerte del espíritu desigual al pensamiento

³⁴¹ M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.*, p. 158.

³⁴² *Ibidem*, p. 213.

de la muerte del cuerpo, debido a que el cuerpo pertenece a la Naturaleza y el espíritu, al contrario que la Naturaleza, tiene por carácter lo Absoluto. De ello se concluye que sea impropio y “fuera de razón” para Sanz del Río pensar que el cuerpo “enteramente” deje de ser y vivir en la Naturaleza, y el espíritu en el todo Absoluto. Esta elocuente teoría, en la que apreciaremos a Sanz del Río más interesado en el allende la muerte que en ella misma, es desarrollada en la segunda parte de los manuscritos *Filosofía de la muerte*, titulada: “*La comunión de los vivos con los muertos*”, dividida en dos secciones que, a su vez, se subdividen en varios capítulos. Esta ordenación nos indica ya, de principio, que viene a ser un tema no exento de importancia ni para el autor ni para el compilador de los textos. Hallamos su división en una primera sección teórica y más adelante una última sección, que concluye al mismo tiempo la obra, bajo el extraño rótulo de “práctica”. ¿A qué se puede referir Sanz del Río al tratar la idea de la muerte bajo una perspectiva práctica? ¿Por qué concluye con estos textos Sales y Ferré la recopilación de este escrito póstumo?

Aparece por primera vez plasmado de forma explícita en los manuscritos sobre la muerte la segunda vía utilizada por el sistema krausista, es decir, la vía *sintética*. Sanz del Río finaliza así su estudio *analítico* con el capítulo consagrado a la muerte en el espíritu y comienza a estudiar la cuestión desde una perspectiva diferente, pero siempre de un modo ascendente³⁴³. Martín Buezas ha mostrado a la perfección que era imposible atender al sistema krausiano y krausista descuidando su parte sintética, más aún, sin la *Sintética*, segunda parte de *Sistema de la filosofía*³⁴⁴, habría resultado insostenible emprender la tarea de sistematización del pensamiento teológico. Nuestro estudio indiscutiblemente no es teológico sino ontológico, pero no por ello indesligable por

³⁴³ La primera parte de *Filosofía de la muerte*, es decir la parte analítica, es mucho mayor en extensión y profundidad que la segunda parte de esta obra.

³⁴⁴ En nuestra investigación hemos utilizado la obra *Sistema de la Filosofía* de Krause, traducida y comentada por Julián Sanz del Río. Este escrito lleva por subtítulo: “Metafísica, primera parte, análisis”; concretamente sólo se estudia la parte analítica del sistema ideado por el maestro germano, hecho éste confirmado puesto que observándose únicamente su índice se aprecia que todo es tratado bajo una “perspectiva analítica”. Supuestamente, la segunda parte, sintética, se encontraba en camino y se tenía indicios de ella, debido a que fue nombrada por Giner de los Ríos en 1914 y por Fernando de los Ríos en 1916. Martín Buezas creía finalmente, tras diversas indagaciones, que no constituyó nunca un manuscrito sino varias redacciones en distintos momentos, reforzándose su argumentación en comentarios no sólo de Giner, sino de todos los fideicomisarios de Sanz del Río. Cfr. F. MARTÍN BUEZAS, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Editorial Gredos, Madrid, 1977.

necesidad de la teología krausiana; por ende, aunque nos sea imposible emplear la parte *Sintética*³⁴⁵, no nos lo es aplicar a nuestra cuestión sobre el pensamiento de la muerte la “vía” que lleva tal nombre³⁴⁶.

Deducimos claramente que la sintética, como vía ascendente hacia Dios, es aplicable al tema de la muerte, en cuanto seres mortales y finitos que somos en relación con ese ser infinito que no somos. La percepción analítica nos entregó la realidad del Yo como primera certeza, original y originaria, que en profundidad nos muestra un compuesto integrado por cuerpo y espíritu, y que finalizaba siendo un yo finito entitativamente. Esta finitud, en el sistema krausista, reclama a viva voz una fundamentación última y obligada, un sustrato donde apoyarse de forma global. Siguiendo de nuevo a Martín Buezas, comenta este estudioso, remitiéndose a la *Analítica*³⁴⁷, que: “La finitud es signo de algo superior que la sostiene, es declaración humilde de su impotencia existencial, es eco de algo que es fuente, que es origen y que es fundamento permanente del ser y del obrar”³⁴⁸. Aparece de esta forma la figura de un fundamento infinito, en contraposición a lo finito que funda y posibilita. El Infinito-absoluto surge de este modo al final del proceso analítico, se llega a su conocimiento a través del desarrollo progresivo del esfuerzo de nuestra razón, alcanzando así nuestro conocimiento “la vista real”. Este Infinito-absoluto será un elemento imprescindible para desarrollar la tesis krausista que versa sobre la vida después de la muerte, y sobre *la comunión de los vivos con los muertos*.

Al referirse Sanz del Río a esta “comunión” remite a pensar tres nociones capitales de esa filosofía krausiana de la que se encuentra impregnado. En primer lugar: nuestra condición de seres finitos en correspondencia con lo infinito nos sumerge de pleno en la ya referida *Teología*. En segundo lugar: nuestra relación entre seres finitos, en tanto género humano, constituyendo sociedades humanas de infinitos individuos y

³⁴⁵ No debemos confundir las vías krausistas con las obras que supuestamente llevan su nombre, mas el método que siguen es el mismo, a saber, la *Analítica* resulta la adaptación de esa vía analítica, al igual que la *Sintética* con su correspondiente aplicación.

³⁴⁶ El propio Sanz del Río la utiliza en sus reflexiones sobre la expiración, creando así una ontología de la muerte, pero nosotros no podremos cotejarla, por exceder los límites del presente estudio.

³⁴⁷ Correctamente llamada por nosotros *Sistema de la Filosofía*.

³⁴⁸ F. MARTÍN BUEZAS, *op. cit.*, p. 89.

formando parte, por tanto, de un género infinito, nos conduce a la denominada *Humanidad*, con mayúsculas. Y, en tercer lugar: la “comunidad” a lo largo de nuestro vivir con los que existieron hace tiempo, como especie, nos sitúa en la *Historia*. La religión, la humanidad y su historia serán sustratos en los que se apoya para desplegar su tesis sobre la “comunidad”, que atendiendo a su vez a su etimología vendría a referirse a la “comunicación”, en este caso con los difuntos, pero también a la “participación” en lo común, participación espiritual.

En la primera sección teórica de esta segunda parte de su obra empieza el filósofo de Torrearévalo con la siguiente afirmación: “El catolicismo enseña, de dogma, la comunión de los vivos con los muertos, y que esta comunión se obra de parte nuestra por la oración y los sufragios”³⁴⁹. Al igual que el napolitano Giambattista Vico al hablarnos en su *Ciencia nueva* (1744) del origen de las religiones y del culto a los muertos, vemos cómo para Sanz del Río todos los pueblos han sentido y creído esta comunión. Vivimos con los muertos, según él, en correspondencia y en algún presentido ser de ellos. Aclara asimismo que la expresión “muerto”, en tanto palabra que solemos utilizar cotidianamente, engaña y falsea en parte su sentido; siendo más correcto emplear el término “difunto”, es decir:

“derivado de 'defunctos', esto es, vivido aquí, hecho aquí su vida, es más propio. El sentido real y lo que sabemos aquí de ellos no admite más palabra que los 'aquí no vivientes, los que no viven' esta nuestra vida histórica”³⁵⁰.

Encontramos en la definición etimológica castellana de Joan Corominas³⁵¹ dos matices más acerca de este término que nos amplían su significado, a saber: “cumplir con algo, pagar una deuda –cuyo precio es bastante alto–” y “difusión, difuso, fundir”. Podrían quizás las reflexiones de Sanz del Río resultar más acordes con esta segunda acepción en cuanto la palabra “*defunctos*” se refiere a un ser difuso que no vive nuestra

³⁴⁹ M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.*, p. 245.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 253.

³⁵¹ Véase J. COROMINAS, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 2006.

vida pero que está de alguna manera entre nosotros presente, en constante comunión; resultando entonces coherente que para Sanz del Río la palabra “muerto” posea un sentido más restringido y postrímico, semejante a “desaparición” en lugar de “difusión”.

En el apartado “Consideraciones sintéticas del asunto” se pregunta Sanz del Río en qué se funda la verdad de esta *comunión con los muertos*, achacada además principalmente a los albores de nuestros tiempos y a los originarios estados sociales. La define como una relación ultra-histórica que ha acontecido siempre en mutua correspondencia, cuya manifestación es consuelo para los vivos y, por tanto, de obligado culto por parte de éstos como deudores para con los muertos. Este proceder es considerado por él como un sentimiento y una creencia comúnmente humanos que se prolonga a lo largo de la historia. A propósito de esta idea, ya encontramos este mismo parecer reflejado en dos conocidas premisas viquianas de la *Ciencia Nueva* de 1744, a saber: (§144) “Ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben de tener un fondo común de verdad”³⁵², y (§149) “Las tradiciones vulgares deben haber tenido un fondo público de verdad, de ahí que nacieran y fueran conservadas por pueblos enteros durante largos períodos de tiempos”³⁵³. También para Sanz del Río esto es un hecho positivo y demostrable de la humanidad, nada añade el catolicismo cuando dicta seguirlo así, debido a que es una creencia espontánea, compartida y de por sí común a toda sociedad religiosa³⁵⁴. Tal sentimiento de *comunión* representa un testimonio unívoco de la Humanidad en su continua manifestación histórica, viene a ser: “así en su relación de común totalmente, como en relación del puro común y racional ser con el ser y vida histórica común-humanamente”³⁵⁵, es decir, nos está narrando la Humanidad su común sentir, incuestionablemente racional, consigo misma en cuanto

³⁵² G. VICO, *Ciencia nueva*, Ed. Tecnos, Madrid, 1995, p. 119.

³⁵³ *Ibidem*, p. 121.

³⁵⁴ Hemos de percatarnos del hecho de que Krause concibe una religión con cierto matiz durkheimiano. La religión no es esa visión confusa de la adoración que la sociedad se tributa a sí misma, pero sí es un producto social. Nos decía: “Así como nuestra humanidad está llamada a constituirse en un Reino y Estado sobre toda la tierra, está llamada a reunirse en una sociedad fundamental religiosa... En este lugar consideramos la ley capital 'que los hombres y pueblos deben reunirse en una sociedad definitiva religiosa, como una comunión de fieles en acorde conocimiento y unánime sentimiento de Dios [...]'” (K. C. F. KRAUSE, *Ideal de la Humanidad para la Vida*, Biblioteca de Filosofía- Ed. Folio, Barcelona, 2002, pp. 190-191). La “sociedad de los religiosos” se define como la institución fundamental de la sociedad humana.

³⁵⁵ M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.*, p. 252.

totalidad. La Humanidad considerada de esta forma es infinita, aunque compuesta por seres finitos; y la historia de esta humanidad abarca los seres que han sido y que son, en dependencia mutua.

Ese “común sentir” tan repetido por Sanz del Río se refiere a *lo común humano*, a aquello que se da en todo tiempo, esto es, en la historia de la humanidad; derivándose común y esencialmente “humana” la relación-comunión con nuestros antepasados. En el culto rendido a éstos, según el filósofo Spencer, era donde debíamos ver los orígenes de la propia religión³⁵⁶. Este culto reside según Sanz del Río en la oración y en el sufragio. Podríamos interpretar que la oración atañería al diálogo, mientras que el sufragio se correspondería con la ofrenda por los servicios prestados. Si, además, la comunión con el prójimo es una comunión de común-hermanos (comunidad), la que se da con los que aquí han vivido en común historia con nosotros es una comunión “entre-histórica” y un sentimiento “sobre-humano”, conforme matiza el pensador soriano³⁵⁷. Comunión, comunidad y comunicación.

El fundamento de nuestra comunión con lo muertos inexorablemente conduce a la noción originariamente krausiana de “Humanidad”, siendo evidente que de manera soterrada Krause, al igual que Sanz del Río, aplica esta concepción a los no-vivientes, puesto que, como hemos podido observar, al ser concebida de forma integradora engloba toda su historia, haciéndose en el devenir del ser racional necesario el “conocimiento” de su pasado y de sus antepasados³⁵⁸. Bajo esta concepción de

³⁵⁶ Ya que, siguiendo la tesis de Tylor, “es a los muertos, a las almas de los antepasados, a quienes se dirige el primer culto conocido de la humanidad. De modo que los primeros ritos habrían sido ritos funerarios, los primeros sacrificios habrían sido ofrendas de alimentos destinados a satisfacer las necesidades de los difuntos, los primeros altares habrían sido tumbas”. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 106.

³⁵⁷ “Para nosotros este sentimiento de la comunión de los vivos con los muertos, iniciado en esta vida misma con la muerte de cada hombre; pero en este mismo punto y de aquí trascendente hacia acá a todos los vivientes, y de la parte allá a todos los restantes de esta vida, como puros seres de la común eterna humanidad, en razón y fundamento de la humana realidad en Dios. En tal supremo sentido, este puro y noble sentimiento de la comunión de los vivos con los llamados muertos es sobre-humano también, o es santo y religioso”. M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.*, p. 256.

³⁵⁸ Sanz del Río despliega ampliamente la noción de Humanidad, y de sus características inherentes, a lo largo del apartado dedicado al fundamento de nuestra comunión con los muertos. Nosotros no desarrollaremos aquí este tema, ya que lo consideramos suficientemente reseñado como para servirnos de medio a nuestros concretos fines, es decir, para poder tratar de manera holgada la idea sanceana de

Humanidad atisbamos una supuesta sobrevivencia del ser humano tras el conocido momento crítico del acabamiento mortal. Esto es declarado y aclarado por Sanz del Río en una de sus muchas destacadas notas a pie de página³⁵⁹, la cual dice así:

“No hablamos aquí del sobre-vivir entre seres particulares y relativos, de los cuales, muerto el uno, le sobrevive en el tiempo el otro: sino del sobre-vivir cualitativo 'supravivencia', respecto del cual los particulares seres humano 'sub-viven' o 'infra-viven'. Porque éstos en la forma de tiempo viven como particulares, de límite en límite, de tiempo en tiempo, cuyo 'crítico' intervalo es el morir; más la Humanidad, como el todo y supremo de su género, vive todo su tiempo igual o eternamente sobre toda particularidad del tiempo”³⁶⁰.

En esta misma nota, donde afirma que “jamás muere en la Humanidad”, se asemejaría su concepción de la permanencia tras la muerte a la idea defendida por Schopenhauer sobre la supervivencia de la especie³⁶¹: una persona muere como un fruto maduro cae de un árbol, mas éste prevalece sin él; primando así la vida de la especie y no la del individuo particular, cuya muerte carecería de importancia, resultando para Schopenhauer incluso absurdo el apego a la vida y la insistencia en seguir siendo. En Sanz del Río no se aprecia, en cambio, esta desvalorización del individuo particular; por el contrario, éste es tenido muy en cuenta, todo particular ser humano en su pura esencia y propiedad de hombre participa de esa Humanidad que lo convierte en inmortal. Pensadores como Ludwig Feuerbach sostienen que para que haya finalidad posible es necesario que haya aniquilación, destrucción y sacrificio de la existencia³⁶². En cambio, como se atisba, Sanz del Río considera el hecho de la muerte no como un fin ni como

muerte. Véase para su conocimiento: M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.*, pp. 277-291, que versan sobre esta temática.

³⁵⁹ Las notas a pie de página de *Filosofía de la muerte* (dignas de análisis) –se desconoce además si pertenecen a Sanz del Río o a Sales y Ferré– no son solamente aclaratorias, sino que la mayoría de las veces aportan más que el propio texto que aparentemente comentan, pareciéndonos incluso más lúcidas y brillantes. Sales y Ferré señala, en una advertencia a la obra, que el texto original que él recibió presentaba el gravísimo problema, entre otros, de tener un crecido número de notas que superaban al propio texto, siendo imposible su lectura y comprensión; por lo que se vio forzado a integrar parte de ellas en el texto principal, moldeándolo y dándole tras ello congruencia.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 281 n.

³⁶¹ A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos*, Editorial Biblioteca Edfaf, Madrid, 1994.

³⁶² L. FEUERBACH, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 131.

un final, sino como un “momento crítico”; la muerte es un punto en el tiempo rodeado por todos lados de vida. Se infiere, por tanto, que no le hace falta a la hora de elaborar una tesis sobre la inmortalidad destacar previamente algo en nosotros que merezca ser considerado perdurable, ya que, como humanos, en nuestra unidad intrínseca ya lo somos. No le es preciso al autor de *Filosofía de la muerte* recurrir a una vida venidera en compañía de Dios, pues éste se da ya en común-uniión en la vida terrenal. Estamos normalmente acostumbrados a esas doctrinas de la inmortalidad que se nos presentan de manera común bajo representaciones religiosas, dependiendo éstas de las diferentes culturas, yendo desde la extinción definitiva del alma hasta su supervivencia final, o a la resurrección del cuerpo. La tesis sanceana de la inmortalidad, aunque de talante judeocristiano, sin embargo viene a ser mucho más sostenible, puesto que no salva cuerpo o alma, no se dialoga con un espíritu incorpóreo sino con el hombre que vive en la memoria individual y en la de la Humanidad en su totalidad. Esa memoria que viene a ser “el único paraíso donde nos está permitido persistir”³⁶³.

No obstante, de la memoria pasamos fácilmente al olvido, a la forma “triste” en la que honramos en la actualidad a los muertos. Sanz del Río se interesó bastante en saber cómo sus contemporáneos practicaban y de qué manera cultivaban ese *sentir* tan arraigado que, bajo su perspectiva, ennoblece sus vidas. Tras un análisis práctico concluyó que el vivo no se centra en la realidad del hombre que ya no está, sino más bien en “el muerto como un fenómeno triste” y desechable que quiere olvidar y sepultar en el recuerdo. Ésta es una lamentable afirmación, incluso en nuestros días, a la que cabe añadir con Sanz del Río que estos sentimientos (de relaciones con los muertos) además de efímeros y vagos son activamente exclusivos, puesto que sólo sentimos a los muertos que han sido nuestro prójimo, o sea, sentimos a los muertos que han sido personas próximas a nosotros. A ello se suma un sentido viciado y falseado, al ser éstos recordados con sentido histórico más que religioso (de religación). Nuestro *sentimiento* hacia los muertos evidenciado mediante manifestaciones públicas, religiosas o seculares, se resume en momentos muy puntuales; hecho del cual se puede derivar la

³⁶³ J. M. SEVILLA, *Tramos de Filosofía*, Editorial Kronos, Colección Mínima del CIV, Sevilla, 2002, p. 82. (Edición digitalizada, en: www.institucional.us.es/civico/minimaciv/minima).

idea de que el culto no es tal culto sino un rito que se celebra periódicamente, como un ceremonial que únicamente tiene lugar en fechas claves³⁶⁴, como actos extra-ordinarios. Sanz del Río denuncia estas muestras públicas en las que se celebran misas por las almas del purgatorio, o se erigen monumentos en memoria del fallecido, etcétera, dentro de las cuales no salimos de nuestra individualidad histórica; particularidad ésta que resulta falsa con respecto al difunto. El verdadero *sentir*, no impuro, reconoce eternamente al que no está como presente y viviente en nuestra humana razón.

De las manifestaciones públicas pasamos a las privadas, en las que la subjetividad, según el impulsor del krausismo español, juega un papel muy vanidoso. Al filósofo Unamuno le agradaba citar una frase de Spinoza que decía que cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser, a lo que respondía su citador bilbaíno que ese “esfuerzo” que pone el hombre consiste en seguir siendo hombre, en no morir³⁶⁵. Este “insistir” en seguir siendo sería llamado por Sanz del Río vanidad, que se muestra al repudiar al muerto viéndolo como lo opuesto negativo, como si con su muerte se hubiese dado un rompimiento y aniquilación de la esencia humana. El reino de la muerte queda así invadido por la abstracta idealidad y la desentrenada fantasía, junto a “otras mil vanidades, que no porque sean comunes son menos indignas en su fundamento”³⁶⁶. No se refiere entonces Sanz del Río a la vanidad de querer sobrevivir en otros (por ejemplo en el sentido unamuniano que hemos referido), sino a la vanidad del aferramiento “irracional” y fantasioso que siente antipatía ante la representación de la muerte porque no la concibe como humana y natural.

La comunión perfecta tan ansiada por Sanz del Río entre vivientes y muertos ha de ser religiosa, una realidad llevada a su límite en nuestro inmediato presente. Un límite que, sin embargo, no es, aunque lo parezca, ese momento crítico tan nombrado. El krausismo concibe nuestro límite, en tanto seres finitos que somos, en Dios. A su vez, la concepción krausista de inmortalidad no se diluye en una inmortalidad abstracta, sino que depende de los sucesivos ciclos de la humanidad que se acercan al plan de Dios

³⁶⁴ Al respecto consúltese E. DURKHEIM, *op. cit.*

³⁶⁵ Desarrollaremos en el siguiente apartado esta afirmación unamuniana.

³⁶⁶ M. SALES Y FERRÉ, *op. cit.* p. 301.

en la historia; una inmortalidad que, además, se nos presenta de manera individual y esencialmente, a saber: “Lo esencial está más allá de toda negación. Nosotros, como esenciales en Dios, estamos a salvo de una destrucción y de una entrada en el reino del no-ser: en la nada”³⁶⁷. La muerte como aniquilación queda así derrotada por la vida eterna como parte constituyente que somos del organismo de los seres en Dios. Se entiende asimismo que en la filosofía krausista la inmortalidad básicamente es probada y entendida por la razón, que, a su vez, es alumbrada por aquel que nos hace imperecederos; Dios mismo. Se conjuga con el racionalismo armónico el postulado espinosista de que *fuera de Dios no cabe pensar ninguna sustancia*. En este sentido, una sentencia como, por ejemplo, *la muerte no es el final*, desde la perspectiva de este ideario krausoespañol no sería concebible sin su contexto panteísta.

2.3. Herencia unamuniana: insistir en la entidad

Indagar sobre la idea de la muerte y sus muchas connotaciones en lo que consideramos una filosofía de abolengo propiamente nacional, supone toparnos en un primer plano y, casi único y exclusivo, con el pensamiento de Miguel de Unamuno. Como si ambos términos, “Unamuno” y “muerte”, de forma simultánea viniesen a nuestra mente, confeccionando un indivisible ensamblaje. María Zambrano, en el ensayo biográfico que dedica al que fuera uno de sus principales maestros, nos explica el hecho de esta conjunción mediante una atrevida afirmación, la cual apunta que no todos los hombres tienen biografía y ninguno con menos que el filósofo de auténtica cepa; ya que su vida queda por entera dedicada al pensamiento. No supone, para la filósofa malagueña, una entrega sumisa sino más bien una violenta usurpación.

“No parece dejar huella ni fantasma alguno y en realidad lo que de un filósofo puro toca más a su pensamiento es su muerte, que suele ser desconocida, salvo en el caso trágico de Sócrates, quien con su muerte llevó su filosofía a una perspectiva que su vida no fue capaz de darle; con todo, la llevó a su total unidad”³⁶⁸.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 266.

³⁶⁸ MARÍA ZAMBRANO, *Unamuno*, Debolsillo, Barcelona, 2004, p. 32.

Zambrano no lo explicita, pero es natural enmarcar a Unamuno dentro de este grupo de intelectuales cuyos pensamientos absorben su vida de tal manera que la persona no existe allende éstos, siendo además bien destacado el hecho de que no le fue precisamente ignorada la meditación de la muerte, y bastante menos de la suya propia; alcanzando mediante ella la cúspide de su filosofar. Aunque difieren, su muerte, como la de Sócrates, viene a ser la plasmación práctica de su divulgado pensamiento; la consumación de “su total unidad”, puesto que “en la vida, la tragedia es el estado inicial, porque no somos uno, nadie alcanza la unidad en la vida hasta que ha muerto, y la vida no es sino la marcha hacia esa unidad”³⁶⁹. Por tanto, resulta inexcusable la labor investigadora sobre aquello que nos completa como seres vivientes que somos. En el caso concreto de Unamuno, habría que añadir asimismo que debido a que no “parece callar nada”³⁷⁰, no osa no debatir también sobre su extraña obcecación por su propia muerte³⁷¹. Aunque no faltando a la verdad, si bien le preocupa y atormenta la muerte, sin embargo centra su enfoque en aras de la tan deseada inmortalidad personal y no en el acto de morir en sí mismo, resultándole más significativo el *permanecer* que el propio *perecer*. Zambranianamente expresado: hemos de buscar el origen de estos pensamientos, es decir, la tragedia que los hace brotar a la luz³⁷². Intentaremos discernir qué desdicha obró tales reflexiones en Unamuno y aunque inevitablemente indagaremos acerca de la ansiada eternidad, nos exigiremos retornar a lo caduco y al instante mismo del fenecer.

2.3.1. Una filosofía encaminada a pensar la muerte para encauzar la vida

Para responder a la cuestión de porqué filosofar, en *Del sentimiento trágico de la vida*³⁷³ Miguel de Unamuno se interesa de manera muy especial³⁷⁴ no en “por qué” sino

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 96.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 47.

³⁷¹ María Zambrano habla también de una forma de expresarse por parte de Unamuno desde un individualismo antes desconocido y que se enfrentaba al hermetismo español imperante. Un “abrir el pecho” y “confesar”. Véase *op. cit.*, p. 53.

³⁷² *Ibid.*, p. 153.

³⁷³ M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

en “para qué” filosofa el hombre, ya que ha de hacerlo para algo efectivo, pues el saber por el saber es considerado como algo inhumano. La filosofía es definida por el pensador bilbaíno como un producto humano de cada hombre de *carne y hueso* que filosofa siempre dirigiéndose a sus semejantes; a hombres como él, con sus mismas inquietudes, motivaciones y múltiples problemas existenciales comunes a todos –como reza la sentencia clásica *nada de lo humano nos es ajeno*–. Estos problemas van a motivar nuestra curiosidad y nuestro preguntar; interrogantes que, además, no van a surgir porque sí, no van a germinar de la nada, sino que le son propios y consustanciales al hombre; su naturaleza se lo requiere, puesto que al presentársele la propia vida como “radical problematismo” “acontece en el hombre la actitud ontológica básica que es el preguntar”³⁷⁵. Mas, ¿qué se esconde tras ese cuestionar, qué subyace tras las incógnitas determinantes sobre nuestra existencia? En preguntas tales como: ¿de dónde vengo?, ¿a dónde me encamino?, ¿qué significado tiene todo?, ¿qué sentido tiene mi vida?, desenterramos las ansias de saber en verdad “*el para qué*” (más que un deseo de conocer “*un porqué*”) saber de dónde venimos para averiguar a dónde vamos. Las célebres cuestiones kantianas se resumen en una sola, a saber, ¿qué me cabe esperar? Y hay una contestación inequívoca que ya hemos visto en Séneca y en Sanz del Río: que se podrá ser afortunado o desdichado en esta vida que se nos ha otorgado vivir, pero que en última instancia únicamente nos cabe *esperar morir*³⁷⁶. Ésa es la única certeza de todo futuro posible.

María Zambrano percibe en la obra unamuniana el reflejo de esta propia tragedia de la existencia humana, en la que retumba de forma implícita el desgarrador grito de Job³⁷⁷, encarnación del sufrimiento físico, moral y espiritual, que maldice su mísera existencia (Job 3-41) rebelándose así contra su propio Creador y contra el regalo que

³⁷⁴ En *Del sentimiento trágico de la vida* se muestra –como señala Cerezo– el conflicto ontológico entre caducidad y voluntad de no morir. Cfr. PEDRO CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

³⁷⁵ J. M. SEVILLA FERNÁNDEZ, “Ortega y el problematismo”, en FERNANDO H. LLANO ALONSO & ALFONSO CASTRO SÁENZ (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Ed. Tébar, Madrid, 2005, p. 274.

³⁷⁶ La Esperanza, como divinidad romana, nos arrastra incomprensiblemente hacia su hermana la Muerte. Divinidad honrada por los romanos, según los poetas la Esperanza era hermana del Sueño, que da tregua a nuestras penas, y de la Muerte, que las termina. Cfr. J. F. M. NOËL, *Diccionario de mitología universal*, Edicomunicación, Barcelona, 2003.

³⁷⁷ Unamuno es considerado por Zambrano padre de la poesía existencial.

éste le ha concedido, su vida. Aquello que fundamentalmente le achaca a la divinidad es el hecho de que esa vida misma sea como “un soplo” insignificante, y por ello profiere a Dios: “Recuerda que me amasaste como arcilla, y que al polvo me has de devolver” (Job 10,9) – “Mi aliento desfallece y mis días se apagan, estoy abocado a la tumba” (Job 17,1). Le recrimina de esta manera la vacuidad de la existencia, en la que el rico y el pobre yacerán ambos cubiertos de gusanos. La queja, la revelación de la propia desdicha, nos dice María Zambrano comentando a Unamuno, nace en el ser humano al encontrarse éste siendo un mero esbozo, un ser a medias y pendiente sobre un abismo³⁷⁸; un mero ser inacabado cuyo “acabamiento” –en el pleno significado de la palabra– paradójicamente acaece en el fin de sus días.

La vida resulta en sí misma un valor absoluto. Vivir es ante todo “querer vivir”, luchar y enfrentarse contra lo que nos sobreviene, “sobrevivir” a toda costa sorteando cada arduo obstáculo que encontramos en el camino de nuestra aventura existencial³⁷⁹. Un transitar constante es aquello que promulga sin cesar la filosofía unamuniana, la imposición a toda costa de la realización personal en ese horizonte adverso donde a duras penas transcurre su historia individual. Manuel Blanco, en su libro *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, aduce que no se alcanza un consenso por parte de los estudiosos de la prolífera obra unamuniana acerca del concepto central que la rige, pues para algunos autores es el concepto de agonía, mientras que para otros el de conciencia, el de lucha de contrarios, Dios, la incertidumbre ante la supervivencia, la inmortalidad, etcétera. Se decanta Blanco por la vida como fundamento de todo. “Al adagio latino '*primum vivere, deinde philosophare*', Unamuno apostilla que 'la vida, *el vivere*, es ya en sí y por sí un filosofar, el más profundo y grande”³⁸⁰. Esa vida “filosofando” no puede ser preconcebida por uno mismo sino que ha de hacerse sobre la marcha, en su siendo, como el mismo Unamuno describe en *Cómo se hace una novela*, en este caso la de escribir nuestra propia vida.

³⁷⁸ Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *Unamuno*, cit., p. 92.

³⁷⁹ Sobre la voluntad de aventura véase JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, *Conquistar lo Problemático: Meditaciones del Quijote de Ortega y Cervantismo: Cuatro Lecciones Napolitanas en el Instituto Italiano Per Gli Studi Filosofici*, Fénix Editora, Colección Raigal, Sevilla, 2005.

³⁸⁰ Cfr.: MANUEL BLANCO, *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL, Madrid, 1994, p. 29.

“La personalidad, como la novela, es una forma proteica, siempre en trance de hacerse. La persona, como el personaje, está siempre a merced del azar”³⁸¹.

El héroe se hace y realiza, entonces, en el despliegue temporal. Para Unamuno poco ha de importar lo que se es, en comparación con lo que se quiere llegar a ser, meta hacia la que nos encaminamos. Abogando por un “voluntarismo creador”, Unamuno demuestra ser a fin de cuentas un acérrimo existencialista³⁸²; y en la moral existencialista no ejercer la transcendencia equivale a una falta de dicha moral. Así lo describe muy bien Teresa López Pardina en su prólogo a la obra de la también existencialista Simone de Beauvoir, cuando explica que si no nos asumimos a nosotros mismos como seres libres, si no reconocemos que nuestra propia forma de ser es un existir abierto hacia el futuro que a la fuerza ha de elegir lo que quiere ser, si no elegimos ser algo, si no hacemos proyectos (no nos proyectamos), entonces estaríamos rebajándonos ontológicamente y equiparándonos a las cosas. Esto supondría anclarnos en un plano sencillamente óntico, seres en sí, pura inmanencia, porque siempre son iguales a sí mismos, seres ya hechos y siempre opacos. Mientras que lo que caracteriza al ser humano es en esencia ser “un ser que es lo que no es y que no es lo que es”³⁸³.

“La necesidad íntima de rebasar lo que cada uno viene a ser, conforma a nuestra condición siempre cambiante, para llegar a ser auténticamente lo que se es: el paradójico destino ontológico de tener que dejar de ser para poder ser. Éste es un tránsito o un proceso en que el hombre es libre para hacer en la mutabilidad algo verdadero teniendo consciencia del destino individual”³⁸⁴.

Este incongruente sino del hombre que fluctúa sin cesar entre los contrarios no acaba nunca, porque zanjarlo equivaldría a su fin; ya que el día que concluya de hacerse empezará su “deshacimiento” porque habrá llegado el día de su muerte. “¿Conoces acaso frase de más lúgubre despedida que 'descanse en paz'? El que descansa se

³⁸¹ MANUEL BLANCO, *op. cit.*, p. 92.

³⁸² Como señala también María Zambrano en la obra anteriormente citada.

³⁸³ Cfr.: SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 14.

³⁸⁴ JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, *Conquistar lo problemático*, cit. p. 101.

despide”³⁸⁵, escribe Unamuno. Ésta es la triste certeza del viviente, la de reconocer que su descanso no llega más que con su extinción. La mayor amenaza que tiene el yo, por tanto, es la del otro, y saberse por eso un ser tremendamente limitado; siendo la conciencia de sí mismo la conciencia de la propia limitación obtenida mediante el dolor y su padecimiento. El estar envuelto en contradicciones, el vivir instalado en la persistente incertidumbre, el luchar incansablemente; todo esto es llevadero para el ser humano, pero no así el dolor y el sufrimiento, ni mucho menos que este dolor sea el recordatorio de que vivimos. Suponemos que esto sucede debido a la conocida distinción entre la “levedad” y el “peso” de la existencia, tan publicitada por Kundera en *La insostenible levedad del ser*: cuanto más a ras del suelo vamos, cuanto más carga arrastramos –y ésta se acumula con los años–, más conscientes somos de nuestro vivir. Cuando gozamos nos enajenamos, estamos ensimismados y ajenos hasta de nosotros mismos. Las alegrías nos otorgan un transcurso liviano, mientras que los pesares nos devuelven la conciencia de la cruda realidad, de que la vida es agónica y desesperante. El propio Unamuno lo relata en *El sentimiento trágico de la vida* diciéndonos que el dolor es el que nos mete dentro de nuestras entrañas:

“El dolor es el camino de la conciencia, y es por él cómo los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy”³⁸⁶.

La experiencia de la conciencia de sí mismo como conciencia de limitación nos recuerda a la teoría sanceana de la que parte su conciencia de la muerte. A su vez, la teoría unamuniana sobre el dolor es comparable a la de Schopenhauer³⁸⁷, para quien el

³⁸⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *Mi religión y otros ensayos breves*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 25.

³⁸⁶ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., pp. 140-141.

³⁸⁷ Sobre el dolor en Schopenhauer véase: JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ, *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Mínima del CIV, Editorial Kronos, Sevilla, 2004.

dolor es la esencia inherente a la vida³⁸⁸. Las contundentes sentencias de este último son tan parecidas que en ocasiones se las podríamos adjudicar al propio Unamuno. Muestra de ello la encontramos en el siguiente texto perteneciente a la obra capital del filósofo alemán, *El mundo como voluntad y representación*, donde nos dice:

“Está fuera de duda que el conocimiento de la muerte conjuntamente con el espectáculo de los dolores y miserias de la vida es lo que da mayor pábulo a las consideraciones filosóficas y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de dolores y no tuviera límite, es lo probable que a nadie se le ocurriera preguntarse por qué existe el mundo, y por qué es tal como es; todo esto se explicaría por sí solo”³⁸⁹.

Es decir, no habría el “para qué” de Unamuno; pero dado que ese mundo ficticio donde la muerte no existe, como para el personaje de Raymond Fosca³⁹⁰, es imposible, y que la vida es dolor, la única pregunta que merece la máxima atención es la de *¿para qué?* Por tanto, hay que buscar o, mejor, encontrar un “para qué” sobre el que se cimiente toda esta gran farsa³⁹¹. Lo curioso en verdad es que el dolor tanto existencial como físico tenga una fundamental repercusión y explicación metafísica. De hecho, Suances Marcos en *El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer*³⁹² titula uno de los apartados de su ensayo: “El dolor como mal metafísico”; aunque no debería ser considerado como mal sino como necesidad, ya que el dolor reclama el discernimiento ontológico propio de la metafísica. También José Martínez Hernández, además de que muestra la coincidencia de que en ambos autores el dolor sea la sustancia de la vida, señala cómo ambos intérpretes coinciden al pensar que la esencia de todos los seres es la voluntad (priorizando la voluntad del intelecto), y al afirmar la precedencia del ser

³⁸⁸ Cfr.: ARTHUR SCHOPENHAUER, *Metafísica del amor- Metafísica de la muerte*, ed. De Mercedes Domínguez, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1988. [Fragmento de los *Complementos a El mundo como voluntad y representación*].

³⁸⁹ A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos*, cit., p. 185. Cfr.: MOISÉS GONZÁLEZ GARCÍA (Comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 265.

³⁹⁰ SIMONE DE BEAUVOIR, *Todos los hombres son mortales*, Edhasa, Barcelona, 1997.

³⁹¹ En palabras de Camus: “Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía”. Cfr.: Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2009, p. 13.

³⁹² En MOISÉS GONZÁLEZ GARCÍA (Comp.), *op. cit.*, pp. 263-309.

sobre el obrar, “*operari sequitur esse*”³⁹³, y destacar el fundamento de toda moral, como en Séneca, en la compasión. Las diferencias más notables, también según Martínez Hernández, se centrarían en: 1) Unamuno individualiza esa voluntad, la personifica; 2) mientras que Schopenhauer se acerca al budismo, Unamuno lo hace al cristianismo (aunque sea desde una perspectiva crítica) y por tanto a la concepción de un Dios personal y al dogma de la resurrección de la carne; 3) al contrario que el alemán, el filósofo bilbaíno rechaza la negación del individuo³⁹⁴, proclamando más bien una incansable afirmación de la individualidad. Unamuno nos insta –al estilo de Spinoza– a perseverar en el ser, aunque esta propuesta acerca del “*conatus*” haya suscitado mucha polémica. Al hablarnos del “hombre de carne y hueso”, escribe Unamuno:

“Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, *res*. Y ya sabemos lo que otro hombre, el hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición sexta de la parte III de su Ética dice: *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en perseverar en su ser”³⁹⁵.

En sus concepciones griegas y en la etimología latina (“*conatus*”; “*conari*”) el término *conato* significaba “ataque”, “impulso”, “ímpetu”. Aristóteles concibió el conato como equivalente al “esfuerzo” en un obrar correspondiente a un impulso natural. En los estoicos designaba un esfuerzo, energía, hacia una meta concreta. En la Modernidad el concepto de conato desempeñó un papel importante, siendo su uso destacado en autores como Spinoza, Vico, Hobbes o Leibniz; los cuales también lo emplearon. En su diccionario de filosofía Ferrater Mora aclara que el *conatus* no es una operación sino la operación misma. Por tanto, en la expresión “perseverar en su ser” ese esfuerzo (*conatus*) es la esencia de la cosa. ¿Dónde estriba entonces el problema? Unamuno añade en su explicación que cada cosa en sí es cada cosa en cuanto sustancia.

³⁹³ JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *La experiencia trágica de la muerte*, Edi.um, Universidad de Murcia, 2010, p. 107.

³⁹⁴ La individualidad, tan defendida por Unamuno, implica para Schopenhauer separatividad y la separatividad conduce al dolor.

³⁹⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., pp. 24-25.

Según Mariano Álvarez Gómez³⁹⁶ se habría confundido con el término sustancia tomado de la primera parte de la *Ética*, el cual se refiere a una única cosa, la *causa sui* o Dios, que no es aplicable a todas las cosas. Si Unamuno hubiera reparado en la segunda parte de la definición de sustancia que da Spinoza, habría visto que se refería a aquello que no necesita de ninguna otra cosa para formarse. Álvarez Gómez llega a la conclusión de que aún siendo un error grave la mala interpretación no llega a ser muy relevante, ni cambia el significado que pretendía en su día proveerle Unamuno. No obstante, sí se pregunta Álvarez Gómez qué llevó a Unamuno al empleo del término “sustancia”, respondiendo que “sin duda alguna el hecho de que en la caracterización tanto de la '*substantia*' como del '*conatus*' Spinoza se sirve de la misma expresión '*in se est*'”³⁹⁷. Unamuno en su explicación de “perseverar en su ser” se estaría refiriendo a la esencia misma de la cosa en ese mismo momento, es decir, la esencia actual de la cosa en sí. Lo cual implica que no es siempre la misma, como en la sustancia única –Dios–, sino mutable y continua. Y en el caso particular del ente hombre reside en seguir siendo hombres, en perseguir y no morir. La cuestión recaería en saber en qué medida el hombre puede enfrentarse a su destrucción. La eficacia del *conatus* en caso de aplicarse al hombre unamuniano, y no al Dios spinoziano, sería limitada como limitado es su creador. Para Spinoza el *conatus* en el hombre es derrotado por las fuerzas extrínsecas, mientras que en Unamuno esto no ocurre gracias a su inquebrantable anhelo de inmortalidad; compadeciéndose, además, de aquel que no posee ese anhelo ni se obliga a tenerlo, pues a fin de cuentas para Unamuno creer no es más que “querer creer”.

“En Spinoza ve Unamuno una actitud inicialmente idéntica en lo que respecta al anhelo de no morir. Pero echa de menos el que 'no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal'. Hasta tal punto considera intenso en Spinoza ese anhelo de no morir que ante la ausencia de fe, 'toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe'. Hasta aquí las cosas parecen estar claras. Pero Unamuno termina con una consideración un tanto

³⁹⁶ MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, “El trágico judío portugués de Ámsterdam'. La doctrina spinoziana del 'conatus' en *Del sentimiento trágico de la vida*”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXXII, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 7-31.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 14.

enigmática: 'Como a otros les duele una mano, o un pie, o el corazón, o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombre los demás!'"³⁹⁸.

Unamuno también pasó con el discurrir del tiempo a ser un “pobre hombre”, o sea un pobre mortal más, tras ser cubierto por el imparable halo de la muerte que todo lo aniquila; pero no podemos negar que en vida no se le pudo achacar esa falta, ya que su sed era colmada mediante los múltiples oasis que él mismo se creaba³⁹⁹. Haciendo honor a una de sus máximas, la cual dicta que “de razones vive el hombre pero que de sueños sobrevive”, podemos asentir sin lugar a dudas que él “sobrevivía” como podía. Su consejo para Spinoza, siguiendo a Tennyson, hubiera sido: “agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la Fe allende las formas de la Fe”⁴⁰⁰.

En casi todos sus trabajos, sea éstos de la índole que sean, el filósofo bilbaíno medita y traza con detalle acerca de la naturaleza humana y su destino. La muerte acecha en cada tramo de su siempre filosófica producción, sea ensayo o narrativa. No hay personaje de ninguna de sus novelas que no la presienta en derredor, unos ambicionan sortearla, otros pretenden conciliarse con ella, otros la afrontan, pero en ninguno desaparece en su conversar diario. En el sentido común de hablar de un pueblo arraigado a sus costumbres Unamuno anticipa alguno de los temas existencialistas más destacados, pero lo hace –podríamos decir– con su inherente *jerga*, no en un empleo peyorativo de la expresión sino más bien refiriéndonos a un lenguaje especial propio de nuestra tierra y de nuestro hablar⁴⁰¹. Por ejemplo, José Martínez Hernández⁴⁰² opina que ya hablaba de la contraposición expuesta por Heidegger en *Ser y Tiempo* entre una vida auténtica o inauténtica, pero él lo relataba más como un terror u horror a la nada, un hacerse cargo de la existencia trágica de la vida sin refugiarse en la modorra de un

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.

³⁹⁹ Para Unamuno la sed sí parecía justificar la existencia de la fuente.

⁴⁰⁰ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 48.

⁴⁰¹ “Para Unamuno la vida cotidiana significaba el nivel más hondo de la existencia humana”, y así, según nuestro parecer, lo escribe y describe: “cotidianamente”. Véase presentación de Paulino Garagorri en MIGUEL DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno Mártir / Cómo se hace una novela*, Alianza, Madrid, 1983, p. 2.

⁴⁰² JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 113.

existir abandonado en una fáctica penumbra sin pena ni gloria⁴⁰³. De esta manera tan peculiar suya de dirigirse a todos, ya que “hay quienes hablan para que los muertos oigan. Y este alguien en España fue Unamuno⁴⁰⁴”, escribe su obra culmen acerca de la desdichada realidad que le espera al ser viviente. *Del sentimiento trágico de la vida* es, a nuestro juicio, un tratado tanatológico en toda regla merecedor de todo aquel estudio que verse sobre la muerte y sus dimensiones tanto filosóficas como religiosas. Repasaremos la obra someramente bajo este prisma de nuestra tesis.

Comienza el primer capítulo describiendo cómo es el hombre y nada más que por el título ya intuimos que éste no es catalogado como un ser etéreo y espiritual, sino todo lo contrario, con atributos corporales frágiles y caducos. Un caprichoso ser corpóreo, una creación alarmantemente imperfecta. El problema, por tanto, del que debe preocuparse este hombre inacabado, en cuanto imperfecto, es el de su destino individual y personalísimo, el de su muerte venidera; y al no resignarse a ésta el de su inmortalidad (igualmente personal). Todo conocimiento tiene una meta y la finalidad del mortal consistirá entonces en la de conocerse en su plenitud, en su unidad total. Perseguir esto, no obstante, no sirve para nada –según nos avisa de antemano Unamuno– pues es como el llanto de Solón que no devuelve la vida a su hijo fallecido⁴⁰⁵, pero a pesar de ello insistirá en que debe hacerse. Y a quienes se pregunten el porqué, siendo como es ya desde sus comienzos una empresa malograda, les responderá: pregúntenle a Solón por qué lloraba. He ahí la respuesta, por una necesidad interior que nos desborda. Tal vez, porque somos seres enfermos que además de guardar muertos también los veneramos.

El siguiente capítulo se denomina “El punto de partida”. Instintivamente podemos responder o subtítular este apartado con “El nacer”, pero Unamuno no se refiere a eso y desarrolla a lo largo de varias páginas su tesis acerca del conocimiento y sus orígenes. Ante todo enfatiza que “El conocimiento está al servicio de la necesidad

⁴⁰³ Para Martínez Hernández, Unamuno es el autor que más apasionadamente ha negado la muerte en los últimos tiempos, y Heidegger el que más la ha pensado.

⁴⁰⁴ MARÍA ZAMBRANO, *Unamuno*, cit., p. 55.

⁴⁰⁵ Véase: MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 34.

de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal”⁴⁰⁶. Impulso de conservación que, como apuntábamos al tratar el empleo del concepto famoso de *conatus* concerniente a Spinoza, coincide con la esencia misma. Así como, por ejemplo, conocer en sociedad equivale a perpetuarse en esa sociedad⁴⁰⁷. Resulta extraño, no obstante, que ese conocimiento surja de un hecho real que no puede ser objeto de experiencia⁴⁰⁸ –tenemos conocimiento del límite pero no de la muerte–. Tras este conocer particularmente humano viene el filosofar, pero una filosofía también al servicio de “algo” (aunque pensemos idílicamente que la filosofía no debe ser sierva de nada ni de nadie). Ese “algo” aparece debido a que, como ser vivo que soy,

“no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una cosa ni otra, y entonces la resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha”⁴⁰⁹.

Incertidumbres, éstas, que fundan la noción unamuniana del sentir trágico de la vida. ¿Por qué morir?, ¿morimos completamente?, ¿morimos para esta vida pero no para otra? Cuestiones que un siglo antes ya se formulaba poéticamente otro destacado español, las cuales resuenan, como hemos ya visto, igual en todos los tiempos: “¿Vuelve el polvo al polvo?, ¿vuela el alma al cielo?, ¿todo es sin espíritu podredumbre y cieno?”⁴¹⁰. Bécquer concluye diciendo que no puede explicarlo y que le resulta repugnante, pero que es preciso el dejar tan tristes y solos a los muertos. Frente a eso combate Unamuno, contra esa detestable muerte que nos aleja, con todos los matices que abarca la propia palabra, de lo que está vivo; mas es una contienda sin sentido alguno que como el llanto de Solón ni detiene, ni resucita, ni consuela, solamente

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁰⁸ En referencia al tema del conocimiento consúltese: MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN, “Conocimiento y realidad en *Del Sentimiento trágico de la Vida*”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 35, 2000, pp. 77-94

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹⁰ GUSTAVO ADOLFO BÉCQUER, “Cerraron sus ojos”, *Obras Completas*, RBA, Barcelona, 2005, p. 246

desahoga. Aquí radica el íntimo punto de partida personal de toda filosofía y de toda religión humana⁴¹¹.

En el tercer capítulo, “Hambre de inmortalidad”, parte de la premisa de la imposibilidad de concebimos como no existentes: somos siempre siendo y no se puede dejar de serlo, ni tan siquiera imaginárselo. La conciencia no se puede dar cuenta de su absoluta inconsciencia⁴¹². Para ponernos en el contexto ambiente Unamuno incluso una fingida y abrumadora atmósfera, la cual recrea así:

“Recógete lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra”⁴¹³.

Espeluznante escenario desde el que intenta advertimos de que más allá de cualquier infierno dantesco, con sus cruentas torturas incluidas, ninguna cosa llega a resultar más aterradora al ser humano que “la nada” absoluta, la disolución en ella que lleva consigo el desaparecer de la vida, de la memoria, y hasta del propio olvido. Así, se hace forzoso el profundo deseo de una venidera inmortalidad, seguir la estela que la proporcione a toda costa. Sin embargo, la creencia en una vida eterna postrera no se halla dentro de los parámetros de nuestra disciplina filosófica, la cual no garantiza en absoluto más que la localización del problema mediante el preguntarse. Habría que pasar a otro estadio kierkegaardiano; el salto de la fe en sentido pleno. Y así, hermanado con otro existencialista, emprende Unamuno el cuarto apartado de su obra, mirando hacia y desde la religión en “La esencia del catolicismo”.

⁴¹¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 51.

⁴¹² Véase al respecto: NELSON R. ORRINGER, “‘concebimos como no existentes’. El problema de editar al filósofo Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 38, 2003, pp. 47-61.

⁴¹³ MIGUEL DE UNAMUNO, *op. cit.*, p. 56.

2.3.2. *El paso de la filosofía a la religión y de la religión a la nada*

En la historia de la humanidad, la idea de la inmortalidad del alma no ha sido concebida por la filosofía sino por las religiones⁴¹⁴. El hombre padece la angustia y el vértigo ante el mundo que se le presenta, se siente ignorante hacia lo “otro” que le rodea, ante el despliegue del mundo como apertura inexplicable y de su cuerpo y de los demás cuerpos que lo limitan en el espacio y en el tiempo. Por esta razón la religión ofrece al hombre una relación con lo sobrenatural, entendiéndose *lo sobrenatural* no sólo como lo allende a la naturaleza, sino también –y sobre todo– como lo incognoscible, lo incomprensible y ante todo lo heterogéneo y absolutamente otro (como así lo define Gerardus van der Leeuw). El hombre se siente un algo último, que sin embargo “depende de un último absoluto”; él es “un absoluto penúltimo que reclama un absoluto último”⁴¹⁵. Según Max Müller en toda religión hay un esfuerzo por abarcar lo inconcebible, por expresar lo inefable, una aspiración hacia lo infinito, siendo en esta aspiración de religación hacia ese infinito donde Müller situó los cimientos de toda religión⁴¹⁶. A su vez, este fenómeno religioso se presenta como una forma de vida natural y ordenado en torno a dos categorías fundamentales de la expresión religiosa: las creencias –en las que, como diría Ortega, “estamos”– y el culto. La creencia⁴¹⁷, una

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁴¹⁵ Cfr. AUGUST BRUNNER, *La religión*, Herder, Barcelona, 1963, pp. 33 y 34 (cfr. pp. anteriores y posteriores). Dice Brunner (*op. cit.*, p. 34): “El hombre se ha sentido siempre como tal ser paradójico y a esta experiencia ha dado múltiple expresión en los mitos. La religión no es otra cosa sino la tentativa del hombre de descubrir en poderes supramundanos su ultimísima fundamentación y de esta manera lograr la salud” [de la existencia misma del hombre].

⁴¹⁶ El teólogo y hermenéuta alemán Friedrich Schleiermacher interpretó, a su vez, la religión como un sentimiento intuitivo de dependencia del Infinito, o de Dios, que consideraba una experiencia de la humanidad al completo. Realizando una síntesis entre las interpretaciones de Schleiermacher y de Müller podríamos decir que la aspiración hacia lo Infinito conduce espiritualmente a una dependencia (más intelectual que anímica) del mismo. El hombre es un ser finito que persigue la infinitud. La religión, en el proceso de creación humana de su mundo y, por tanto, de despliegue de la humanidad, se encuentra entonces en la relación que el hombre establece entre estos dos opuestos en correlación, lo finito y lo infinito, el hombre y Dios. Cfr. F. SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990, y MAX MÜLLER, *La mitología comparada*, Visión Libros, Barcelona, 1970.

⁴¹⁷ En las creencias será donde se exprese la naturaleza especial de las religiones. Todas las creencias, simples o complejas, presentan un mismo carácter, a saber, una clasificación de dos géneros opuestos, la división del mundo en dos dominios: lo sagrado y lo profano; siendo las creencias, los mitos, dogmas y sistemas de representaciones del pensamiento religioso aquéllas que expresan la naturaleza de las cosas sagradas. Véanse EMILE DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 y MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1998.

confianza de certeza y seguridad otorgada a un orden de realidad (en la creencia religiosa, a un poder supramundano), resulta “algo” indivisible; mientras que el culto, actitud de admiración, respeto y dependencia hacia lo absolutamente Otro expresado a través del tributo a lo que en la experiencia religiosa se considera divino o sagrado, está formado por partes, articulado en un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias⁴¹⁸. La religión, por tanto, entendida desde la antigüedad como la relación (religación) del hombre con el Poder, Dios, con lo absoluto último, o con el ámbito de lo divino, lo sagrado, y dándose la religión como *lugar* en la existencia humana y en la forma de su realización⁴¹⁹, denota en su acción cultural, en su actividad ritual y en las afirmaciones y modelos de las creencias, esa aspiración que implica en sí la dependencia de lo infinito, mostrada en las expresiones y en los actos de la actitud religiosa; aspiración surgida por el “*mysterium tremendum et fascinans*” –en formulación de Rudolf Otto–, lo pavoroso y atrayente, y mantenida por la incansable persecución de una infinitud huidiza. Se ha considerado, así, la muerte en las religiones como verdadera columna vertebral, pues es ahí donde se halla el punto álgido de la finitud y comienza, para el *homo religiosus*, la dicha eterna de la prometida infinitud⁴²⁰.

La vida imparablemente se va llenando de sentidos –sin colmarse nunca– los cuales se manifiestan en la mayoría de las ocasiones en nuestras creencias. De todas las manifestaciones humanas en la religión se nos presenta mucho más enraizado el tema de la muerte. La religión encierra un conocimiento del hombre y nos muestra su actitud ante la vida, que en última instancia no supone más que, como bien aclama Unamuno, una ambiciosa, aunque infructuosa, persecución de la deseada inmortalidad. El ser humano, *homo religiosus* en mayor o menor grado, está sediento del ser Absoluto porque encierra esos atributos de los que carece su esencia.

Como se sabe, Eliade recogió enciclopédicamente en varios volúmenes una ingente *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (trad. esp. en Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983).

⁴¹⁸ Para Durkheim, las creencias son estados de opinión y consisten en representaciones. La religión es, en primer lugar, una vivencia personal que a lo largo de la historia se exterioriza y se estructura en esas representaciones.

⁴¹⁹ Cfr.: BERNHARD WELTE, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1981, pp. 30-31.

⁴²⁰ Utilizando términos de Otto, diremos que el “*mysterium fascinans*” se ha convertido en “*mysterium tremendum*”. Cfr.: RUDOLF OTTO, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005.

La muerte como hecho óntico resulta siempre la misma, no obstante, bajo un procedimiento ontológico varía según la creencia del *homo religiosus* y bajo el tratamiento filosófico en el que esté subsumida. Religión y filosofía se unen así para *decir* de ella. La primera, con miras en el allende la muerte, y la segunda con perspectivas excesivamente acotadas para no sobrepasar los límites de esta vida (puesto que para la filosofía el ser real siempre estará vinculado al ser mortal, e ir más allá significa caer en los abismos de la especulación acerca de la inmortalidad, de la fantasía, y de las esperanzas que, al fin y al cabo, son a menudo subjetivas). Resulta evidente que el problema del “acabamiento” vincula claramente a religión y filosofía, pero ¿por qué es la muerte un tema central en ellas?, ¿por qué ante la muerte cuesta tanto dilucidar hasta dónde abarca la razón y hasta dónde la fe?, ¿cómo se complementan los planteamientos en torno a la muerte desde el ámbito de las ideas y desde el de las creencias? La filosofía intenta no sobrepasar las regiones en las que se adentra la religión, pero, pese a ello, se le hace muy difícil su separación ya que filosofa el mismo hombre religioso (en el sentido ontológico de *religado*), es decir, el hombre descrito por Unamuno, el *carnal*. Y este hombre que no sólo utiliza su razón, sino también su voluntad, su sentimiento, su cuerpo y su alma, es siempre, absolutamente siempre, uno y solo ante la muerte. No hay disgregación posible, muere un hombre con sus pensamientos y su vida; muere, aunque suene banal decirlo, un viviente mortal, un individuo único que ha de ser tenido en cuenta –como lo consideran, según apuntábamos antes, Sanz del Río y Unamuno– particularmente en su morir.

¿Encuentra entonces en sus ideas el hombre religioso que filosofa lo que persigue en sus creencias? Unamuno denomina “La disolución racional” al quinto capítulo de su estudio acerca del trágico sentir. En él se le antoja que no sólo quiere la inmortalidad celestial que la religión cristiana le promete, sino que le apetece una “inmortalidad fenoménica”⁴²¹, una prolongación de esta vida conocida. Aspira a una perdurabilidad entitativa. El hombre quiere lo conocido y rechaza casi automáticamente

⁴²¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 94.

aquello que desconoce, por eso desea eternizarse tal y como es y se sabe. Mas la verdad racional nos demuestra la imposibilidad de esta pretensión⁴²²:

“Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de la realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo”⁴²³.

Bajo este escepticismo se instala en la sexta parte de su tratado, “En el fondo del abismo”, en la que intenta narrar su exasperada aflicción ante el trágico tormento que le depara al hombre su caprichoso destino, en el que descubre que la verdad de la muerte gana a la razón de la vida⁴²⁴. En este abismo se encuentran frente a frente la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional. “La voluntad de no morir nunca, la irresignación a la muerte, fragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está batiendo con vendavales y chaparrones”⁴²⁵. *Irresignación a la muerte*. Pero lo grave estriba en que es tan inconcebible la inmortalidad del alma como igualmente su mortalidad absoluta. A lo que se añade que si el fin de la vida es vivirla, y no comprenderla, no podremos alcanzar solución alguna que resulte satisfactoria a la razón.

La conclusión es que sólo Dios con su existencia puede ser garante de la inmortalidad del alma; convirtiéndose de esta manera el sentimiento trágico de la vida en una desesperación religiosa (de suicidio de razón⁴²⁶). En *San Manuel bueno mártir* la religión es apreciada como sedativa de los males del mundo “son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir”⁴²⁷. Pero esa creencia desesperada en otro mundo que debería asegurarnos la inmortalidad no existe objetivamente. Dezső Csejtei, en su libro

⁴²² *Ibidem*, p. 110. Véase capítulo quinto “La disolución racional”.

⁴²³ *Ibid.*, p. 111.

⁴²⁴ Cfr.: MIGUEL DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno Mártir / Cómo se hace una novela*, cit., p. 77.

⁴²⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 114.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 125.

⁴²⁷ MIGUEL DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno Mártir / Cómo se hace una novela*, cit., p. 47.

*Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*⁴²⁸, analizando y evaluando los fenómenos de la muerte y la inmortalidad desde el punto de vista de una "tanalógica filosófica"⁴²⁹, afirma que el Dios unamuniano no puede ser jamás aval alguno de otro mundo diferente a éste. Para Csejtei la respuesta se encuentra en unas líneas decisivas en –obra ya mencionada aquí– *Cómo se hace una novela*: "porque Dios se calla y se calla porque es ateo"⁴³⁰. A nuestro parecer, en la frase "Porque quiero creer que me oyes más que me lees, como yo te hablo más que te escribo"⁴³¹, Unamuno clama al cielo una súplica en la que pide ser escuchado, e implora una respuesta; a la inversa que en el versículo bíblico, le dice a Dios: "estoy llamando a tu puerta, si escuchas mi voz" (Ap. 3,20). Resuenan en sus plegarias, al igual que años más tarde en el poeta Juan Ramón Jiménez, versos que ansían un "Dios deseado y deseante"⁴³², un dios escrito también con "minúsculas", cercano como un hermano o un amor⁴³³, "que al cabo de todos los cabos, que al borde de todos los bordes, un día encontramos". Pero Unamuno no alcanza a encontrarlo, y aunque al contrario que el nietzscheano su Dios no haya muerto, sí que está muriéndose, agonizante.

"De Dios, como de la garantía última de la inmortalidad personal, no podemos afirmar ni que 'hay', ni que 'no hay', sino, a lo sumo, que 'no no hay'; esto manifiesta su silencio, por un lado, y el contenido 'ateo' del mismo, por otro"⁴³⁴.

⁴²⁸ DEZSŐ CSEJTEI, *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Biblioteca Unamuno 26, Salamanca, 2004.

⁴²⁹ Desgraciadamente sólo aclara que: "La tanatología filosófica es un campo relativamente reciente de las ciencias que investiga, por supuesto, la muerte. La expresión aparece, por ejemplo, en el capítulo introductorio de Ebeling, Hans. *Der Tod in der Moderne. Meisenheim: Verlag Anton Heim*, 1979, pp. 11-31. Al mismo tiempo se publicó el libro de Hetzler, Florence M. y Kutscher, Austin H. (eds.): *Philosophical Aspects of Thanatology*, I-II. New York: Arno Press, 1978". Cfr.: *op. cit.*, p. 13 n.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 89.

⁴³¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno Mártir / Cómo se hace una novela*, cit., p. 183.

⁴³² La influencia de Unamuno en la explicación del concepto de Dios y del sentimiento religioso en Juan Ramón es notable. Véase: CARLOS LEÓN LIQUETE, *Dios deseado y deseante de Juan Ramón Jiménez. Reconstrucción, crítica e interpretación*, Tesis en pdf :

<http://www.lapaginadenadie.com/t2/page3.asp?Id=87804&Rf=34&Rt=3&Np=341>

⁴³³ Cfr.: JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*, Akal, Madrid, 2009.

⁴³⁴ DEZSŐ CSEJTEI, *op. cit.*, p. 89. Unamuno lo aclara: "Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, [...]. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir". Véase *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 149.

El fin en la filosofía trágica del pensador bilbaíno conduce, en última instancia, para Csejtei, al nihilismo; a un indeseado “nadismo substancial”. ¿Conduce así consiguientemente la muerte al más alto conocimiento, a la nada?⁴³⁵ Nuestro filósofo lo insinúa ya en su novela *Niebla*:

“Cuando morimos nos da la muerte media vuelta en nuestra órbita y emprendemos la marcha hacia atrás, hacia el pasado, hacia lo que fue. Y así, sin término, devanando la madeja de nuestro destino, deshaciendo todo el infinito que en una eternidad nos ha hecho, caminando a la nada, sin llegar nunca a ella, pues que ella nunca fue”⁴³⁶.

Tras el apartado *En el fondo del abismo*, aborda Unamuno —como indica el lector— un campo de fantasía, aunque no muy exenta de razón. Describe cómo el hombre desea ser amado, o lo que resulta lo mismo, compadecido; que sus dolores y penas sean compartidos. Mas Dios no se compadece del hombre que lo ha imaginado para salvar al Universo de la nada⁴³⁷; aunque ¡cómo hacerlo, si ese Dios surgido de la conciencia humana ha sido raptado por la razón, la filosofía, que lo ha convertido en una pobre idea al definirlo (“definir algo es idealizarlo”)! Además, la *idea* de Dios en nada nos auxilia a la hora de comprender esta entramada vida. En su diario queda registrado este pensar

“Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios de la Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío. Y no sentía al Dios vivo, que habita en nosotros, y que se nos revela por actos de caridad y no por vanos conceptos de soberbia. Hasta que llamó a mi corazón, y me metió en angustias de muerte”⁴³⁸.

El Dios inmortalizador, el que ha de salvar nuestra vida, no puede ser un Dios *pensado o pensante*, sino que tiene que ser viviente y activo. De nada sirve un Dios contemplativo que no obre interviniendo en nuestra dramática existencia. Sobre-existir

⁴³⁵ Cf.: MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 109.

⁴³⁶ MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 141.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 153.

⁴³⁸ MIGUEL DE UNAMUNO, *Diario Íntimo*, Alianza, Madrid, 2002, p. 15.

sustentado nuestra existencia no es suficiente, no colma nuestra sed de *más* vida. Como nos mostró el Platón del mito de la caverna, el hombre es un ser que sale a la busca de un ser que sea más ser⁴³⁹. La existencia de Dios se torna realmente un problema espinoso para Unamuno, y

“no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia* de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana”⁴⁴⁰.

Es un problema que genera otro a su vez, y que queda irresoluto. Por eso, sólo se puede vivir en el querer queriendo que sea, y conducirse como si hubiera. Con esta premisa básica concluye el capítulo “De Dios a Dios” y comienza “La fe, la esperanza y la caridad”. No es azarosa la elección los términos, puesto que la fe es necesaria para creer⁴⁴¹, la esperanza para “esperar” que pueda ser, y la caridad, como compasión, para liberar del dolor y el sufrimiento al ser humano⁴⁴².

Apreciamos cómo se prioriza en toda la amplísima obra unamuniana⁴⁴³, una idea radical: la idea de la muerte. Obsérvese que anotamos el término “idea”, como pensamiento y conocimiento, pero no como acontecimiento o hecho. Más de una vez describe Unamuno el acto de la muerte ajena e incluso, aunque suene extraño, de la propia. No obstante, aunque visualiza cómo puede ser su acontecer cuando se presente el momento de fenecer, lo que en realidad se busca es “consuelo en la vida y poder 'pensar' serenamente en la muerte”⁴⁴⁴. Bécquer se preguntaba en sus rimas quién lo acompañaría en sus horas de fiebre, quién lo asistiría en su postrero día, le estrecharía su mano, y cerraría sus párpados aún abiertos, quién le llorará cuando la tierra oprima sus

⁴³⁹ JOSÉ MANUEL SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011, p. 403.

⁴⁴⁰ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 176.

⁴⁴¹ En sus muchas idas y venidas, en una atormentada vida que ponía a prueba su fe, llegó incluso a exclamar: “antes de un año seré católico o estaré loco”. Apreciamos cómo se obligaba a creer porque necesitaba de ello.

⁴⁴² La obra en cuestión va más allá de donde no hemos detenido y concluye con una parte más pragmática, que habla de mitologías, ritos de ultratumba, etcétera.

⁴⁴³ No sólo en la que hemos analizado anteriormente, aunque en ella se recoge de manera más sistemática configurando propiamente un tratado de filosofía trágica de la vida.

⁴⁴⁴ MIGUEL DE UNAMUNO, *Diario Íntimo*, cit., p. 25.

pálidos restos. Para Unamuno, sin embargo, no existe más *quién* que él mismo, es decir, no sé pregunta quién estará a su vera o lo auxiliará; de hecho, le es indiferente. Su notable “individualismo” se trasmuta a la hora de encarar a la inevitable y siempre futura muerte en un preocupante “solipsismo ególatra”, inquietándose sólo por un “yo” que se interroga sin descanso por el qué me pasará, qué pasaré a ser, qué me ocurrirá.... En resumen, “no quiero morir” se convierte en es su lema. Un artículo de Francisco Blanco Prieto, bastante curioso incluso ya por su rótulo, *Confidencias de Unamuno a su médico de cabecera*, recoge una carta que refleja muy bien este egoísta solipsismo, la cual expone así: “Lo único que me importa es llegar a creer en mi persistencia individual eterna, en que mi conciencia no se anula al morirme y todo medio me parece bueno para adquirir esa fe”⁴⁴⁵. Se aprecia de manera notable el uso del adjetivo posesivo: “mi” persistencia, “mi” conciencia. En su novela *San Manuel Bueno Mártir*, describe a su personaje como alguien que ayuda a todos a bien morir, que vela para que sus feligreses se sientan inmortales, les consuela como Séneca a Lucilio de haber nacido para morir, etc.; sin embargo, en la vida real Unamuno insta a los hombres a salir de la oscura caverna y concienciarse de la realidad que nos espera; insta a perseverar en nuestro ser –querer vivir–, pero ante todo lo persigue él individualmente. Si para Sanz del Río, al igual que para Schopenhauer, estamos salvados y nos prolongamos en la historia porque la humanidad no desaparece cuando lo hacen particularmente los individuos, para Unamuno, en cambio, ese ideal de humanidad le interesa poco –él llegó a creer, y así lo manifestó en su diario, que muerto él se disipaba el mundo–. El yo individual Unamuno se ocupa de que cada parte del conjunto se ocupe de sí; se dirige a cada yo, considerando que cada uno es el primero.

Un día, entre otros, en el que le rondaba la muerte⁴⁴⁶, efectiva o imaginaria mas una de las dos seguro, escribe: “Tiemblo de terminar estos renglones que no parezcan extraño testamento, más bien presentimiento temeroso del allende sombrío, dictados por

⁴⁴⁵ FRANCISCO BLANCO PRIETO, “Confidencias de Unamuno a su médico de cabecera”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 46, 2008, p. 113.

⁴⁴⁶ En 1897 había sufrido el famoso episodio de la angina de pecho, y el día que referimos es aquel en que había ido al convento dominico de San Esteban, tras “sentir la garra del ángel de la nada”.

el ansia de la vida eterna”⁴⁴⁷. Recuerda asimismo en ese instante las palabras de Pedro Corominas reprochándole el haberse quedado en el libro de Job y no haber llegado al Evangelio, a lo que se añade una carta que éste le había escrito años antes donde apuntillaba “que su obsesión por la muerte era un espejismo interior, en fin, algo patológico. 'Los hombres sencillos no hablan de la muerte’”⁴⁴⁸. Unamuno no era un hombre sencillo, al uso, sino un ser complejo y un filósofo originario, que “busca lo raigal”⁴⁴⁹. Andaba sin buscar a la muerte pero sabiendo que andaba para encontrarla. Y no hay hombre más sensato, como pensaba Séneca, que aquel que se anticipa a su futuro, que sabe lo que le depara el futuro. Y, a pesar de que ese futuro topa siempre con la muerte, aunque sea doloroso admitirlo ésta no tiene exclusivamente matices negativos; porque es la enfermedad del hombre pero asimismo la cura. La “angustia de muerte” potencia la creencia en un ser trascendente –nos hace por momentos a nosotros creadores y no creación–, nos completa al cerrar la vida y proporciona unidad. Incluso en *Del sentimiento trágico de la vida* viene identificada con “la identidad”: “La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa”⁴⁵⁰. Para ser más precisos, puede afirmarse que Unamuno comprende el estudio de la muerte desde dos ámbitos filosóficos: el epistemológico y el hermenéutico. El conocimiento y saber de la muerte, por un lado, y la interpretación y sentido de ella, por otro. ¿Qué sabemos de la muerte?, ¿qué sentido otorga o quita a nuestra vida? Para responder con Unamuno hemos de recapitular lo expuesto con anterioridad.

Partimos de la incuestionable premisa de que la muerte es un misterio, como lo es también el nacer, anota el filósofo en su diario. De tal modo, “puesto que la muerte es el término natural de la vida, el camino natural de ésta es ir a aquélla, y su natural luz la luz de su fin. Sólo se comprende la vida a la luz de la muerte. Prepararse a morir es vivir

⁴⁴⁷ CARLOS COBO MEDINA, “¿Por qué tenía usted tanto miedo, don Miguel?”, *Adiós*, Edita EMSFM, Madrid, n. 81, marzo- abril 2010, pp. 24-26.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. Ratificamos la frase de Corominas sobre los hombres sencillos. No es simple el ser que se pregunta por la muerte y se inquieta por ella, sino aquel que se percata de la lucha de contrarios (Unamuno), del absurdo de la vida (Camus), del hastío y la miseria de la existencia (Schopenhauer).

⁴⁴⁹ Para comprender a lo que nos referimos, una filosofía *more radicali*, véase J. VILLALOBOS, *Elogio de la radicalidad*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

⁴⁵⁰ MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, cit., p. 98.

naturalmente”⁴⁵¹. Pensar la muerte y tener conciencia de su presencia para vivir intensamente, pero temiéndola y respetándola, porque lo contrario sería comparable a no respetar a quien nos la impuso como un castigo. No extraña que Unamuno asemeje el temor a Dios con el temor a la muerte⁴⁵². La máxima que subyace es la de que si aprehendemos a vivir en Dios no temeremos la muerte puesto que Dios es inmortal⁴⁵³, y con la sola creencia en él podemos llegar a creer que también lo seremos nosotros. Unamuno necesitaba *obligarse* para creer que un más allá es posible, porque la vida es sólo tinieblas y muerte continua, disolución siempre, por los siglos y siglos⁴⁵⁴; de modo que su dilema queda planteado en los términos siguientes: o guardamos ese consuelo que nos da la fe, aunque sea impuesta, o la desesperación nos inundará y enloquecerá. Lo paradójico radica en que esas tinieblas producidas por la anticipación del fin, son iluminadas a su vez por el mismo fin, por la propia muerte, cuyo sólo discernimiento nos revela el sentido de la existencia. Ejemplificación de esta explicación la hallamos para Unamuno en el sueño, que resulta imagen de la muerte y causante de miedos.

“La visión del que duerme se asemeja a la de un muerto: 'Si alguna vez se te ofrece ocasión de contemplar un cadáver, pregúntale: ¿qué hay aquí de menos que en un dormido?; ¿qué género de sueño es éste?’”⁴⁵⁵.

El despertar de aquello que creíamos muerte nos devuelve a una realidad distinta, transformada por la experiencia onírica. La conciencia de su desaparición durante un intervalo de tiempo y su posterior emersión a la conciencia (el paso del “estar” al “no estar”) hace que se la considere desde una óptica diferente. Ocurre esto, por ejemplo, cuando nos quedamos accidentalmente dormidos y al despertarnos sobresaltados no recordamos el lugar en que estábamos, nos tenemos que recordar a

⁴⁵¹ MIGUEL DE UNAMUNO, *Diario Íntimo*, cit., p. 26.

⁴⁵² Cfr.: *Ibidem*, p. 30.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁵⁵ ÁNGEL RAIMUNDO FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, “Nueva lectura del 'Diario íntimo' de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 32, 1997, pp. 375-376.

nosotros mismos nuestra ubicación espacial, como si por un momento hubiésemos desaparecido de allí.

En unos simples párrafos de una sencilla, cotidiana, pero trascendental conversación en *Abel Sánchez* compendia Unamuno lo primordial de su filosofar:

“Llegó la muerte de la pobre viuda. - No ha podido ser, Antonia -dijo Joaquín- . ¡La ciencia es impotente! - ¡Sí, Dios lo ha querido! - ¿Dios? -Ah - y los ojos bañados en lágrimas de Antonia clavaron su mirada en los de Joaquín, enjutos y acerados- . ¿Pero usted no cree en Dios?- ¿Yo...? ¡No lo sé...! A la pobre huérfana la compunción de piedad que entonces sintió por el médico aquel le hizo olvidar por un momento la muerte de su madre. - Y si yo no creyera en Él, ¿qué haría ahora? - La vida todo lo puede, Antonia. -¡Puede más la muerte!”⁴⁵⁶.

La muerte, más poderosa que la vida, siempre aparece y “arrasa” con todo; “funda” religiones y “tambalea” creencias. Unamuno, además, gusta de anunciar y recrearse en su estelar entrada también en *Niebla*: “Y vino la muerte, aquella muerte lenta, grave y dulce, indolorosa, que entró de puntillas y sin ruido, como un ave peregrina, y se la llevó a vuelo lento, en una tarde de otoño”⁴⁵⁷. Igualmente en *La tía Tula*: “La Muerte afilaba su guadaña en la piedra angular del hogar de Rosa y Ramiro”⁴⁵⁸. En la filosofía unamuniana no hay nada más existencial que la muerte, nada nos hace más vivos que perecer.

Lejos de pretensiones fenomenológicas con este problema absoluto, Unamuno actúa como un hermenéuta trágico que realiza un estudio semántico de la muerte, en cuanto analiza su sentido para la vida desde diferentes perspectivas ontológicas y antropológicas antes de su aparición, tras ella, y en su acontecer. Como hemos expuesto más arriba, en su preocupación existencial y consecuente meditación filosófica de la muerte se complementan un análisis epistemológico (saber “de” y “sobre” la muerte, preocupación de vivirla sin poder vivenciarla al no experimentarla mismamente hasta

⁴⁵⁶ MIGUEL DE UNAMUNO, *Abel Sánchez. Una historia de pasión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 40.

⁴⁵⁷ MIGUEL DE UNAMUNO, *Niebla*, cit., p. 133.

⁴⁵⁸ MIGUEL DE UNAMUNO, *La tía tula*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 47.

que no llegue la experiencia personal de la cesación; y angustia existencial ante la incertidumbre de la espera) y una investigación hermenéutica, explicativa e interpretativa, allende el hecho fenoménico mismo de la muerte (es decir, un intento de comprensión de la habencia⁴⁵⁹ o no de inmortalidad, de la propagación de la vida en la eternidad –sea ésta una continuidad fenoménica o no– o por el contrario de la disolución en la nada).

2.4. Herencia quijotesca: revelarse en el ocaso

En este último apartado del presente capítulo anexamos, aunque resulte extraño, una figura literaria relevante e irremplazable en el panorama cultural español. Para explicar la intrínseca necesidad ontológica del acabamiento no elegiremos a Cervantes, ni como interesante personaje histórico ni como indudable creador, sino a su creación, a una figura ficticia. Nos preguntamos con María Zambrano: “¿Qué reveló Unamuno? ¿Ha sido lo genuinamente español, es decir, el misterio último, el que late y se vela bajo el libro genial e irónico, bajo el espejo inasible del *Quijote*?”⁴⁶⁰. A lo cual responderemos asintiendo y procederemos a explicarlo mediante el análisis de la muerte del caballero de la triste figura y malaventura, es decir, el proceder de un pensar sobre la muerte “genuinamente español”.

2.4.1. La muerte, reveladora auténtica de toda trama del misterio de la vida

Al avanzar en la lectura de *Don Quijote de la Mancha* no es de extrañar que nos invada el sentimiento de una rara mezcla entre tragedia, pesimismo, ridiculez y comedia. No obstante, más allá de lo irrisorio, vislumbramos ya desde sus primeros albores que nada de lo que allí acontece puede llegar a ningún desenlace favorable. Bien distintas las dos partes de la obra, al acercarnos al final de la segunda parte, casi sin remedio nos inunda una peculiar desazón, surgida de forma inequívoca por los

⁴⁵⁹ Cfr.: AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Metafísica de la muerte*, Librería Editorial Avgvstinvs, Madrid, 1965. Capítulo “Ubicación de la muerte”.

⁴⁶⁰ MARÍA ZAMBRANO, *Unamuno*, cit., p. 56.

singulares “agüeros” que le sobrevienen al protagonista de la obra durante el episodio del retorno a su aldea tras haber sido vencido en la playa de Barcelona, y confirmados éstos luego con la mera lectura del rótulo que encabeza el último capítulo: “De cómo Don Quijote cayó malo, y del testamento que hizo, y su muerte”. Éste provoca el irrefrenable impulso de cerrar el libro “a cal y canto” y concluir en ese preciso instante su lectura. No supone sólo saber que todo ha acabado, sino alcanzar la triste certeza de que todo ha concluido mal (o, según se mire, bien, dentro del estándar de existencia cotidiana: retorno a la cordura y final de la vida como aventura). La historia finaliza de manera ineludible porque el propio intérprete ha terminado, cerrándola así sin dilación alguna de modo perpetuo⁴⁶¹. La muerte sella la historia al igual que sella la vida. El personaje jamás llegará a reanudar sus estrambóticas andanzas, ni tampoco –como planeaba para su eventual retiro caballeresco– pastoreará bucólico en ninguna apacible pradera donde Apolo le diera versos y el amor conceptos con los que poder hacerse eterno y así famoso en venideros siglos⁴⁶². Se ha muerto de verdad y no ficticiamente. Este capítulo último (II, 74) se nos muestra, así, sombrío al igual que insultantemente escueto, debido a lo mucho que aún queda por descifrar, anhelos sin zanjar y tantas incógnitas sin resolver⁴⁶³. Entre las innumerables preguntas que nos suscita, la

⁴⁶¹ “Además de la abultada diferencia cronológica entre la publicación y redacción de ambas partes (1605-1615, diez largos años, fundamentales por lo demás en la vida del Cervantes escritor) parecería como si los planes –si los hubo– que Cervantes tenía para la primera parte y su posterior desarrollo en la segunda se vieran radicalmente cambiados cuando, diez años después y con la segunda parte apócrifa en las librerías, se da cuenta de que debe cambiar el rumbo de la narración para no sólo desmentir el argumento, los temas y la intencionalidad del apócrifo, sino también y sobre todo impedir que se vuelva a repetir el intento, con una hipotética tercera parte a la que Cervantes, ya viejo, derrotado y cansado al terminar su segunda, no habría podido rebatir (Martín Jiménez 2001 y 2005, Combet)”. Cfr.; MARCIAL RUBIO ÁRQUEZ, “De la literatura popular a la parodia textual: el testamento de Don Quijote”, *eHumanista*, v. 21, 2012, p. 317, versión digitalizada: http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_21/pdfs/mongraphic%20issue/10%20ehumanista21.rubio.pdf

⁴⁶² MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, RBA, Barcelona, 1994, p. 1121.

⁴⁶³ Como acertadamente apunta Rubio Árquez: “El capítulo 74 de la segunda parte del Quijote (“De cómo Don Quijote cayó malo y del testamento que hizo y su muerte”) es, en efecto y como no podía ser menos dado su carácter conclusivo, uno de los más esquivos a una interpretación más o menos unitaria y/o compartida por parte de la crítica cervantina (Castells Molina). No podía ser de otra manera si recordamos que en dicho capítulo asistimos a la 'curación' de la locura de Don Quijote, a la metamorfosis del héroe caballeresco en el burgués y complaciente Alonso Quijano, el bueno (Ruiz Fábrega, Tomás y Rodríguez) y, finalmente, a su muerte (Castilla del Pino), justamente después de haberse confesado y hecho testamento. De la aceptación o no de la recuperación de la salud mental del protagonista, que afecta, como parece evidente, a la interpretación total del libro, dependen gran parte de las controversias mantenidas por la crítica cervantina”. MARCIAL RUBIO ÁRQUEZ, *op. cit.*, p. 307.

primordial de éstas vendría a ser: ¿Por qué en ese momento y no en otro recobra la perdida cordura? Y por tanto, ¿por qué no haber muerto en el regazo de la felicidad que produce la ignorancia? ¿Por qué en ese capítulo y no en otro lo decidió Cervantes (quizás para vengarse de Avellaneda)? ¿No podía concederle la muerte al personaje en alguna de sus descalabradas aventuras; golpearse la cabeza en alguna de sus muchas grescas y recobrar la lucidez como tantos querían, pero que otros tantos no deseaban en pro de su particular divertimento? Sencillamente, sólo parece existir una respuesta: la muerte ilumina y revela el final de toda trama –la *unidad completa* que nombrábamos con Unamuno–. La conocida lucidez en el ocaso de la vida del moribundo, volvió cuerdo incluso al más loco de todos los caballeros andantes. La muerte en sí y su solo pensamiento nos despierta del calderoniano ensueño de la vida, sea como fuere y se haya dado ésta misma.

Muere Don Quijote, así el humanismo quijotista, y tras él muere Alonso Quijano el Bueno, la existencia cotidiana. Quizás por eso se entienda mejor el epitafio que le puso Sansón Carrasco:

“Yace aquí el hidalgo fuerte
que a tanto extremo llegó
de valiente, que se advierte
que la muerte no triunfó
de su vida con su muerte”⁴⁶⁴.

Se entiende también que las fantasías, locuras y cuentos que el “cuerdo” Alonso Quijano advierte que fueron en su contra (mientras que era Don Quijote), “lo ha de volver mi muerte, con ayuda del cielo, en mi provecho” (el de Alonso Quijano). Una de las “señales” por donde sus allegados presentes “conjeturaron se moría fue el haber vuelto con tanta facilidad de loco a cuerdo”.

En el caso concreto de Alonso Quijano, como en el de muchos hombres, incluso se dan unos parámetros rigurosamente establecidos coligados a la muerte y apuntados

⁴⁶⁴ *Quijote*, II, 74. Argumento tomado de apuntes de lecciones de clase del prof. José M. Sevilla Fernández.

en el título del capítulo; a saber, el del testamento y el del acto de la divina confesión en el postrero trance de *dar* “su espíritu”⁴⁶⁵. En el asunto del testamento, Cervantes parece seguir las pautas dictaminadas en uno de los libros más importantes de la época referentes a dicha temática, el de Alejo Venegas, *Agonía del tránsito de la muerte*, que dice así:

“Del testamento con que el verdadero christiano se descarna de todas las affeciones que trahen consigo el temor de la muerte con desseo de larga vida: Porque no es otra cosa hazer testamento sino una protestación de justicia con que el hombre se apareja a dar a cada uno lo suyo, cada cuando que el tiempo determinado por Dios fuere cumplido. Porque aunque una deuda en cuanto deuda se deva, suele tener dilación de tiempo, la cual durante relieva al deudor de la paga”⁴⁶⁶.

Cervantes nombra en diversos párrafos el tema del testamento, pero no se trata de una insistencia baladí. Don Quijote primeramente lo saca a colación como deuda contraída con su fiel escudero Sancho, pero después adquiere un talante liberador del peso que sufre un ánimo atormentado (como refleja las premisas de Alejo Venegas), la cual intenta subsanar en la medida de lo posible sus inconscientes actos. De igual manera ocurre con el episodio de la confesión: necesita aliviar su conciencia confesando y, por tanto, admitiendo mediante la confirmación de ese sacramento sus múltiples desvaríos. Como expresa María Zambrano en su obra sobre la confesión, aunque como género literario más que sacramental, “la confesión parte del tiempo que se tiene y, mientras dura, habla desde él y, sin embargo, va en busca de otro”⁴⁶⁷. Por ello deduce la filósofa que, a pesar de que la confesión como acto se da en el tiempo, es más una acción sobre éste. En la confesión de Don Quijote, por ejemplo, el otro tiempo al que se alude es el de un tiempo de locura y sinrazón, del que en el tiempo actual rehúye. Cervantes, no obstante, mediante esta confesión concede, como bien señala Unamuno,

⁴⁶⁵ *Quijote*, II, 74. Así exclama Don Quijote: “traíganme un confesor que me confiese y un escribano que haga mi testamento, que en tales trances como éste no se ha de burlar el hombre con el alma” (*ibid.*). Explica Aladro, a propósito de esta petición, que “Nuestro hidalgo ya no piensa en cómo vivir, sino en cómo morir. Una muerte cristiana con testamento y confesión al modo que aconsejaba Erasmo” en su tratado de *Preparatio ad mortem*. Véase JORDI ALADRO, “La muerte de Alonso Quijano, un adiós literario”, *Anales cervantinos*, v. XXXVII, 2005, p. 181.

⁴⁶⁶ MARCIAL RUBIO ÁRQUEZ, *op. cit.*, p. 312.

⁴⁶⁷ MARÍA ZAMBRANO, *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 2004, p. 30.

“un bien morir” a su protagonista, siendo paradójico y raro hallar esta expresión en el filósofo bilbaíno. Nos dice éste en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, comentando el citado último capítulo de la obra cervantina:

“Llegados al cabo, ¡oh lector!, al remate de esta lastimosa historia; a la coronación de la vida de Don Quijote, o sea a su muerte, y a la luz de la muerte es como hay que mirar la vida. Y tan es así, que aquella antigua máxima que dice 'cual fue la vida tal será la muerte' -*sicut vita finis ita* habrá que cambiarla diciendo 'cual es la muerte tal fue la vida'. Una muerte buena y gloriosa abona y glorifica la vida toda, por mala e infame que ésta hubiese sido, y una muerte mala malea la vida al parecer más buena. En la muerte de Don Quijote se reveló el misterio de su vida quijotesca”⁴⁶⁸.

Alonso Quijano no tuvo en vida ni mucho menos una preparación adecuadamente socrática ni senequista para la muerte, puesto que tras las lecturas de los libros de caballería no volvió a gozar del uso adecuado de la razón ni, por consiguiente, de la distinción racional entre lo correcto y lo errado⁴⁶⁹. Su muerte, pese a ello, no fue como el transcurrir de su vida, como aclara Unamuno, puesto que para él debería darse a la inversa el latinismo de la cita, y pensar que al final todo mal quedó redimido. La muerte siempre reveladora, ante todo por finalizadora de la historia y otorgadora del sentido de ésta, se le presenta a Don Quijote como reveladora de una realidad ficticia y que le devuelve a ser el anodino Alonso Quijano. Como subraya Unamuno:

“¡a la luz de la muerte, confiesa y declara que no fue su vida sino sueño de locura! ¡La vida es sueño! Tal es, en resolución última, la verdad a la que con su muerte llega Don Quijote”⁴⁷⁰.

Y en ella, según el filósofo vasco, se aúna con su 'pariente' Segismundo. Se siente despertar de un largo letargo y “morir a toda priesa” (II, 74), y en el recuerdo se asombra de todo lo realizado por él mismo, hallándose un desconocido incluso para sí, pero que ahora reconoce con escrúpulos su terca necedad. Podría, entonces, el caballero

⁴⁶⁸ MIGUEL DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 215.

⁴⁶⁹ Su “*preparatio ad mortem*” consistía exclusivamente en intuir que, como buen caballero andante, ésta ocurriría en el fragor de la batalla.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 216.

manchego pronunciar semejantes palabras a las del personaje con quien lo emparenta Unamuno, cuando Segismundo, proclama en *La vida es sueño*:

“¿Qué os espanta si fue mi maestro un sueño, y estoy temiendo en mis ansias que he de despertar y hallarme otra vez en mi cerrada prisión? Y cuando no sea, el soñarlo sólo basta: pues así llegué a saber que toda la dicha humana en fin pasa como sueño”⁴⁷¹.

La consciencia súbitamente adquirida de saber que la vida es un sueño fugaz que transcurre sin cesar, para un día de repente acabar. En ese instante es cuando tanto Alonso Quijano como Segismundo se convierten en auténticos héroes, pero héroes trágicos pues, como piensa Ortega, “tienen medio cuerpo fuera de la realidad” y es por eso por lo que fluctúan entre lo ridículo y lo sublime⁴⁷². No salvan sus circunstancias personales, ya que son arrastrados por esa doble situación y a la vez condición de ser y no ser, de realidad y ficción, de tragedia y comedia; son sólo eso, medio, contexto, circunstancias en estado puro. Por ello son considerados también la personificación extrema sea de la cordura sea de la locura, sin intermedio alguno entre ambos. No es posible situarse en una agradable medianía, pues quién no ha pensado al leer el *Quijote* que en realidad Don Quijote era quien tenía la razón y los demás desvariaban; llega a ser tan real su *razón de la sinrazón* que nos la transmite como realidad verdadera. Ya lo decía así el mismo Unamuno:

“A las veces, en los instantes en que me creo criatura de ficción y hago mi novela, en que me represento a mí mismo, delante de mí mismo, me ha ocurrido soñar o bien que casi todos los demás, sobre todo en mi España, están locos o bien que yo lo estoy y puesto que no pueden estarlo todos los demás que lo estoy yo. Y oyendo los juicios que emiten sobre mis dichos, mis escritos, y mis actos, pienso: '¿No será acaso que pronuncio otras palabras que las que oigo pronunciar o que se me oye pronunciar otras que las que pronuncio?' Y no dejo entonces de acordarme de la figura de Don Quijote”⁴⁷³.

⁴⁷¹ M^a CARMEN SOLANAS JIMÉNEZ, “El tópico petrarquista del sueño en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca”, *Cuadernos de Aleph*, 1, 2006, p. 112.

⁴⁷² Cfr.: ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 113.

⁴⁷³ MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela*, cit., p. 144.

Ocurre, a veces, tan delgada la línea que separa la verdad de la mentira, la razón de la enajenación, el sueño de la vigilia; que todos nos percibimos locos por instantes y lúcidos sólo durante segundos.

Las controversias provocadas tras la lectura del capítulo final del *Quijote* se remontan hasta nuestros días y, sin duda, proseguirán, ya que a nadie deja indiferente y de acuerdo⁴⁷⁴. Pese a ello, existen unos rasgos notablemente comunes entre todos aquellos tratados que atienden a las diversas directrices establecidas que sigue la descripción, salvando interpretaciones, de la muerte del caballero de la triste figura. Algunos ya los hemos mencionado, y serán perfilados, y otros los apreciaremos en subsiguientes páginas. Las coincidencias que extraemos de los textos que hemos analizado giran siempre en torno a estas temáticas: “sobre por qué muere”, “sobre el buen morir”, “sobre los rasgos erasmistas en Cervantes”, “sobre la comparación en la obra de dos muertes, la del pastor Grisóstomo y la del propio Don Quijote”, “sobre las diferentes muertes del personaje a lo largo del escrito”, “sobre quién muere en verdad al final del libro”, y “sobre el testamento y la confesión”; planteamientos todos ellos ligados entre sí por necesidad y remitiéndose siempre unos a otros.

Para nuestra interpretación (siempre en el contexto de la obra en relación con la muerte), uno de los estudios más destacados es el perteneciente a Rachel Schmidt⁴⁷⁵ sobre el género del *ars moriendi* en la obra que nos ocupa⁴⁷⁶. Schmidt comienza su

⁴⁷⁴ Jordi Aladro anota alguna de las variopintas interpretaciones, entre ella, por ejemplo, que: “a Thomas Mann no le gustó como se muere Alonso Quijano, le parece una muerte 'pálida'; Borges encontraba abrupta la transición entre la locura y la cordura en el hidalgo manchego; Américo Castro vio la muerte de Don Quijote como *mors post errorem*, 'fórmula de expiación tan grata a Cervantes'; para Otis H. Green es una muerte '*post melancholiam*'. Para Juan Bautista Avalle-Arce Don Quijote 'vuelve a sus cabales para adoptar la identidad con que quiere enfrentar a su creador'; Joaquín Casalduero cree que 'Don Quijote adoctrina hasta su último momento, cuando encuentra la lección mejor, la de su muerte'; para Henryk Ziomek 'el hidalgo manchego muere, como haya vivido, valerosa, estoica y cristianamente'; James Iffland la ve como 'la reintegración de su protagonista, ya cuerdo, a la sociedad civil y al marco del ritual eclesiástico'. Cfr.: JORDI ALADRO, *op. cit.*, pp. 179-180. Los hay también más radicales en sus juicios, como el nicaragüense Jorge Eduardo Arellano, que proclama que Don Quijote no puede ni debe morir.

⁴⁷⁵ RACHEL SCHMIDT, “La praxis y la parodia del discurso del *ars moriendi* en el Quijote de 1615”, *Anales Cervantinos*, V. XLII, 2010, pp. 117-130.

⁴⁷⁶ A modo de introducción diremos que: “las *ars moriendi* de raigambre medieval [...] nacidas en el siglo XIV y difundidas en latín y romance a lo largo del siglo XV, eran una suerte de manuales que versaban sobre la experiencia espiritual del moribundo, aconsejaban a los religiosos y acompañantes y se

artículo explicándonos cómo únicamente a partir de la última década del siglo XX los historiadores han comenzado a considerar con seriedad dicho fenómeno⁴⁷⁷. Puntualiza la investigadora que:

“El *ars moriendi* de la época de Cervantes bebe de varias fuentes de origen diverso, entre ellas un texto medieval difundido por toda Europa, una impresión que solía llevar estampas en madera. El texto medieval tiene asimismo sus raíces en *De scientia mortis* (hacia 1403) del teólogo Juan Gerson, un texto que proponía exhortaciones, interrogaciones y oraciones con que asistir a los moribundos y cuyo destinatario era cualquier cristiano, ya fuera clérigo o laico, que los acompañara en la hora de la muerte. Este *ars moriendi* medieval hace del lecho del moribundo un teatro del conflicto entre las fuerzas del bien y del mal”⁴⁷⁸.

A *De scientia mortis* se añade el ya citado de Alejo Venegas⁴⁷⁹ y el inaugurado por Erasmo en su *Preparación y aparejo para bien morir* (1534), en los cuales se insta a una *preparación para la muerte* llevando una vida loable y, por consiguiente, altamente ejemplar. Schmidt esclarece la transformación conceptual que sufre la muerte en el *ars moriendi* renacentista a diferencia del perteneciente al barroco, ya que:

“la muerte, siendo el momento liminal entre la vida de este mundo y la del más allá, no sólo sirve para decidir el destino de ultratumba del yacente (eso de acuerdo con la visión tradicional medieval), sino que también pone de manifiesto la trayectoria y, en último lugar, el valor de la vida del individuo en el terreno de los vivos. Dicha capacidad reflexiva de la muerte -o sea, la

centraban en los pasos preparatorios para una muerte digna y 'dominada'. A partir del siglo XVI recogían también las disposiciones del Concilio de Trento, en una evolución que transforma el bien morir en el debido bien vivir. Constituían el núcleo de un discurso de la muerte omnipresente, que hoy no es fácil de entender, y que se ramificaba en los sermones y otras obras como el libro de la oración y meditación (1554) de fray Luis de Granada”. ADRIÁN J. SÁEZ GARCÍA, “De muerte y locura: tres acotaciones sobre el final del Quijote, en *Anuario de estudios cervantinos*, n. 8, 2012, pp. 113-114.

⁴⁷⁷ “En el ámbito español, el estudioso más importante del fenómeno es Fernando Martínez Gil, quien ha compilado una primera lista de noventa y nueve títulos procedentes de los siglos XVI y XVII que se adscriben a dicho género”. Citado por RACHEL SCHMIDT, *op. cit.*, p. 117. Véase FERNANDO MARTÍNEZ GIL, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI de España, Madrid, 1993.

⁴⁷⁸ RACHEL SCHMIDT, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁷⁹ Véase ALEJO VENEGAS DEL BUSTO, *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1948. Una obra ascética que dedicó a doña Ana de la Cerda, condesa de Melito, con ocasión de la muerte del gran protector del escritor, su marido el conde Diego de Mendoza.

manera en que cambia en retrospectiva la imagen del ser vivo, ha sido comentada por filósofos modernos, entre ellos Georg Simmel y José Ferrater Mora. La muerte se presta como un espejo a los vivos con el que examinar de nuevo la extinta vida del muerto”⁴⁸⁰.

Alonso Quijano al mirarse en el “espejo de la muerte”⁴⁸¹ observa su rostro desfigurado, burlesco, y siente vergüenza por los actos cometidos; reniega de su antaño tan admirado Amadís de Gaula, de su arrojo y atrevimiento que ahora reconoce como ignorancia y sandez, y quiere ante todo que no lo recuerden sólo por sus desvaríos. Cervantes le otorga, de esta manera un buen morir. Paul Descouzis reseña tres características recogidas en la muerte de Don Quijote provenientes del Concilio de Trento, a saber: “1) la 'causa eficiente', que es la afirmación de la gracia y la justificación del pecador; 2) la 'causa formal', o sea la afirmación de la misericordia de Dios y 3) la retractación de los pecados”⁴⁸². Si bien, no sólo por estos tres rasgos le brindará Cervantes una *buena muerte* en sentido estrictamente católico, sino que además le proporcionará la placidez de yacer en el cálido seno de su hogar y no en el frío campo de batalla. Esto es lo que Philippe Ariès denomina una muerte propiamente “domesticada” al más puro estilo tradicional. En “Las actitudes frente a la muerte”⁴⁸³, el historiador francés dedica un capítulo a dicha muerte, preguntándose en primer lugar cómo morían los caballeros pertenecientes a las grandes gestas medievales, para concluir que lo hacían advertidos antes por unos “signos naturales” o por “convicciones íntimas”. Ariès menciona la figura de Don Quijote, el cual no evade ni rehúye a la temida muerte “refugiándose en esas fantasías en las que ha consumido su vida. Por el contrario, los signos precursores de la muerte lo reconducen a la razón: 'Yo me siento, sobrina –dijo él muy cuerdamente–, a punto de muerte’”⁴⁸⁴. Ariès describe ciertos

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁸¹ Título utilizado por Unamuno en una de sus obras.

⁴⁸² RACHEL SCHMIDT, *op. cit.*, p. 121. “Los autores de los libros del bien morir solían distinguir entre varias formas de muerte, la peor de ellas era la muerte eterna del alma condenada al infierno. Venegas, por ejemplo, constata que hay tres muertes: la primera, que corresponde a las penas del cuerpo; la segunda, que corresponde al pecado; y la tercera, que corresponde a la muerte espiritual en el infierno”. Cfr.: *loc. cit.*, p. 123.

⁴⁸³ PHILIPPE ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 26.

modus operandi que se repiten, como por ejemplo, que el moribundo tome disposiciones al saber su fin próximo, se lamente a su vez por la vida y los seres y cosas amadas, y tras este lamento de añoranza por la vida le suceda el momento del perdón, dado por parte de los asistentes y del yaciente. Posteriormente el moribundo se olvida del mundo terrenal y se relaciona con lo trascendente, a saber, Dios y los rituales eclesiásticos; pues, como dice Rudolf Otto, no sólo en la creencia religiosa entra en juego “el culto” sino también “la práctica”. De esta índole descrita, el acontecimiento de la muerte se constituye en una ceremonia pública, organizada –en este caso– por el propio moribundo, Alonso Quijano. Mas si éste en su estado extremo de acabamiento hubiera llegado a no tenerla en cuenta, entonces los asistentes se hubieran visto obligados a tomar las riendas del rito (en este caso cristiano o consuetudinario)⁴⁸⁵. Recalca a la par Ariès cómo todo este procedimiento socio-cultural era sobrellevado en el siglo XVI sin dramatismo y sin una excesiva carga emocional, hecho éste anotado por Cervantes de forma feroz al decir que una vez repartida la herencia entre los allí asistentes los sufrimientos fueron menores; imitándose así los dichos populares tan pronunciados hasta la saciedad por el buen Sancho, con el vulgar refrán que dice: “el muerto al hoyo y el vivo al bollo” o, como lo expresa también el gobernador en su tiempo de la ínsula Barataria: “váyase el muerto a la sepultura y el vivo a la hogaza”. El historiador francés cree que la antigua concepción de la muerte “familiar, próxima, atenuada e indiferente, se opone demasiado a la nuestra, en virtud de la cual la muerte da miedo hasta el punto de que ya no nos atrevemos a pronunciar su nombre”⁴⁸⁶. Por ese motivo apoda a esa muerte como la “domesticada”, al contrario, de la actual que se ha convertido en salvaje y lejana, mientras que la otra era familiar⁴⁸⁷. La conjunción de todo lo antes expuesto produce el 'bien morir'⁴⁸⁸ en Don Quijote, tanto que se advierte a través del escribano al terminar la obra:

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁸⁷ En el axiomático sentido de que estaban “familiarizados” no sólo con la muerte sino con los muertos, con los que además convivían en cercanía literalmente física y sentidamente espiritual.

⁴⁸⁸ “La presencia del discurso del bien morir se encuentra sobre todo en la obra cervantina tardía, en este caso en la segunda parte del *Quijote* y en el *Persiles y Sigismunda*. De hecho, ambos libros son complementarios en este aspecto, ya que la obra bizantina presenta las metáforas y axiomas del género en

“nunca había leído en ningún libro de caballerías que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como don Quijote, el cual, entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaron, dio su espíritu; quiero decir que se murió”⁴⁸⁹.

Una muerte, por tanto, ejemplar en toda regla marcada igualmente por las rigurosas costumbres impuestas en aquella época, confiriéndole de esta manera una decencia antes dilapidada y una sobriedad en el morir que por desgracia no poseyó en su atormentada y cotidiana vida. En realidad, no era así como lo imaginaba Don Quijote ni se lo describía a su escudero cuando le narraba que quería morir siendo caballero. Perecer en combate y laureado por sus hazañas hubiera sido la mayor recompensa que la muy sufrida vida de caballería le podía otorgar; pues le proveería de noble fama y de mayor rango. Por esto mismo se desarrolla la idea en repetidas ocasiones de que no murió Don Quijote sino el manso Alonso Quijano. Sin embargo, veamos antes el tema de la muerte en el *Quijote* como obra y después en el personaje.

En *Palabra de fin. Muerte y escritura en el Quijote*, a Luis Peñalver Alhambra le llama la atención que en una novela donde la muerte no aparece con frecuencia, más que como un recurso literario (como, por ejemplo, en el caso del enamorado Grisóstomo), aflore sin embargo de una manera tan realista y diferente en el final del héroe⁴⁹⁰. Precisamente, en referencia a la muerte de Grisóstomo, Jordi Aladro, en *La muerte de Alonso Quijano, un adiós literario* destaca que ésta no es la única muerte por melancolía⁴⁹¹ en el *Quijote*. Aladro explica su teoría sobre la muerte del caballero de la triste “semblanza” mediante la figura ausente de Dulcinea del Toboso, símbolo de la

cuestión sin los matices irónicos que notamos en el *Quijote*. Al tratarse de las dos últimas obras del autor, en las que trabajó con ahínco para terminarlas antes de su muerte, es lógico que la muerte se presente en ellas como un tema de mayor interés”. RACHEL SCHMIDT, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁸⁹ *Quijote*, II, 74. Véase MIGUEL DE CERVANTES, *op. cit.*, p. 1163.

⁴⁹⁰ LUÍS PEÑALVER ALHAMBRA, “Palabra de fin. Muerte y escritura en el Quijote”, *Escritura e imagen*, v. 2, 2006, p. 104.

⁴⁹¹ Anota Aladro: “recordemos que las primeras muertes en el *Quijote* son, también, muertes por melancolía: Guillermo, el padre de Marcela, muere 'De pesar de la muerte de tan buena mujer murió su marido' (I, 12; 131) y Grisóstomo el melancólico muere desesperado 'de amores'. Don Quijote se muere, usando la hermosa definición con que Erwin Panofsky describe la actitud del Ángel de la Melancolía de Durero, por 'la inercia de un ser que renuncia a lo que está a su alcance porque no puede alcanzar lo que anhela': Dulcinea”. JORDI ALADRO, *op. cit.*, p. 182.

misión ávidamente perseguida por Don Quijote: “No hay razón para seguir viviendo, porque: 'el caballero andante sin dama es como el árbol sin hojas, el edificio sin cimiento, y la sombra sin cuerpo de quien se cause'. (II, 32; 897)”⁴⁹². El argumento fundado en la pérdida del amor idealizado de su amada, lo desarrolla Aladro siguiendo las corazonadas que el hidalgo tuvo acerca de la temida privación de su adorada doncella, cosa intuida de inmediato en el episodio de la Cueva de Montesinos, donde empezaron sus temores, y posteriormente al contemplar a dos chiquillos discutiendo y la escena de la liebre.

Fernando Savater, en *Don Quijote y la muerte*, sostiene una hipótesis similar a la que hemos expuesto: la muerte emana poco a poco de la tristeza y la renuncia de aquello que al caballero le impulsa a abrazar la vida. Según Savater, el sentido nuclear de la gran novela cervantina se encierra en unas pocas palabras que un afligido Sancho Panza pronuncia al final de la misma, doliente junto al lecho donde agoniza su señor, al que suplica encarecidamente que no se deje morir, “porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir, sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben sino las de la melancolía”⁴⁹³. El objetivo de Cervantes, según interpretación de Savater, radica en derrotar esa enfermedad mortal que supone la melancolía para el ser humano, “la enfermedad propia de quienes se saben mortales y, desde el realismo de la necesidad, comprenden lo inútil de todos los esfuerzos humanos”⁴⁹⁴. Alonso Quijano se convierte, entonces, en Don Quijote para afrontar esa melancolía que acecha en la medianía de su vida⁴⁹⁵. Necesita encontrar un sentido para vivir, una aventura que emprender, una epopeya que realizar. Tanto para Aladro como para Savater, la muerte de Don Quijote no aparece porque sí, despertándolo de ese sueño alocado en el que se había convertido su vida, sino que más bien es invocada cuando la razón, ya recobrada, le confirma a Quijano que la vida ha vuelto a perder su

⁴⁹² *Ibidem*, p. 184.

⁴⁹³ *Quijote* II, 74. Véase FERNANDO SAVATER, “Don Quijote y la muerte”, *Estudios públicos*, n. 100, 2005, p. 321.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 322.

⁴⁹⁵ Fernando Rielo en su libro *Teoría del Quijote* también afirma que la causa de la muerte es la melancolía. Algo advertible, pues ya lo anuncia Sancho llorando, como hemos visto *supra*. Véase JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, cit., p. 175 y p. 178.

sentido. El discernimiento, por tanto, lo devuelve a una realidad cruel e insoportable que lo conduce a la otra vida. “Don Quijote no muere de quijotismo sino de renunciar finalmente a serlo y volver al alonsoquijanismo melancólico”⁴⁹⁶. Para combatir a la muerte, dice Savater, se debe escoger una empresa, una cruzada. La “voluntad de aventura”, que dice Cerezo⁴⁹⁷. La vida carente de sentido no puede ser vivida, resulta insoportable. Es lo que Ortega expresa cuando afirma que “hay que buscar el sentido de lo que nos rodea” y estar ocupados en algo, en una nueva aventura; porque “la aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único. ¿No ha de ser interesante?”⁴⁹⁸.

Pero, cabe preguntarse ¿por qué Cervantes decidió que ya era el momento de que su creación *diese su espíritu*? Adrián J. Sáez, en *De muerte y locura: tres acotaciones sobre el final del Quijote*, detalla a través de varios pasajes de la novela cómo Don Quijote estaba ya sentenciado a muerte desde los albores de la obra.

“Desde el comienzo de la novela la muerte es el fin que espera al personaje: 'no ha mucho tiempo que vivía' (I, 1)”;

“[...] en el curso de sus peripecias contempla la posibilidad de fallecer como un caballero muerto que llevan a enterrar (I, 19); declara tener hecho testamento (I, 20)”;

“[...] la segunda parte empieza anunciando desde el prólogo un Don Quijote 'finalmente muerto y sepultado’”⁴⁹⁹;

“[...] tan unido a una escritura siempre afectada por la muerte. Tanto Don Quijote de 1605 como de 1615 llegan a su final en la representación mortuoria del caballero, bien en forma de epitafios, bien a través del relato de una 'buena muerte', escribano y testamento incluidos”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ FERNANDO SAVATER, *op. cit.*, p. 323.

⁴⁹⁷ PEDRO CEREZO, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984.

⁴⁹⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 94.

⁴⁹⁹ ADRIÁN J. SÁEZ, *op. cit.* p. 105.

⁵⁰⁰ FRANCISCO LAYNA RANZ, “‘Todo es morir, y acabóse la obra’ Las muertes de Don Quijote”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, v. 30, n. 2, 2010, p. 57.

No obstante, aunque es anunciada la muerte del héroe y se incluyen varias inscripciones fúnebres, la teoría más barajada por los estudiosos de la obra es la de que fue producida para evitar más plagios, escribiendo por lo tanto un final totalmente inamovible; como titula Francisco Layna Ranz, “todo es morir, y acabóse la obra”⁵⁰¹. Hipótesis “romántica”⁵⁰² defendida por A. G. Lo Ré. La muerte del héroe era un recurso bastante repetido en los libros de caballería, donde la resurrección estaba a la orden del día, motivo por el que Cervantes deja atados todos los cabos, no dando lugar a réplica, imitación ni continuidad alguna. Varios autores aprecian asimismo cómo Cervantes cierra la obra con su habitual latinismo “*vale*” que significa la despedida⁵⁰³.

Muchos son además los intérpretes y críticos que sostienen la imposibilidad de que el personaje cervantino siguiera viviendo; empero podía haber muerto, no obstante, Don Quijote y no Alonso Quijano. Hay quienes opinan que Quijano muere por no soportar lo que descubre, por no asumir la desfachatez en la que se había visto envuelta su persona. No recuperar la cordura, permanecer loco, hubiera significado seguir siendo Don Quijote. Recuperarla, estar en posesión de la razón, era volver a ser Quijano; el dilema suponía, así, la cesación total de su existencia. Puede resultar paradójico que tras

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁰² Que, según expone Miguel Correa Mújica, dice así: “Lo Ré afirma que el falso Don Quijote de Avellaneda debió hacer sentir a Cervantes 'appalled and hurt' (Lo Ré, 28) no sólo por el plagio hecho a su obra sino por la vulgarización y distorsión que ha sufrido su protagonista. Para desmentir al falso Quijote, Cervantes cambia el itinerario del viaje del verdadero Quijote hacia Barcelona y no hacia Zaragoza como rezaba en el libro de Avellaneda. Al morir Don Quijote, el Cura pide al escribano que de testimonio de la muerte del personaje 'para quitar la ocasión de que algún otro autor que Cide Hamete Berengeli le resucitase falsamente...' “MIGUEL CORREA MUJICA, “Sobre la muerte de/en Don Quijote de la Mancha”, *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n. 11, 1999. Véase: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=274500>. La “lectura romántica” del *Quijote* la lleva a cabo Lo Ré justamente tras analizar los tres momentos en que Cervantes alude a la muerte de Don Quijote, en: I, 52; II, 24 y II, 74. Véase JOSÉ MONTERO REGUERA, *El Quijote y la crítica contemporánea*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 1997, p. 112. Cfr.: A. G. LO RÉ, “The Three Deaths of Don Quixote: Comments in Favour of the Romantic Critical Approach”, *Cervantes*, v. IX, n. 2, 1989; y del mismo autor, *Essays on the Periphery of the Quijote*, Juan de la Cuesta, Newark, Delaware, 1991.

⁵⁰³ “En *La Galatea*: 'hizo una sepultura en el mismo lugar do el cuerpo estaba, y, dándole el ultimo vale, le pusieron en ella'. En el *Gallardo español*: 'morir sirviendo a Dios, y en la muerte, / quando el hado les fuere inexorable, / dar el último vale a sus maridos'. En *Persiles y Sigismunda*: 'traería una gran cruz que en su estancia tenia y la pondría encima de aquella sepultura. Dieronle todos el ultimo vale'. En *Don Quijote* la Trifaldi dice: 'Muerta, pues, la reina, y no desmayada, la enterramos; y apenas la cubrimos con la tierra el dimos le ultimo vale...'[...]. *Don Quijote* se cierra con la despedida a un muerto”. Un muerto que descubrió poco antes de morir la verdad de su vida, y que se liberó por fin de todo encantamiento al acabarse por desgracia su loca historia. FRANCISCO LAYNA RANZ, *op. cit.*, p. 77.

la muerte empieza su gloria y perdura su nombre; la muerte cierra su historia, pero inaugura su leyenda. Por tanto, Quijano muere en un doble sentido: en la historia y en la memoria de esa historia; para dejar emerger otra vez, a Don Quijote de la Mancha. Recuérdese el ya anteriormente citado epitafio por Sansón Carrasco: la muerte no triunfa, sino la vida –de Don Quijote– contra la que no puede la muerte de Alonso Quijano. En palabras de Unamuno la muerte fue para el personaje Don Quijote un pasaje a la inmortalidad⁵⁰⁴; convirtiéndose en un sacrificio del uno en pos del otro⁵⁰⁵.

2.4.2. *Perecer nos hace más humanos*

La cuestión principal que a nosotros nos interesa no es aquella, tan discutida por los doctos en la obra, sobre quién muere y por qué motivos fenece; sino que lo que nos interesa en este estudio es cómo la muerte lo humaniza, lo convierte de personaje en persona; y ante todo lo traslada de la ficción más absoluta al mundo de la realidad más fidedigna. En cualquier historia que leamos nada nos acerca más a un personaje, ni nos despierta más empatía y sentimientos, que la descripción de su muerte o la de un allegado. Por qué ocurre esto, por qué una obra maestra casi siempre concluye con ese fatídico desenlace, muestra de ello son: *Romeo y Julieta* (aunque la obra *shakesperiana* está plenamente sembrada de ella), *Los sufrimientos del joven Werther*, *Madame Bovary* o, entre otras muchas, la presente obra en discusión. ¿Se convierte, tal vez, la muerte en un factor necesario que proporciona directamente el realismo más palpable que la obra requiere? Martin Heidegger, por ejemplo, constata haberse impresionado por el libro *La muerte de Iván Ilich* de Tolstói, debido a esa descripción tan intimista que sumerge al lector en la consternación y desconsuelo del protagonista que paulatinamente se siente

⁵⁰⁴ MIGUEL DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho*, cit., p. 227.

⁵⁰⁵ Y “tu muerte fue aún más heroica que tu vida, porque al llegar a ella cumpliste a más grande renuncia, la renuncia de tu gloria, la renuncia de tu obra. Fue tu muerte encumbrado sacrificio’. Don Quijote sacrifica la propia fe porque ella se conserve intacta frente a la muerte; la agonía de su vida cede el paso a la resignación y en el desengaño Don Quijote muere para no morir nunca. Este concepto es claramente expresado en una poesía de S. Teresa de Ávila, que Unamuno cita muy a menudo, intitulada Deseo del Cielo: Aquella vida de arriba es la vida verdadera; hasta que esta vida muera no se goza estando viva; muerte, no me seas esquivia; vivo muriendo primero, que muero porque no muero”. NAZZARENO FIORASO, “Ética y absurdo. Don Quijote y Abraham frente a la sociedad del conocimiento”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 46, 2008, p. 32.

morir ante la mirada, además indiferente e incomprensiva, de aquellos que lo asisten y acompañan. En *La experiencia trágica de la muerte*, José Martínez Hernández escribe al respecto: “En este cuento, dirá Heidegger, el escritor ruso ha descrito el quebrantamiento y el derrumbamiento del 'uno morirá'”⁵⁰⁶. El protagonista Iván Ilich experimentada la soledad incompartida de la última aventura de su vida⁵⁰⁷. “Veía que se estaba muriendo y se desesperaba. En lo más hondo de su alma se daba perfecta cuenta de que se moría, pero él no estaba acostumbrado a ello; además, no lo comprendía”⁵⁰⁸. Tolstói plasma a través de su personaje el padecer solipsista de una vida que ha llegado a su ocaso, por ello es capaz de conmover al lector, pues narrado en primera persona hace aún más cercano aquello que despierta en toda novela mayor implicación afectiva. El filósofo Carlos Pujol, en su introducción de la obra, comentando a su vez la literatura rusa nada escasa en meditaciones de fúnebres resonancias, ya lo subraya con claridad al afirmar que Tolstói lo que quiere reflejar es que nada sabemos en absoluto de la vida hasta que no empezamos a entender por qué morimos, y eso sólo puede lograrse experimentándolo uno mismo, puesto que “la proximidad de nuestro fin nos abre los ojos”⁵⁰⁹. Mediante las muertes ajenas prevemos la propia, y mediante la muerte en la escritura revivimos esas ajenas y cercanas pérdidas. Dicho proceso se debe a que, más allá de la identificación por parte del lector con el protagonista de la obra –es decir, sintiendo paralelas otras vidas, como compara Ortega y Gasset a Madame Bovary con

⁵⁰⁶ JOSÉ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *La experiencia trágica de la muerte*, Edi.um, Universidad de Murcia, 2010, p. 193. “La experiencia cotidiana del 'sein zum Tode' consiste en el olvido de la muerte, bien nombrándola como algo que, en el fondo, no va con nosotros, sino con los demás, o bien creando alrededor de ella un muro de silencio. De cualquier modo, el 'uno' no deja brotar el desnudo de la angustia ante la muerte. La certidumbre que el 'uno' tiene de ella es, en realidad, un 'estado de encubierto' (*Verdecktheit*), porque en esta certidumbre la muerte es vista como un accidente que sólo exteriormente concierne al Dasein”. No obstante, “Frente al encubrimiento y el olvido de la muerte, propios de un *Dasein* 'caído de sí', Heidegger resucita un viejo motivo estoico y cristiano, el *memento mori*, la anticipación de la muerte, y recrea una vieja sentencia: *mors certa, hora incerta*. Frente al modo cotidiano de encararla propone la apropiación de la muerte como una posibilidad más auténtica,... la vida acaba siendo una anticipación constante de la muerte”. *Op. cit.*, pp. 194-195.

⁵⁰⁷ “El ejemplo de silogismo que aprendió en la lógica de Kiseveter: 'Cayo es hombre, los hombres son mortales, luego Cayo es mortal', en el transcurso de toda su vida le pareció justo sólo en lo tocante a Cayo, pero de ningún modo respecto a sí mismo”. TOLSTÓI, *La muerte de Iván Ilich y otros relatos*, RBA, Barcelona, 1995, p. 57.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. XXIX.

Don Quijote⁵¹⁰–, y con independencia también de una descripción de la muerte desgarradora o fríamente expuesta sin pincelada alguna, el lector experimenta un mayor acercamiento cuando la muerte aparece en escena. Sentimos casi la misma tristeza cuando Charlotte Brontë narra la muerte de Helen Burns en *Jane Eyre* que cuando Dickens notifica el fallecimiento de la despiadada mujer del pobre Joe en *Grandes Esperanzas*. En esos instantes apreciamos un realismo insólito, ya que nos percatamos de que las invenciones, los personajes, también se extinguen y desaparecen para siempre de la escena. No sólo mueren los artífices, sino también sus creaciones; humanizándose, de esta manera, de una forma vivencial el personaje antes ficticio, que ahora pasa a formar parte del mundo real humano.

Las grandes obras de la literatura posponen el fatídico suceso como culmen de la trama –véase, por ejemplo, *Los sufrimientos de joven Werther*–, pues así se realiza previamente un despliegue más minucioso y una mayor presentación del personaje⁵¹¹. El lector necesita de la completitud, no sólo de trazos particulares, y no hay nada más completo que aquello que está acabado; y aquello que está vivo se acaba sólo cuando termina muriendo. La vida real se dirige inexorablemente a completarse, a darse su historia en un despliegue limitado pero progresivo, y asimismo ha de emular la del personaje literario para ser creíble en todas sus dimensiones posibles. La filósofa Hannah Arendt “se consolaba pensando que la muerte es el precio que hay que pagar por haber vivido⁵¹². Por la misma razón, para dar vida a una creación ficticia nada resulta mejor que hacerla mortal volviendo precedero al personaje ante la mirada

⁵¹⁰ Traído a colación de la obra en discusión: “Ortega la llegaría a comparar con el mismísimo Don Quijote, quien también se deja llevar por un loco ideal al que le transportan sus propias lecturas, sus sueños, un mundo que intuye más allá de la realidad de todos los días; ambos son, a la larga, víctimas de esos ideales inalcanzables. Emma Bovary es una mujer corriente, como lo es don Alonso antes de montar a la grupa de Rocinante, y el personaje se vuelve más universal precisamente por eso, ya que con él es más fácil la identificación”. Cfr.: GUSTAVE FLAUBERT, *Madame Bovary*, Club Internacional del libro, Madrid, 2007, p. 5. Añade Ortega en sus *Meditaciones*: “Madame Bovary es un Don quijote con faldas y un mínimo de tragedia sobre el alma. Es la lectora de novelas románticas y representante de los ideales burgueses que se han cernido sobre Europa durante medio siglo. ¡Miseros ideales! ¡Democracia burguesa, romanticismo positivista!”. Véase ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 117.

⁵¹¹ A diferencia de las novelas policíacas, para que la muerte nos afecte más hondamente tenemos que estar involucrados, estrechamente ligados tras una descripción precisa de la vida del personaje y su mundo, debemos estar imbuidos de lleno en su historia; para así hacerla en parte nuestra.

⁵¹² Véase: LUIS FERNANDO MORENO CLAROS, “La filósofa enamorada”, *El País*, 14 de octubre de 2006.

expectante del que lo lee, así que pasen los siglos⁵¹³. De hecho, en la obra mucho antes de su fallecimiento ya Cervantes empieza a mostrarnos a Don Quijote más humano, con una salud quebradiza, dolorido del cuerpo y apesadumbrado por los pesares de la vida, como cualquier simple mortal más⁵¹⁴. Unamuno tiene razón cuando dice que el lector gusta de las novelas para ser otro, para vivir en otro; para eternizarse en otro; a fin de cuentas para escapar de su yo desconocido e incognoscible hasta para sí mismo. El problema estriba, no obstante, en que también tiene razón Unamuno al afirmar que cuando empáticamente el lector llegase al final de esa dolorosa historia se moriría con el personaje⁵¹⁵.

Gracias a este capítulo indispensable podemos visualizar con retrospectiva toda la obra y mostrar al personaje bajo una óptica diferente:

“porque él es la clave, si así puede decirse, de toda ella, porque si omitiésemos su lectura, la obra entera permanecería desconocida para nosotros; y porque si tan sólo a este capítulo nos refiriésemos, tendríamos en él el más digno competidor de aquél diálogo platónico, en el cual se refiere la muerte de otra persona, de Sócrates, del gran hombre de las ideas, mientras que Don Quijote es el gran hombre de los hechos. Porque [...] fuera de aquél diálogo en que se describe la muerte del filósofo griego, no hay obra en que se describa la muerte de un modo tan profundo, educador y ético, como en el último capítulo de la novela de Cervantes”⁵¹⁶.

También Andrés Ovejero Bustamante se pregunta, como clave en su discurso *De la muerte de Don Quijote*, la razón de que Cervantes termine su obra con la muerte del

⁵¹³ Estamos de acuerdo con el catedrático de literatura española Lluís Izquierdo en que “La literatura sin la muerte no es nada”. Véase: <http://enmemoria.lavanguardia.com/cultura-funeraria/noticias/la-literatura-sin-la-muerte-no-es-nada.html>

⁵¹⁴ Cfr.: CARLOS REYERO HERMOSILLA, “Loco, enfermo, herido. El cuerpo frágil de Don Quijote como metáfora plástica en el siglo XIX”, en: JOSÉ LUIS HERNÁNDEZ MIRÓN- M^a ÁNGELES VALERA OLEA (Eds.), *Huellas de Don Quijote. La presencia cultural de Cervantes*, Instituto de Humanidades Ángel Ayala- CEU, Madrid, 2005, pp. 152-177; p. 166 n.

⁵¹⁵ MIGUEL DE UNAMUNO, *Cómo se hace una novela*, cit., p. 135.

⁵¹⁶ ANDRÉS OVEJERO, “De la muerte de Don Quijote”, discurso leído en El Ateneo de Madrid en el III Centenario de la publicación de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, 1905, p. 191. Versión digitalizada: www.ateneodemadrid.com/biblioteca_digital/folletos/Folletos-0144.pdf

protagonista? ¿Por qué, con un criterio opuesto al falso Quijote de Avellaneda termina la vida del ingenioso hidalgo?:

“¿Hasta qué punto podemos nosotros aventurar la tesis, de que Cervantes en los últimos años de su existencia estuviese obsesionado por la idea de la muerte y ésta le hiciera terminar de un modo genial, supremo, definitivo, su maravilloso libro?”⁵¹⁷.

Sus respuestas se coligen a partir de la vida del escritor, no siendo la muerte un recurso azaroso sino más bien una plasmación de sus atormentadas meditaciones moribundas⁵¹⁸. De todos los razonamientos expuestos acerca de la muerte del protagonista, éste sería a nuestro parecer el menos acertado y extrapolado, refiriéndose a una índole estrictamente personal del autor, presuntamente obsesionado por la muerte. A pesar de ser indesligable su vida personal de su obra, y de que Cervantes cuando escribe la segunda parte del *Quijote* es pobre, está enfermo, cansado y se siente plagiado, sin embargo no parece un motivo suficiente para matar al personaje. Sí estamos de acuerdo con Ovejero Bustamante en la afirmación acerca de la consustancial relación existente entre lo acabado y lo perfecto, simbolizándose con la muerte el círculo cerrado de la perfección, tan apreciado por el pensamiento de los antiguos griegos.

A diferencia de la anterior tesis de Ovejero, nos parece más asumible y defendible la tesis seguida por Máximo García Fernández en su artículo “*Don Quijote dio su espíritu, quiero decir que se murió*”. *Claves de la mentalidad tanática barroca*

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 192.

⁵¹⁸ “Recordad cómo muere Cervantes; recordadlo pobre, tullido, viejo, no sólo exento de honores, sino deshonorado, destrozada su existencia por todas cuantas llagas de dolor pueden ulcerar alma de hombre. Recordad los últimos años de su vida: aquel año de 1609, en que muere su hermana D^a. Andrea; aquel año de 1611, en que muere su hermana D^a. Magdalena; aquel año de 1610, intermedio entre ellos, el cual hay un documento que nos habla de las tristezas que en aquella casa habían entrado: el testamento de Catalina de Salazar, mujer de Cervantes. Recordad cómo concluye el Quijote, un año antes de su muerte, el día 31 de Octubre de 1615, recordad cómo el 18 de Abril de 1616, recibe la extremaunción y cómo al día siguiente escribe la dedicatoria del Persiles, conmovedora página de la mayor sublimidad, y cómo hasta última hora conserva cabal su inteligencia poderosa, y cómo aquel corazón, postrado, rendido, deshecho por las vicisitudes de su vida, va acompañado de un cerebro que despide sus últimos resplandores con la más hermosa puesta de sol del ingenio humano que ha sido dable contemplar á la Historia. Comparad la muerte de Don Quijote con la de Cervantes”. *Op. cit.*, pp. 206-207.

*castellana*⁵¹⁹, donde el autor muestra cómo el *Quijote* es una fiel metáfora de la vida de aquella época, no sólo de los avatares particulares del escritor, sino, más aún, de las circunstancias temporales colindantes a él. A través del estudio del último capítulo, y mediante las descripciones de las cuitas finales se refleja la mentalidad sacralizada de la sociedad española de los siglos XVI y XVII.

“El Quijote es una 'metáfora de la vida como teatro' (y del 'sueño de la vida') al presentar las 'culturas y cosmovisiones del Barroco' cuando las sensibilidades que dotan esa imagen de sentido eran tanto de raigambre culta como popular, así como también de índole íntima y visual, anímica y escénica. Por eso, cuando caballero y escudero conversaban sobre la representación del *Auto de Las Cortes de la Muerte* (II, XII) decían: 'en llegando al fin, que es cuando se acaba la vida, a todos [poderosos] les quita la muerte las ropas que los diferencia, y quedan iguales en la sepultura'. Modelo que confluye claramente con el calderoniano: las 'situaciones dramáticas' concluyen con el despertar quijotesco frente a su propia muerte, lo que significa la aceptación final de su papel espectacular y de toda la lección barroca del desengaño”⁵²⁰.

De igual forma, otros muchos escritos tanáticos ofrecieron un escaparate existencial de aquella mentalidad barroca tan familiarizada con la muerte y sus costumbres. El horaciano *carpe diem*, transmutado en *memento mori*, deja –según García Fernández– la muerte socializada, secularizada y bajo una codificación cultural en la que “los 'gestos' de la muerte se 'veían', se 'olían' y se 'oían'”⁵²¹. La historiadora María Mercedes Sanz de Andrés respalda esta teoría, ya que piensa que la obra cervantina se sitúa en uno de los períodos históricos más atractivos para el estudio del comportamiento humano en relación directa con el problema de la muerte. “Miguel de Cervantes, como hijo de su tiempo, expone a través de su novela *El Ingenioso Hidalgo* todo un tratado iconográfico y literario de la muerte”⁵²², afirmación explicada a través de seis factores claves, a saber: el “sentido de la vida”, “*tempus fugit*”, “los testamentos”, “*memento mori*”, “el entierro” y “la vida en el más allá”. Sanz de Andrés

⁵¹⁹ MÁXIMO GARCÍA FERNÁNDEZ, *op. cit.*, pp. 161-200.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 198.

⁵²² MARÍA MERCEDES SANZ DE ANDRÉS, “Temas iconográficos de la muerte del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha”, *Anuario de la Universidad Internacional SEK*, n. 9, 2004, pp. 95-111.

defiende taxativamente en su artículo la teoría de que el tratamiento que la muerte posee en la obra en cuestión es premeditado, e incluso buscado por parte de Cervantes. Sostiene que: “No se nos presenta una realidad literaturizada sino la concepción de la vida y de la muerte propia de la época”⁵²³. Esta literaturización está presente, al menos, en dos de los seis factores mencionados. 1) El primer factor es el “sentido de la vida”, representado por una vida caballerescas, imaginaria y aventurera para un hombre acomodado de la época, en la que, como muy bien señala el propio Don Quijote, él “es caballero”, no que “nació caballero” –hay una confrontación entre lo que es y lo que se quiere ser–. 2) El segundo factor imaginario es el del testamento, que tiene algunos matices fidedignos –nombrados aquí con anterioridad y pertenecientes al último capítulo de la obra– y otros no⁵²⁴. Sin embargo, además de estos dos, consideramos que los restantes factores constituyen también el digno reflejo de una etapa de nuestra historia. La noción de *tempus fugit*, por ejemplo, maridada con la muerte es mencionada en más de una ocasión por parte de los protagonistas. Asimismo, se aprecian “reminiscencias iconográficas de origen medieval como la Rueda de la Fortuna. Su girar es rápido y en su movimiento continuo iguala a los hombres sin respetar cetros, coronas o mitras”⁵²⁵, como dice Sancho. El otro rasgo destacable que llama bastante la atención para ser propia de un mundo literaturizado, es el *memento mori*; la presencia persistente de la muerte a lo largo de la novela. En boca de Sancho, con su saber popular, comienza este soliloquio: “Ahora bien, todas las cosas tienen remedio, si no es la muerte, debajo de cuyo yugo hemos de pasar todos, mal que nos pese, al acabar de la vida”⁵²⁶.

Respecto a la veracidad en la descripción del entierro, este hecho, como se sabe, no aparece en el último capítulo tras la muerte de Alonso Quijano. Sin embargo, un enterramiento sí es relatado previamente, el del difunto Grisóstomo, cuyo ceremonial descrito sigue el *modus operandi* de la época. Se alude en la narración, entre otros aspectos, a la guirnalda de ciprés o de tejo sobre la cabeza, pues “hay que señalar que

⁵²³ *Ibidem*, p. 98.

⁵²⁴ Antes de la segunda salida Don Quijote le dice a Sancho que redactó un testamento, y antes de la tercera salida es el escudero quien le dice a Don Quijote que redacte testamento. Éstos serían testamentos imaginarios que forman parte de la trama narrativa.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Quijote*, II, 10. MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, edición cit., p. 693.

forma parte de una iconografía propia de la época encontrar una calavera laureada símbolo del triunfo sobre la vida”⁵²⁷.

Sanz de Andrés concluye refiriendo “la vida del más allá”, y cómo a lo largo de la obra cervantina se recogen los diferentes estados de gloria, castigo y transición; destacando las minuciosas descripciones del infierno que refiere Altisidora, Sancho Panza o el propio Don Quijote. Aun no careciendo todo ello de importancia, destacamos los argumentos primero y último que esgrime esta autora, y por lo cual ciertamente nos hemos detenido en su ensayo, a saber, que:

“Miguel de Cervantes, bien en la voz del narrador, del traductor o de los personajes, refleja perfectamente la concepción de la muerte en su época. Y se diría más, no sólo de su época sino que en ocasiones puede verse un poso de la concepción medieval. Al ser Don Quijote un caballero andante introduce la concepción de la muerte bajomedieval en temas iconográficos como la Rueda de la Fortuna o la Danza de la Muerte. Del mismo modo introduce las concepciones erasmistas que abren las puertas hacia la modernidad”⁵²⁸.

Cervantes pertenece a aquella estirpe de autores que, como bien dice Ernesto Sabato en *El escritor y sus fantasmas*, son testigos, mártires de una época, “aquellos que sienten la necesidad oscura pero obsesiva de testimoniar” –como le ocurre a los propios exiliados– “su drama, su desdicha, su soledad [...] devolviéndonos el sentido de nuestra trágica condición humana”⁵²⁹. Y así, de hecho, es como Cervantes al clausurar su obra recuerda al lector que no sólo ha de entretenerse con las pintorescas andanzas de su hidalgo manchego, sino que también ha de ser consciente de que ese luctuoso final será

⁵²⁷ MARÍA MERCEDES SANZ DE ANDRÉS, *op. cit.*, p. 103. “La iconografía del siglo XVII que mejor recoge el espíritu democrático de la muerte viene bajo el título *Nemini Parco*, es decir 'A nadie perdono'. Un esqueleto con la guadaña rodeado del capelo cardenalicio, la tiara papal y la corona real recoge la impiedad de la muerte, por cuyo yugo todos hemos de pasar, como dice el propio Sancho Panza”. *Ibid.*, p. 102. Como anecdótico, apuntamos que: “Cuenta la tradición que el ciprés es el árbol por excelencia de los cementerios porque en las fondas o lugares donde se daba acogida a los viajeros se señalizaba con un ciprés en la puerta como símbolo de bienvenida. Así el ciprés del cementerio da la buena nueva al difunto en la Nueva Vida”. *Ibid.*, p. 103 n.

⁵²⁸ *Ibid.* p. 106.

⁵²⁹ Ernesto Sabato, *Antes del fin*, Austral, Barcelona, 2011, p. 96.

compartido por él algún día no muy lejano. La muerte del protagonista de la obra es, por tanto, indispensable. El fruto de la muerte del Quijote consiste en extraerlo de la literatura y encarnarlo en humanidad, no sólo acercarlo al lector sino convertirlo en uno de nosotros, en inmortal por transmutarlo en mortal.

PARTE II

LA FILOSOFÍA TRANSTERRADA, PERIPLO HACIA DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA MUERTE

Capítulo 3. La filosofía transterrada, símiles del naufragio

En el capítulo anterior nos aproximábamos a través del pensamiento de cuatro referentes históricos-nacionales a la temática de este estudio centrado en el problema ontológico de la muerte. Nos situaremos ahora, en este tercer capítulo de la presente investigación, en el núcleo central de nuestro trabajo, es decir, en aquellas ideas, juicios, conceptos o “imágenes”⁵³⁰ asociadas al tratamiento del referido problema ontológico por principales autores dentro de la filosofía española transterrada. Con objeto de contextualizar y ubicar bien el análisis principal, realizaremos en primer lugar un acercamiento metodológico a las circunstancias generales que propiciaron tales reflexiones por parte de aquellos filósofos expatriados a raíz de la Guerra Civil en España. Una guerra comparable, en criterios hobbesianos, al legendario monstruo Behemoth, más temible incluso aún que el Leviatán⁵³¹. La “locura”, la “injusticia”, y, sin duda, todo carácter aleccionador que conlleva en la historia una Guerra Civil, no van a suponer, sin embargo, el objetivo fundamental que pretendemos abordar en sucesivas páginas, así como tampoco lo determinará la cuestión del legado exílico, pues esto nos exigiría elaborar un análisis histórico minucioso, y no menos escrupuloso análisis filosófico, acerca de la propia Guerra Civil en sí y, por consiguiente, de todo aquello que la circunscribe⁵³². Ceñirnos a tal cuestión en su dimensión histórica y política equivaldría a obligarnos a plantear las “ideas” que dichos intelectuales tenían y las “creencias” en las que se situaban, la militancia que procesaban, las tendencias ético-políticas dominantes, los alzamientos, los abusos de autoridad, los partidos y bandos combatientes, el exilio republicano y sus

⁵³⁰ Denominación personal de VICENTE LLORENS. Cfr. “La imagen de la muerte”, en su obra *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, Biblioteca del exilio, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 110.

⁵³¹ El Leviatán designaba al Estado y su autoridad y era asemejado por Hobbes a un monstruo bíblico marino, sin embargo, era lo único que nos salvaguardaba de otro todavía peor, el Behemoth, figuración de la Guerra Civil; el desorden más temido de todos, pues procedía de la irracionalidad y descomposición interna. “Por una parte, la guerra civil es no sólo una catástrofe, sino también la suprema injusticia, porque supone la quiebra completa de la legalidad vigente, única fuente de la justicia. Por otra parte, es también un síntoma inequívoco de locura, de irracionalidad colectiva, porque notoriamente es uno de los males mayores y, sin embargo, los hombres que la provocan no pueden sino perseguir el bien”. Véase al respecto el estudio preliminar a cargo de Miguel Ángel Rodilla en: THOMAS HOBBS, *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992, p. XXVIII.

⁵³² Para ampliar dicha información recomendamos: JULIÁN MARIAS, *La guerra civil ¿cómo pudo ocurrir?*, Fórcola Ediciones, Madrid, 2012.

repercusiones, el franquismo, la transición, la candente y latente aún en nuestros días y, ante todo, polémica disyuntiva acerca de la “memoria histórica”; y, en resumen, otras muchas heridas que todavía no han cicatrizado y que, aún siendo notables y sustanciales, no pertenecen más que de manera colateral a las indagaciones ontológicas que en este trabajo perseguimos. El propósito principal del mismo sí radicará, pese a ello, en mostrar de manera simbólica el malestar generado por el forzado contexto en que se hallaban envueltos estos autores, más que en tratar la auténtica realidad histórica causante de dichas circunstancias; teniéndose además siempre en cuenta que “al estudio del exilio republicano, como práctica al tiempo política e intelectual, le persigue siempre el *pathos* de la melancolía y una sombra de nostalgia”⁵³³, culpables tales emociones, por tanto, de diversas reacciones en quienes coactivamente las padecieron. Asimismo, partiremos de la orteguiana premisa de que no se trata aquí de que coincidan las ideas, personalísimas e intransferibles, sino las vidas⁵³⁴ de los transterrados republicanos.

3.1. *La necesidad conceptual de un obligado reencuentro*

Max Aub redactó en México, en el año 1956, un discurso “irreal”, a la par que augurador, bajo un significativo título: *El teatro español sacado a la luz de las tinieblas de nuestro tiempo*⁵³⁵. Estas inciertas brumas vendrían a representar el “telón de fondo” en que transcurrirían las vidas de muchos de los intelectuales emigrados durante y tras la Guerra Civil española. Aub agradecía, de manera satírica, a su ya desaparecida España republicana la oportunidad que brindaba a las emergentes generaciones, las cuales personificaban a su juicio la plena libertad de la expresión artística. Cuarenta años después de esta irónica redacción, el novelista Antonio Muñoz Molina escribió *Destierro y Destiempo de Max Aub*⁵³⁶ (1996), conmemorando el

⁵³³ MARI PAZ BALIBREA, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Montesinos, Barcelona, 2007, p. 11.

⁵³⁴ Véase prólogo realizado por Ortega y Gasset en IBN HAZM DE CÓRDOBA, *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 2008.

⁵³⁵ Discurso leído por el autor el día 12 de diciembre de 1956, en su nombramiento como académico de la Real Academia Española. Como él mismo recalca, gracias a la literatura se puede tener un diálogo maravilloso entre los vivos y los muertos. Véase al respecto:

http://elpais.com/diario/1996/06/17/cultura/834962414_850215.html

⁵³⁶ MAX AUB & ANTONIO MUÑOZ MOLINA, *Destierro y destiempo. Dos discursos de ingreso en la Academia*, Pre-textos, Valencia, 2004.

anterior texto y conjugando así estos dos términos que engloban y sintetizan a la perfección la disertación originaria del creador de *Morir para cerrar los ojos*⁵³⁷. En este indeseado alejamiento que es el destierro acaecerían todas las circunstancias vitales a casi todos aquellos pensadores citados por Aub; y a destiempo cuando parecían ocurrirles a los supervivientes todos aquellos acontecimientos, que con anterioridad tanto ansiaban y que hubieran sido decisivos de haber ocurrido en su añorada tierra natal. Un destiempo no sólo imaginario sino a la vez demasiado conmovedor, ya que en él Federico García Lorca no habría sido fusilado en 1936 en “su Granada” donde lo esperaban para castigarlo, Antonio Machado habría sobrevivido a aquel durísimo año de 1939 y no habría perecido en Colliure preocupado por “la pérdida que la derrota suponía para la libertad de España, y en haberse visto obligado a abandonar cuanto había abandonado”⁵³⁸, y, asimismo, la vida de Miguel Hernández no habría sido sesgada en 1942 de “desidia y desprecio”⁵³⁹ en un reformatorio alicantino. Esta ensoñación fue ideada por un acontecimiento no sólo determinante sino definitorio en sus vidas, puesto que el exilio, en cuanto experiencia traumática, “obliga a que cada cual se replantee a fondo su propio proyecto vital para ajustar su personal existencia a nuevas circunstancias”⁵⁴⁰. Por tal motivo, los posicionamientos más variados se suceden en pos de salvar la existencia a través de la búsqueda de su sentido. La protección de la propia vida se convierte en una función primordial en tiempos convulsos y, tal como señala Francisco Ayala contestando a su vez el discurso de Muñoz Molina, quien tiene como vocación el cultivo de las tan valiosas letras dispone de distintas alternativas para hacerlo; como de hecho tuvieron que hacerlo por necesidad los autores exiliados, ya que la cruenta Guerra Civil que no tiene lugar en el original discurso mauxibiano, sí lo tuvo por desgracia en nuestra realidad histórica.

La Guerra Civil constituye uno de los cuatro puntos cardinales de la historia del siglo XX de nuestro país, enlazándose de forma inexorable con el *franquismo*, el *exilio republicano* y la *transición democrática*. Mari Paz Balibrea, en la introducción de su obra *Tiempo de Exilio*, nos dice: “Tres de ellos transcurren en la temporalidad de la

⁵³⁷ Obra de 1944, centrada en los campos de concentración franceses.

⁵³⁸ IAN GIBSON, *Cuatro poetas en guerra*, Editorial Planeta, Barcelona, 2010, p. 136.

⁵³⁹ Como prefiere matizar José Luis Ferris en lugar de decir simplemente 'de tuberculosis', puesto que no sólo fue la enfermedad la causante de su muerte, sino también el abandono. Véase JOSÉ LUIS FERRIS, “Mito y destino de un poeta”, *Mercurio*, n. 120, abril, 2010, p. 10-11.

⁵⁴⁰ MAX AUB & ANTONIO MUÑOZ MOLINA, *op. cit.*, p. 95.

nación española, uno –el exilio, claro– le es ajeno”⁵⁴¹. Esta autora, que realiza un exhaustivo estudio acerca de la historiografía de la modernidad⁵⁴² en España, concibe la Guerra Civil y el exilio republicano como experiencias netamente modernas. Pertenecen a la “historia de la modernidad española” pero no a la “temporalidad de la nación”, por lo que no pueden pensarse desde la continuidad sino desde la exclusión; y he ahí la problemática metodológica del exilio republicano español, pues está dentro de la historia española pero fuera del tiempo “nacional”, hecho que hace bastante más difícil su interpretación. A lo cual se debe añadir que la trayectoria del exilio republicano ha sufrido y padece todavía de lagunas y olvidos impuestos o involuntarios en nuestra historia contemporánea, sobre todo por el entramado político que lo originó⁵⁴³. Puede que se deba quizás a que el proscrito, como indica Víctor Hugo, es un hombre quimérico que hace buena filosofía pero una mala y muy discutible política. “Si se le escucha, se irá a los abismos. Sus consejos son lecciones de honestidad y de perdición. Los principios le dan la razón pero los hechos se la quitan”⁵⁴⁴. De manera irrevocable, el expatriado se ha convertido para siempre en un perdedor y muchas veces –la mayoría de ellas– en una víctima desconocida, denostada, o suprimida; porque, tal y como piensa el creador de *Los Miserables*, su poder se compone de dos elementos contrarios, a saber, la injusticia de su suerte y la justicia de su causa, fuerzas contrapuestas que lo colocan dentro del derecho pero fuera de la ley impuesta por el dominante o, para él, del tirano que regenta en ese momento el poder.

José Luis Abellán, eminente estudioso de la filosofía hispánica, –y pionero “en el estudio y publicación de obras sobre las causas y los efectos del exilio en la cultura y el pensamiento”⁵⁴⁵–, insiste en varias de sus obras, aludiendo a veces al renombrado

⁵⁴¹ MARI PAZ BALIBREA, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁴² Define en varios de sus escritos, siguiendo a Peter Osborne, la modernidad como “una categoría de periodización, como una forma de concebir el tiempo. Lo que define la modernidad, entonces, es una temporalidad cuya estructura lógica básica totaliza la historia entera desde el punto de vista de un presente, siempre nuevo, siempre rupturista, siempre a punto de desvanecerse, y por ello transitorio, fragmentario y volátil. Desde este presente se condiciona tanto la interpretación del pasado como la del futuro”. MARI PAZ BALIBREA, “Max Aub y el espacio / tiempo de la nación”, en MANUEL AZNAR SOLER (Coord.), *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 163.

⁵⁴³ Añadirá además Sánchez Vázquez que, más allá de las razones políticas, posteriormente, el exilio tuvo también una clara dimensión moral y cultural. Véase: ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Del exilio en México, Recuerdos y reflexiones*, Grijalbo, México, 1977.

⁵⁴⁴ VÍCTOR HUGO, *El exilio*, Universidad Autónoma de México, México, 2007, p. 59.

⁵⁴⁵ Véase “Jornadas sobre el sobre el archivo del exilio español. Homenaje al profesor José Luis Abellán”, en: http://www.profesionalespcm.org/_php/MuestraArticulo2.php?id=8012

historiador Vicente Llorens⁵⁴⁶, acerca de la magnitud del éxodo de intelectuales derivado del funesto enfrentamiento acaecido entre la España republicana y la nacionalista. La Guerra Civil española ocasionó una oleada de ostracismo casi irrepetible⁵⁴⁷; una emigración que dio lugar a uno de los fenómenos más significativos de nuestra historia, pero que ante todo y por todos es destacada por aquellos miembros que conformaron el variopinto grupo de expatriados⁵⁴⁸

“por la calidad humana e intelectual de sus hombres”⁵⁴⁹.

“Pues, entre aquellos exiliados se encontraban las primeras cabezas del país, los intelectuales y los artistas más prestigiosos, los profesores, los maestros, una gran parte de los profesionales más distinguidos”⁵⁵⁰.

“Históricamente, es sabido que todos ellos estaban cambiando el panorama cultural de España”⁵⁵¹.

Constituían –en palabras de Ian Gibson– “la flor y nata de los jóvenes escritores y artistas del momento”, los cuales se reunían para firmar manifiestos, convocar protestas, alentar al sentido común y a la ideología progresista. En cuanto al ámbito filosófico, declara Abellán que la filosofía española se encontraba en su punto álgido, ya que los presupuestos del krausismo –que hemos tratado en el capítulo anterior– y sus derivaciones pedagógicas aplicadas en la Institución Libre de Enseñanza “pusieron el caldo de cultivo que aprovechó la generación del 98 para dar un desconocido y fructuoso impulso a la filosofía en el panorama español”⁵⁵². Un tiempo en el que más allá de las diferentes Escuelas, como las célebres de Madrid o

⁵⁴⁶ Exiliado asimismo en 1939.

⁵⁴⁷ “Primera característica del exilio español: es un exilio masivo que se concreta en varias expediciones, unas a lo largo de la guerra: la de los Niños de Morelia en 1937, la de los intelectuales de la Casa de España en 1938, en varias arribadas a lo largo de los meses de abril a agosto de 1939”. JOSÉ ANTONIO MATESANZ, “De desterrado a transterrado”, *Revista de la Universidad de México*, n. 22, 2005, pp. 24-29, p. 25.

⁵⁴⁸ “Dentro del conjunto de la emigración, se calcula en cinco mil el número de intelectuales que salieron, entiendo por tales todos aquellos que tuvieran una cierta notoriedad en profesiones liberales, artísticas, literarias, científicas o docentes”. VICENTE LLORENS, *La emigración republicana*, Taurus, Madrid, 1976 (en *El exilio español de 1939*, V. I, Biblioteca política Taurus; n. 33, obra dirigida por José Luis Abellán) p. 17.

⁵⁴⁹ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967, p. 14.

⁵⁵⁰ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, Mezquita, Madrid, 1983, p. 59.

⁵⁵¹ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, cit., p. 15.

⁵⁵² JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, F.C.E., Madrid, 1998, p. 13.

Barcelona, la filosofía disfrutaba de un notable crecimiento y, ante todo, reconocimiento.

Los pensadores a los cuales dedicamos una especial atención en nuestra investigación experimentaron el azote de una obligada expulsión –primera característica destacada por Adolfo Sánchez Vázquez: “la condición de impuesto, de forzoso”–, pues la contienda civil no sólo provocó una escisión territorial e ideológica⁵⁵³, insalvable hasta hoy en día, sino que también implicó la imposibilidad de poder marginarse y neutralizarse ante el conflicto bélico; incluso para quienes lo intentaron rehuir desde sus albores⁵⁵⁴. El bando republicano, obligado por la desfavorable situación, según el propio dramaturgo exiliado José Ricardo Morales, tuvo que optar por una de tres alternativas: estar *enterrado*, permanecer *aterrado* o vivir *desterrado*⁵⁵⁵. Entre optar por la segunda y la tercera “elección”, fueron numerosos aquéllos que se decantaron inapelablemente por la última posibilidad, aunque no la hubiesen elegido como opción inicial “para no verse emparedado entre la prisión y la muerte”⁵⁵⁶; siendo además mejor vivir exiliado que “insiliado” y confinado en la propia patria –hecho bien conocido por Juan Gil-Albert y descrito por su amigo Max Aub⁵⁵⁷–. No le era pertinente a Aub hablar de un exilio interior, pues su coetáneo vanguardista no estaba fuera (*ex*) sino dentro (*in*), condición topológica que, en su peculiar terminología, suponía el quedar aplastado o “borrado del mapa”. Este *modus operandi* contra el presunto derrotado se debía a una mentalidad perpetuadora de un rito muy primario, a saber, y en palabras de María Zambrano: el de que para conseguir el objetivo que ambicionaban los nacionales era necesario una “hecatombe, el sacrificio de todos los que pudieron llevar en forma apreciable y visible un rasgo de

⁵⁵³ Consúltese, para contextualización histórica, <http://www.portaldelexilio.org/>

⁵⁵⁴ A pesar de ello, Abellán nos habla de una Tercera España como: “aquellos que se mantuvieron confusos, indecisos, oscilantes, o neutrales en una actitud hamletiana muy típica de la psicología que suele atribuirse por antonomasia al intelectual”. En: JOSÉ LUIS ABELLÁN, *De la Guerra Civil al exilio republicano (1936-1977)*, Mezquita, Madrid, 1983, p. 51.

⁵⁵⁵ JOSÉ RICARDO MORALES, *José Ferrater Mora y su obra literaria*, Conferencia ofrecida en el Encuentro Homenaje en memoria de José Ferrater Mora, en los Cursos de Verano de la Universidad Complutense de Madrid, San Lorenzo del Escorial, julio de 1991. Cfr. JULIO ORTEGA VILLALOBOS, “José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio”, *El Basilisco* (Oviedo), n. 21, 1996, pp. 86-89. (Véase versión digitalizada: www.filosofia.org/rev/bas/bas22134.htm).

⁵⁵⁶ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, cit., p. 35. Cfr.: JOSÉ ANTONIO MATESANZ, “De desterrado a transterrado”, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁵⁷ MANUEL AZNAR SOLER, “Juan Gil-Albert y Max Aub: Insilio y exilio literario republicano”, *Debats*, n. 86, 2004, pp. 18-34.

aquella España, entonces a sumergir, a abismar para siempre”⁵⁵⁸. La quema de libros, por ejemplo, como símbolo destructivo contra la cultura se repite innumerables veces en la historia de la humanidad y, en especial, contra grupos sociales muy determinados (como la quema de libros de autores judíos por parte de las fuerzas nacionalsocialistas alemanas), representándose así un tipo de censura extrema que pasa de la intolerancia a la persecución. En la literatura disponemos también de un sinfín de analogías, entre ellas la novela distópica *Fahrenheit 451*, para no ser infelices; y de carácter más nacional tenemos a nuestro ya nombrado *Don Quijote*, en el que (I, cap. VI) son sacrificados en un corral a la hoguera sus libros de caballería por incitar a la extrema locura. Siempre existe una justificación psicológica para estos actos perniciosos, la no difusión de la obra y, por consiguiente, la desaparición progresiva del autor en el tiempo; y una relegación en el olvido. Josefina Cuesta Bustillo, en su artículo “*Las capas de la memoria*”. *Contemporaneidad, sucesión y transmisión generacionales en España (1931-2006)*⁵⁵⁹, nos habla del ejercicio de “las políticas de la memoria”, aquellas que operan mediante dos procesos: la destrucción de la memoria (en este caso, de la republicana) y la continuidad con un pasado remoto. Respecto del primero:

“La guerra no se produjo sólo en los campos de batalla o por las armas. Mientras en 1936 la II República española defendía su legitimidad, su autoridad y su territorio frente a los militares sublevados y a sus colaboradores, éstos iniciaron una política sistemática de destrucción tanto de sus instituciones, como de sus recuerdos, de los vestigios, del inmediato pasado republicano, en suma. El periodo republicano y todo lo que significaba quedaría sometido a una persecución implacable”⁵⁶⁰.

En segundo lugar, se parte de un pasado más glorioso y emulable, haciéndose *tabula rasa* y comenzando otra vez como si el periodo eliminado por los dictadores no

⁵⁵⁸ Cfr.: *El exiliado*, Roma, 18 de enero de 1961. Fundación María Zambrano, *Documentos manuscritos pertenecientes al archivo de María Zambrano*, caja n. 2, M-157. Citado en: ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO, “La difícil memoria del exilio”, *Letra Internacional*, n. 84, 2004, Otoño, pp. 61-64. Si emulásemos a Milan Kundera en su obra *El libro de la risa y el olvido*, podríamos decir que el primer paso para liquidar a un pueblo es borrar su memoria, destruir sus libros, su cultura y su historia; para manufacturar, de esta horrenda manera, una nueva e inventada, sin vestigio alguno de la anterior. Paradójicamente, el personaje de esta obra de Kundera, Tamina, también es exiliada.

⁵⁵⁹ Cfr. JOSEFINA CUESTA BUSTILLO, “Las capas de la memoria”. *Contemporaneidad, sucesión y transmisión generacionales en España (1931-2006)*, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, n. 7, 2007. En: <http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d009.pdf>

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

hubiera existido en la historia. Sin embargo, para Cuesta Bustillo la memoria del exiliado permanecerá indemne a ese borrado forzoso, y seguirá teniendo como referente el tiempo de la República, produciéndose así una grandiosa resistencia cultural. Por ese motivo, porque los exiliados tienen “otra memoria” pero a la vez ellos mismos han sido relegados al olvido, fueron denominados mediante apelativos denotantes del abandono, como, por ejemplo, “la generación perdida” o “la España marginada”⁵⁶¹. Una generación que, como comenta Carlos Beorlegui, activó pese a todo ello los diferentes campos intelectuales y profesionales de las pródigas naciones hispanoamericanas, donde sus integrantes vivieron el exilio, forzados a reconstruir sus vidas allí por su “adscripción y defensa del legítimo gobierno republicano”; pero dejando aquí tras su partida un triste panorama intelectual⁵⁶² que perduró durante toda la etapa del régimen franquista⁵⁶³ y también tras ella. Su recuperación, incluso tras este periodo de represión dictatorial, será muy limitada puesto que se parte de la premisa fundamental de que:

“Los exiliados son desterrados por definición, están ausentes del territorio común de la nación, y el trabajo de interpretar sus culturas es un proyecto transnacional, plurinacional, cuanto menos binacional [...]”⁵⁶⁴.

“El exilio implica un movimiento centrífugo. Es, por definición, la dispersión y multiplicación de la diferencia en el espacio y el tiempo, un punto de fuga del mapa nacional que expone a la persona exiliada a ser interpelada por nuevas e imprevisibles configuraciones históricas más allá de su nación de origen”⁵⁶⁵.

Dicha difusión produce en la distancia una “nueva imagen” de la patria⁵⁶⁶, por

⁵⁶¹ MARI PAZ BALIBREA, en su obra *Tiempo de exilio*, nos narra detalladamente el exilio republicano como un pasado que no funda y que no encuentra su lugar en una cultura que lo ha marginado histórica y políticamente hablando, considerando a la generación de los autores republicanos exiliados una generación casi perdida.

⁵⁶² Téngase en cuenta, como señala José Luis Abellán, que el nivel alcanzado por la filosofía española cuando estalló la guerra civil era uno de los más altos de nuestra historia, comparable al conseguido en el llamado Siglo de Oro.

⁵⁶³ Véase revista *Pensamiento*, 2005, 61, 231, p. 339, donde se hace una pequeña reseña, pero digna de atención, a la obra de CARLOS BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

⁵⁶⁴ MARI PAZ BALIBREA, *Tiempo de exilio*, cit., p. 83.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 84. Cfr.: MARI PAZ BALIBREA, “Max Aub y el espacio / tiempo de la nación”, cit. p. 168.

⁵⁶⁶ Matizamos, especialmente, esta concepción de “nueva imagen”, pues consideramos indefinible el rótulo utilizado por Abellán en su libro *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, a saber, “España fuera de España”. Al margen de títulos impuestos por el franquismo, ¿por qué movernos en los mismos marcos cuando hablamos, indudablemente, de una nueva situación? Digamos, si acaso, en

lo que estudiar a los autores pertenecientes a este amplio colectivo supondrá entonces “el arte de tener que re-pensarlos”⁵⁶⁷.

Esta “España peregrina”⁵⁶⁸, integrada por aquellos hombres cuyas vidas simbolizaban ese perpetuo deambular descrito por Luis Araquistáin al destacar de ellos “una admirable Numancia errante que prefiere morir gradualmente a darse por vencida”⁵⁶⁹, según nuestro conocido historiador de la filosofía española, se identificaba por su extrema fidelidad a la legalidad republicana de 1931, por sus amplias repercusiones en el ámbito de la cultura americana implicadora, al mismo tiempo, de una comprensión nueva del mundo hispánico, y por su disidencia política concluyente en un destierro garante de la tan perseguida y costosa libertad intelectual. Siguiendo a Abellán, y éste parafraseando a su vez a Larra, “si en el siglo XIX ser liberal era ser exiliado en potencia, podríamos agregar que en el siglo XX ser republicano liberal o socialista [...] era ser exiliado en práctica”⁵⁷⁰. A las citadas características se añaden, además, la conservación de su propia lengua y costumbres y, por último –aunque no menos destacable–, la preocupación por la historia de su patria de origen, es decir, aquellos pensadores que se encontraban en “tierras americanas se sintieron impulsados a vivir en una España ideal habitada por los valores de la cultura y del espíritu, cuya continuación sentían en aquellos países”⁵⁷¹.

3.1.1. *El empleo de la lengua propia para definir situaciones impropias*

La conservación de su lengua nativa va a ser, quizás, uno de los factores más perentorios y significativos para el filósofo desterrado, siguiéndose de esta forma y en

palabras de María Zambrano: *españoles fuera de España*.

⁵⁶⁷ Consideramos acertado el título que José Vicente Peiró da a la entrevista realizada a José Ricardo Morales, bajo el título de: *El arte de “repensar” el exilio*. (véase *Debats*, n. 83, 2003, pp. 50-59).

⁵⁶⁸ “La obra cultural más importante de la Junta de Cultura Española fue la publicación de la revista *España peregrina* [...] el nombre de la revista se debe a José Bergamín”. En: LUIS DE LLERA, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, p. 67n.

⁵⁶⁹ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, cit., p. 62. Juan Marichal lo calificó también de *Numancia errante*. Cfr. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 79.

⁵⁷⁰ CLARA LIDA, “Vicente Llorens (1906-1979). El hombre, el exilio y la obra”, en JOSÉ IGNACIO CRUZ Y MARÍA JOSÉ MILLÁN (Ed.), *La Numancia errante. El exilio republicano de 1939 y patrimonio cultural*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, p. 161. Citado en VICENTE LLORENS, *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, cit., p. 16.

⁵⁷¹ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, cit., p. 79.

consecuencia la lúcida premisa heideggeriana acerca del lenguaje en cuanto 'casa del ser' y de su necesidad para poder des-velarse. La lengua materna no sólo sustentará una situación insostenible en este caso del exilio, sino que la matizará, la definirá, e intentará salvaguardarla. En la situación concreta del pensador desterrado no va a suponer además “un juego verbal puro. Su raíz es más profunda: el afán de afirmación propia a través de la lengua, con la cual se identifica plenamente. Salvarla es salvarse, por eso teme también perderla”⁵⁷². Considerable número de pensadores españoles emigrados subsistieron, por ejemplo, gracias a su actividad literaria ya sus labores como traductores⁵⁷³, resultando su verdadero público, como recalca Vicente Llorens, el hispanoamericano⁵⁷⁴, y su propia lengua común el instrumento de expresión. Esto quiere decir que la aceptación de la circunstancia y la nueva vida en un exilio se hacen más propiamente llevaderas dentro de una misma comunidad de lenguaje y de afinidades culturales, que ajustan el sentido de fondo de la definición gaosiana de “transterrado”. Más difícil resulta, de partida, la relación con un medio lingüístico ajeno en principio al exiliado. No obstante, “el desterrado siente más su incapacidad expresiva a medida que conoce mejor la lengua ajena”⁵⁷⁵; por tanto, debían impedir su disipación mediante una constante utilización –ya fuese de manera hablada o escrita– de su propia lengua. Primero como necesidad para vivir, y, a continuación, para no perder su genuina identidad, por el continuo empleo de la lengua ajena. Las traducciones, entre otros recursos, suponen una vía de reintegración lingüística porque:

“El paso de un texto de su lengua original a la del traductor en el exilio supone vencer

⁵⁷² VICENTE LLORENS, *op. cit.*, pp. 158-159.

⁵⁷³ Por ejemplo, Ernestina de Champourcín, traductora de Bachelard, Eliade, Anaïs Nin, William Golding, y Rosa Chacel, traductora de Eliot, Racine y Camus. Eugenio Imaz fue traductor de Dilthey, Burckhardt, Cassirer y Kant. José Gaos, a su vez, también lo fue de Scheler, Hegel, Husserl, Kierkegaard, Fichte o Heidegger. Muchos de ellos traducían ya en España, pero su trabajo se incentivó mucho más en exilio, como sustento económico y aporte extra necesario. Referente a este tema puede consultarse el siguiente artículo: JOSÉ FRANCISCO RUIZ CASANOVA, “Exilio y traducción”, *Saltana, Revista de Literatura y Traducción*, 2008, <http://www.saltana.org/2/tsr/58.htm>.

⁵⁷⁴ “Muy en particular nos dirigimos a vosotros, pueblos de América, incorporados materialmente a la universalidad por el esfuerzo creador de España. Bajo el signo de un Nuevo Mundo a ella nacisteis y en ella habéis ido creciendo desprendidos de Europa. La época universal que abre en la historia el holocausto de la madre España, señala sin duda el tiempo de vuestra madurez [...]. Entre vosotros nos hallamos movidos por un mismo designio histórico [...] Llevamos un mismo camino. ¡Ojalá nos hermanemos en una sola marcha! (*España Peregrina* 1, Junta de la Cultura Española, México, D. F, 9-10)”. Cfr. ANA MARÍA TISSERA BRACAMONTE, “La España Peregrina (México, 1940)”, *Tabanque: Revista pedagógica*, n. 12-13, 1997-1998, p. 221.

⁵⁷⁵ VICENTE LLORENS, *op. cit.*, p. 156.

ilusoriamente las resistencias de su condición física; la traducción cumple, de este modo, con un fundamento cuasi alquímico que restaura a quien padece exilio (escritor o lector) el orden de lo natural⁵⁷⁶.

Su lengua propia no sólo se supone un simple instrumento de trabajo, como antes hemos mencionado, de subsistencia, de protección, sino que constituye la esencia aclaratoria para precisar la situación existencial particular en que se halla cada desterrado; para vencer en última instancia “el extrañamiento”. El intelectual exiliado posee esos valiosos recursos en su mano, como dijo Francisco Ayala, y debe emplearlos si quiere encontrarse a sí mismo en las circunstancias en las que se descubre de manera fortuita lanzado e inmerso. Ubicarse en dicha condición no le requerirá únicamente el manejo exacto de las redes del lenguaje, ni discernir con precisión la etimología de las palabras que utiliza a diario, pues éstas son primero sentidas y, en consecuencia, exigidas para que broten a la luz; por ello no les importará inventarse ocurrentes expresiones de sus novedosas e impuestas vivencias personales. Podemos preguntarnos la razón de este hecho, por qué el lenguaje va a ayudarnos, por qué las palabras van a ampararnos “en” y “de” una situación indeseada. Zambrano nos da una respuesta al hablar del valor de la diafanidad de la palabra, y Gómez Blesa lo sintetiza diciéndonos:

“Son las palabras del saber de la experiencia, del saber vivido y padecido, no sólo razonado; del saber que no se queda tras la barrera de la vida, sino que se enfrenta a ella y la enviste, la capea como puede. Es la expresión del toro que sale al ruedo sabiendo que va a morir, que va a ser sacrificado, y aún así lucha, se entrega. Esa generación del toro como la llamara tantas veces María Zambrano⁵⁷⁷.”

Hasta este momento, en el presente apartado de nuestro estudio se aprecia el empleo indiscriminado, por nuestra parte, de conceptos tales como 'emigrados', 'exiliados' y 'desterrados'; consideremos, pues, el porqué de su utilización y de otros términos y conceptos, que aun pareciéndonos sinónimos, describen a veces realidades

⁵⁷⁶ JOSÉ FRANCISCO RUIZ CASANOVA, *op. cit.* Véanse asimismo otros escritos de este autor acerca de las traducciones, como por ejemplo: *La traducción y su historia: viaje hacia el otro y lo otro*; *La traducción como forma de exilio interior: el caso de Marià Manent*; *Voces de la razón muda: dos traductores del exilio: Agustí Bartra y Juan Ortega*, etcétera.

⁵⁷⁷ Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Salamanca, 1995, p. 8.

antagónicas. Para empezar su definición explica que:

“la voz *exsilium*, es decir, destierro, procede del verbo latino *exsilere*, que significa saltar fuera, salir, emerger; es el acto por el cual una persona o grupo sufre un proceso de expulsión de la tierra en que vive por parte de quien en ese momento detenta el poder [...] Generalmente su primera acepción se refiere a un destierro por causas políticas aunque, tomada a la letra, la palabra permite un abanico tornasolado”⁵⁷⁸.

Entre una de sus múltiples designaciones encontramos la de “quitar la tierra a las raíces de las plantas o a otras cosas” o “apartar de sí”⁵⁷⁹. A ella se suma “expatriar”, hacer salir o abandonar la patria. Tierra y patria, nos remiten al arraigo, a las raíces enraizadas a la tierra de la que nacen, que en este caso específico sufren el desarraigo⁵⁸⁰, la extirpación; originándose de esta manera el desamparo, la orfandad sufrida a causa de la ausencia de la madre tierra que poéticamente los contempló “germinar”. La patria, al contrario que la tierra o el lugar, es para Zambrano una categoría histórica; significa el lugar donde se da la propia biografía de cada uno. “La Patria es lugar de historia, tierra donde una historia fue sembrada un día. Y cuyo crecimiento más que el de ninguna otra historia ha sido atropellado”⁵⁸¹.

José Luis Abellán, en su obra *El exilio como constante y como categoría*, dedica –siguiendo fielmente a María Zambrano– un apartado a “las tres figuras del desgarr”, puesto que, a juicio del citado historiador español, el exilio no sólo supone una constante en nuestra historia sino que bajo un análisis filosófico se convierte en una quiebra constitucional, en un “desgarr”. Este factor se explica debido a que

“los disidentes ya no se exilian por la permanencia a un credo –es decir, por una causa específicamente religiosa–, sino por motivos políticos, y de hecho así ocurrirá con los sucesivos éxodos de liberales, carlistas, republicanos, demócratas, socialistas [...] Esto es consecuencia de un hecho de la máxima importancia en nuestra historia contemporánea: la generación de una conversión psicológica mediante la que se pasa de la Inquisición como institución a una generalizada mentalidad inquisitorial que legitimaba el aherrojar a disidentes y

⁵⁷⁸ Cita perteneciente a la presentación que Mauricio López Noriega realiza a la obra *El exilio* de Víctor Hugo. Véase: VÍCTOR HUGO, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁷⁹ *Diccionario de la Real Academia Española* - Vigésima segunda edición.

⁵⁸⁰ Resultante de arrancar. Consúltese la correspondiente voz en JOAN COROMINAS, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2006.

⁵⁸¹ MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004, p. 42.

discrepantes”⁵⁸².

Por dicho motivo nos aclara Abellán que ahora el rol del disidente ya no recae en un hereje cualquiera sino en un adversario político que debe ser alejado, promoviéndose así la susodicha rotura.

Las tres figuras representativas de este rompimiento quedan fijadas en las del refugiado, el desterrado y el exiliado. Abellán extrae tales arquetipos del libro *Los Bienaventurados*, y muestra la encarnación de cada uno de ellos en diferentes filósofos “emigrados” –como por su parte prefería emplear este vocablo en un principio Vicente Llorens–. Fenomenológicamente tratados, y en este contexto concreto, los refugiados en México eran “los españoles acogidos a la hospitalidad del país mediante las medidas dictadas por el general Lázaro Cárdenas”⁵⁸³, por las cuales se sentían protegidos. El desterrado, en cambio, va a sentir siempre la pesada ausencia de la patria de origen “como una pérdida irreparable, sin posible sustitución de ningún tipo. No hay *ersatz* para el desterrado, y por eso vive existencialmente su situación como la de un errar sin destino ni paradero posible”⁵⁸⁴; condenado a sufrir de forma perpetua la soledad apátrida, situación ésta a la que se añade la acertada afirmación y de obligada cita, que dice así:

“Los antiguos tenían fina percepción de esa parálisis íntima en que cae el trasplantado, y por eso, era para ellos una pena de rango parejo a la muerte la del destierro. [...] El desterrado siente su vida como suspendida: *exul umbra*, el desterrado es una sombra, decían los romanos [...] su existencia ha degenerado en un sordo y espectral deslizamiento”⁵⁸⁵.

Recurrente premisa, y con frecuencia anotada, el *sentirse* como muertos⁵⁸⁶. O, también, el equiparar la *situación* vivida con el morir. Edward W. Said compara el exilio con la muerte aunque sin la clemencia final de ésta, por haber arrancado a las

⁵⁸² JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, pp. 23-24.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 46. La figura encarnada a la perfección, según Abellán, es José Gaos.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 49. En este caso la figura sería la de Ortega y Gasset. Para profundizar en el exilio de Ortega y Gasset véase el libro de LUIS DE LLERA, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, cit., en el cual se dedica un apartado a Ortega en Argentina.

⁵⁸⁵ J. L. ABELLÁN, *El exilio como constante y como categoría*, cit., pp. 50-51. Cfr.: ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Tomo II (1916-1934), *El Espectador*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 378.

⁵⁸⁶ Lo cual estudiaremos y discutiremos en apartados siguientes.

personas del sustento base que supone la familia, la tradición y la geografía⁵⁸⁷.

A su vez, alejada de las dos imágenes mencionadas, las de refugiado y desterrado, encontramos la figura del exiliado. Según Víctor Hugo⁵⁸⁸ el exilio en sí supone sobre todo la desnudez del derecho, “cosa” que resulta no material sino moral, es decir, nada superficial. El exilio existe para el escritor francés más allá del sitio donde transcurre dicho confinamiento, por eso nunca jamás podrá haber un exilio placentero, por muy paradisíaco que sea su destino o acogedora su llevada, porque siempre será interiormente soportado. Esta concepción se ve plasmada en el texto de Sánchez Vázquez bajo la explicativa proposición de: “*el fin del exilio y el exilio sin fin*”⁵⁸⁹, porque al ser padecido este sufrimiento de forma intrínseca no podrá ser de ningún modo extirpado de su mismidad, del ser que lo aguanta y lo resiste estoicamente. La personificación de este particular desamparo la vivía en especial, en opinión de Abellán, la propia María Zambrano. Por ende, este estudioso maneja repetidas veces algunas simbólicas expresiones de la malagueña, sustraídas éstas de sus destacables escritos que versan sobre el tema, *Amo mi exilio* y *Los Bienaventurados*; obras que a continuación vamos a indagar por tenerlas de incuestionable referencia.

En *Los Bienaventurados*, Zambrano describe al exiliado como un ser devorado por la historia, por el tiempo –“Dios sin máscara”– que lo convierte en un desconocido incluso para sí mismo. Para la filósofa, la figura del propio filósofo en sí, “de tan rara aparición integral, lo manifiesta en la ausencia de su yo y de su persona, en el acallamiento de las pasiones que por algo es presupuesto del filosofar desde el origen. Mas queda la pasión como en el santo”⁵⁹⁰. Esta pasión “apaciguada” la hallamos puntualizada también por Víctor Hugo, aunque éste la expresa por medio de la benevolencia, una apreciación extrema y agradecimiento hacia aquello que lo rodea; el exiliado “tiene una fe inquebrantable en la bondad secreta e infinita [...] [Dios como morada de su espíritu]”⁵⁹¹, dice el escritor francés. Zambrano, en cambio, lo manifiesta de una manera más peyorativa, ya que ella reclama la fogosidad inherente a todo artista

⁵⁸⁷ EDWARD W. SAID, *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Debate, Barcelona, 2001, p. 180. Libro compuesto por varios ensayos sobre el exilio del autor y del pueblo palestino.

⁵⁸⁸ Víctor Hugo estuvo exiliado, nada menos que, diecinueve años y nueve meses.

⁵⁸⁹ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Recuerdos y reflexiones del exilio*, GEXEL, Barcelona, 1997, pp. 45-47.

⁵⁹⁰ MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, Biblioteca de Ensayo Siruela, Madrid, 2004, pp. 35-36.

⁵⁹¹ VÍCTOR HUGO, *op. cit.*, p. 43.

verdadero. Por estar desposeído, el exiliado se hallará incluso despojado de la pretensión de la existencia, necesitado por ello de acogerse, de forma dócil y sin resistencia, al abandono⁵⁹² y “anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al salir de ellas se quedó para siempre fuera”⁵⁹³. Proclama Zambrano, emotivamente, que el exilio es, asimismo, 'ya' su patria. No por esto deberá ser entendida la presente afirmación como mera experiencia biográfica o vital, “sino también como categoría de un pensar náufrago y descentrado que busca la salvación en los abismos de la razón occidental”⁵⁹⁴. Una salvación para el que está “crucificado”, como apunta en *Amo mi exilio*, una sensación ininteligible y contradictoria, ya que es indeseable para nadie pero a la vez “una dimensión esencial de la vida humana”⁵⁹⁵; odiada al igual que amada. Said también considera el exilio desde dos perspectivas opuestas, en cuanto cautivador sobre lo que pensar pero a la vez terrible de experimentar⁵⁹⁶.

Vicente Llorens, por su parte, en su espléndida obra *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*⁵⁹⁷, destina una sección a *Destierro y Destino*, subtitulada “Cuestión de palabras”, donde –a diferencia de la filósofa de Vélez-Málaga– no estima tanto una oposición reveladora entre las palabras “desterrado” y “exiliado”, sino una transformación acaecida por las exigencias del voraz paso del tiempo. Al respecto explica nuestro reputado historiador:

“Mas he aquí que durante la era de Franco la secular palabra se ha visto sustituida por otra muy rara vez usada anteriormente en español: 'exilio'. De todas las lenguas románicas, que yo sepa, la española es la única que poseía 'destierro'. El catalán, el francés, el italiano desconocen una formación popular semejante, derivada de 'tierra', y para expresarla han tenido que valerse de cultismos procedentes del latín '*exsilium*'”⁵⁹⁸.

⁵⁹² Hecho éste que no le ocurre ni al refugiado ni al desterrado.

⁵⁹³ MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁹⁴ ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO, “La difícil memoria del exilio”, *Letra Internacional*, n. 84, 2004, Otoño, p. 62.

⁵⁹⁵ MARÍA ZAMBRANO, “Las palabras del regreso”, *cit.*, p. 14.

⁵⁹⁶ Cfr.: EDWARD W. SAID, *op. cit.*

⁵⁹⁷ Nuestra predilección de estudiosos por este libro es innegable, lo consideramos fuente a la que recurren casi todos los escritos sobre el exilio, citándolo o sin hacerlo. Abarca todos los puntos más destacados de la emigración, desde una perspectiva no solamente histórica sino profundamente filosófica, mucho más allá incluso que investigaciones realizadas por los propios eruditos en dicha materia. Aunque Llorens es encasillado como uno de los mejores historiadores de España, brotan aquí sus estudios filosóficos en Valencia y Madrid en el período de 1921 a 1926.

⁵⁹⁸ VICENTE LLORENS, *op. cit.*, p. 47. Véase, en mérito al historiador citado, el artículo de Manuel Aznar Soler, “Vicente Llorens y la historia de los exilios culturales españoles”, *El País*, 25 de octubre de 2006.

El vocablo sin duda hubiera sido, según Llorens, emigrante, pero puesto que ya habíamos experimentado a lo largo de nuestra historia diversas emigraciones económicas, había por necesidad que distinguirlas de aquellas de talante sobre todo político producidas por la Guerra Civil⁵⁹⁹.

El calificativo de “exilio” se subdividía, a su vez, en “interior” (“insilio”) o “exterior”. Ramón E. Mandado examina estas nociones, acotadas dentro del conjunto de la magna obra del filosofar español, debido al hecho de que para este autor:

“en el plano especulativo, el exilio interior y el exterior se implicaron mutuamente, pues el interior fue una actitud que no dejó de estar presente en quienes padecieron físicamente el exilio exterior, y éste acabó sobreviviendo a bastantes que resistieron en el exilio interior. En ambos casos se descubrió que el exilio es una condición propia del espíritu filosófico”⁶⁰⁰.

El 'exilio interior' es representado, desde su visión particular, por Xavier Zubiri⁶⁰¹, mientras que el 'exilio exterior' por María Zambrano. Si bien, ésta última no estaría nada de acuerdo en catalogar la represión de los que se quedaron en tierra hispana como un “exilio”, aunque sea interior, ya que la filósofa atribuye a la esencia del exilio la característica de “desnudez”; y, por tanto, a la condición del exiliado el ser arrojado a otra vida, abandonado a su existencia y suerte, despojado de lo conocido y encontrándose en la intemperie. En expresión del estudioso Manuel Suances Marcos, el exiliado no encuentra lugar donde sosegar porque se percata del “abandono de lo que sustenta la existencia: la familia, la patria, la ciudad; [y] éstos son los puntos de apoyo que, a él, se le niegan y sin los que ha de construir su vida; es un apátrida sin lugar natural de incardinación”⁶⁰². Para Abellán⁶⁰³, el poeta José Bergamín vendría a encarnar, a su vez, el exiliado eterno, pues al margen de esa palpitante privación, se le suma en su caso particular su inherente contradicción unamuniana de perenne

⁵⁹⁹ “En suma, para los que padecemos la dictadura franquista y en nombre del rigor conceptual, para designar a la emigración política desterrada en 1939 era necesario desterrar tanto los conceptos de 'emigración' como de destierro en beneficio de 'exilio’”. Véase *op. cit.*, p. 53.

⁶⁰⁰ RAMÓN E. MANDADO, “Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX”, en MANUEL MACEIRAS FAFIÁN (editor), *Pensamiento filosófico español*, Volumen II, *Del Barroco a nuestros días*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002, p. 293.

⁶⁰¹ Manuel Suances Marcos, en su *Historia de la filosofía española contemporánea* (Editorial Síntesis, Madrid, 2006) señala que Zubiri se vio abocado a esta opción por motivos familiares.

⁶⁰² SUANCES MARCOS, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, cit., p. 455.

⁶⁰³ Cfr. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, F.C.E., Madrid, 1998.

insatisfacción y pensamiento siempre “delirante”. Como de forma oportuna titula el comunista madrileño a una de sus, por fortuna⁶⁰⁴, más conocidas obras, él es el constante *peregrino*⁶⁰⁵ cargando a su España siempre a costas –pero sólo a ella con “su tierra, su luz, su aire”, y no a su gente “doblemente” traicionera–. De España jamás reniega, pero sí de los españoles cobardes que traicionan y abandonan⁶⁰⁶.

3.1.2. *Del destierro (en teoría) al transtierro (en práctica)*

Con independencia de los personajes catalogados bajo dicho estereotipo, y analizando lo precedente, podemos considerar “exiliado” como la definición más precisa y descriptiva hasta este instante empleada, pero: ¿se sentían todos cómodos bajo esta supuesta aceptada locución?, ¿delimitaba y recogía con exactitud la realidad en la que se encontraban inmersos tras el sacrificio de la que había sido su propia vida? Cada pensador intentaba esclarecer esa obligada condición valiéndose de un concepto 'apropiado', en un doble sentido: inventado por ellos mismos y apropiado a su situación, o se lo apropiaban y así lo asimilaban por adecuación. La anécdota en el caso de Juan Ramón Jiménez es bastante y bien conocida, cuando al arribar “al puerto bonaerense y oír hablar español, tras larga estancia de país de habla inglesa, el poeta de Moguer dijo que se sentía 'conterrado' por la lengua, es decir, que al recuperar ésta, recuperaba algo de su propia tierra”⁶⁰⁷. El escritor onubense se sentía de nuevo *con* los suyos⁶⁰⁸, sin embargo, durante un largo periodo de su exilio, en concreto “el de los Estados Unidos, entre 1939 y 1951, el poeta moguerense se encontró segregado por la barrera lingüística del inglés, que conocía, pero en el que no le gustaba

⁶⁰⁴ Consúltese el artículo “Instantáneas del recuerdo” de G. Penalva Candela, donde se nos habla de la suerte y el desconocimiento que ha corrido la obra de Bergamín. Puede verse en AA.VV., *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, Revista Anthropos, Barcelona, n. 172, mayo-junio 1997, pp. 74-77.

⁶⁰⁵ JOSÉ BERGAMÍN, *El pasajero. Peregrino español en América (México, 1943-1944)*, Biblioteca del exilio, Ediciós do Castro, A Coruña, 2005.

⁶⁰⁶ Véase su poema “Al no volver”, en AA.VV., *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, cit., p. 20.

⁶⁰⁷ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio como constante y como categoría*, cit., p. 80.

⁶⁰⁸ Hugo Edgardo Biagini utiliza este término de Juan Ramón Jiménez en su artículo “Tres paradigmas de 'Conterrados' en la Argentina”, *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 473-74, 1989, pp. 101-112.

comunicarse”⁶⁰⁹, hecho por el cual se encontraba, según sus propias palabras, “desterrado” y como un “deslenguado”. Por consiguiente, muchos considerarán el “transtierro” como el caso más 'benigno' de las múltiples calificaciones adjudicadas según los tipos de exilios experimentados, pues se va a compartir lo primordial, la *lengua madre*; aquella que les recuerda quiénes son y los une con quienes la comparten en sus pensamientos.

Tanto Llorens como Abellán mencionan de manera reiterada este original neologismo⁶¹⁰, “transterrado”⁶¹¹, creado por el discípulo de Ortega, José Gaos –término que viene a demarcar y a acotar en gran parte la presente investigación–. El filósofo asturiano aplicó este vocablo:

“contraponiéndolo al habitual de 'desterrado' para designar al personaje exiliado. Si 'desterrado' es tradicionalmente aquel que ha perdido su propia patria, 'transterrados' son aquellos que han sufrido un cambio geográfico dentro de su mismo territorio, queriéndose con él aludir a la situación espiritual de los exiliados españoles en los países hispanoamericanos, donde, aunque hayan sufrido una translación geográfica, se hallan instalados dentro de una cultura que mantiene los mismo valores espirituales y lingüísticos. Mediante el fenómeno del 'trasterramiento', los exiliados cobran conciencia de la conexión profunda entre los valores hispánicos de los distintos países con el suyo propio, y por los que se sienten todos unidos, a despecho de los cambios geográficos que puedan producirse”⁶¹².

⁶⁰⁹ Véase Juan Ramón Jiménez: *poesía total y obra en marcha: actas del IV Congreso de Literatura Española Contemporánea*, Universidad de Málaga, 13-16 de noviembre de 1990, edición dirigida por CRISTÓBAL CUEVAS GARCÍA, Anthropos, Ensayo n. 40, Málaga, 1991, p. 299.

⁶¹⁰ Aunque también podemos encontrarlo citado ininidad de veces por autores no pertenecientes al gremio filosófico como ornamentación o término estilístico más rimbombante que los de emigrante o exiliado.

⁶¹¹ Nos encontramos totalmente de acuerdo con la siguiente afirmación: “No busque el vocablo en el diccionario. Al menos en los que yo he manejado, no se encuentra. Adelanto diciendo, que fue el gran maestro de Filosofía don José Gaos, el que, mencionó el vocablo por primera vez. Creo recordar que lo hizo en una conferencia en Bellas Artes. Lo manejó en sus escritos, también, y causó mucho desconcierto: transterrados, ir con la tierra, llevarla consigo, residir. El término transterrados es muy distinto, del de refugiado, aislado, exiliado, o desterrado. Curiosamente estos términos no son sinónimos, aunque tienen de común, que la persona no abandonó voluntariamente, su tierra de origen”. AURORA ARNAIZ AMIGO, “Transterrados”, publicado en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Tomo XLII, n. 185-186, septiembre-diciembre de 1992.

www.hamaikabide.org/publication/download/transterrados/. Es cierto que rastrear el origen de este término, así como cuándo o dónde fue dicho o citado se convierte en una empresa casi imposible. Es utilizado de manera indiscriminada en multitud de artículos sobre el exilio republicano, pero jamás es citado con propiedad ni referencia alguna. Hay quienes señalan que su uso fue marginal y preferentemente en círculos intelectuales; llegando a resultar para algunos incluso sofisticado. Cfr.: <http://www.fudepa.org/FudepaWEB/Publicaciones/ManuelAndujar/10-Exilio.pdf>

⁶¹² JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio como constante y como categoría*, cit. pp. 79-80.

Adolfo Sánchez Vázquez nos habla también de este concepto gaosiano como un rasgo propio del exilio de 1939, matizándolo, además, como resultante de la transformación de lo que en su origen era el destierro, a saber, una integración progresiva del exiliado en la vida del país que de manera tan hospitalaria lo había acogido. Por ello esta palabra es a la par conocida con otro denominador inexistente en nuestro diccionario: “empatriado”, original antónimo de “expatriado”. No obstante, para que en efecto se diera este “empatriamiento” habrían hecho falta ciertas condiciones, las cuales consistían –en palabras del propio Gaos– no sólo en compartir una misma lengua,

“sino también una historia contemporánea común, aunque en diferentes planos: real, en la América hispana; ideal, en España. En virtud de ello, los exiliados españoles encuentran en Hispanoamérica, en su historia real, el cumplimiento del sueño ilustrado: liberal, democrático, independentista, que no se ha podido cumplir en España”⁶¹³.

Para seguir aclarando un poco más en qué radica esta particular noción de exilio, proseguiremos con el discurso de Sánchez Vázquez, *Del destierro al transtierro*, que dedica a su preclaro maestro Gaos. Puntualizar la denominada situación expuesta determinará –según el Sánchez Vázquez– saber si nos situamos ante un concepto teórico idealizado o ante una realidad tangible que fue vivida por un sinnúmero de emigrantes en tierras latinoamericanas. Gaos reconoció desde un principio no haber percibido la impresión de abandono de la tierra patria, una experiencia subjetiva de sentirse en el lugar extranjero como 'trasplantado' o prolongado en él. Expresó este sentir diciendo lo siguiente: “Por fortuna, lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos”⁶¹⁴. Lo que 'había de español' permitió la conciliación vital del expatriado.

En la antes citada afirmación de Gaos se atisba, sin embargo, a ojos de Sánchez

⁶¹³ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, “El exilio del 39: Del destierro al transtierro”, conferencia impartida en el Ateneo Español de México, en marzo de 2000; publicada en: *Claves de Razón Práctica*, n. 101, abril, 2000, pp. 4-9.

⁶¹⁴ JOSÉ GAOS, “Los 'transterrados' españoles de la filosofía” en: AA.VV., *José Gaos. Una filosofía de la filosofía*, Revista Anthropos, Barcelona, n. 130/131, marzo/abril, 1992, p. 33.

Vázquez, una doble ceguera⁶¹⁵; dos falsas concepciones: por un lado ante la tierra natal que se deja y por otro ante la tierra actual en que se es acogido. Lo que provoca además la dicotomía de interpretar el término de Gaos desde dos ámbitos distintos, el teórico contra el práctico. Por una parte, la tierra que los recibe es apreciada bajo un prisma que no estima las riquezas que ella posee en sí misma, sino más bien las semejanzas que ella tiene con España, pero con la España pasada; la idealizada y ya inexistente, no la que ha quedado destruida. Viven entonces aferrados a un artificial nacionalismo receptivo a todo aquello que les recuerda a lo suyo. Y en ello se atisba una negativa superioridad en la actitud española ante lo ajeno, no obstante, bastante positiva en lo que se refiere a la rápida adaptación del propio español en tierra extraña. Bajo la percepción del filósofo marxista que está realizando el análisis de su propia experiencia, aunque en la práctica sean realmente desterrados, conceptualmente en el plano teórico se sienten transterrados. Y con el paso del tiempo, las muertes, la imposibilidad de vuelta a España para muchos y, sobre todo, los nuevos enraizamientos desembocan paulatinamente en la práctica diaria en ese inevitable transtierro ingeniado filosóficamente por Gaos⁶¹⁶.

Vicente Llorens muestra, de hecho, cómo Sánchez Vázquez pasa él mismo del rechazo despectivo a la aceptación sentida del neologismo creado por su mentor. Es obvio, sin duda, que el término habría tenido sus seguidores por identificación y sus detractores –como, por ejemplo, Claudio Guillén, que lo calificaba de anodina cuasicursilería– por las diversas formas de padecer el exilio en cuestión y del lugar de residencia, determinante éste último en exceso de importancia. Sin embargo, en nuestra investigación queremos hacer especial hincapié en el vocablo creado por José Gaos, pues, con independencia de su arraigo en el país de destino, de la tan discutida cortesía que le hayan brindado a su llegada, de su tipo particular de nacionalismo, o de su concepción de la nueva patria, o de las 'dos patrias' (la de origen y la de destino); podemos asentir que la diáspora de 1939 tuvo como puerto de anclaje sobre todo Hispanoamérica, es decir, la América de habla española. Un ámbito, por tanto, donde experimentar el “transtierro” dado su cercanía y sus cimientos comunes. Gracias a ello,

⁶¹⁵ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 7.

⁶¹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez en *El exilio del 39: Del destierro al transtierro* se sorprende también de cómo el empleo del término se extiende a Estados Unidos, lugares en los que Gaos jamás lo hubiera aplicado; y que nosotros en la presente investigación, por ejemplo, sí aceptamos.

un gran número de exiliados y emigrantes pudo ganarse el sustento en suelo lejano del de origen gracias a la lengua común con el suelo de destino. Lo cual, entre otras cosas, facilitó la dedicación de muchos pensadores a sus actividades docentes, a la traducción de textos filosóficos europeos, y a la redacción de artículos y ensayos, prosiguiendo y avanzando asimismo en las enseñanzas que aquí habían quedado inacabadas. No se nos escapa que la emigración a países europeos se vio dificultada también por la segunda gran guerra europea (y a la postre mundial) de 1939 a 1945, y que el exilio tuvo, sobre todo por proximidad geográfica y fronteriza pero a la vez, también, por influencia cultural, gran asentamiento en Francia⁶¹⁷, bien como país de emigración como también plataforma de reemigración, con frecuencia hacia el gran receptor de expatriados españoles, México. No obstante la condición de asilo ejercida por el país galo, fue en América donde los emigrados, y en especial los intelectuales, llevaron a cabo lo que se ha dado en denominar una particular “cultura del exilio”.

Destacamos entonces, por estos matices inherentes, el valor de la definición de la filosofía transterrada como aquella que proseguía 'sirviéndose' de su propia lengua nativa. Aquélla que sigue pensándose a sí misma desde sus profundos orígenes lingüísticos, y de la filosofía como el transcurrir del pensamiento que se fundamenta en la concepción de la “vida” misma, como había postulado Ortega y Gasset. La necesidad del empleo de la lengua madre se agrava además en el caso concreto del filósofo, en comparación incluso con otras vocaciones humanistas, como la del poeta o el literato.

“El poeta sin duda puede recogerse en su experiencia interior, el novelista es probable que pueda vivir de la imaginación; sólo el filósofo parece necesitar del ambiente lingüístico materno para dar a su obra la apropiada dimensión creadora”⁶¹⁸.

Efectivamente, para el filósofo la lengua nativa es en sumo grado necesaria y, quizás, más relevante que para otras disciplinas, pero no coincidimos con Abellán al dejar entrever la decreciente importancia del idioma por haberse instalado en un

⁶¹⁷ Véase, en especial la Presentación, ALICIA ALTED VIGIL y MANUEL AZNAR SOLER (eds.), *Literatura y cultura del exilio español de 1939 en Francia*, (Salamanca, 1998), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2002. La obra dedica mucha atención a Max Aub.

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/literatura-y-cultura-del-exilio-espanol-de-1939-en-francia--0/>.

⁶¹⁸ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, cit., p. 20.

destino lingüísticamente diferente, valga de ejemplificación el ya nombrado por nosotros Juan Ramón y su “deslenguamiento”. Otro caso de poeta citado con anterioridad es Pedro Salinas, que conoció también de primera mano la imperante importancia, que aquí estamos con insistencia recalcando, de la permanencia y fidelidad de la propia lengua en un lugar foráneo. Salinas declaró en repetidas ocasiones cómo se recreaba al escribir en su idioma, por su riqueza, matices y los recursos que éste le brindaba. “Todo escritor siente en mayor o menor grado semejante complacencia [...] Pero en el caso del desterrado no se trata de un juego verbal”⁶¹⁹. Por ello, Llorens asentirá repetidas veces al decir que el desterrado vive con la preocupación añadida del idioma, propio y ajeno.

Adolfo Sotelo Vázquez⁶²⁰, comentando la obra *El Defensor* del creador de *La voz a ti debida*, en concreto el último ensayo dedicado a esta ardiente defensa del lenguaje, nos muestra a un Salinas desterrado que, a pesar del idioma adquirido, sigue abrazándose a su máspreciado tesoro: su lengua nativa. Según Sotelo tres factores constituirían la justificación de tal “defensa”; a saber, primero la capacidad que posee el hombre de expresarse, y en especial de expresarse a sí mismo en tiempos revueltos. En segundo lugar la exigencia nacida de la distancia que no sólo es separatista sino también demandante de nuevos tratamientos: “con la conciencia de la valía de una lengua, se dirige a una cultura y a un mundo del que se vio desposeído. En la distancia del desterrado no cabe tan sólo el aprecio del lenguaje [...] sino su defensa”⁶²¹; la distancia no sólo 'aleja' sino que, en cierto modo, también 'une'. Y, en tercer lugar, la referida defensa del idioma nativo que brota sobre todo de manera utilitaria para seguir entendiendo y sintiendo en común, comunitariamente. Explicación de todo ello la hallamos en la atmósfera que vivió en particular Salinas en su exilio en Puerto Rico, diferente a la que padeció en parajes de habla inglesa, pasando de esta forma no sólo a otro lugar geográfico, sino de la condición de un yo aislado y mero espectador a la de un participante activo. La lengua común lo transportó expresado de otro modo a una realidad más cercana y conocida, fraternal a fin de cuentas, menos hostil por ser más manejable –comunicación es comunidad–. Ésta, por ende, es proyectada por Salinas

⁶¹⁹ VICENTE LLORENS, *op. cit.*, p. 159.

⁶²⁰ ADOLFO SOTELO VÁZQUEZ, “Pedro Salinas, defensor del lenguaje poético”, en *Homenatge a Pedro Salinas*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 1992, pp. 61-77.

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 62-63.

como guía que hace más diáfana la realidad. Puesto que, como manifestaría sutilmente Unamuno:

“la lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva. De antiguo los hombres rindieron adoración al verbo, viendo en el lenguaje la más divina maravilla”⁶²².

Pensamiento y lenguaje se encuentran en indisoluble asociación más allá de cualquier circunstancia vital concreta; y por esa evidente razón no acotaremos aquí el término de “transterrados” sólo a quienes fueron con generosidad acogidos en tierras latinoamericanas. No negamos que constituyen de manera innegable los casos singularmente demostrativos de la tesis gaosiana, aunque su artífice mismo era consciente de que las interpretaciones por parte de la mayoría de los lectores se antojasen arbitrarias y enigmáticas⁶²³. De hecho, rastrear el término en cuestión supone, incluso en la actualidad, una ardua tarea repleta de continuas confusiones y malentendidos. Son innumerables los escritos que recurren a un uso indebido o mínimamente definido y, mucho menos, acotado a lo que en realidad quiso puntualizar Gaos en aquella nocturna velada en casa del Maestro Caso⁶²⁴, de forma además espontánea, en un instante –podríamos decir– de “pureza creadora”⁶²⁵. En *Los “transterrados” españoles de la filosofía*, esclarece el asunto quitándole bastante importancia y escribe casi justificándose: “por haberla recogido alguna otra persona y por seguir pareciéndome que es justamente expresiva de nuestra situación, la he

⁶²² MIGUEL DE UNAMUNO, “En torno al casticismo”, en *Obras Completas* (Ed. de M. García Blanco), Escelicer, Madrid, 1968, p. 801. Véase ADOLFO SOTELO VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 65.

⁶²³ JOSÉ GAOS, “Los 'transterrados' españoles de la filosofía”, *cit.*, p. 34.

⁶²⁴ Decano en ese tiempo de la facultad de filosofía de México.

⁶²⁵ “La cosa sin nombramiento permanece ante el hombre 'a la intemperie ontológica', se encuentra en el limbo de la mudez, sin enunciados, interpretaciones, ideas, conceptos o palabras; esperando *ser*, hasta que el hombre la dice y la transpone al mundo de *logoi*. El acto ontológico que el hombre puede realizar como más pura creación (o, mejor aún, recreación) no es ni más ni menos que crear una palabra y dar (advertir) a una cosa el estatuto de radicalidad (de realidad vital)”. Véase José M. Sevilla Fernández, “El filósofo es un 'decidor'. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)”, J. M. SEVILLA FERNÁNDEZ & M. BARRIOS CASARES (Editores), *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 133-134. Cfr.: ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa, Madrid, 1980. Concretamente, el capítulo “El nombre auténtico”, pp. 65-73.

repetido en el título de este artículo”⁶²⁶. Bajo interpretaciones personales, el neologismo fue utilizado por Gaos por diferentes motivos⁶²⁷. El primero de ellos se debe a las similitudes existentes entre las 'dos patrias', la de origen y la de destino; el segundo, el uso del lenguaje de origen, que salvando las diferencias, es igual al lenguaje del destino impuesto; y el tercero, y más destacable motivo, el sentirse 'trasplantado' al no dejar de realizar la actividad académica e intelectual que antes hacía, sino más bien prolongarla en la distancia; porque, “¿qué intelectual de verdadera vocación no estimará como privilegio el no tener necesidad de hacer otra cosa que practicar su profesión?”⁶²⁸. Gaos, siguiendo en ello la concepción de Sócrates, considera la filosofía un lujo y poder ejercerla, como con fortuna le fue permitido, todo un privilegio⁶²⁹. He aquí el indudable sentido del término cercado por el filósofo gijonés, la progresión del viraje filosófico de la mayoría de aquellos intelectuales exiliados de seguir, bien cierto en precariedad económica las más de las veces, profesando su vocación, continuar con sus ensayos, traducciones y enseñanzas en su propia lengua; en resumen, el poder ser –en palabras de María Zambrano– españoles fuera de España o, como también insiste Abellán, “España fuera de España”⁶³⁰. Nos podríamos, por tanto, preguntar si el propio Gaos hubiera sido igualmente ese “transterrado” si no hubiera tenido posibilidad ni ocasión de desarrollar su labor docente e investigadora, paradójicamente, de la misma manera que en su patria de origen. A decir de José Antonio Matesanz, que analiza esta concreta cuestión:

“Gaos se encontró muy pronto a gusto en México, plenamente a gusto, y casi desde el principio del exilio decidió deshacer la maleta e integrarse consciente y plenamente a la vida mexicana, que le ofreció mucho trabajo, eso sí, en forma de cursos, conferencias y traducciones, pero lo compensó con grandes reconocimientos, grandes alumnos y una libertad total para realizar una espléndida obra filosófica –en contraste con la mayoría de los exiliados, que supusieron que muy pronto, a más tardar al término de la Guerra Mundial, habrían de regresar a España a restaurar la República, y que tardaron en deshacer sus maletas y buscar, activamente, la

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ Para ampliar información consúltese AURELIA VALERO PIE, “Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del 'transtierro’”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 18, 2013, pp. 71-88.

⁶²⁸ *Ibidem*.

⁶²⁹ “México se permitió el lujo cultural de añadir a los profesores mexicanos de su más alto centro de enseñanza de la Filosofía profesores españoles en número que en algún momento casi igualó al de aquéllos”. *Ibid.*, p. 35.

⁶³⁰ Titula además así uno de los capítulos de su libro *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*.

integración plena a la vida mexicana”⁶³¹.

Dispar, quizás, hubieran sido entonces sus valoraciones, más allá de la entrañable recepción y de hallarse en un país de lengua común, si hubiera tenido que subsistir de manera antagónica, o sea, si su actividad no se hubiera repartido, en su literal expresión, “entre la pluma y la palabra”⁶³².

Insistimos ante todo en estas matizaciones, pues pretendemos debatir acerca de una “excepción” expuesta por Abellán en su obra *Filosofía Española en América (1936-1966)*. Tras hablarnos en ella del rasgo en común de la instalación de los exiliados en la América de habla española y de la importancia extrema de la conservación de la lengua, en especial para el filósofo, nos advierte Abellán acerca de la consideración de un “único caso” que quebranta las reglas expuestas. Este caso es el del filósofo barcelonés José Ferrater Mora, quien tras estar un tiempo en Sudamérica se traslada a Estado Unidos y adopta el bilingüismo. Ya en su artículo *Una cuestión disputada: Cataluña y España*, Ferrater defendía el bilingüismo cultural y la lengua como un sencillo instrumento funcional de comunicación⁶³³. Según lo argumentado por el propio Ferrater Mora acerca de la no exclusividad del lenguaje, y por las acepciones explicadas por Abellán, el filósofo afincado en Pensilvania se convierte ciertamente en una *excepción*. En primer lugar por sus destinos, puesto que no sólo se afincó en lugares no hispanohablantes, sino que además ejerce la docencia en el Bryn Mawr College y, como antes con el catalán y el español, integra ahora funcionalmente el inglés. En segundo lugar, y muy llamativo a su vez, su “desapego al lenguaje materno”, su integración de lenguas y plasmación en sus obras, escritas en castellano, catalán e inglés. En su obra *Indagaciones sobre el lenguaje* apunta Ferrater:

“No todas las lenguas funcionan del mismo modo; lo que en unas es ambiguo en otras es preciso. No todas sirven exactamente para los mismos propósitos. [...] Tentados estamos de creer, como algunos románticos, que una lengua es algo así como un organismo, distinto de

⁶³¹ JOSÉ ANTONIO MATESANZ, “De desterrado a transterrado”, *Revista de la Universidad de México*, n. 22, 2005, pp. 27-28. Recordemos que otro ilustre exiliado republicano, Eugenio Imaz, hablaba de que al principio estaban siempre “con las maletas hechas”; con la idea-esperanza de retornar pronto a su patria. Véase al respecto: JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, “Vico en Eugenio Imaz”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 15-16, 2003, p. 234.

⁶³² JOSÉ GAOS, *op.cit.*, p. 29. El propio Gaos cita el ejemplo de Pedro Henríquez Ureña, cuyo destino no corrió la misma suerte. *Ibidem*, p. 34.

⁶³³ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Filosofía española en América (1936-1966)*, cit., p. 21.

otro e irreducible a cualquier otro. En la medida en que una lengua está allegada a una forma de vida no es nada extraño que tal ocurra; en todo caso, hay razones en favor de la idea de que cada lengua es algo así como una gran obra de arte, una especie de arquitectónica verbal, creada y moldeada a lo largo de los años por una comunidad humana. Y si cada lengua, o grupo de lenguas, es un 'organismo lingüístico', es probable que sea un modo 'peculiar' de ver, esto es, de organizar y articular el mundo. Haremos bien en subrayar diferencias, y en recabar para ello la ayuda de la lingüística descriptiva. Pero sería excesivo olvidar varias cosas: que muchas de las diferencias 'se compensan'; que cada lengua se las compone para traducir a otras y ser traducida por otras; y que hay probablemente estructuras sintácticas, o metasintácticas, comunes a todas las lenguas. En cuestiones lingüísticas, es recomendable el paso constante de las diferencias a las similitudes, y viceversa”⁶³⁴.

El hecho de que el autor se sienta cómodo escribiendo en otros idiomas no significa que no sea consciente de las peculiaridades de cada uno de éstos, al igual que de su manera de “organizar y articular el mundo”, utilizando en consecuencia cada idioma según el propósito perseguido en cada ocasión concreta⁶³⁵. Si consultamos la vasta bibliografía de Ferrater, podemos percatarnos de que la mayoría de sus obras están escritas en español⁶³⁶. Si nos atenemos a su lugar de destino y a sus publicaciones, casi ningún filósofo español emigrado tras la guerra podría catalogarse con propiedad como un “transterrado” en sí. María Zambrano, por ejemplo, no permaneció sólo en México y Cuba, también estuvo en Francia e Italia y publicó en sus respectivas lenguas⁶³⁷. Encasillar el neologismo con rigor en referencia a lo que Gaos quiso designar supondría otorgárselo nada más a su propia persona⁶³⁸, en modo además extremo, ya que éste llegó a adquirir la nacionalidad mexicana (por solidaridad y agradecimiento) y acabó sus días en su 'patria de destino'. Ciertamente es que no todos los casos llegan a ser tan llevaderos, pudiéndose pensar, incluso, que el creador del término “transterrado” (en función de un concepto, no se olvide) llega a ser la excepción de los exilios sin fin, de esos exilios sufridos como “un desgarrón que no

⁶³⁴ Véase : http://www.ferratermora.org/lang_indag_section.html

⁶³⁵ Ferrater Mora además es bien conocido por su eclecticismo e integracionismo.

⁶³⁶ Consúltese la página web correspondiente a su Fundación: <http://www.ferratermora.org/bibl.html>. y se podrá apreciar cómo sus obras fundamentales se encuentran en lengua española. Son casi excepciones los artículos escritos en inglés.

⁶³⁷ Cfr.: <http://www.fundacionmariazambrano.org/ver.aspx?p=mariazambrano/bibliografia&m=mar>

⁶³⁸ Por su parte, Luis de Lleras cree (en su obra *Filosofía en el exilio: España redescubre América*) que es Eduardo Nicol el que cumple mejor que nadie el concepto acuñado por Gaos. Vemos, por tanto, que existen múltiples asignaciones según las perspectivas personales.

acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre”⁶³⁹.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos por qué hemos escogido un término tan controvertido y tan poco adjudicable, por qué no habernos quedado estrictamente con el término *exiliado*, mucho más “recogedor” y que alberga sin problemática inherente, bajo su significado común, a casi todos los intelectuales emigrados, con excepción solamente de aquellos que se concedieron a sí mismos otros apelativos. Quizás no sería muy conveniente, pues, aferrarnos a la idea de “transterrados” en su relación directa con la patria de destino, ni con la compartición del habla⁶⁴⁰. Entonces, ¿qué característica o qué condición hace que un filósofo emigrado tras la guerra civil española sea considerado bajo nuestra particular visión como un “transterrado”? Para Luis de Llera “el prefijo negativo 'des', que rechaza la nueva tierra porque ha perdido la suya se transforma en 'trans' para indicar la propia tierra situada más allá”⁶⁴¹. Siempre una y otra vez tropezamos con las mismas aseveraciones, priorizar en realidad el seguir siendo español de la patria de origen, proseguir en esta cuestión con la labor filosófica emprendida ya en España. Ferrater Mora, en su caso concreto, se fue de España con veintisiete años, por lo que se supone que no le habría costado adaptarse tanto como a otros pensadores demás –e incluso en casos de avanzada– edad; y sin embargo, su producción filosófica puede clasificarse como propiamente española. Lo que les conforma como transterrados en toda regla es hacer honor al citado prefijo de la palabra en sí, *trans-*, que significa “al otro lado”, “a través de”; el lugar donde ellos trasladan y prolongan sus raíces, para poder continuar siendo español de y *en* la patria de destino. Ortega y Gasset ya lo vaticinó diciéndonos, como nos recuerda De Llera, que:

“Los espíritus selectos que en la península se esfuerzan por aumentar la cultura española deberían hacer la travesía del Atlántico a fin de reconfortarse. Estén seguros de que allende el mar no serán confundidos, cobrarán fe en el sentido de su esfuerzo”⁶⁴².

⁶³⁹ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Del exilio en México, recuerdos y reflexiones*, cit., pp. 35- 36; citado en: JOSÉ ANTONIO MATESANZ, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁴⁰ Mas no se vea esto como una *excusatio non petita*, sino como parte de una justificación meditada y argumentada.

⁶⁴¹ LUIS DE LLERA, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁴² ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid, 1983, vol. II, p. 130-131. Citado por LUIS DE LLERA, *op. cit.*, p. 23.

Así sucedió, ya que afianzaron mediante el conocimiento de las culturas ajenas los cimientos de la suya propia; convirtiéndose, además, de esta forma en transmisores de su inculcado pensamiento, más que en receptores del foráneo. Este modo de actuar no sorprende en absoluto. Al fin y al cabo se exiliaron por defender la República española de sus enemigos; resultando lógico llevarla en espíritu consigo allí donde fueran como imagen, idea y concepto de España. Julián Marías con acierto comenta, en su estudio *¿Cómo pudo ocurrir?*, que la Guerra Civil estuvo motivada por un apasionado patriotismo por parte de los dos bandos:

“A ambos lados, innumerables españoles sintieron que había que combatir para salvar a España; incluso los que pensaban que en todo caso caminaban hacia su perdición, creían que uno de los términos del dilema era preferible, que el otro era más destructor, o más injusto, o más irremediable o irreversible”⁶⁴³.

Obvio, por tanto, seguir defendiendo sus ideologías más allá de un acotamiento geográfico. Incluso es reconocido por los historiadores el beneficio que supuso el exilio intelectual para la cultura americana y española⁶⁴⁴. Parece que hiciese falta un distanciamiento para valorar aquello que se posee o se pierde, apreciándose así lo que antes se tenía simplemente por dado. En el caso específico de la filosofía, no se puede aprehender bien la ajena si no se conoce con determinada soltura la propia. Nos basta con observar casi sin detenimiento alguno los títulos de las producciones escritas en el exilio, para apreciar cómo gran parte de la temática remite con demasiada frecuencia hacia los mismos asuntos, a saber, escritos sobre Ortega, Unamuno, la filosofía hispánica, España, el Quijote, etc. Cada uno de ellos pretendiendo indagar en las raíces de su filosofar originario y, por consiguiente, fundamento de su trayectoria intelectual⁶⁴⁵. A todos ellos los valoraremos entonces convenientemente como transterrados, como el intelectual emigrado que con *bona ventura* puede seguir filosofando y traslada su investigación e inquietud oriunda al lugar al que ha sido arrojado, por tanto, adaptándolo a las circunstancias pero a la vez reforzándolo, más

⁶⁴³ JULIÁN MARÍAS, “¿Cómo pudo ocurrir?”, *Cuenta y razón*, n. 21, 1985, pp. 9-28, p. 23.

⁶⁴⁴ Cfr.: LUIS DE LLERA, *op. cit.*, p. 164.

⁶⁴⁵ Al igual que piensa Juan Fernando Ortega Muñoz del pensamiento de María Zambrano, diremos que son filósofos fieles a sus ancestros pero sin caer en un chovinismo barato. Véase JUAN FERNANDO ORTEGA MUÑOZ, *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, Málaga, 1982.

que perdiéndolo.

En definitiva, y recapitulando lo hasta ahora planteado en este apartado de nuestro estudio, podemos percibir cómo el lenguaje es salvoconducto de 'insistencia' y 'subsistencia' para el exiliado. Múltiples han resultado los vocablos, neologismos y conceptos utilizados para definir una común e intensa situación existencial proveniente de un desastroso enfrentamiento bélico, porque la propia “fenomenología” del exilio ha dado lugar a analizarlo como “categoría existencial”. Amplio abanico de definiciones que encarnan sus realidades particulares. Hemos nombrado los términos: *refugiado*, *desterrado*, y *exiliado*, definidos por María Zambrano y comentados por J. L. Abellán, como figuras del desgarró. Asimismo, la tesis del *exilio exterior* y del *insilio* señalada por Max Aub, consideraciones éstas que simultáneamente nos remiten a la transformación que puede sufrir el *des-terrado* y que se dan en el *soterrado*, o *enterrado*⁶⁴⁶. A su vez, como señal de la 'solidaridad', también se ha reseñado el calificativo de Juan Ramón Jiménez de *conterrado*. José Bergamín, por su parte, representa el *exilio eterno* o, como diría su poema, el *peregrino*; término empleado también por el poeta Luis Cernuda. Éste último supone además un caso paradigmático de exiliado, si atendemos al rechazo que, según varios estudiosos, llegó a experimentar el poeta por España, diciendo incluso que la tan matizada “lengua” era lo único que le impedía la total renuncia a su condición de español⁶⁴⁷. En su poema *El peregrino* lo manifiesta de la siguiente forma: “¿Volver? Vuelva el que tenga, tras largos años, tras un largo viaje, cansancio del camino y la codicia de su tierra, su casa, sus amigos, del amor que al regreso fiel le espere”⁶⁴⁸ –Cernuda llegará hasta proferir, en *Impresión de destierro*, que España para él había muerto–. Finalizábamos nuestro discurso analizando y priorizando asimismo la noción gaosiana de *transtierro*, como enraizamiento allí donde la propia cultura española permanece y, ante todo, prevalece. Motivo por el cual se ajusta adecuadamente a nuestra presente investigación.

En todo caso, nos podríamos preguntar si todo este problema histórico-conceptual no habría resultado un simple entresijo de meras palabras, un meandro que

⁶⁴⁶ Para el sotierro en MAX AUB, *La poesía contemporánea*, Ed. Era, México, 1969, pp. 160-165. Véase JOSÉ MARÍA NAHARRO-CALDERÓN, *Entre el exilio y el interior: el «entresiglo» y Juan Ramón Jiménez*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 26n.

⁶⁴⁷ Véase *El exilio de Luis Cernuda* en:

www.tierradenadie.de/archivo/literatura/cernuda/cernudaexilio.htm

⁶⁴⁸ LUIS CERNUDA, *Obra completa*, RBA Instituto Cervantes, Barcelona, 2005, Volumen I, p. 530.

no desembocaba en parte alguna, de no haberse dado el caso de una lengua común.

El filólogo Francisco Caudet analiza la noción de laberinto como una construcción imaginaria de compleja magnitud, considerándolo

“una manera de ensamblar sentido, de significar. El laberinto, al igual que la escritura, es un signo. Como tal, ha de ser leído, descifrado, interpretado. Lo decisivo, pues, no es su existencia real, material, sino servir de artilugio, de estratagema discursiva”⁶⁴⁹.

De esta aserción destacamos la idea de que el laberinto de palabras creadas y recreadas por los transterrados suponía su forma especial de “ensamblar sentido”, sus expresiones constituían sin duda un artilugio, pero, en este caso, no un puro ardid discursivo, puesto que tenían en verdad una existencia efectiva. Para José M. Sevilla “el acto ontológico que el hombre puede realizar como más pura creación (o, mejor aún, recreación) no es ni más ni menos que crear una palabra y dar (advertir) a una cosa el estatuto de radicalidad (de realidad vital)”⁶⁵⁰.

Caudet nos habla, en su mismo artículo *El laberinto del exilio / El laberinto de la escritura*, de la entrega, casi desaforada, a la escritura por parte de muchos intelectuales emigrados, porque “dar testimonio escrito de lo ocurrido en aquellos tres años de enfrentamiento fratricida había de convertirse en una herida para la que tan sólo había un bálsamo: la palabra”⁶⁵¹. No obstante, no se trataba de una escritura desmedida y absurda, sino en esencia un “dejar las cosas claras”, una empresa que, como diría Ernesto Sabato, busca la *condición del hombre* y no es ni un pasatiempo ni algo agradable⁶⁵². Una escritura que luchaba, no de manera exclusiva contra la muerte y el olvido, sino frente a la pérdida de identidad acontecida ante el novedoso e inquietante panorama en el que se encontraban sumergidos casi fortuitamente tras sucesivas situaciones límites extremas, tales como la propia guerra en sí misma y todo lo que arrastró con su fuerte oleaje.

La preservación y defensa de la lengua de origen se plasmaba en su empleo

⁶⁴⁹ FRANCISCO CAUDET ROCA, “El laberinto del exilio / El laberinto de la escritura”, en JOSÉ MARÍA BALCELLS y JOSÉ ANTONIO PÉREZ BOWIE (eds.), *El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 285-294.

⁶⁵⁰ JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ, “El filósofo es un 'decidor'. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)”, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 286.

⁶⁵² ERNESTO SABATO, *El escritor y sus fantasmas*, Austral, Barcelona, 2014, p. 27.

diario, en su manejo constante para que no se disipase del todo, para subsistir económicamente y, lo más destacable, para “persistir entitativamente”; es decir, su utilización precisa aclaraba, definía y permitía el re-encuentro con uno mismo. El hombre se posee en la medida en que posee su lengua.

“No habrá ser humano completo, es decir, que se conozca y se dé a conocer, sin un grado avanzado de posesión de su lengua. Porque el individuo se posee a sí mismo, se conoce, expresando lo que lleva dentro, y esa expresión sólo se cumple por el medio del lenguaje. Ya Lazarus y Steintal, filólogos germanos, vieron que el espíritu es lenguaje y se hace por el lenguaje. Hablar es comprender y comprenderse es construirse a sí mismo y construir el mundo”⁶⁵³.

Sus vidas, tal y como las conocían, habían sido quebradas por el conflicto, la coacción, y la consiguiente expatriación. Vivencias que desembocaron en un naufragio personal exigente de asideros a los que aferrarse, conceptos en los que situarse y, ante todo, hallarse para, de este modo, poder comprenderse. Cuestión de palabras –en expresión de Llorens–, tal vez; pero al fin y al cabo a la fuerza 'requeridas'. Gracias a sus testimonios, a su describir preciso acerca de lo que acontecía, los pensadores transterrados dieron voz a quienes no la tuvieron, a esos exilios olvidados de vidas anónimas a quienes el destierro sesgó la vida –al menos como hasta ese momento la concebían–⁶⁵⁴.

3.2. *El mar, la isla, el desierto: metáforas de la irreparable pérdida*

En su poema *De mar a mar entre los dos la guerra*⁶⁵⁵ anticipa ya Antonio Machado el pensamiento acerca de la indisoluble y reiterada asociación que va existir entre el expatriado y “la mar” (en un sentido incluso puramente albertiano anhelante de la infancia y de la paz que ella conlleva). En dicho poema exclama: “La guerra dio al amor el tajo fuerte. Y es la total angustia de la muerte, con la sombra infecunda de tu

⁶⁵³ PEDRO SALINAS, *El defensor*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p. 366.

⁶⁵⁴ Cfr. VÍCTOR HUGO, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁵⁵ Este poema está dedicado a “su secreto amor Pilar de Valderrama, a quien imagina mirando el Atlántico desde su balcón portugués. Impregna el poema, además el dolor de la separación, el presentimiento de la muerte [...]. Machado escribe otros sonetos durante su estancia en Valencia. Expresan su profundo desgarramiento ante el hecho de la guerra que está destrozando el país”. IAN GIBSON, *Cuatro poetas en guerra*, Editorial Planeta, Barcelona, 2010, pp. 98-99.

llama y la soñada miel de amor tardío, y la flor imposible de la rama que ha sentido del hacha el corte frío”⁶⁵⁶. Una cisura que ha ocasionado una determinante *grieta existencial* para la que, como hemos podido ver, se idearon novedosos neologismos; “giros nuevos en una lengua⁶⁵⁷”, a los cuales se sumará además el recurso de las metáforas –en pos de facilitar también la comprensión ante la extrañeza de aquello que no resulta familiar⁶⁵⁸–, porque como bien remarca José M. Sevilla:

“es común e ineludible el recurso a la metáfora, a la traslación de significado; porque la metaforidad (esencial para la integración del ser que *es* siendo lo que ya no-es) es elemento definitorio en la estructura del hombre real, temporal e histórico, *siendo en el mundo*. Sin narración, sin explicación o despliegue, sin transparencia, trasluz, no es posible la comprensión, la plena aprehensión del sentido de *algo*”⁶⁵⁹.

3.2.1. *El mar, analogía del cambio*

Para poder explicar el metafórico título que hemos adjudicado a este capítulo de nuestra tesis recurriremos, en especial, al artículo de Bernard Sicot *El mar de los desterrados. Desde Unamuno hasta los poetas hispanomexicanos*⁶⁶⁰ –aunque extrapolándolo, pues no sólo será aplicado al poeta exiliado sino a todo transterrado y en especial al que tiene un mar separándolo de su añorada patria natal⁶⁶¹–. Se vislumbrarán, asimismo, diferentes perspectivas acerca del susodicho elemento,

⁶⁵⁶ ANTONIO MACHADO, *Poesía*, Alianza, Madrid, 1979, p. 136.

⁶⁵⁷ Consúltese voz correspondiente en AA.VV., *Diccionario de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.

⁶⁵⁸ Se pregunta Camus ¿cuál es el incalculable sentimiento que priva a un espíritu del sueño necesario para su vida? Y se contesta: “Un mundo que podemos explicar, aunque sea con malas razones es un mundo familiar. Pero en cambio en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero. Es un destierro sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria pérdida o de la esperanza de una tierra prometida”. A. CAMUS, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2009, p. 16.

⁶⁵⁹ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo: cuatro lecciones en el napolitano Instituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Fénix, Sevilla, 2005, p. 55.

⁶⁶⁰ BERNARD SICOT, “El mar de los desterrados. Desde Unamuno hasta los poetas hispanomexicanos”, *Revista de la Universidad de México*, n. 10, 2004, pp. 5-23.

⁶⁶¹ Emilia de Zuleta nombra el título de una de las revistas de “dominante española”, surgida en Argentina por iniciativa de los españoles exiliados, llamada metafóricamente “De mar a mar”. Dice Zuleta: “la viñeta del primer número de la revista [...] ilustra cabalmente el sentido de este título paradigmático de la situación de exilio: una mujer desnuda, con larga cabellera, sentada de espaldas sobre una roca, al borde de una extensión de agua, mira hacia la otra orilla lejana donde se divisa un caserío”. En: EMILIA DE ZULETA, *Españoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*, Ediciones Atril, Buenos Aires, 1999, p. 108.

concebido como amante, como tierra, como invitador al ensueño e incluso a la muerte; y, ante todo, como incipiente intimidad. Las imágenes y metáforas relacionadas con temas marítimos, el propio mar en sí, la navegación, el naufragio, son bastante recurrentes a la hora de hablar sobre el transcurso existencial/emocional del ser humano, desde los clásicos hasta los místicos españoles⁶⁶², o, en este caso concreto, a los transterrados.

Sicot nos demuestra en su escrito fundamentalmente la fuerza de atracción, casi magnética, que el mar va a ejercer en su papel sedativo ante los males que atormentan al transterrado; estableciéndose de esta forma la señalada complejidad entre ambos originada, sobre todo, por su inherente y mutua soledad. Tiene, para este autor, a su vez diversas acepciones según la interpretación de tal vínculo. En primer lugar va a suponer un principio y un fin en sentido estrictamente físico, a saber, un camino de ida y vuelta. Poéticamente expresado:

“separador y al mismo tiempo unificador de ambas orillas, espejo de la infancia, mujer y madre, origen y muerte o, simplemente, por su extensión y desnudez, imagen primera, desde los tiempos más remotos, del exilio y del viaje peligroso”⁶⁶³.

La inmensidad, en cuanto enfrentamiento a lo desconocido, y la desnudez, en cuanto a la privación cercana de lo conocido, hacen que el mar y el transterrado tengan sendas características en su bagaje.

Dispar con este pensamiento, Mauricio López Noriega⁶⁶⁴ aprecia, en cambio, no tanto una semejanza sino una necesidad de contrarios, puesto que la borrasca que atraviesa el espíritu del transterrado se sosiega ante la serenidad, en ocasiones, de la propia mar. No va a resultar, a la sazón, una relación de similitud como sí una exigida complementariedad, como pensaba Champourcin, que contrapone “los hechos del hombre, siempre cambiantes, con la tranquilidad del mar. Además, éste resulta ser un

⁶⁶² Para ampliar información respecto al tema véase FELIPE GÓMEZ SOLÍS, “Algunas imágenes marítimas en los espirituales españoles de los siglos de oro”, *Cauriensia, Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, n. 2, 2007, pp. 449-482. Y también RAQUEL E. LÓPEZ RUANO, “Las imágenes náuticas en el tratado de la oración de San Pedro de Alcántara”, Asociación andaluza de profesores de español 'Helio Antonio de Nebrija', pp. 60- 68, en: www.eanebrija.org/revista/Numero_01_2011/4.LOPEZ.pdf

⁶⁶³ BERNARD SICOT, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁶⁴ En su presentación al libro de VÍCTOR HUGO, *El exilio*, cit.

refugio ante el sufrimiento, un compañero al que se puede confiar las penas”⁶⁶⁵. Asimismo, a este parecer concreto profiere efusivamente Víctor Hugo la siguiente afirmación:

“Puesto que se encuentra en la orilla del mar, que la aproveche. Que esta movilidad bajo el infinito le proporcione sabiduría. Que medite sobre el tumbo eterno de las olas contra la ribera y de las imposturas contra la verdad. Las diatribas son vanamente convulsivas. Que contemple a la ola romper contra la roca y se pregunte qué gana esta saliva y qué pierde este granito. No, ninguna revuelta contra la injuria, ningún gasto emocional, ninguna represaría: mantenga usted una severa tranquilidad. La roca escurre pero no se mueve. En ocasiones brilla por el escurrimiento. La calumnia termina por ser lustre”⁶⁶⁶.

Como podemos observar por sus palabras, el escritor de *El último día de un condenado a muerte* espera que el mar impregne de su calma y silencio al proscrito para que no hable contra el verdugo, para que siempre y primordialmente perdone; no habiendo en sí perdedores ni vencidos, porque a sus ojos el combate con la esperanza de poder absolver al enemigo es el más sublime esfuerzo y el gran sueño del exiliado⁶⁶⁷. Este hecho podría producirse bajo la mirada de Champourcin gracias a que el mar simboliza también una nueva vida, un nuevo nacimiento desde el que poder perdonar los agravios cometidos unos contra otros; ya que el mar representa para ella “el comienzo de una segunda vida, y como tal, llena de esperanzas y de expectativas”⁶⁶⁸.

Alegórica o efectivamente, es indiscutible que el mar ha figurado como carácter imaginativo o poético en toda homérica travesía existencial. Siempre, y así lo refiere Cernuda en su *Peregrino*, hay un Ulises como eterno errante viajero que “sueña”, “piensa” y “sufré” por arribar las naves en su particular Ítaca, la tierra de la que se parte y a la que siempre se añora regresar, representando ésta el lugar de descanso tras

⁶⁶⁵ IKER GONZÁLEZ ALLENDE, “El mar y la pared. El exilio histórico frente al exilio existencial en la poesía final de Ernestina de Champourcin”, en MANUEL AZNAR SOLER (Coord.), *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 884.

⁶⁶⁶ Véase VÍCTOR HUGO, *op. cit.* p. 36.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁶⁸ IKER GONZÁLEZ ALLENDE, *op. cit.*, p. 885. Para Champourcin “este renacimiento no sólo se mediatiza a través del mar, sino precisamente gracias al elemento que lo compone: el agua, que interpretada desde el cristianismo, simboliza en el sacramento del bautismo el comienzo de una nueva vida en comunión con Dios”. “El agua actúa como bálsamo, como medicamento que borra las amargas pasadas, calma el dolor y convierte el alma en *tabula rasa*: ‘El agua cicatriza/ insomnios y memorias / y restaña el ardor / de la piel requemada’”.

la tan dura odisea; por ello a veces simboliza también el lugar donde yacer al acabar esta pesada vida. Asimismo, Penélope, personificación femenina –como las características que la definen–, es la imagen que permanece eternamente esperanzada; figura la acogida y el recibimiento con ansia deseado. A nuestro parecer, éste tal vez sea el papel más destacado, pues encarna la quietud, como si nada hubiera cambiado, como si al volver se pudiera encontrar todo igual; una historia detenida en espera de ser retomada. Muchos transterrados no volvieron justamente por no encontrarse con la realidad que entonces ya era patente⁶⁶⁹, y los que retornaron sufrieron tanto desengaño como cuando hubieron de marcharse, al hallar a Penélope (patria) deteriorada, envejecida y tan diferente a como de forma idílica se esforzaban en recordarla. Ejemplo de ello lo encontramos en el poeta Bergamín, cuando en una de sus muchas arribadas, descubre a España más confusa que al abandonarla en anteriores ocasiones. De este modo, aclara para una entrevista que se marcha de España “porque está dividida, falseada y herida; y poco después agrega: 'Aquí debería haber otra guerra civil, las cosas estarían más claras’”⁶⁷⁰, siendo curioso, como apunta Penalva Candela, que con ochenta y seis años todavía se quisiera ir del país. Otros, como el Cernuda más molesto de los primeros tiempos de exilio⁶⁷¹, la odiaba por desleal y gemía, por ende, en el ya aludido poema donde dice que vuelva aquel que quiera y tenga quien le aguarde: “Mas, ¿tú? ¿Volver? Regresar no piensas, sino seguir libre adelante, disponible por siempre, mozo o viejo, sin hijo que te busque, como a Ulises, sin Ítaca que aguarde y sin Penélope”⁶⁷². Ya no encontraba atadura ni fidelidad alguna por la que se sintiera llamado a retornar a lo que un día consideró su hogar.

Otra de las variopintas asociaciones vinculada a la mar viene a darse con la idea de la muerte en sí misma. El poeta hispanomexicano Francisco Perujo evoca esta concepción de la mar como travesía en extremo peligrosa, bastante más en aquellas

⁶⁶⁹ “La mayoría de los integrantes de esta emigración no ha regresado a España; según los datos proporcionados por Jordi Nadal, tan sólo una tercera parte de los emigrados realizaría o conseguiría el retorno a España”. Cfr.: MANUEL ANDÚJAR- ANTONIO RISCO, “Crónica de la emigración en las revistas”, en JOSÉ LUIS ABELLÁN (Coord.), *El exilio español de 1939*, V. III, Taurus, Madrid, 1976, p. 16.

⁶⁷⁰ G. PENALVA CANDELA, “Instantáneas del recuerdo”, en AA.VV., *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, Anthropos, n. 172, Barcelona, 1981, p. 22.

⁶⁷¹ Véase sobre el cambio de actitud en Cernuda: JUVENTINO CAMINERO, “Pesimismo radical en la poesía de Luis Cernuda después de la Guerra Civil”, SEBASTIÁN NEUMEISTER (Coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, V. 2, 1989, pp. 179-184.

⁶⁷² LUIS CERNUDA, *op. cit.*, pp. 530-531.

épocas en la que se entremezclaban la esperanza con la desesperación y “que vivieron unos hombres de mirada expectante, a la espera de los barcos salvadores y dispuestos a todo en su huída, incluso a un retorno anticipado al mar que es la muerte”⁶⁷³. A ello añade Sicot, transcribiendo a Gaston Bachelard, que

“el agua es [...] una invitación a morir' y que su contemplación hace brotar 'sueños interminables del destino funesto, de la muerte, del suicidio”⁶⁷⁴.

El mar, por consiguiente, no va a ser valorado solamente como una metáfora de salvación, dirigente a la liberación de la represión política e intelectual, sino que también va a adquirir un sentido negativo, como destino incierto e inseguro, hasta como metáfora de muerte. Incluso habrá quienes, como Juan Ramón Jiménez, llegará a temerlo en exceso y en ocasiones a repudiarlo⁶⁷⁵. La reincidencia juanramoniana del sonido de las olas que expresan nocturnamente un incansable “no”, su soledad ante el agua que lo inunda todo, su relación de hostilidad y odio, lo asemejan a la misma muerte –véase su poema “*Mar, nada*”, el cual llega a simbolizar la aniquilación total⁶⁷⁶. Sin embargo, para otros, como por ejemplo César Rodríguez Chicharro, morir cerca del mar, de la orilla, en la playa, supondría un consuelo, un anhelo de fallecer más cerca del país abandonado. No obstante, habrá quien sobrepase esta concepción de acercamiento imaginario a la tierra natal y equipare incluso al océano con la patria misma. Así ocurre en la paulatina evolución del poeta de Moguer acerca de este término, que describe una transformación progresiva desde el rechazo a la reconciliación extrema. Sicot lo detalla a través del poema “*España, mi agua. España, mi mar*”, donde podemos percatarnos de la consonancia entre la tierra y el agua⁶⁷⁷, y el

⁶⁷³ BERNARD SICOT, *op. cit.*, p. 9. En referencia a los barcos del exilio consúltese el artículo de JUAN MARTÍNEZ LEAL, “El Stanbrook, un barco mítico en la memoria de los exiliados españoles en Pasado y Memoria”, *Revista de Historia Contemporánea*, n. 4, 2005, pp. 65-81.

⁶⁷⁴ BERNARD SICOT, *op. cit.*

⁶⁷⁵ Véase GRACIELA PALAU DE NEMES, “El fondo del exilio de Juan Ramón Jiménez”, en JOSÉ MARÍA NAHARRO CALDERÓN (Coord.), *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿adónde fue la canción?*, 1991, pp. 241-250. En: http://cvc.cervantes.es/literatura/escritores/jrj/acerca/palau_01.htm

⁶⁷⁶ Consúltese CARMEN PÉREZ ROMERO, “El mar de E. A. Poe y su repercusión en Juan Ramón Jiménez”, *Anuario de estudios filológicos*, V. 3, 1980, pp. 141-152.

⁶⁷⁷ Vicente Llorens, a su vez, nos habla de las hidrografías del destierro, pero no mediante el mar sino por medio de los diferentes ríos en los cuales se perdieron los llantos de los exiliados. “Lento y reposado fluir del río, imagen melancólica de la vida y de la historia, que se resuelve en la grandiosa imagen última del árbol fluvial, símbolo de la patria, pero no de una patria histórica, por existir fuera del tiempo, ni nacional, puesto que rebasa sus fronteras geográficas”. VICENTE LLORENS, *op. cit.*, p. 149.

uso indiscriminado y constante del posesivo. En el aludido escrito se añade además: '¡Oh, España! ¡Haznos tornar!' Súplica lanzada unísonamente al mar y a su tierra, que encarnan en esos momentos una misma imagen⁶⁷⁸, una extraña “*coincidentia oppositorum*”.

Por su parte, María Zambrano en *La tumba de Antígona* fantasea la patria como un “mar” que recoge el río de la muchedumbre.

“Esa muchedumbre en la que uno va sin marcharse, sin perderse, el Pueblo, andando al mismo paso con los vivos, con los muertos. Y al salirse del mar, de ese río, sólo entre cielo y tierra, hay que recogerse a sí mismo y cargar con el propio peso; hay que juntar toda la vida pasada que se vuelve presente y sostenerla en vilo para que no se arrastre”⁶⁷⁹.

En el caso de la filósofa malagueña el mar remite a la patria natal en la que el transterrado desarrolla su vida con anterioridad a su expatriamiento, es decir, donde sigue un cauce marcado por una historia nacional compartida. Suances Marcos, tal vez por la razón antes expuesta, nos habla de un incardinamiento en la patria de origen a diferencia del exiliado sin horizonte a la vista en mitad de un océano, y desde cuya situación no avista tierra alguna. Añade este estudioso e intérprete:

“Así, el exiliado es un hombre fuera de la patria, de la realidad y de la historia. Es ése un momento privilegiado para escrutar la condición humana: el exiliado 'es el que, –para Zambrano– a fuerzas de penas y trabajos, de renuncia, parece haberse salido de la historia y está en su orilla”⁶⁸⁰.

Situación zambranianiana, por tanto, “reveladora” –como insinuará en *Los Bienaventurados* en el sentido de “justificable”⁶⁸¹– de la condición metafísica del ser humano, el “estar fuera”, en la “orilla”; pero a la que reprocharía Juan Ramón Jiménez que no hay que ir al encuentro o permanecer en la ribera, sino buscar siempre el centro. A la orilla, como bien sabía el poeta no se iba, según su expresión, “a aullar” a otra

⁶⁷⁸ Cfr. BERNARD SICOT, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁷⁹ MARÍA ZAMBRANO, *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Cátedra, Madrid, 2012, p. 228.

⁶⁸⁰ MANUEL SUANCES MARCOS, *op. cit.*, p. 454.

⁶⁸¹ En el capítulo titulado “El exiliado”, apartado primero “Las revelaciones del exilio”, comienza preguntándose si será excesivo dicho término, revelación, aplicado al exilio. Véase MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, cit., pp. 29- 30.

vida mejor o peor, porque “peoría o mejoría podía ser la muerte”⁶⁸².

Las apreciaciones anteriores nos descubren de manera perceptible la coincidencia entre un sinnúmero de pensadores expatriados a la hora de describir sus circunstancias mediante la metáfora del mar, ya sea por similitud o por semejanza. Bernard Sicot sintetiza y, casi concluye, estas perspectivas con un paradigmático mensaje, a saber, que

“las vidas de los poetas del exilio van a dar a la mar, como todas. Pero, en su poesía le añaden un matiz importante al gran tema manriqueño y es que el exilio en el espacio que los caracteriza –el del tiempo es universal– cualquiera que sea su tierra de recaída, ya es un mar, un océano, ‘lo inmenso’ [...] No son polvo que vuelve al polvo: son agua que vuelve al agua. [...] Tanta familiaridad con el elemento marino no deja de tener consecuencias y lleva a una metamorfosis acuática que puede tener relación con la muerte, desintegración en el gran todo”⁶⁸³.

Podríamos añadirle a su vez que, como en los versos de Baudelaire⁶⁸⁴, que el hombre libre siempre querrá el mar y saldrá eternamente en su búsqueda. No serán polvo que yazcan en tierra firme, pues no la poseen, irán al mar representante del constante movimiento en el que transcurrieron sus vidas. Como nos dice Ortega con sus metáforas marítimas⁶⁸⁵, el eterno fluir de las vidas y sus quehaceres se asemejan por sí mismas al navegar; y mucho más aún cuando sus propias vidas han naufragado literalmente al remar a contracorriente. Parafraseando al maestro de la razón vital, diríamos que “sus vidas se retrajeron como en bajamar a vivir solos consigo mismos”.

3.2.2. La isla, sinónimo de incompartida soledad

Las referencias, en general, de estos intelectuales al sentimiento hacia la tierra dejada y alejada no se centran sólo en metáforas marítimas, sino que también, debido a

⁶⁸² CINTIO VITIER (Compilador), *Juan Ramón Jiménez en Cuba*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1981. Véase: MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, Editorial Verbum, Madrid, 2007, p. XII.

⁶⁸³ BERNARD SICOT, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁸⁴ Cfr. VICTORIA MARÍA SUEIRO RODRÍGUEZ, *Huellas y momentos cronológicos del exilio republicano español de 1939 en Cienfuegos*, p. 9. En:

<http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13582408112350940722202/017105.pdf?incr=1>

⁶⁸⁵ Para indagar sobre el tema mencionado véase RICARDO SENABRE SEMPERE, “Imágenes marítimas en la prosa de Ortega y Gasset”, *Archivum, Revista de la Facultad de Filología*, Tomo XIII, 1963, pp. 216-233.

su aislamiento interior, figuran “islas”, comunicadas o solitarias. No son únicamente supervivientes de infinitos periplos, también son naufragos en tierras por conquistar, pues “el destierro no es más que un naufragio, y como el naufrago, lo único que anhela es un puerto acogedor”⁶⁸⁶. Se asientan además de forma fija o temporal en dichos territorios. Particular ejemplificación de estos casos resulta el artículo *De isla en isla: los españoles exiliados en República Dominicana, Puerto Rico y Cuba*⁶⁸⁷, donde se nos narra mediante cartas el peregrinar de algunos transterrados y, especialmente, su vinculación con la creación de nuevas instituciones en sus lugares de destino. Abellán escribe, en relación a este tema, siguiendo de nuevo a María Zambrano, que las islas son los sitios propicios para el exiliado, inventándolas hasta donde la naturaleza no las ha hecho emerger; siendo además, sin duda, la única patria verdadera del exiliado⁶⁸⁸, pues como la ilustre filósofa afirmó:

“Las Islas, lugar propio del exiliado que las hace sin saberlo allí donde no aparecen. Las hace o las revela dejándolas flotar en la ilimitación de las aguas posadas sobre ellas, sostenidas por el aliento que viene de lejos remotamente, aun del firmamento mismo, del parpadear de sus estrellas, movidas ellas por invisible brisa. Y la brisa traerá con ella algo del soplo de la creación”⁶⁸⁹.

Islas favorables sobre todo para el encuentro con uno mismo tras las pérdidas físicas y el consiguiente quebranto espiritual infringido. Aislados y ascéticos parajes que inspiran, consecuentemente, reflexiones sobre la inmensidad del universo y la pequeñez de una vida que ha experimentado una violenta y repentina sacudida y extirpación de sí misma.

Con acierto, Jorge Luis Arcos nos muestra cómo resulta curioso que la filósofa malagueña se refiera a España más como ínsula que como península ibérica, pues “como expresa en *Isla de Puerto Rico*”: “En última instancia, acaso todos vivimos en una isla o ínsula extraña, como dijera San Juan de la Cruz; isla que es siempre, a la

⁶⁸⁶ VICENTE LLORENS, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁸⁷ CONSUELO NARANJO OROVIO, MIGUEL ÁNGEL PUIG-SAMPER MULERO, “De isla en isla: los españoles exiliados en República Dominicana, Puerto Rico y Cuba”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, n. 735, 2009, pp. 87-112. Ejemplar dedicado a: “Los destinos inciertos: el exilio republicano español en América Latina”. Texto digitalizado en: <http://dialnet.unirioja.es>.

⁶⁸⁸ Cfr. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 55.

⁶⁸⁹ MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, cit., pp. 41-42.

vez, infierno y paraíso”⁶⁹⁰. Arcos aprecia también la simetría existente entre las búsquedas intelectuales y los destinos de María Zambrano, quien siempre prefirió estas “islitas” como catacumbas creadoras⁶⁹¹. Quizás por ello asiente tajantemente la pensadora:

“Sí, en efecto, sentía a esas 'islitas' como unas catacumbas, mas con el sentido cristiano de ocultación y descendimiento, o con el de ese 'entremos más adentro en la espesura', de la 'Noche oscura',... 'tenía que bajar a enterrarme en las catacumbas como el grano de trigo en los misterios de Elusis para salir luego a la luz’”⁶⁹².

Las islas, en concreto Cuba para Zambrano, aluden a lo sagrado, a una parte donde aún no había llegado la corrupción, son como la aurora; casi virginal. Posiblemente por este motivo, Ángel Rodríguez Abad dedicase un estudio a Cuba en María Zambrano, titulándolo “lugar del alba y del misterio”⁶⁹³. En él apunta, de forma poética, cómo el Dios Apolo, divinidad de la luz y de la poesía, parecía conceder allí protección a la extranjera y peregrina española; encontrando asimismo, más allá aún que la gaosiana idea de la patria de destino, su *patria pre-natal*.

“Si la patria del nacimiento nos trae el destino, la ley inmutable de la vida personal, que ha de apurarse sin descanso –todo lo que es norma, vigencia, historia–, la patria pre-natal es la poesía viviente, el fundamento poético de la vida, el secreto de nuestro ser terrenal. Y así, sentí a Cuba poéticamente, no como cualidad sino como substancia misma. Cuba: substancia poética visible ya. Cuba: mi secreto”⁶⁹⁴.

La Habana le recuerda la niñez andaluza, a lo que se añade además casualmente el detalle de que para la filósofa malagueña el niño posee siempre algo de desterrado, tal vez, porque no está del todo sumergido ni arrastrado por la realidad cotidiana y mantiene el “asombro” ante aquello que le rodea, por eso ella siempre

⁶⁹⁰ MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit., p. XI.

⁶⁹¹ Apunta Jorge Luis Arcos: “Es esta idea de las catacumbas una de las más reveladoras del sentido órfico de su pensamiento, de su descenso a los ínferos, al mundo de lo sagrado, a la vez que ilumina también el sentido profundo que le confiere a su condición de exiliada”. MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit., pp. XV-XVI.

⁶⁹² *Ibidem*, p. XVI.

⁶⁹³ ÁNGEL RODRÍGUEZ ABAD, “Cuba en María Zambrano: lugar del alba y del misterio (siete aproximaciones a la presencia cubana en la escritora española)”, *Revista hispano cubana*, n. 4, mayo-septiembre 1999, Madrid, pp. 69-76.

⁶⁹⁴ MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, p. 93.

rememora con viveza su infancia. La presencia de estas islas otorga una luz en su escritura que “acompaña desde su revelación a María Zambrano, a lo largo de toda su trayectoria en su condición de sibila errante y visionaria”⁶⁹⁵.

Esta voluntad de recogimiento es con profundidad estimada y de forzada exigencia, existencialmente hablando, por más de un intelectual transterrado,

“para buscar una situación individual de soledad que mitigara los golpes de la suerte y de las cuales extrajeran energías que parecían dispersas, la energía necesaria para poder reflexionar sobre el propio destino y en el caso de una autora como Zambrano para comprender y comprenderse”⁶⁹⁶.

Zambrano pertinentemente nos describe, en *Isla de Puerto Rico (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor)*, su vivencia de la soledad de la isla como imagen de la humana; teniendo el que vive en cualquier isla el perfil de su misma vida. La isla, bajo su perspectiva, está tan sola pero a la vez tan llena de sí, que todo en ella rebosa vida, no habiendo nada muerto, quieto o estéril. La vida es eso también: “soledad floreciente”, “la soledad que sale de sí al encuentro del mundo”⁶⁹⁷.

En cuanto soledad naciente, la isla, en el caso particular de Zambrano, le revela un mundo sagrado, las categorías íntimas de la vida, la razón poética y el “insularismo” del que tanto trata. Las islas, más allá de ser concebidas como realidades geográficas, han sido siempre espacios circundados de misterio y cargados de razón simbólica⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁹⁶ LAURA MARÍA TERESA DURANTE, “El primer exilio de María Zambrano: La búsqueda de la soledad”, en MANUEL AZNAR SOLER, *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 66.

⁶⁹⁷ MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit., p. 9.

⁶⁹⁸ “La fascinación por las islas se ha dado en todas las épocas y en todas las latitudes. Desde tiempos inmemoriales, poetas y narradores han convertido la isla en el lugar idóneo para el desarrollo de las más insólitas aventuras y fenómenos de todo tipo, dado que una isla viene a ser, con mucha frecuencia, como una especie de centro de atracción al que convergen innumerables sueños, deseos e ideales humanos. Por eso no resulta nada raro que la isla, como objeto de estudio, forme parte de tantas disciplinas como pueden ser la Religión, la Psicología, la Filosofía, la Mitología, la Historia y la Literatura, entre otras. Así se entiende que el ilustre poeta canario Luis Álvarez Cruz definiera las islas como 'porciones de tierra rodeadas de teorías por todas partes'. En este sentido las islas son un alter orbis (otro mundo), espacios privilegiados y los lugares apropiados de lo que podríamos llamar la geografía mental”. MARCOS MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, “Islas míticas en relación con Canarias”, *Cuadernos de filología clásica, Estudios griegos e indoeuropeos*, n. 20, 2010, pp. 140- 141.

Jorge Luis Arcos⁶⁹⁹ se refiere, al respecto del tema, a una realidad velada que al abrirse dona sentido, pero no es conquista sino realidad recuperada. Por ello, quizás, sea nostalgia lo sentido por el hombre ante este nuevo ámbito, nostálgico él además por naturaleza para la filósofa malagueña; con más razón, pues, aún en estos idílicos territorios cuna de dioses y mitologías. Lugares en los que el trabajo, la condena y el dolor parecen quedar suspendidos. El transterrado, al encontrarse en estas tierras insulares, siente un cierto malestar en comparación con su país de origen, donde presiente que algo se ha perdido, lo “mejor” ha pasado en su tierra a ser secundario; mientras que la vida insular transcurre lenta y ajena a los problemas. Las islas, en contraste, son para la imaginación una promesa de hogar. En palabras de Zambrano:

“Una promesa que se cumple y que es como un premio de una larga fatiga. Los continentes parecen haber desempeñado el papel de ser la tierra del trabajo, la morada habitual del hombre tras su condenación. Las islas, en cambio, aparecen como aquello que responde al ensueño que ha mantenido en pie un esfuerzo duro y prolongado; como la compensación esperada, compensación verdadera más allá de la justicia, donde la gracia juega su papel. Las islas son el regalo hecho al mundo en días de paz para su gozo”⁷⁰⁰.

La isla, inevitablemente así concebida, se convierte en un residuo de algo superior que no ha sido profanado, conservadora de la originaria naturaleza inocente que clama e induce al hombre a recluirse y, en cierto modo, a evadirse del ritmo desenfrenado y caótico de un tiempo marcado por unas responsabilidades impuestas. E. F. Granell, en su libro *Isla cofre mítico*⁷⁰¹, cree que las islas nos señalan “el horizonte invisible, pero presentido, de la imaginación. Hacia ellas se encamina toda idea de ensueño, de fábula, de felicidad, de armonía, de calma, de pereza, de liberación”⁷⁰².

Desde Homero hasta nuestros días las islas han sido objeto de estudio de

⁶⁹⁹ Consúltase MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit. Edición a cargo de José Luis Argos.

⁷⁰⁰ “Islas de Puerto Rico (Nostalgia y Esperanza de un Mundo Mejor)”, en MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit. p. 3.

⁷⁰¹ E. F. GRANELL, *Isla cofre mítico*, Diputación Provincial De Huelva, Huelva, 1998.

⁷⁰² Citado en MARCOS MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 141. En relación, interpreta Martínez lo siguiente: “Esto explica la mística particular que rodea a las islas y su riqueza alegórica de la isla-refugio, la isla-soledad, la isla-libertad, o sea, la isla como meta soñada o ideal a alcanzar, sinónimo de viajes y descubrimiento. Las islas son los lugares especialmente idóneos para lo imaginario. Como decía el famoso medievalista C. Kappler (1986), son los espacios en los que, por naturaleza, lo maravilloso, lo extraordinario, lo mítico y legendario existe por sí mismo fuera de las leyes habituales”. (*Ibidem*).

diversas disciplinas humanas, desde la geografía a la literatura o la hermenéutica. Marcos Martínez Hernández subdivide en su estudio cinco fases o tipos diferentes de textos coligados a este concepto⁷⁰³. En primer lugar una fase mítica que aparece por primera vez con Hesíodo⁷⁰⁴. La segunda es la fase mítico-religiosa, en la que ya no sólo las islas son moradas de dioses y héroes sino también y, muy especialmente, de las almas⁷⁰⁵. En tercer lugar tenemos la fase geográfica que aparece cuando a una isla, territorio geográfico, se le atribuyen las fases anteriores. En cuarto lugar, se halla la fase literaria. Y, en último y quinto lugar, tenemos la fase mixta que ocurre cuando el escritor mezcla las fases anteriores, es decir, escribe acerca de una isla física que tiene leyendas mitológicas y religiosas. En el caso específico de los transterrados, como ya hemos podido intuir por los textos de María Zambrano, la imagen de la isla alberga muchos sentidos, ante todo psicológicos y filosóficos y, de forma soterrada los religiosos y mitológicos. Las islas se transfiguran en lugares reales a la par que mentales y personales; son un sitio, un lugar-pensamiento y hasta un “yo” aislado pensante. Es obvio que cada uno de los transterrados en su particular exilio se siente, como el famoso personaje de Defoe, con el imperativo de sobrevivir tras el tormentoso naufragio. Por consiguiente, la noción de isla encierra para ellos la concepción de soledad incompañada. Una especie de interregno entre la pasada vida vivida con sentido y un presente pervivir ante la muerte.

Unamuno sabía bien de este asunto, de esas islas que había declarado recorrer palmo a palmo y en las que había sentido en sus propias carnes, como él diría, el puro aislamiento abrumado por el mar que todo lo rodea. Para el filósofo bilbaíno: “La mar

⁷⁰³ *Ibidem*.

⁷⁰⁴ “La isla es el territorio mítico por excelencia. Si hay lugares especialmente adecuados a lo imaginario –nos dice este autor– son las islas. De ahí que desde la antigua Grecia las islas sean los lugares predilectos para los más extraordinarios mitos que tienen que ver con seres divinos y heroicos, desde las aventuras de los Argonautas hasta el regreso de Ulises a Ítaca, pasando por las andaduras de Heracles o los avatares de un Eneas. Que la mitología griega privilegia las islas se puede comprobar por el simple hecho de que casi las tres cuartas partes de los dioses olímpicos son isleños o tienen estrechos vínculos con islas: Zeus nace en Creta, Hera en Samos, Apolo y Ártemis en Delos, Afrodita en Chipre, Hefesto vive en Lemnos, etc. Otras muchas islas llevan, por otro lado, el nombre de algún dios o héroe: Isla de Apolo, Islas de Perséfone, Isla de Dioniso, Isla de Ares, Isla de Crono, Isla de Heracles, Isla de Diomedes, Isla de Sarpedón, etc.” *Ibid.*, p. 144.

⁷⁰⁵ “A partir de ahora *Islas de los Bienaventurados* y *Campos Elíseos* serán los lugares del imaginario griego para la residencia de héroes y almas después de abandonar la vida. En este sentido las Islas de los Bienaventurados serían también unas islas escatológicas o islas relacionadas con el Más Allá (Toten Inseln en terminología alemana) como serían la isla Eea (morada de la maga Circe), la isla Leuca 'Isla Blanca' (morada de Aquiles), la isla Tanatus 'Muerte', de la que nos habla Isidoro de Sevilla, y la Isla de Crono, de la que nos habla Plutarco”. *Ibid.*, p. 146.

es hogar antihistórico (de antes de la historia), testigo eternamente mudo que contempla impotente la tragedia que ante sus ojos se representa, las olas azotando la tierra”⁷⁰⁶. No debemos olvidar, nos recuerda Luis Andrés Marcos, que ya Unamuno en su obra *En torno al casticismo* había usado la imagen de la isla para hablarnos de la diferencia entre historia e intrahistoria, y cómo el aislamiento suponía un salir de ella misma; salida del mar de la muchedumbre que dice Zambrano. El creador de *Tulio Montalbán* y *Julio Macedo* no hace más que recalcar lo expuesto anteriormente acerca de la soledad, y cuenta de ello se da ya al comienzo de esta obra:

“¡Qué vida aquélla, la de don Juan Manuel Solórzano y su hija Elvira, en semejante isla, más bien islote, perdida en aquel rincón del océano! «Para saber todo lo que se dice, sin saberlo, al decir 'aislamiento' –decía a menudo don Juan Manuel-, hay que tener que vivir en una isla así, como ésta..., tener que vivir, ¿eh? –Puntualiza Unamuno en boca de su personaje– 'tener que...' Aunque esto más que aislamiento es 'aislotamiento!'»”⁷⁰⁷.

El imperativo “tener que” matiza la doble situación vital, la de lo impuesto y la de lo necesario, tanto en sentido físico como psicológico. Hasta que no se padece no se sabe, pero es necesario experimentarlo.

3.2.3. *El desierto, símil del hallazgo*

Una reclusión en sí mismo, de este tipo, posee también y como es lógico un matiz bastante despectivo sobrellevado por determinados pensadores transterrados, a saber, un encierro en una soledad extrema figurativamente expresada por algunos de ellos mediante la conocida figura metafórica del “desierto”; imagen de un árido espacio casi sin vida, muy vinculada, a su vez, con la imagen de destierro. Etimológicamente la palabra denota⁷⁰⁸ el “abandono”, en cuyo caso particular que

⁷⁰⁶ LUIS ANDRÉS MARCOS, “Intraexilio filosófico de Unamuno”, en ANTONIO HEREDIA SORIANO (Coord.), *Exilios filosóficos de España*, Actas del VII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992, p. 48. “De vez en cuando la mar entra en juego y purifica la tierra, como en el diluvio, en el bautismo, para hacer nuevos hombres. Para Unamuno el nuevo mundo, el hombre nuevo, viene siempre por el mar, llámense Tulio Montalbán o Lázaro, el hermano de Ángela, en su novela *San Manuel Bueno, Mártir*”. *Ibidem*.

⁷⁰⁷ MIGUEL DE UNAMUNO, *Narrativa Completa*, II, RBA, Barcelona, 2006, p. 147.

⁷⁰⁸ Consúltese correspondiente voz en: JOAN COROMINAS, *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 2006.

analizamos estaríamos refiriéndonos al obligado abandono no sólo del lugar de existencia, sino de uno mismo en la soledad. El exiliado experimenta en primer lugar el abandono: “En las dos direcciones: abandonar y ser abandonado. Cuando un verbo se asume en extenso y abarca lo pasivo y lo activo se vuelve sinónimo de la unicidad del instante y de la eternidad”⁷⁰⁹. Como nos muestra la explicación de Muñiz-Huberman, este término, al igual que su uso, nos remite de nuevo a María Zambrano, no porque fuese la única transterrada que lo vivió, aunque quizás sí la que mejor lo consiguió plasmar en su discurso filosófico, ya que siendo la filosofía misma, como lo era para ella, un *acontecimiento de la vida*, resulta evidente que las suyas, vida y filosofía, fueran marcadas por el propio exilio al que se vio sometida. La vida que es arrastrada desde un principio, según su certera concepción, se encuentra radicalmente revelada en el exilio, ya que éste es un factor determinante y desvelador del mismo ser. El exilio descubrirá, por tanto, no sólo un ser abandonado, devorado por la historia, y desconocido a sí mismo en su orfandad, sino que a su vez nos mostrará a un ser errabundo “en el desierto”. Páramo que ha de encerrar también dentro de él mismo; muy dentro de sí. Mas si la definición de desierto nos remite a una realidad deshabitada, ¿cómo podemos introducir dentro de nosotros ese indeseable vacío? ¿Qué significados confina esta afirmación zambranianiana? Existe una definición egipcia del desierto de Seth, denominado también como la noche oscura del alma, que produce una experiencia de extremada aridez espiritual. El dios mitológico que luchaba encarnizadamente contra su hermano Osiris simboliza la tierra fértil y el bien. Seth, en cambio, simboliza

“el señor del mal y las tinieblas, de la no-luz, de todo aquello que representa el mal, la sequía y como tal es el dios del desierto que por una parte protege a las caravanas que se adentran en sus dominios pero que también provoca las tormentas que hacen que esas mismas caravanas se extravíen”⁷¹⁰.

El espíritu yermo, antes nombrado, consecuentemente, está metafóricamente

⁷⁰⁹ ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN, “María Zambrano: Antígona en el exilio”, *La literatura y la cultura del exilio republicano español de 1939*, II Coloquio Internacional: actas, edición de ROGER GONZÁLEZ MARTELL. Versión digitalizada en: Biblioteca Virtual Cervantes.

⁷¹⁰ “En este doble papel de protector-destructor de las tierras áridas Seth era venerado porque su estado de ánimo dirigía el futuro de todos aquellos que cruzaban sus dominios”. Véase:

<http://www.egiptologia.org/mitologia/panteon/seth.htm>

caracterizado por la falta de claridad, la sequía y las tormentas que con frecuencia sufren las zonas desérticas. En dicha condición analógica Zambrano recomienda, para no perderse ni enajenarse en tal tierra inhabitable, adentrarse en el sentido del pedregal y los mares de arena, y asumirlo; ingestarlo y digerirlo dentro del espíritu: “interiorizar el desierto en el alma, en la mente, en los sentidos mismos, aguzando el oído en detrimento de la vista para evitar los espejismos y escuchar las voces”⁷¹¹. En esos momentos de perdición, de caminar errante sin destino fijo, en que además surgen oasis irreales frente al caminante, se ha de confiar en la interiorización y asimilación correcta de lo acontecido, no dejándose arrastrar por las emergentes falsas apariencias. Nada hay más desalentador en la travesía de un desierto que la emergencia de los espejismos, pues estos implican añadir al sufrimiento del incierto caminante la desilusión ante un no-ser. Como anota Suances Marcos,

“el exiliado tiene el peligro de convertir el desierto en la inmensidad del yo, expandir éste convirtiendo lo demás en sombras que se agitan como fantasmas enemigos. Y, entonces, la soledad se hace distancia”⁷¹².

El desierto, en ocasiones, viene a ser descrito también como un ámbito donde la mayoría de las veces el mundo tangible y el interior se entrelazan de una manera singular. Al igual que la montaña, también el desierto es un símbolo cuaresmal en la religión judeocristiana que evoca realidades más allá de sí mismo, no haciendo únicamente alusión a determinados momentos existenciales, generación de diferentes rumbos espirituales. Es decir, su concepción supera la consideración meramente geográfica y su imagen evoca desde tiempos remotos una historia de salvación individual o colectiva, marca una nueva dirección en un sentido que puede resultar tanto negativo como positivo. Desde el primer punto de vista, el desierto se considera una tierra no bendecida por Dios semejante al *caos* de los orígenes. Sin embargo, desde la perspectiva bíblica dominante adquiere un sentido metafórico más favorable, a saber, el del camino desolado pero conductor hacia la ansiada tierra donde fluyen con abundancia la leche y la miel. Literalmente, es en el desierto del Sinaí donde el pueblo escogido sufre un tiempo de prueba y de redención. Temporalidad en la que

⁷¹¹ MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, cit., p. 41.

⁷¹² MANUEL SUANCES MARCOS, *op. cit.*, p. 455.

transcurren tres elementos decisivos: el designio, la infidelidad y el triunfo, o la invitación a la conversión⁷¹³. En parangón con esta metaforología bíblica, el *designio* de los exiliados nos aparece escrito por la definición zambrana acerca de ellos mismos: su incesante 'peregrinaje' hará que nunca sientan el "refugio". Su *infidelidad* o, mejor expresado, su abandono se produce en la dejación de su completo ser sí mismos, en su desconocimiento y pérdida. Y su *conversión*⁷¹⁴ y sanación tienen lugar en el re-encuentro y en la afirmación consciente de su ser transterrados; en la conciencia de hispanismo aun no estando en España. Como sucede en las obras del dramaturgo Alejandro Casona –exiliado desde 1937 hasta 1962, en que volvió a España–, en cuyos textos los personajes luchan durante un largo período contra la feroz realidad, pero tras un costoso proceso de comprensión y posterior asimilación terminan aceptándola talmente y como se da –quizás como hizo el propio autor–; y dignificándose por este motivo mediante la consiguiente reconciliación⁷¹⁵. En María Zambrano, por ejemplo, se vislumbra esa reconciliación con lo sucedido cuando asiente que ama el exilio en tanto realidad propicia a la demostración del ser que es uno mismo en dicha disipación; y lo que, por ello, este proceso de 'abandono' (con reminiscencias de la mística) va a implicar de sacralización. Tal y como expresaría Víctor Hugo, los exiliados conocieron la excelencia del desierto y en el desierto hallaron el eco; el mismo eco en que retorna a la filósofa el amor por su propio exilio, constitutivo de su auténtica identidad. Tránsito éste, no obstante, entre luces y tinieblas, entre la vida y la muerte⁷¹⁶.

⁷¹³ Cfr. La voz "desierto" en: XAVIER LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967.

⁷¹⁴ "En el desierto, la vida triunfa sobre la muerte al precio de las más profundas conversiones. Y es que desierto y conversión se encuentran unidos. El desierto es inseparable compañero de toda verdadera conversión o 'metanoia' que transforma a quien la ha sufrido. Desconfiemos de las conversiones que no hayan surgido en el desierto: son muy comunes en todas las épocas y, por supuesto, lo son en la nuestra. Pero el pasmo de una verdadera conversión participará siempre del pasmo del desierto. De su carácter excepcional. Como el desierto, también la conversión es capaz de transformar las debilidades en fuerzas. En una conversión, la debilidad se hace origen de la fuerza más inexplicable y la sensibilidad se siente transformada: nuevos y extraños sentidos acompañan a la necesidad de sentir en clave renovada". Cfr.: IGNACIO IZUZQUIZA, *Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro*, Anthropos, Barcelona, 2004, p. 46.

⁷¹⁵ Véase por ejemplo, del dramaturgo asturiano, *La dama del Alba* (1944) o *Los árboles mueren de pie* (1949).

⁷¹⁶ Máxima schopenhaueriana que desarrollaremos más adelante en páginas de la presente investigación.

3.2.4. La metáfora, sustrato de la verdad oculta

El mar como simbolismo del naufragio, la isla como aislamiento y el desierto como camino en soledad para poder reencontrarse, no son imágenes que broten autónomamente ni expresiones que surjan sin razón. Como señalábamos en el apartado precedente, la semejanza entre los pensadores transterrados a la hora de emplear los mismos vocablos y recurrir a similares metáforas no se debe a una vacua coincidencia, ni casualidad carente de significado. Obedece sobre todo a la obligatoriedad de definir su reciente sobrevenida situación; o, por decirlo con expresión orteguiana, la necesidad de *saber a qué atenerse*. Escribió Edmond Jabés, refiriéndose a su propio exilio:

“Hazos, mediante una imagen, ver el exilio', le pidieron. Y dibujó una isla. Y explicó: 'La palabra es una isla. El libro es un océano poblado de islas. El libro es un cielo acribillado a estrellas. La isla, la estrella son figuras del exilio. El océano, el cielo son exilio en el exilio y también ley de exilio. El exilio está en la ley; pues la ley es libro en la palabra’”⁷¹⁷.

Al presente texto comenta de manera espléndida Muñiz-Huberman la sutil dialéctica de pérdida y creación, de nihilidad y palabra *poiética*:

“El exilio camina, entonces, unido a la palabra. La palabra singular: isla: entre las palabras. La palabra inasible que se vacía de contenido para alcanzar la absoluta libertad de significado... Una vez que se comprende el exilio como el vaciamiento de significados, la búsqueda poética se trasciende a sí y es ella, exilio. Más que en ningún caso, el poeta exiliado es el que debe crear un lenguaje de la nada”⁷¹⁸.

De ahí que la palabra vertida a la poesía, el drama o el ensayo por estos pensadores exiliados venga a ser reflejo de sus vacíos, de sus “machadianos” exilios. Por ello, esta investigadora nos habla de la escritura como un esfuerzo semejante al de los cabalistas, volviéndose a entender cada palabra de nuevo, como si fueran pronunciadas por vez primera. “El pensamiento se violenta hasta la depuración total de

⁷¹⁷ EDMOND JABÉS, *El libro de las preguntas*, vol. II, Siruela, Madrid, 1991, p. 323. Citado en ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN, “Edmond Jabés: Exilio, palabra, memoria”, *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, n. 29, 2006, pp. 335-346.

⁷¹⁸ ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN, “Edmond Jabés: Exilio, palabra, memoria”, cit., p. 339.

la palabra”⁷¹⁹, dice Muñiz-Huberman, siendo la palabra casi lo único que no puede ser derrumbado, ni desarraigado; sino todo lo contrario, que arraiga con más fuerza y brota de una forma puramente innovadora, creadora, poiética. Se convierte de este modo en arma precisa y afilada que puntualiza circunstancias y subsana situaciones extremas. Además, las expresiones utilizadas no corresponden a un lenguaje cualquiera, sino al fundamentalmente metafórico; y es por ello que hallamos con frecuencia, en aquellos estudios que versan sobre el tema, locuciones referentes a imágenes, símbolos, espacios, etc., del exilio.

El semiótico canadiense Marcel Danesi apunta en su análisis de la metáfora cómo “los seres humanos tienen la capacidad innata de metaforizar cuando no saben referirse a algo”⁷²⁰, tesis que ya afirmó con originalidad Giambattista Vico en su *Scienza Nuova* (1744).

“Para Vico, entonces, el lenguaje metafórico era mucho más que una simple manifestación del estilo ornamental, más bien era la verdadera y propia columna vertebral del lenguaje y del pensamiento. Definiendo el discurso metafórico como el resultado de una innata lógica poética, Vico lo consideraba el modo más natural de representar la experiencia de la memoria, evocando y registrando imágenes mentales todas ellas particulares de la realidad. Para Vico, la metáfora era un índice del funcionamiento de la fantasía, que él definió como una facultad de la mente humana que permite al individuo crear ideas, conceptos, etc., basadas en las imágenes del mundo que se ha formado personalmente”⁷²¹.

Atendiendo a las premisas viquianas, y trasladadas al ámbito hermenéutico de nuestro estudio, puede interpretarse que el transterrado se forma una imagen subjetiva y metafórica de su exilio individual y de él mismo ubicado en esa realidad traumática. Ante circunstancias a las que no sabe o no puede referirse, como bien observó el napolitano Vico hace casi tres siglos, el hombre recurre al lenguaje metafórico, analógico, transferente. Las metáforas referentes a la situación peregrinante, a la mar y el naufragio, a las islas, los desiertos interiores..., otorgan significados reales y

⁷¹⁹ *Ibidem*, p. 342.

⁷²⁰ MARCEL DANESI, *Metáfora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*, presentación y trad. de José M. Sevilla, Editorial Kronos, Colección Mínima del CIV, Sevilla, 2004, p. 24. Edición digitalizada en: <http://institucional.us.es/civico/uploads/minimaciv/pdf/minima6.pdf>

⁷²¹ *Ibidem*, pp. 24-25.

verdaderos, son “el privilegio metafórico que nos brinda la propia realidad”⁷²², más allá incluso de cómo ésta se dé. Como ha escrito José M. Sevilla:

“Una cosa puede ser vista en su coseidad, en aquello que lo constituye ópticamente, o puede ser mirada en su significación, en su semántica. En una vemos la materialidad, mientras que en la otra prima el sentido. Y el sentido es ya un producto de la interpretación, una conquista del espíritu”⁷²³.

Efectivamente, para el exiliado habrá de resultarle una ardua conquista conferir sentido a esas circunstancias adversas a través del lenguaje metafórico y de la razón narrativa⁷²⁴.

La filosofía misma⁷²⁵ se ha valido siempre del manejo de la metáfora desde tiempos remotos (por ejemplo, el propio Parménides al desarrollar su conocida teoría sobre las dos vías contrapuestas). Sabido es que fue Aristóteles en su obra “*Poética*” quien primero dio una explicación coherente de la metáfora, describiéndola como la aplicación a un objeto de un nombre que en realidad pertenecería a otra cosa”⁷²⁶.

⁷²² “Esto, y no otro, es el privilegio metafórico de la realidad: que una cosa se traslada o es trasladada a otra mediante su sentido íntimo”. JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo: cuatro lecciones en el napolitano Instituto Italiano per gli Studi Filosofici*, cit., p. 164.

⁷²³ *Ibidem*, p. 159. Véase del mismo autor, a propósito de esta argumentación en torno a una “razón topológica” y una “razón semántica”, sus *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, cit., especialmente pp. 61, 184-185 y 278 n. 115.

⁷²⁴ Al respecto del humanismo retórico y la metáfora pueden verse las obras de Ernesto Grassi publicadas en la Colección “Humanismo” de la editorial Anthropos (ns. 1, 7, 9, 11, 14), especialmente el n. 1 *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (Barcelona, 1991) y el n. 7 *El poder de la fantasía* (2003). Y para profundizar en el tema que hemos planteado, pueden hallarse elementos importantes y sugerentes en el volumen n. 11 *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica* (2008), que es reflexión a partir de la experiencia del autor de confrontarse como europeo con las formas latinoamericanas de vida en tanto algo distinto y otro. Una isla, el mar, el viaje... “De la nostalgia nacen imágenes que se identifican con ella”, escribe el discípulo heterodoxo de Heidegger (ERNESTO GRASSI, *Viajar sin llegar*, cit., p. 124).

⁷²⁵ “Porque la Filosofía más pura se ha desenvuelto en el espacio trazado por una metáfora, la de la visión y la luz inteligible”. Cfr.: los artículos de María Zambrano: “La metáfora del corazón”, “Las dos metáforas del conocimiento” y “Una metáfora de la esperanzas: las ruinas”, en MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit.; libro compilación de ensayos, conferencias y artículos de la pensadora.

⁷²⁶ MARÍA JOSÉ RODRIGO MORA, “Metáfora y discurso en Ortega y Gasset”, en DOMENICO ANTONIO CUSATO & LORETTA FRATTALE (Coord.), *Atti del XX Convegno [Associazione Ispanisti Italiani]*, Vol. 1, 2002, p. 265. Para mayor indagación y desglose acerca de las “plurisignificaciones” de la metáfora en Aristóteles véase: MARGARITA VEGA RODRÍGUEZ, “Metáforas de interacción en Aristóteles”, *Especulo: Revista de Estudios Literarios*, n. 11, 1999, http://www.ucm.es/info/especulo/numero11/met_ari.html. Sobre la metáfora en Ortega véase José M. Sevilla, “El filósofo es un *decidor*. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viqueana)”, en JOSÉ M. SEVILLA & M. BARRIOS CASARES (Editores), *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 109-167.

Participan, por tanto, en esta descripción dos términos con asiduidad repetidos en los estudios científicos que atienden a este tema, a saber, el de lo “uno” y lo “otro”. Paul Ricoeur en su libro *La metáfora viva* destaca cómo la metáfora “por su carácter dinámico, implica una dualidad paradójica”⁷²⁷. Mediante el uso de la metáfora se estarían conjugando lo uno y lo otro, la identidad y la diferencia, lo mismo y lo distinto. Señala Ernesto Grassi que para que la metáfora sea efectiva “debe construirse de tal manera que, al descubrir relaciones, se haga visible algo peculiar y único”⁷²⁸. El transterrado sufre en el exilio mismamente cierta pérdida de identidad; el exilio merma lo conocido y transforma al exiliado en un desconocido para sí. La metáfora se convierte en medio con que poder fluctuar entre lo que es y lo que no es, transformadora ésta a la par que reveladora descubriendo esas relaciones que hemos apuntado antes siguiendo a Grassi. A través de la metáfora se hace visible lo invisible, se produce el desvelamiento, como pensaba Unamuno⁷²⁹. A lo que cabe añadir al respecto, de la mano de Ortega:

“Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora, como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas –digo– van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una 'pesadumbre', de que nos hallamos en una situación 'grave'. Pesadumbre, gravedad son metafóricamente traspuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. Sólo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos; pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el

⁷²⁷ “Así, la propia semejanza debe entenderse como una tensión entre la identidad y la diferencia en la operación predicativa desencadenada por la innovación semántica”. PAUL RICOEUR, *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980, p. 14. Cfr. ELEONORA TOLA, “La metáfora de la nave en 'Tristia y Epistulae ex Ponto' o la identidad fluctuante en la escritura ovidiana del exilio”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, n. 21, 2001, pp. 47- 48.

⁷²⁸ ERNESTO GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006, p. 63.

⁷²⁹ Aunque él llega a cambiar las tornas y lo que pensábamos visible no lo es y lo invisibles es lo que no creíamos. “El universo visible es una metáfora del invisible, del alma, aunque nos parezca al revés... La metáfora es el fundamento de la conciencia de lo eterno. Y la conciencia de lo eterno, el ansia de inmortalidad, es la esencia del alma racional. Alma racional y metafórica”. MIGUEL DE UNAMUNO, *Andanzas y visiones españolas*, Renacimiento, Madrid, 1922, pp. 250-251. Véase PÁL KOVÁCS, “La metáfora orgánica como nexos entre la ficción artística y la realidad natural en 'San Manuel Bueno, mártir'”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 45, 2008, p. 58.

gravamen⁷³⁰.

Para ejemplificarlo hemos apreciado el “usual” sentido de naufragio trasladado (*metaferein*) a la inédita situación existencial exílica, tesitura insólita y pesada, en la que se aviva mucho más el manejo de la metáfora. En casos adversos⁷³¹ como éstos, el hombre necesita de analogías y del encuentro de similitudes cuando lo que lo circunscribe se presenta como incógnita que debe ser desvelada para poder localizarse uno así mismo⁷³².

Ortega no va a cuestionar nunca el valor de la metáfora, y mucho menos aplicada en un discurso filosófico. Además, opina que quien la rechaza o debate es porque no llega a entenderla en su plenitud. Anota en *Las dos grandes metáforas* que la metáfora es un instrumento lógico del saber que espera verse “explotada” por el investigador, dada su inequívoca y estricta condición de “un procedimiento intelectual para captar y aprehender los conceptos que están casi en el límite de nuestra capacidad de comprensión”⁷³³. El estudioso ha de recurrir al tropo ingenioso por excelencia cada vez que tropieza con un fenómeno nuevo y se siente incapaz de nombrarlo con el lenguaje cotidiano carente de términos para realidades nuevas y problemáticas; por ello demanda de semejanzas y símiles, adquiriendo así el nuevo término un significado a través del lenguaje antiguo⁷³⁴.

Hans Blumenberg, referente básico en la metaforología y en el estudio de la metáfora clásica del naufragio, en *La inquietud que atraviesa el río*, ensayo colmado de anécdotas y peripecias históricas de las cuales sacar una moraleja⁷³⁵, nos invita a reflexionar acerca de la radical contingencia y los avatares de la vida humana. Los naufragios son concebidos como destinos biográficos del hombre, como situaciones de pruebas intransferibles. Para él, recordándonos a Séneca, todo aventurero (sobre todo

⁷³⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 40-41.

⁷³¹ Se emplea actualmente incluso en terapias cognitivo-conductuales.

⁷³² Por ello también la citada invención de neologismos. Cfr.: para lo dicho en este párrafo: J. M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., especialmente el cap. III (y véase el apartado 6).

⁷³³ Cfr. MARÍA JOSÉ RODRIGO MORA, cit., pp. 267-268. Y J. M. SEVILLA, “El filósofo es un decidor...”, cit., específicamente, pp. 130-150.

⁷³⁴ Consúltese: “Las dos grandes metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas II (1916)*, Taurus, Madrid, 2004.

⁷³⁵ Realiza Blumenberg una teoría de la metáfora como metodología histórica. Los capítulos de la obra contienen explicativos títulos: “apuros náuticos”, “lo quizá perdido”, “diferencias de fondo”, “la inquietud de la existencia”, etc.

inquieto del conocimiento) debe conocer una borrasca, verberar su nave; si el aventurero aspira a descubrir y conocer algo grandioso deberá hacerlo indagando todas las partes de la cosa a descubrir, puesto que no puede darse nada absoluto si no se conocen antes las transiciones⁷³⁶. El mar, alegoría de la adversidad, de lo incomprendible, e inmensurable de la existencia⁷³⁷, no guarda huella alguna, no tiene memoria de lo sucedido. Es al hombre al que le corresponde recordar las tempestades y los consiguientes naufragios acaecidos bajo éstas, sonsacando así en clave hermenéutica enseñanzas de la historia –en este caso, de la del transtierro–.

Las metáforas, bajo el prisma de la lectura de Blumenberg, brindan un perfecto estudio analítico de la historia de la existencia humana, son indicadores de las turbaciones que –al temporejar– originan desgarramientos en la estructura temporal del ser humano. Y se suceden en todos los tiempos, incluso:

“En todo pensador se encuentran metáforas que parecen pertenecer más a su época que a él mismo. A veces ofrecen una panorámica del trasfondo de sus interrogantes y decisiones materiales. Cuando éstas le hacen entrar en el horizonte de su época –y eventualmente le revelan como alguien entregado a su época–, estas metáforas siguen siendo instructivas por los desplazamientos y deformaciones que aún pueden experimentar y que permiten captar la fuerza de una individualidad frente a lo general. Pero hay también metáforas que parecen pertenecer personalmente a su autor. Más que todo lo demás, su precisión concentra en una imagen lo que no podría deducirse de otro modo de toda su obra más que de forma difusa y a modo de conjetura. Están como el centro de un horizonte y concretan el carácter singular de una relación entre persona y situación”⁷³⁸.

Las metáforas pertenecientes al transtierro son, sin duda, emblemas de una época, pero también denotan la relación personal con esa situación concreta, a saber, una época de crisis y una situación en ruinas. Necesitan, como apunta Blumenberg, ir

⁷³⁶ HANS BLUMENBERG, *La inquietud que atraviesa el río*, Ediciones Península, Barcelona, 2001, p. 22. Ensayo sobre las *inquietudes* por las que atraviesa la historia cultural europea. Sobre la bibliografía acerca de la metáfora del naufragio resulta una obra imprescindible la coordinada por MARIELLA DI MAIO, *Naufragi. Storia di un'avventurosa metafora*, Guerini e Associati, Milán, 1994, en la que Di Maio recoge casi una treintena de ensayos de otros tantos ensayadores; entre ellos el de RINO MELE, “Il mare muto di Seneca”, en pp. 169-174.

⁷³⁷ “Dos presupuestos determinan la carga significativa de la metafórica de la navegación y el naufragio: por una parte, el mar como límite natural del espacio de las empresas humanas y, por otra, su demonización como ámbito de lo imprevisible, de la anarquía, de la desorientación”. Cfr.: HANS BLUMENBERG, *Naufragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*, Visos, Madrid, 1995, p. 15.

⁷³⁸ *Ibidem*, p. 87.

en pos de la transgresión del límite lo real⁷³⁹ para salvarse del naufragio y alcanzar mediante ello el “autodesvelamiento y la apropiación de sí mismo”⁷⁴⁰ en su *siendo*; puesto que –según Sevilla–:

“la verdad se nos narra a través de la metaforización del concepto, a través del perspectivismo cervantino que otorga un cuerpo metafórico al inasible concepto abstracto de *ser* [...] mostrando que la realidad humana no es la prisionera abstracción de un infinitivo (el *ser*) ni la inmóvil indicación de la presencia sustancial (el *es*), sino la dinámica concreción de un gerundio (*siendo*)”⁷⁴¹.

Las metáforas –continuando con el marítimo parentesco–, según la acertada descripción de Massimo Marassi, “son la ola que vuelve reconocible en su encrespado movimiento la unidad del agua de la que todo proviene”, haciendo que el hombre resida en la realidad de forma diferente⁷⁴². Conforme nosotros estamos interpretando, diremos que en el caso de los escritos filosóficos de los transterrados la metáfora emerge de la privación de lo considerado cercano, con el evidente recurso necesario a analogías diariamente usadas y que sirven para fusionar lo extraño con lo habitual; produciéndose, así, un proceso intelectual nada insubstancial⁷⁴³. Desde esta perspectiva que asumimos y aplicamos, el *mar* representa el viaje, el traslado, el alejamiento. La *isla*, más allá del acotamiento territorial, supone el establecimiento, el momentáneo asentamiento tras la zozobra de sus vidas en el éxodo. Y, por último, el *desierto* simboliza la interiorización de lo pasado en un nuevo emplazamiento, en el cual, aun siendo bien recepcionados, los exiliados no se hallan en pleno sosiego, puesto que aquél no es de originaria pertenencia. Esta tríada metaforológica desvela un estado de profunda soledad, que al mismo tiempo consideran personalmente intransferible, inclusive con aquellos que comparten sus venturas y desventuras⁷⁴⁴, ya

⁷³⁹ HANS BLUMENBERG, *Naufragio con espectador*, cit., p. 40.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁴¹ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, cit., p. 80.

⁷⁴² MASSIMO MARASSI, *Metamorfosis de la historia. El Momus de L. B. Alberti*, Anthropos, Barcelona, 2008, p. 130.

⁷⁴³ “La función de la metáfora, a diferencia de la de un código, no consiste meramente en aplicar una interpretación, sino también en 'encontrar' el nuevo código, sobre cuya base se traduzca la realidad... la función de la metáfora es la de la invención –el avistar relaciones nuevas–”. ERNESTO GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, cit., p. 68.

⁷⁴⁴ Como le ocurría, por ejemplo, a Champourcin y su marido; que sufrieron distanciamientos por las

que, al fin y al cabo, “son siempre excéntricos y sienten su diferencia”⁷⁴⁵.

3.3. La indesligable conexión entre la memoria y las circunstancias en una situación límite

El problema del ostracismo, la propia cultura española (en especial, presuntamente considerada como una 'cultura del fracaso'), la nostalgia y la ausencia de la patria, así como la guerra civil y la posterior dictadura franquista, han sido algunos de los temas considerados experiencialmente por los filósofos transterrados. Podríamos apuntar –siguiendo a Jaspers y citando a Abellán– que “la guerra y el exilio son dos situaciones límite que obligan a una reflexión sobre la condición humana”⁷⁴⁶; y, por ende, de las circunstancias que moldean y condicionan esa “condición”.

Karl Jaspers define, en su conocida obra *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*⁷⁴⁷, las 'situaciones límite' como escalafones vivenciales que acontecen tras el asombro y la consiguiente duda (en el caso de los transterrados, el *asombro* ante una guerra, las bajas humanas, y las separaciones; y la *duda* emergente ante el qué hacer frente a éstas). A pesar de la importancia extrema de cerciorarse de dichas situaciones límite y la toma de conciencia, constata María Zambrano que habrá quienes no se percaten de esta *humana condición* y no querrán habérselas con ellas, pues: “No todos los hombres se sienten arrancados de su cotidiano vivir, de su vivir despreocupado, para pensar, aunque sólo un instante sea, sin asistencia, sin nada”⁷⁴⁸. No obstante, quienes la acepten en un sentido positivo, darán lugar a la reconstitución, a la transformación radical del ser⁷⁴⁹, es decir, e interpretando a Zambrano, debemos de descender a la raíz misma del padecer, a los “ínteros” de cada uno, de nuestra historia, para así poder atinar a dialogar con nuestro propio rostro.

En definición de Adolfo Sánchez Vázquez, los transterrados se asemejaban a

diferentes interpretaciones particulares que cada uno hizo de su exilio.

⁷⁴⁵ EDWARD W. SAID, *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Debate, Barcelona, 2001, p. 189.

⁷⁴⁶ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, cit., p. VII.

⁷⁴⁷ KARL JASPERS, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, F.C.E., Madrid, 1993, p. 17.

⁷⁴⁸ Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 16

⁷⁴⁹ Las *situaciones límite* dan “el impulso fundamental que mueve a encontrar en el fracaso el camino que lleva al ser”. KARL JASPERS, *op. cit.*, p. 19.

“la torre o al árbol sobrehumano, contra el hacha, en el aire levantado, sin raíz ni cimiento, desterrado”⁷⁵⁰. Han experimentado un cambio histórico, como apuntaría Ortega, pues su mundo ha cambiado a la vez que cambiaba el mundo; han padecido realmente una “crisis histórica”, es decir, no sabiendo qué pensar o creer acerca de lo que les rodea entonces no saben cómo atenerse al mundo. “El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más”, dice Ortega refiriéndose a la época moderna⁷⁵¹. Según el análisis orteguiano de las crisis históricas, frente a esta situación extrema, en la que el cambio de mundo significa que se ha perdido aquel que se tenía pero aún no se tiene otro nuevo, y se está *sin tierra* para las raíces del vivir, “será la vida mínima, una vida vacía de sí misma, inconsciente, inestable”⁷⁵² la que permanezca en el cambio sufrido. Son hombres que se han quedado súbitamente *sin mundo* y arrojados al límite de la situación de tener que vivir en una tierra que no es aquella en que se vive, de salir fuera de la patria llevando este mundo propio sólo en el interior del corazón y en el trasfondo de la memoria.

Luis Jiménez Moreno, en *Los caminos ocultos del exilio filosófico en España*⁷⁵³, muestra la importancia de tener siempre presente el lema “*operati sequitur esse*”, el modo de ser se descubre por el modo de actuar; o sea, una versión del principio viquiano “*verum ipsum factum*”. Esta contribución de Jiménez Moreno, más que una indagación histórica-filosófica del exilio se centra ante todo en la actitud misma de filosofar; ahora bien, para su utilidad en nuestro estudio, una cosa nos remite a la otra. El estudio de Jiménez desemboca en la defensa e invitación a la soledad, siendo indudable –como ya con anterioridad anotábamos al hablar de *las islas*– que el exilio implica una soledad casi extrema, donde sólo lo muy hondamente vivido, sentido y asimilado los lleva por el camino de un auténtico y genuino pensar, innovador por su situación específica pero desgarrador por su experiencia originaria. Es, por tanto, y como formula Gaos, una “filosofía de las circunstancias”, filosofía de

⁷⁵⁰ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, “Sonetos del destierro (1951-1952)”, *Revista de la Universidad de México*, p. 5. Véase en: www.revistadelauniversidad.unam.mx/1905/pdfs/5-9.pdf

⁷⁵¹ ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Espasa Calpe, Madrid, 1965, p. 96.

⁷⁵² *Ibidem*, p. 97.

⁷⁵³ LUIS JIMÉNEZ MORENO, “Los caminos ocultos del exilio filosófico en España”, en ANTONIO HEREDIA SORIANO (Ed.), *Exilios filosóficos de España*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992, pp. 127-135.

ellas y *frente* a ellas⁷⁵⁴. Este hacer filosofía de las circunstancias, que supone una postura radical vital del pensar ante la necesidad del (orteguiano lema) *tener que habérmolas con ellas*, arroja también al sujeto ante la posibilidad de un nuevo filosofar. Una original filosofía que no florece sin más por el contacto del pensamiento con la inesperada realidad emergente, sino que además es cepa y herencia sobre todo española⁷⁵⁵. No en vano muchos destacados filósofos exiliados pertenecieron antes a la Escuela de Madrid⁷⁵⁶, o estuvieron de manera indirecta influenciados por ella. Este dato nos obliga, por consiguiente, a comenzar por indagar desde su fuente primaria, con referencia explícitamente a Ortega y Gasset y su legado, ya que no fueron pocos los que asimilaron sus teorías acerca de las circunstancias y del perspectivismo; esparciendo, de este modo, por otros lares tan valiosas semillas inculcadas⁷⁵⁷. Conviene, por tanto, recapitular algunos rasgos de la filosofía orteguiana, para apreciar de qué modo se hizo una “filosofía de las circunstancias”, en términos gaosianos, o una “filosofía y unas circunstancias”, como expresaría críticamente Sánchez Vázquez.

⁷⁵⁴ “En la posición gaosiana la filosofía nace de un original enfrentamiento con la circunstancia, cuya dimensión teórica consiste precisamente en ese 'hacer frente a las circunstancias'; y la madurez filosófica se alcanza cuando contando con ellas, enraizado en ellas, el filósofo hace concreción de ellas en su formulación teórica. Esto no quiere decir hacer filosofía en ciertas circunstancias, sino hacer filosofía de circunstancias, en el sentido 'de hacer de las circunstancias el tema de la filosofía' (1945: 367)”. JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ, “Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano”, en ANTONIO HEREDIA SORIANO (Ed.), *Exilios filosóficos de España*, cit., pp. 57-84.

⁷⁵⁵ Se debe tener muy en cuenta que la dirección de la filosofía en España en el momento en que comienza la guerra, “era por lo mismo un resuelto desvío del movimiento positivista, en el que se repudiaba ante todo su materialismo y cientificismo, para volver a posiciones que diesen satisfacción a la 'sed' por la metafísica y a una búsqueda de la esencia espiritual del hombre. A estas aspiraciones se prestaban admirablemente las filosofías del momento como la fenomenología idealista de Husserl, realista en Scheler; el existencialismo de Heidegger y el historicismo de Dilthey, que hizo aparición tardía en ese panorama cultural. Todo ello parecía aunarse en la lúcida conciencia filosófica de Ortega, que exploraba la razón vital y luego la razón histórica”. RAÚL CARDIEL REYES, *El exilio español en México (1939-1982)*, F.C.E., México, 1982, pp. 207-208.

⁷⁵⁶ Se habla mucho de los filósofos transterrados en relación a la Escuela de adscripción o de pertenencia y, por ello, de supuestas y presupuestas acotaciones ideológicas. Pero el hecho, como se reconoce con Gaos, es que: “Sólo en las universidades de Madrid y Barcelona se podía hacer carrera completa de Filosofía, fundamental razón para que se pueda hablar de una escuela filosófica de Madrid y otra de Barcelona”, más allá de las enseñanzas en ellas impartidas. Así Eduardo Nicol apostilla que la Escuela de Barcelona no tiene maestro, ni una fecha fija de su constitución. Cfr.: JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, cit., p. 17.

⁷⁵⁷ “La influencia de Ortega sobrepasó sin duda la que pudo ejercer en la Escuela de Madrid. [...] podemos detectar su huella en pensadores que se hallaban muy lejos de sus coordenadas filosóficas: Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, J. Ferrater Mora, Eugenio Ímaz, entre otros. A pesar de las reticencias o del claro rechazo que manifiestan algunos, estamos de acuerdo con Cardiel Reyes cuando dice: 'En todos ellos, aun en aquellos que lo han negado expresamente, tuvo influencia esencial Ortega y Gasset. A Unamuno lo asimilaron, como bien dijo Gaos, desde las escuelas y doctrinas que habían recibido a través de Ortega [...]’”. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio filosófico en América*, cit., p. 16.

3.3.1. Las raíces orteguianas de un pensar siempre náufrago

Con Ortega nos sumergimos, cual ya aludidos náufragos, en aguas profundas y originarias. Más que nadar entre orillas seguras, vamos a la deriva del pensar, no resultando nunca casual la sensación de perdición y la necesidad del encuentro en su peculiar filosofía. El hombre se pierde muchas veces a lo largo de su historia, según Ortega, y “la capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio”⁷⁵⁸; por ello, la *pérdida* constituye también un rasgo de su cotidiana existencia. Existir supone asimismo resistir en el mundo. La vida, en la cosmovisión orteguiana, no es conclusión a la que se llega, sino punto de partida en el que un yo se encuentra arrojado. En consecuencia, lo primero que cabe encontrar en el acto de filosofar, es a alguien que filosofa, y que lo hace por una imperiosa e inevitable necesidad de habérselas con un mundo hostil. Ortega halla, por tanto, “no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo filósofo, podrá encontrarse vagando melancólico por la calle”⁷⁵⁹. Nos sugiere así el filósofo de la razón vital e histórica, que el filosofar es un acontecimiento vital, más un “detalle” *de* nuestra vida –diríamos nosotros– que *para* nuestra vida. Una vida que está formada de esos detalles como si de retales fuera tejida. Lo primordial, pues, de lo que ha de preocuparse el filosofar de los filósofos es “definir ese dato, definir lo que es 'mi vida', 'nuestra vida', la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella”⁷⁶⁰. No hay afer, por consiguiente, entre la filosofía y la pura abstracción⁷⁶¹. Como expone José Gaos, influido por su maestro, la filosofía es *filosofía de las circunstancias*; que siempre son en relación al 'yo', circunstancias “vitales”. Con lo que de ello se deriva; a saber: impuestas, temporales, limitadas, parcelarias y un largo etcétera que las define sin abarcarlas nunca; porque éstas son ante todo inapelablemente mutables.

⁷⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid, 2006, p. 45.

⁷⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 193.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 213.

⁷⁶¹ “La filosofía viene de la vida; mas no de la vida en abstracto o en general, sino de la vida que es la de cada cual, la *mía*. [...] la filosofía, si quiere serlo auténticamente, tendrá que ser *radical*, metafísicamente [...] habrá de ser capaz de aprehender la *realidad radical* que es la 'vida', en la que se hallan radicadas y pendientes todas las demás realidades”. Cfr.: JOSÉ M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, cit., pp. 24-25.

La filosofía surge así de manera inevitable, es el habérselas ante el existir. “Una tarea que el hombre se impone”, porque le “duele” su ignorancia. Es la ejecución del pensamiento hasta la inanición. La filosofía que es conocimiento de cuanto hay, no puede tomar nunca el camino más breve. No siendo, por tanto, en la presunta solución donde debemos realizar especial hincapié sino, en especial, en los interrogantes que nos plantea esta problemática vida en el tortuoso camino de vivirla, y de querer hacerlo *comprensiblemente* –dentro de lo posible–. No obstante, los enigmas nunca se resuelven⁷⁶², ya que son como la vida misma, y por eso la propia filosofía se convierte en el único problema absoluto, es decir, “le toca reflexionar no sobre uno u otro problema concreto de la vida cotidiana, sino sobre la *problematicidad* que radica en ellos, sobre la absolutez de los problemas absolutos”⁷⁶³.

El primer problema filosófico de todos reside en buscar el elemento del universo que nos es dado de manera que evada cualquier duda posible. Ortega deduce, en contra del idealismo, que esa realidad radical es la mencionada vida en mayúsculas, la de cada uno individualmente. No existiendo otra realidad más indubitable. Escribirá, por ello, en su obra *El Tema de nuestro tiempo*, que:

“la razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero”⁷⁶⁴.

Los conceptos que expresan el vivir en su exclusiva peculiaridad, las categorías de la vida, podrían ser acotadas en siete premisas básicas. La primera de ellas es que vivir es, ante todo, encontrarse en el mundo⁷⁶⁵. En él nos hallamos de una forma muy

⁷⁶² “Es la filosofía el único conocimiento que para ser lo que tiene que ser no necesita lograr la solución de sus problemas, por tanto no necesita tener buen éxito en la empresa. Aun siendo un perpetuo fracaso está perpetuamente justificada como humana ocupación porque la fuerza de la filosofía [...] no se funda en el acierto de sus soluciones, sino en la inestabilidad de sus problemas”. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid, 1979, p. 210.

⁷⁶³ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, cit. p. 72.

⁷⁶⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas*, Vol. III, Revista de Occidente, Madrid, 1966-69, pp. 177-178.

⁷⁶⁵ En sus palabras: “Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente. Mundo no es la naturaleza, el Cosmos de los antiguos que era una realidad subsistente y por sí, del que el sujeto conoce este o el otro pedazo pero que se reserva su misterio. El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste

concreta, nos encontramos a nosotros mismos ocupados en algo⁷⁶⁶. Mas “todo hacer es ocuparme en algo para algo”. La dedicación implica a su vez la finalidad, en vista de la cual ocupamos nuestra vida de una forma determinada. La vida no está, entonces, nunca prefijada, no está prevista. Es imprevisión, es posibilidad y, resultante, un gran problema. La cuarta categoría es la vida como anticipación y proyecto. En nuestra libertad decidimos hacer lo que hacemos en pro de una finalidad, pero nada se nos da hecho, por ello decidimos antes de hacer; proyectamos y nos proyectamos. Esto ¿por qué tiene lugar? Porque somos libres, “libres para”, “porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece posibilidades”. Aunque, a su vez, estas posibilidades se nos presenten como limitadas, puesto que para que pueda haber decisión “tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa”⁷⁶⁷, siendo esto lo que expresa mediante la categoría de circunstancias. Si la “vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias”, resulta a su vez que “la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable”⁷⁶⁸. Por consiguiente, podemos dilucidar que, en cierto modo peculiar, la filosofía raciovitalista se nutre de la teoría de las “circunstancias”, y busca la salvación del pensamiento racional en la salvación de éstas mismas, tan irracionales; porque “sólo a través de la integración de la *realidad circundante* puede la vida individual [...] llegar a ser plenamente”⁷⁶⁹.

3.3.2. Circunstancialismo y transtierro

Adolfo Sánchez Vázquez, que tan lejano vital y filosóficamente declara sentirse de Ortega, en su marxista “filosofía de la praxis” también nos señala cómo el pensamiento no puede, ni debe, sustraerse de la vida que lo inspira, de los momentos circunstanciales de los cuales nacieron. Mas aunque él no va a concebir un “yo” como

exclusivamente en lo que advierto, tal y como lo advierto. En mi vida no interviene sino aquello que en ella se hace presente. El mundo, en suma, es lo vivido como tal”. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, cit., pp. 219-220.

⁷⁶⁶ Así, “ese 'encontrarse' es, desde luego, encontrarse ocupado con algo del mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más”. *Ibidem*, p. 223.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ JOSÉ M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*, cit., p. 124.

ente puro sin relación –en terminología de Fichte– con su “no-yo”, sino un yo variado y variable de circunstancias, presenta objeciones al conocido y en ocasiones malentendido aforismo orteguiano “yo soy yo y mis circunstancias”. El filósofo gaditano ve en la conjunción que separa los dos términos esenciales una inadmisibles relación de exterioridad,

“como si existieran o pudieran existir independientemente el uno del otro. Pero esto no es posible, pues el 'yo' sólo es tal o existe por sus circunstancias, como producto de ellas. Y a su vez, las circunstancias no sólo producen el 'yo' sino que en cierto modo son producidas por él”,⁷⁷⁰.

De esta manera, estaría siguiendo sin duda a Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), donde se nos dice que el hombre produce sus circunstancias a la vez que es producido por ellas⁷⁷¹. De ahí se puede desprender su frase de que la filosofía que se profesa revela la persona que se es. Para Sánchez Vázquez la transformación de las circunstancias viene por parte del hombre, que las transforma a ellas y a sí mismo. Esta unidad en la transformación del hombre y de las circunstancias es interpretada por Gabriel Vargas Lozano⁷⁷² como una unidad entre teoría y praxis. Aclara el propio filósofo transterrado en su destacada obra *Filosofía de la praxis* (1967) que:

“El cambio de las circunstancias no puede separarse del cambio del hombre, de la misma manera que los cambios que se operan en él –al elevar su conciencia– no pueden separarse del cambio de las circunstancias. Pero esta unidad entre circunstancias y actividad humana, o entre transformación de las primeras y autotransformación del hombre, sólo se opera en y por la práctica revolucionaria”,⁷⁷³.

Esta praxis revolucionaria aspiraría, en palabras de María Rosa Palazón Mayoral, a una ética que supone el cambio de las circunstancias sociales y del ser humano.

⁷⁷⁰ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 29.

⁷⁷¹ *Ibidem*.

⁷⁷² GABRIEL VARGAS LOZANO, *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía, ética, estética y política*, UNAM, México, 1995.

⁷⁷³ *Ibidem*, p. 325.

“Los individuos son condicionados por la situación social en que se encuentran. Este ser-estar en una situación provoca sus reacciones más o menos revolucionarias o, en contrario, adaptadas a un *statu quo*. Si el comportamiento histórico no es predecible, sí debe explicarse por qué y cómo arraigan los proyectos colectivos”⁷⁷⁴.

Mediante este discurso utópico se pretende, según la autora mexicana, luchar contra el nihilismo imperante y las sociedades esclavistas.

Lo que nos interesa reseñar y destacar es cómo la presente actitud y concepción de las circunstancias así teorizadas son las que en la práctica le vendrán impuestas al propio Sánchez Vázquez bajo la forma de sus particulares “circunstancias vitales” descritas ya en este capítulo, es decir, y como él mismo expresó en su discurso de investidura como *doctor honoris causa* por la Universidad Buenos Aires: haber vivido muy joven la dolorosa y trágica experiencia de una guerra impuesta por el fascismo nacional y extranjero, produjo la desembocadura de su pensamiento en una filosofía netamente marxista, práxica y revolucionaria. La concepción orteguiana de “habérmolas con las situaciones y el mundo” son llevadas por este filósofo desarraigado al nivel de la teoría de la revolución social.

Al igual que a Sánchez Vázquez, a José Gaos el destierro le impulsó a un nuevo quehacer filosófico, si bien para éste último no estaría ligado a una práctica revolucionaria sino a un desarrollo de aquello que se encontraba ya potencialmente en su pensar, el historicismo y el *circunstancialismo*⁷⁷⁵ de la propia filosofía. Eduardo González Di Pierro, partiendo de una premisa gaosiana de las *Confesiones profesionales* (1958), muestra cómo desde la preocupación por la confinación de la filosofía (como algo abierto a las nuevas posibilidades futuras y no anclada en el pasado) reinterpreta Gaos la teoría orteguiana de la filosofía en perspectiva historicista.

⁷⁷⁴ MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL, *La filosofía de la praxis según Adolfo Sánchez Vázquez*, contribución al volumen colectivo: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (ATILIO A. BORON, J. AMADEO Y S. GONZÁLEZ Coordinadores), Clacso libros, Buenos Aires, 2006, pp. 309 -323, cita p. 317, artículo digitalizado en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marix.html>. El volumen recoge un ensayo del propio Adolfo Sánchez Vázquez, titulado “Ética y marxismo” (pp. 293-307). Una versión del estudio de Palazón, con el título “la praxis en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez”, fue publicada en la revista *Andamios: revista de investigación social*, III, n. 5, diciembre 2006, pp. 237-256.

⁷⁷⁵ PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ, “Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina”, *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 589-590, 1999, pp. 49-68.

“La salvación de las circunstancias que propone Ortega sólo puede ser efectuada por la razón, en tanto expresión máxima de la cultura, sabiendo, por supuesto, que si de circunstancias se trata, tal razón no puede ser otra que una razón de las propias circunstancias y no una razón pura, esto es, una 'razón circunstanciada'; en suma, lo que se conoce en la doctrina de Ortega como 'razón vital'. El problema es que la circunstancia inmediata concreta llamada 'vida humana' se vuelve constitutivamente histórica y, por lo tanto, tal razón vital, humana, deviene 'razón histórica', lo cual, a los ojos de Gaos, representó uno de los escollos teóricos más grandes de su maestro”⁷⁷⁶.

En dichas apreciaciones observa este investigador michoacano el inicio de la sustitución del circunstancialismo orteguiano por lo que él denomina “personismo” gaosiano. La razón por la cual la doctrina de las circunstancias junto a la importancia del historicismo imperaron fue debido, principalmente, al nuevo encuentro cultural en su caso con un México que reivindicaba una identidad cultural latinoamericana⁷⁷⁷. Gaos, al utilizar conceptos medulares de su maestro inauguraba una labor de rescate de los valores latinoamericanos y su relación directa con la filosofía de su patria de origen –Gaos intentará, para Eduardo González Di Pierro, salvar las circunstancias de Hispanoamérica, más concretamente del propio México donde había encallado–. “Así pues, el circunstancialismo y el perspectivismo orteguianos se vieron enriquecidos al ser canalizados en su vertiente gaosiana hacia la historia de las ideas en América Latina”⁷⁷⁸, teniendo ya sus antecedentes en el filósofo mexicano Samuel Ramos –tan influido por Ortega– y tras Gaos su continuación en el discípulo predilecto de éste, Leopoldo Zea.

Gaos, específicamente, tras la situación existencial sobrellevada, aboga por una filosofía *biográfica*, reconociendo en la filosofía una verdad personal que surge del

⁷⁷⁶ EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO, *Historia y Personismo. Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos*, en: <http://ramos.filos.umich.mx/publicaciones/deve2/gonzalez.htm>. En afirmación de José M. Sevilla, la razón vital e histórica deviene, a su vez, ya como concreción, “razón narrativa”. Véase J. M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., pp. 8, 10, 12, 29, 55, 106, 112-113, 122, 124, 124, 311, 362. Sevilla no duda en afirmar el carácter de concreción y especificación para Ortega de la “razón narrativa” en la “razón histórica”, incluso acuñada en la expresión de *Historia como sistema* (1935; 1940) “razón vital e histórica” (Cfr. J. M. SEVILLA, *op. cit.*, pp. 28, 37, 114, 140, 142, 338).

⁷⁷⁷ Dice Abellán que la “gran genialidad de Ortega” es “la de haber sabido captar inconscientemente y justificar intelectualmente una actitud filosófica que es producto de la espontaneidad del hombre hispánico y de unas constantes literarias comunes tanto a españoles como a hispanoamericanos”. JOSÉ LUIS ABELLÁN, *El exilio filosófico en América*, cit., p. 148.

⁷⁷⁸ Véase en *Diccionario de filosofía latinoamericana*, en Biblioteca Virtual Latinoamericana, la voz correspondiente a “circunstancialismo”: <http://www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/circunstancialismo.htm>.

preguntar del hombre a partir de unas circunstancias concretas. Su filosofía es descrita como “una filosofía en la concreción de la vida”, que significa para él, en sus palabras: ‘un vivir la vida como vida de uno y de la íntegra y no mutilada realidad y un pensar y expresar la vida así vivida, con esforzada veracidad’⁷⁷⁹. De este modo y con estas premisas, Gaos no sólo ayudó a recuperar una línea de pensamiento identitario americano, sino que –como piensa Salvador Feliu– consideró esta tarea “como mínima para un “empatriado”, para alguien que había decidido ser mexicano”⁷⁸⁰. El filósofo asturiano, por ende, defiende una filosofía más personal y autobiográfica, centrada en la historia de ella misma tanto como en la historia del personaje que la vive encarecidamente. Acontecimiento éste nada casual, como tampoco la apuesta del filósofo por su ‘mexicanidad’, por el historicismo filosófico, o por su declarada fidelidad a Ortega que lo induce a ver la filosofía como “potenciación de las circunstancias mediante el concepto”, como bien interpreta Salvador Feliu⁷⁸¹.

Gaos, constreñido por su propia circunstancia, dedica importantes escritos a lo que Eduardo Nicol afirmó en el título de su libro *El problema de la filosofía hispánica* (1961), que para Gaos era el problema del pensamiento en lengua española⁷⁸²; un problema ligado existencialmente a su circunstancia de “transterrado” y de hispanohablante (que es decir de ‘hispanopensante’).

La escritura del exilio es en especial, y más que nunca, autobiográfica. Son escrituras memorísticas⁷⁸³ bajo esas determinadas circunstancias. Son escritos cuyo principal destinatario van a resultar ser ellos mismos, semejantes a pensamientos en voz alta y cuya finalidad, la mayoría de las veces, no persigue la publicación sino la constancia, es decir, el testimonio que sobrevive al tiempo y narra lo experimentado. Nos referimos así, pues, a un exilio interior, en sentido de introvertido, que Eric Bou

⁷⁷⁹ EDUARDO RUIZ JARÉN, “Filosofía de la Filosofía: un proyecto inacabado de José Gaos”, *A Parte Rei: revista de Filosofía*, n. 63, Mayo, 2009. Véase: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jaren63.pdf>.

⁷⁸⁰ SALVADOR FELIU, “Circunstancia y anomalía”, en SERGIO SEVILLA (Ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008, pp. 157- 179; p. 157.

⁷⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 165 y pp. 158-159.

⁷⁸² Por ejemplo en J. GAOS, *Obras Completas*, UNAM, México, tomos 5 (1993), 6 (1990), 8 (1996). (Cfr. S. FELIU, *op. cit.*, p. 157).

⁷⁸³ Emilia de Zuleta dedica en su libro *Espanoles en la Argentina* un apartado escueto pero destacable al espacio de la memoria y de la construcción del mito, donde nos dice así: “el hombre logra sobrevivir en las condiciones más difíciles y pronto los exiliados, tras la ruptura y el anonadamiento, comienzan a construir en el espacio de la memoria un mundo personal donde lo perdido y lo hallado, el pasado y el presente coexistirán con la potencia del mito”. EMILIA DE ZULETA, *Espanoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*, Ediciones Atril, Buenos Aires, 1999, p. 104.

tratará como desvelador del “alma del testigo”.

Refiriéndonos a este exilio interior, no remitiendo por ello al ya mencionado insilio 'maxubiano', insistiremos en esa condición de soledad en la que naufraga el expatriado. En este asunto vamos a atender a continuación el ensayo de Eric Bou *Construcción autobiográfica y exilio: entre la memoria individual y la colectiva*⁷⁸⁴, donde Bou realiza un análisis exhaustivo de la memoria para descubrir, de esta forma, los entresijos de las escrituras de diversos autores, encontrándonos que el “yo” se expresa a sí mismo mediante las metáforas que él mismo crea y proyecta⁷⁸⁵, lo cual conduce a la pregunta, a su vez, de ¿hasta qué punto la memoria del exiliado es testimonio de un yo íntimo?, ¿necesita de una experiencia colectiva? *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁷⁸⁶ de Paul Ricoeur aporta una clave: a falta de estímulos exteriores comunes, la propia memoria “se extingue”. “Así es el caso de las memorias de los exiliados, a partir de la ausencia de una realidad común, la que han dejado atrás en el país de origen”⁷⁸⁷. Para Eric Bou, al igual que para Ricoeur, la memoria individual necesita de la colectiva⁷⁸⁸. El problema estriba en la difícil permanencia para los exiliados de esa memoria colectiva, puesto que sólo la escritura y la relación epistolar serían, tal vez, unos de los pocos recursos que la garantizaran⁷⁸⁹; resultando por esto innumerables los escritos vertebrados a partir de recopilatorios de sus correspondencias.

Cuando una vida experimenta una ruptura dolorosa, requiere de la reconstrucción de su historia a partir de la memoria pasada, tanto personal como colectiva, para lo que se recurre al género autobiográfico. Esto supone la “horma de

⁷⁸⁴ ERIC BOU, “Construcción autobiográfica y exilio: entre la memoria individual y la colectiva”, *Revista de Occidente*, n. 277, junio, 2004, pp. 68- 82. Publicado asimismo en: *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 30, n. 1, 2005, pp. 17-32.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁷⁸⁶ Traducción española: PAUL RICOEUR, *La memoria, la historia y el olvido*, F.C.E., Buenos Aires, 2004.

⁷⁸⁷ ERIC BOU, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁸⁸ Nos comenta Enrique Rivas, acerca de la memoria colectiva, que ésta: “formará parte intrínseca del exiliado republicano español de 1939 durante sus cuatro décadas de duración; será al mismo tiempo impulso o freno de la acción o de la inacción, sustancia vital que imparte luz y sostén; pero el espacio de esa memoria ha de ser sustituto del espacio físico que falta, un suelo a la vez espiritual y cultural sobre el cual sostenerse y crecer. Será también defensa contra la indiferencia, antesala de la nada, [...]”. ENRIQUE DE RIVAS, “tiempo y espacio del exilio”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n. 26-27, 1996, p. 128.

⁷⁸⁹ Angelina Muñiz-Huberman señala la inquebrantable triada que supone el exilio, la palabra y la memoria, sintetizados en la escritura. Véase: ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN, “Edmond Jabés: Exilio, palabra, memoria”, *cit.*, pp. 335-346.

unas voces transterradas que intentan revelar y a la par consignar 'otra Historia' a través de la palabra"⁷⁹⁰. Prolifera una escritura autobiográfica que traza diferentes concepciones de la historia; la que fue, la que es y la que pudo haber sido. Javier Sánchez Zapatero en su estudio *La predisposición al testimonio en la literatura del exilio*, al tratar sobre la escritura memorística recalca, como es natural, el que la redacción de las memorias pertenezcan propiamente al ocaso de una vida; pero como la vida de antaño ha quedado en su totalidad clausurada y es irrecuperable, el exiliado concibe su historia pasada como la de un libro cuyo argumento ya se ha desplegado e incluso concluido. Sánchez Zapatero lo ejemplifica mediante la trilogía autobiográfica de Arturo Barea, "cuyo límite temporal está circunscrito al final de la guerra civil y la decisión del autor de huir del país, convertidos así en símbolos de la 'muerte de la primera vida'"⁷⁹¹.

3.3.3. *Recapitulación y muerte*

Los textos autobiográficos, confesionales, epistolares y, en conclusión, íntimos se convierten en recurrentes y, lo más destacable para nuestra Tesis, será la relación de todos ellos con la idea de nacimiento y, en especial, con la idea de la muerte; puesto que parece quimérica una autobiográfica que no incluya tales concepciones históricas o psicológicas. "Tal y como muchos textos del destierro demuestran, el exilio se sitúa paralelo a la muerte, no como una copia o una reproducción, sino como una distorsión, una interpretación y una alteración conscientes de la muerte"⁷⁹².

La memoria individual, como veremos más adelante, será la que prime en el transterrado cuando se refiere a su pasado en términos de muerte y cesación. Eric Bou lo muestra a través de José Moreno Villa y su escrito *Vida en claro*⁷⁹³, en el cual el poeta habla de sus conocidos de Madrid como si hubiesen muerto, aunque coincidiese incluso con algunos de ellos en México, donde se hallaba exiliado; pero es que para él

⁷⁹⁰ NEUS SAMBLANCAT MIRANDA, "Navegando contra leteo. La memoria transterrada: constancia de la Mora y Clara Campoamor", *Lectora. Revista de dones i textualitat*, n. 3, 1997, pp. 177- 178.

⁷⁹¹ JAVIER SÁNCHEZ ZAPATERO, "La predisposición al testimonio en la literatura del exilio", *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, n. 18, 2009, pp. 6-7.

En: <http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/359/258>

⁷⁹² *Ibidem*, p. 7. Los textos citados por Sánchez Zapatero corresponden a M. UGARTE, *Literatura española en el exilio. Un estudio comparativo*, Siglo XXI, Madrid, 1999, p. 89.

⁷⁹³ JOSÉ MORENO VILLA, *Vida en claro*, F.C.E., México, 1944.

lo realmente fenecido era el tiempo pasado y el mayor problema estribaba en que todo se había mutado en pasado, caído en un abismo, “en el derrumbe histórico de España y acaso de la civilización europea”⁷⁹⁴.

¿Por qué de manera reiterada al exiliado del ‘39 le persigue el pensamiento de la muerte? Ciertamente la muerte no es el monotema que acechaba al transterrado; no obstante, sí que es tema persistente en sus pensamientos y recurrente en sus meditaciones. La muerte en sí misma no supuso para su producción filosófica ese genio inspirador del que nos habla Schopenhauer; sin embargo, su presencia se va a manifestar en la producción intelectual desde diversas perspectivas, siendo múltiples los símiles utilizados al respecto. Nuestros exiliados son, momentáneamente, semejantes a muertos, proferirá María Zambrano⁷⁹⁵; como esos cadáveres andantes tras la guerra civil mencionados por Dámaso Alonso en sus *Hijos de la ira*, pero ni siquiera caminando sobre un asfalto conocido, y de manera, por tanto, aún más intensa le siguen preguntando a Dios por qué continúan pudriéndose lentamente sus almas⁷⁹⁶.

Nuestra tesis acerca de la recurrente idea de la muerte por parte de la filosofía transterrada, como “producto de ese momento histórico”, viene respaldada en primera instancia por la obra *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano (1939)* del historiador Vicente Llorens, constituida por una recopilación de materiales escritos para lo que iba a ser un ambicioso proyecto de no haberse truncado por su repentino fallecimiento⁷⁹⁷. Se dedican en él dos apartados al tema de la muerte que son de obligada mención, titulados: “La imagen de la muerte” y “Muerte y reintegración”. En la primera sección escribe Llorens: “Sobre el afán del desterrado se cierne siempre la imagen de la muerte, amenazador igualmente para viejos y para jóvenes”⁷⁹⁸. Podríamos matizar, quizás, que la “imagen” de la muerte suele estar más adjudicada al poeta mientras que la “idea” de ella queda atribuida al filósofo. Para Llorens, en definitiva:

⁷⁹⁴ ERIC BOU, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁹⁵ MARÍA ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990, p. 37. Desarrollaremos este punto en el capítulo cuatro de nuestro estudio.

⁷⁹⁶ Véase su poema “Insomnio”, en DÁMASO ALONSO, *Hijos de la ira*, Clásicos Castalia, Madrid, 1987.

⁷⁹⁷ Apunta Manuel Aznar Soler que Llorens trabajó en su proyecto durante treinta y seis años. Estos *Estudios y ensayos* ya los hemos citado anteriormente: edición de M. AZNAR SOLER, Ed. Renacimiento, Sevilla, 2006.

⁷⁹⁸ VICENTE LLORENS, *op. cit.*, p. 110.

“La muerte en el destierro significa en primer término la frustración total de la única esperanza que lo sostiene en vida, la del retorno. Frente a la falsa existencia que arrastra en tierra ajena, el retorno representa la vuelta a la verdadera vida. Morir no constituye, pues, en ese caso, el acabamiento de una existencia, sino más bien el obstáculo infranqueable que impide llegar a vivir”⁷⁹⁹.

Es, así, una muerte del futuro, más que cesación del pasado. La angustia existencial del desterrado se incrementa conforme éste ve cada vez más lejos la posibilidad de volver a la patria. “Le angustia pensar que la muerte llegue antes del retorno al suelo amado; pero si nunca ha de volverlo a ver, nada le importa prolongar su amarga existencia; lo que implora es que acabe cuanto antes”⁸⁰⁰. Morir, en este caso concreto descrito por el historiador, no simbolizaría el fin de la vida sino el obstáculo que impide alcanzar la ansiada meta, sería un sinvivir por no poder morir en paz. Por eso la muerte en el destierro es tan imperfecta como la vida a la que se han visto arrojados. “Si hay una perfección o plenitud en el vivir también la hay en el morir”⁸⁰¹, acogiendo así bajo una concepción muy grecolatina de la muerte, en la que se piensa que la muerte está asociada con la vida que se lleva, coligiéndose que esas imperfectas vidas que creen llevar van a desembocar, a su vez, en unas muertes igual de imperfectas. Esto es debido a que “el desterrado, además de extinguirse sin que su existencia haya logrado cabal remate, muere en tierra extraña y alejado de los suyos”⁸⁰².

En el apartado “Muerte y reintegración”, explica Llorens cómo el acto de morir “no es solamente la extinción, el acabamiento de una vida” sino también “una reintegración, un retorno al origen, a la tierra que somos y de donde venimos”, –y citando a Cernuda– “el cuerpo, que es tierra, clama por la tierra”⁸⁰³. De nuevo, recordamos esa creencia clásica griega según la cual los guerreros, aun resultando vencedores, no eran bien recibidos si al retornar tras la lucha no regresaban con los cuerpos de los caídos para otorgarles su adecuada y honrosa sepultura; es decir, el cuerpo debe volver a la tierra de la que partió, tierra como elemento de donde se viene, tierra como patria de donde se es. Incluso nos habla Llorens del *volver* con la

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 111.

⁸⁰² *Ibidem*.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 113.

esperanza de *renacer* en ella, y todos los sentidos que bajo este parecer subyacen, a saber, el de reencarnación, el de prolongación en el recuerdo de generaciones propiamente nacionales, el de identificación de los huesos con el lugar de yacimiento, etc. Puesto que el sentido de perecer fuera de la propia tierra supone “algo tan extraño como la propia vida del desterrado, fuera de su órbita natural y ajena al mundo que le rodea”⁸⁰⁴. La angustia existencial no quedará sólo ahí, en el morir, nos detalla Llorens, puesto que no agobia únicamente el fallecer en tierra expatria, sino también el lugar en dónde serán sepultados sus cuerpos, ya que “el sepulcro en tierra extraña significa la perpetuación del destierro. La fidelidad a la tierra exige cuando menos el retorno tras la muerte, la reintegración póstuma”⁸⁰⁵. El historiador republicano se refiere con este retorno a una “reintegración” en términos de pertenecía a una historia colectiva, en la cual se nace y a la cual, aunque no se muera dentro de ella, se intenta la reincorporación.

Vicente Llorens no fue sólo un refutado investigador del exilio republicano y de la emigración, también fue un reflexivo sistematizador del concepto (ontológico, podría decirse) de “exilio” y de las categorías tanto históricas como existenciales que lo conforman. Mas él mismo estuvo exiliado desde 1939, estando sus reflexiones y meditaciones sobre el exilio vinculadas, por tanto, a su experiencia experiencial del mismo.

Sin bien Llorens, a fin de cuentas, puntualiza algunas de las ideas sobre la muerte que ya se atisban en las obras de diversos transterrados y que él mismo las ejemplifica en textos concretos de diferentes poetas y de un filósofo concreto, Unamuno y su *Romancero del destierro*; sin embargo van a ser muchas más las concepciones bajo las cuales podremos acotar la presencia de la muerte en nuestros pensadores y filósofos transterrados.

De gran ayuda para nuestro trabajo investigador resulta *El léxico de la muerte durante la guerra civil* (1983), un ensayo descriptivo y un estudio lexicográfico, autoría de José Antonio Pérez Bowie, convenientemente necesario para indagar en cómo se empezó ya a incrementar durante la contienda civil española el empleo del término “muerte”, puesto que “la violencia reinante potenció la utilización del léxico

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 115.

en cuestión hasta unas cotas probablemente no alcanzadas, antes ni después, en la historia de nuestra lengua”⁸⁰⁶.

Pérez Bowie divide su uso según el tipo de discurso del que provenga, uno oficial en sentido de propagandístico (ya sea de izquierda o derecha) y otro más aséptico, en cuanto más literario –no persigue tanto lograr la adhesión del receptor bajo su discurso ideológico–⁸⁰⁷. Para este investigador los términos de “procedencia más vulgar” son posteriores a la guerra, y serán precisamente esos a los cuales nosotros nos dedicaremos, pero cuya trama se desarrolla durante ella, es decir, versan sobre ella una vez que ya ha ocurrido y con un oportuno alejamiento temporal, que otorga el distanciamiento y el análisis *post facto*, y que permiten también una selección más cuidada de la terminología utilizada. “En tal sentido obras como las de Max Aub son una fuente inapreciable de léxico popular de la muerte”⁸⁰⁸. Una vez sosegados los ánimos, no resulta indiscriminada la aplicación del término “muerte”, sino todo lo contrario, es de uso premeditado; y bastante más definido en un discurso de índole filosófico que carece además de la improvisación y del apasionamiento poético o novelístico. ¿Resulta igualmente comparable Miguel Hernández en el clamor de la batalla profiriendo “Cantando espero a la muerte, que hay ruiseñores que cantan encima de los fusiles y en medio de las batallas”⁸⁰⁹, con María Zambrano en el exilio equiparándose con muertos andantes expulsados de una historia colectiva y nacional? Acotar, por tanto, el término “muerte” en este contexto no es algo que vaya a depender sólo de bandos políticos, sino también de tiempos transcurrido desde los altercados. De hecho, Pérez Bowie piensa que el término que mejor define aquella época conflictiva es el de “violencia” e, incluso, creemos que va más allá del periodo bélico, puesto que tras él los transterrados continúan sintiéndose violentados al no poder retomar sus vidas.

“El léxico en general y el de la muerte en particular no hace sino reflejar ese clima: bien haciéndose eco del odio o que lleva a eliminar al adversario o del dolor que la muerte del amigo produce, bien contribuyendo tras las manipulaciones oportunas a ofrecer una falsa imagen del

⁸⁰⁶ JOSÉ ANTONIO PÉREZ BOWIE, *El léxico de la muerte durante la guerra civil española (Ensayo de descripción)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 17.

⁸⁰⁷ Dependiendo del bando republicano o nacionalista. Téngase también en cuenta que ciertas publicaciones dependían directamente del cuerpo estatal.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 34 n.

⁸⁰⁹ MIGUEL HERNÁNDEZ, poema “Vientos del pueblo me llevan”.

enemigo cuya condición de español, e incluso de ser humano, se niega”⁸¹⁰.

Las variantes bajo las cuales estriba el estudio de Pérez Bowie dependen de la unidad significativa de “morir 1” en oposición a “morir 2”, correspondiéndose unos con “matar” y otros con “estar muerto”. Analizándolos bajo criterios sintácticos considera diferentes variables según si la víctima es o no sujeto de la acción verbal⁸¹¹. En la primera de ella, en la cual sí es sujeto, la muerte es sentida en relación a un movimiento, es decir, un tránsito o viaje; subdividiéndose a su vez en matizaciones retóricas, ir hacia, marcharse, dejar, abandonar, un paso de un estado a otro, etc. La segunda noción, sin embargo, es bastante más complicada de definir y con más cambios, se incrementa el lexema verbal morir, se emplea el verbo caer en vez de ir, recurre a fórmulas que “remiten a una concepción de la muerte como entrega o sacrificio que de su vida hace la víctima en pro de la comunidad; concepción sólo explicable cuando se trata de una muerte no natural”⁸¹², y concreta que ésta es la producida por lo general en los conflictos bélicos, construcciones verbales que indican movimiento pero además refieren un destino, se entablan relaciones causativas, etc. Aceptamos ambas unidades propuestas por este autor; no obstante, no nos acogemos aquí a la acotación estereotipada del discurso ideológico de izquierda o derecha, en este caso los dos bandos enfrentados, republicanos y nacionalistas. Es más, “las repercusiones de su confesionalidad sobre el léxico de la muerte son inapreciables”⁸¹³. ¿Puede acaso catalogarse como discurso con más connotaciones católicas el perteneciente al nacionalista Millán Astray y su necrófilo grito “¡viva la muerte!”, que el proferido acerca de este pensamiento por el republicano Eugenio Imaz cuyo libro de cabecera afirmaba ser la Biblia? ¿Se percibe una diferencia ideológica demostrativa referente allende la vida adjudicada a cada bando?, es decir, ¿está exento este término de asociarse a creencias judeocristianas si su proveniencia lo es de escritos republicanos exiliados? Como apuntábamos en el capítulo anterior, abogamos por el peso de una herencia indesligable que, ni siquiera, pudiendo trascenderse llega a anularse. Pérez Bowie insiste, no obstante, en repetidas ocasiones que:

⁸¹⁰ JOSÉ ANTONIO PÉREZ BOWIE, *op. cit.*, p. 37.

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 39.

⁸¹² *Ibidem*, p. 5.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 133 n.

“la perspectiva desde la que las fórmulas acuñadas por este discurso enfocan el morir es, como cabía esperar, totalmente opuesta a aquella de la que surgen las construcciones del discurso oficial de la derecha. De modo general, puede afirmarse que el pensamiento izquierdista no se manifiesta sobre la posibilidad de una existencia *post-mortem*, por lo que se sitúa en el polo opuesto de las creencias, profundamente impregnadas por el peso del catolicismo, que se sostenían en el campo enemigo”⁸¹⁴.

Creemos que generaliza, quizás, en exceso este autor asociando asimismo, entre otros tópicos, el credo legionario caracterizado por el temerario lema “ser el novio de la muerte” con el discurso oficial de derechas, y la muerte como una entrega “dramática” preferible a una vida en esclavitud con el discurso de izquierdas; así como la carencia en este último del reconocimiento de una vida ultraterrena, que el autor valora como “una actitud beligerante respecto al catolicismo”⁸¹⁵; aunque paradójicamente opine que la mayoría de los pertenecientes al bando de izquierda se declarasen explícitamente cristianos. No teniéndose también en cuenta que la renuncia física o no de sus vidas espera una recompensa, aunque no –bajo la concepción unamuniana– entitativamente más allá de ésta, o sea, celestialmente; pero sí en el recuerdo de futuras generaciones, por ende, allende esta vida. Se convierte así en una renuncia pero no sinsentido, ni nada altruista sino en pro de unos ideales, del porvenir de una nación; suponiendo de esta manera un “sacrificio” literalmente de sus vidas, o del abandono de ellas viviéndolas en la distancia. El bando republicano caracterizado de anticatolicista por Pérez Bowie, siente su existencia sacrificada, y pocos términos e ideas como éstas encierran tantos significados religiosos⁸¹⁶. Etimológicamente sacrificio, del latín “*sacrificium*”, “*sacrum*” y “*facere*” significa “hacer” algo “sagrado”, convertir algo en “sagrado”, queriendo decir asimismo “separado”. Transforman, por tanto, sus vidas en sagradas a través de la renuncia, muriendo así de una forma u otra. Zambrano, republicana y a su modo cristiana, al igual que otros transterrados interioriza la máxima de Machado que tanto gustaba de citar, perteneciente a su vez a los evangelios; “aquel que guarde su vida para sí la perderá,

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁸¹⁵ Véase p. 144.

⁸¹⁶ Tal vez, como decía María Zambrano, el de “revelación”, o “pecado”.

pero aquel que la entregue la encontrará”⁸¹⁷; a saber, “el alma si no la das la pierdes”⁸¹⁸. El exiliado lo lleva a cabo mediante el sacrificio y la renuncia –de sus hasta entonces vidas– por la defensa de su causa. Hay quienes interpretan que esta acción supone incluso algo natural, puesto que esos tiempos convulsos exigían los sacrificios⁸¹⁹.

⁸¹⁷ Mateo, 16.

⁸¹⁸ Cfr. ANTONIO MACHADO, “*Moneda que está en la mano, / tal vez se deba guardar. / La monedita del alma / se pierde si no se da*”.

⁸¹⁹ La historia en sí se convierte en dios tiránico que reclama dichos actos y “en medio de la crisis, el individuo y las masas están desamparadas. Lo único que sienten es la muerte y se dejan prender por ella”. DAVID SOTO CARRASCO, “Sacrificio y democracia: pensar Europa desde María Zambrano”, Congreso Internacional *Presente, Pasado y Futuro de la Democracia*, 2009, Murcia, 20-23 de abril, pp. 559-567, p. 562.

Capítulo 4. La filosofía transterrada y su maridaje con la idea de cesación en su gradación máxima

En este cuarto capítulo de la presente investigación abordaremos las múltiples, a la vez que similares, interpretaciones acerca de la idea de la muerte en pensadores transterrados, los cuales la perciben e interpretan desde diversos planos entrelazados, tanto vivenciales, como sociales, psicológicos y culturales. Todos éstos, además, enfocados desde una filosofía de corte netamente existencialista. En su desarrollo podremos distinguir, asimismo, cuatro perspectivas distintas, aunque también de difusa separación dada su indisoluble unión.

La *primera* perspectiva recae sobre la concepción de la muerte como algo ya pasado, un pasado que es ido y acabado, semejante a las populares coplas manriqueñas. Si un instante se aniquila a sí mismo en cada instante, ¿qué ocurrirá con una vida aniquilada que deja de ser la que era para pasar a ser otra? Esta sensación de pérdida es producida, según Emilia de Zuleta, por la pérdida a su vez del propio tiempo y del particular espacio. La pérdida del tiempo, en el pasado, deriva en la pérdida del espacio que lo contiene; es como si el tiempo para el pensador en el exilio transcurriera muy lejos. Incluso “las estaciones ya no son las mismas, como lo percibe dolorosamente Rafael Alberti en su poesía del exilio”⁸²⁰.

La *segunda* perspectiva es la de la muerte concebida en el presente. Metafóricamente dicho, muchos de nuestros filósofos transterrados se sentían, en bastantes ocasiones, como 'muertos en vida'. La ausencia toma morada en el exiliado y el recuerdo de lo que podía haber sido nunca les abandona. Sienten en sus ánimos, como refleja el poema de Sánchez Vázquez, del hacha el corte frío. De Zuleta afirma al respecto que el alejamiento del espacio conocido se vive como un desgarramiento “que produce en el exiliado su conciencia de alienación. María Zambrano lo ha definido dramáticamente con las siguientes palabras: [...] 'Españoles sin España. Ánimas del Purgatorio’”⁸²¹. Asimismo, señala De Zuleta, “la muerte física” como la definitiva y “cuarta pérdida” experimentada por el exiliado, según su catalogación. El fallecimiento

⁸²⁰ EMILIA DE ZULETA, *Españoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*, cit., pp. 38-39.

⁸²¹ *Ibidem*, p. 38.

fuera de la patria, que implica el enterramiento separado de sus antepasados. Recuerda esta escritora argentina la premonitoria sentencia de Manuel Altolaguirre, en 1933, a propósito de su biografía de Garcilaso: “No es español quien no muere en España”. Y recoge De Zuleta literales sentimientos de “este temor al más definitivo de los destierros”. Dice el poeta malagueño –muerto en el exilio en Ciudad de México– José Moreno Villa: “Lo malo de morir en tierra ajena/ es que mueres en otro, no en ti mismo”. O, también recogido por De Zuleta, sobrecogedora resulta la sentencia de María Teresa León: “Estoy cansada de no saber dónde morirme. Esa es la mayor tristeza del emigrado”⁸²². Son diversas, por ende, las interpretaciones de la también como ellos “peregrina” dama del alba descrita por Casona, puesto que, como Lorenzo Varela clama en su poema, devienen muertos ambulantes sin tumba señalada⁸²³.

La *tercera* de sus representaciones viene a ser la idea de la muerte en un sentido absoluto, o sea, en tanto futuro por venir que rompe la cadena del continuo. La 'imposibilidad de la posibilidad' de la que hablábamos en el primer capítulo de nuestra investigación. Ya sea en su vertiente negativa en cuanto fin inamovible, ya sea en su cauce positivo de desvelación máxima y de libertad plena, resulta una culminación en sentido existencialista; “el fin de la historia desveladora de toda trama”, como mencionábamos ya con Cervantes. Para el poeta Arturo Serrano-Plaja la imposibilidad futura se plasma en el hecho de no poder ser enterrado en España, por lo que para él los instantes, las horas y los días no son más que

“'rebaños espectrales', granos de arena en un tiempo sin reloj y sin arena, es decir sin medida y sin materia, inhumano porque el hombre está hecho de tiempo medido y encarnado”⁸²⁴.

La *cuarta* y última perspectiva es la de la muerte no asociada ya con el pasado, ni con el presente o el futuro en cuanto posible; sino la muerte vinculada con la idea de inmortalidad, en miras a un más allá de esta vida que les ha tocado vivir forzosamente trasladada a tierras ajenas.

José Gaos, Ferrater Mora, María Zambrano y Eugenio Imaz, entre otros ilustres transterrados, forman parte de lo que José Luis López Aranguren califica como una

⁸²² *Ibid.*, p. 39.

⁸²³ LORENZO VARELA, “La calle de en medio”, en *Torres de amor*, Nova, Buenos Aires, 1942, p. 114.

⁸²⁴ EMILIA DE ZULETA, *op. cit.*, p 39.

“generación dividida” o “arrojada”. Para Aranguren, a diferencia de la generación del '98 o de la del '14, no fue ésta una generación triunfante, sino que, por el contrario, ha arrastrado siempre consigo el estigma de la “derrota” impuesto por los agrios acontecimientos. Es también, en cierto modo, “una generación existencialista” volcada hacia el interior de su vivencia, “en donde las luchas y conflictos de la subjetividad eran el síntoma de la situación objetiva desgarrada que se estaba viviendo”⁸²⁵. Ciertamente, un peculiar pensar existencialista –más trágico en unos casos, y más dramáticamente *vitalista* en otros– los conduce a tratar, de manera sobre todo implícita aunque también explícitamente, la cuestión ontológica fundamental de la idea de la muerte en sí misma. El filósofo transterrado está siempre en estado de pensamiento mortal. Un pensamiento comprensible debido a que la filosofía en estado puro, como anuncia Eugenio Imaz, es “algo vivo y personal”⁸²⁶, algo problemático y vital, circunstancial y al mismo tiempo radical. La filosofía se presenta, en este caso concreto más que en otros, como nítido reflejo de la crítica situación personal de cada transterrado. Se encuentran más abocados a una *meditación sobre la muerte* que acerca de la vida misma. La muerte da, como reconoce Ferrater Mora, sentido y contenido a esta vida tan pesada. La filosofía exiliada medita *desde* la muerte, de manera figurativa, presente en cada desarraigo, destierro o forzoso alejamiento de la idea de vida que debía ser; es decir, de la real vida truncada. Una filosofía *sobre* la muerte que, paulatinamente, se irá integrando en una filosofía del sentido.

Tal y como opina José Gaos, la historia pasada y la vida presente son cosas tan diferentes como que una se sabe mientras que la otra se vive. La historia pasada se ve superada por la “verdad presente”, por el día a día que se hace asimismo con una nueva verdad; la verdad “actual” que conquista y desecha a su vez la pasada. En palabras de Gaos:

“cómo puede dejarnos vivir esta verdad de hoy de otra manera que como lo que tendremos por falso mañana –sólo con que llegemos a mañana [...] o no muramos hoy [...] La muerte parece ser la condición de la verdad absoluta”⁸²⁷.

⁸²⁵ J. L. L. ARANGUREN, *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 66-67.

⁸²⁶ “Es un problema personal, personalísimo, para el que sea capaz de sentirlo, pero de esos problemas personales en que le va a uno todo: su comportamiento como hombre”. EUGENIO IMAZ, *Luz en la Caverna*, III, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios- Colección Peñaflorida), San Sebastián, 1988, p. 14.

⁸²⁷ JOSÉ GAOS, *Confesiones profesionales. Aforística*, Ediciones Trea, Gijón, 2001, pp. 29-30.

La historia del día a día se impone de forma inexorable, las *verdades* pasadas son sólo eso, *pasadas* verdades; el presente ha de conquistar siempre su verdad del ahora. La muerte se convierte entonces en lo único asegurado, y por no morir, por no perecer poco a poco, no “cesaban” de hacer aquello que mejor sabían hacer. Su filosofía ya no era, como decía María Zambrano en *Filosofía y poesía* (1939), aquello que no podían dejar de hacer, sino aquello que “no debían” dejar de hacer. Las palabras son realidades ubicadoras, les muestran el lugar que ocupan, la situación en la que viven; y son también las palabras donadoras de un sentido que al señalar y “mostrar” la apertura de un nuevo espacio traen a la luz las verdades conquistadas, esclarecen los caminos ante la encrucijada en que se encuentran. Quizás el verdadero poder real del intelectual en el exilio era, en contra de lo que creía Imaz, el pensar más que el actuar. O, mejor expresado: el pensamiento de la verdad como *acto* presente frente a la falsedad. La guerra civil española, como vivencia dramática y desgarró emocional, cúmulos de rupturas, condiciona de forma clara –como en el propio Eugenio Imaz– la nueva posición del hombre y, seriamente, la del pensador comprometido. Esta novedosa posición une a estas personas en una unidad más absoluta, pero a la vez más discordante. El pensador es más humano que nunca, pues su finitud y fragilidad emergen a cada paso; y, a su vez, el hombre es más pensador que antes, ya que ¿cómo no ser cautos procesando cada paso que se da, cuando no hay tierra firme que pisar y hay que buscar de nuevo los puntos cardinales? Es ésta una razón más que nos induce a profundizar en cada transtierro concreto, apreciando sus rasgos propios, particulares y definidores, más allá de sus notas comunes.

José Gaos, Ferrater Mora, María Zambrano, entre otros ilustres transterrados, además de seres *para* la muerte –como es condición natural de todo hombre– son pensadores *desde* y *de* la muerte –que es una condición histórica, social y cultural, adquirida frente a la circunstancia–. Y por esta causa, hemos de interpretar si constreñidos por las circunstancias es en ellos la filosofía un pensar para la muerte, o si es sólo uno de sus motivos para pensar filosóficamente la vida. Cuestiones éstas que intentaremos dilucidar a lo largo de sucesivas páginas. Para procurar responder, oportunamente consideraremos tanto sus textos como en parte sus biografías, formulando la hipótesis de que una radical filosofía de las circunstancias no puede serlo sin remitir a la muerte y, viceversa, confrontar cómo no puede haber una filosofía

de la muerte que no comience, como piensa Ortega, a partir de unas primordiales circunstancias particulares. Tal es la conjunción que planteamos y defendemos en nuestra interpretación.

4.1. *El asedio de la muerte determina la existencia (M. Zambrano, J. M. Gallegos Rocafull, E. Imaz)*

Para María Zambrano, la etapa que les tocó vivir a aquella generación del naufragio de España reclamaba sacrificios. La propia vida otorga de por sí valor a los que se sumergen en ella sin pedirle cuentas, y en los momentos de guerra, en los cuales la existencia entra en juego, irrumpen con mayor fuerza “el ímpetu combativo, el valor que arrostra la muerte y hasta el deseo de morir... La sangre recobra sus fueros y corre hacia la muerte, llevada por ella, irrefrenablemente”⁸²⁸. Transmutado el recuerdo de la vivencia histórica en experiencia intelectual ontológica, nos revela también Zambrano el concepto de muerte que desde la guerra la acompaña:

“Y estos instantes absolutos tan fugaces habían de sostenerse en un último absoluto: la muerte. El vértigo de la caída se detenía sólo en ella. Y ella era el 'fundamento' último, el punto de recurrencia, fin que estaba desde el principio: la hechicera. Para seguir viviendo así había que morir y que matar. Poseídos por la muerte afirmaban los valores 'vitalés'. Viva la Muerte, se gritó un día... en España”⁸²⁹.

José Manuel Gallegos Rocafull, gran conocedor de Séneca, también atestigua este sentir descrito por Zambrano, y así declara al respecto el canónigo de origen gaditano (y que también murió en el exilio mexicano):

“La muerte me rodeaba de continuo, no la amenaza de la muerte, sino su presencia física. ¡Cuántas noches me acosté pensando que me levantaría para morir! No me costó gran trabajo aceptarla. ¡Valía tan poco entonces y ahora la vida de un hombre! Mi apego a mi propia vida parecía diluirse y perderse en esa determinación colectiva de muerte que yo veía en los demás. No me importaba morir; lo que quería era morir bien, hacer de mi muerte un testimonio y sacar

⁸²⁸ MARÍA ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid, 1998, p. 88.

⁸²⁹ MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, p. 201.

partido de ella para mí y para los demás”⁸³⁰.

La sociedad a la que pertenecían estaba en guerra y la inteligencia tenía que ser también combatiente; además, según Zambrano, la misma “razón” en sus albores nació igualmente armada. En tal situación extrema una nueva razón debía surgir, emergente –expresado en términos zambranistas– de la lucha en campo abierto, entre las tinieblas del porvenir y sin el prestigio del pasado. “No hay otra solución: o se arrastra miserablemente una razón estéril... o se convierte en servidor de una nueva inteligencia que nace entre sangre”⁸³¹. Una razón, por tanto, consciente de su finitud. Prueba fehaciente de esto la encontramos en el primer artículo correspondiente a sus *Escritos y notas durante la guerra civil*⁸³² al que titula deliberadamente: “La libertad del intelectual”. Un intelectual que no va a abandonar su inteligencia a su suerte ni a meros juegos sin trascendencia. Por tal motivo, sacrifica su “vida” en pro del despliegue de la razón y la libertad del intelecto; tal es, como se recordará que referimos, el sentido del “hombre libre” de que hablaba Spinoza refiriéndose al que usa la razón: movimiento propio de la vida. Y, por ende, el movimiento de la libertad y el de la historia verdadera: no negarse dialécticamente para afirmarse después, sino el darse hasta extinguirse y sin cesar para encenderse de nuevo⁸³³.

El filósofo Eugenio Imaz representa la plasmación de tal sacrificio del yo frente a la circunstancia, de una muerte abocada por los desfavorables acontecimientos. Su estudioso y editor José Ángel Ascunce declara que la vida de Imaz, por distintos avatares y circunstancias determinadas, estuvo marcada siempre por rupturas, desposiciones, desencuentros y ausencias; las cuales provocaron que un día la luz de su ideal y su fe se perdieran del todo⁸³⁴. Imaz vive inserto en ese ambiente de guerra y muerte que lo lanza a una vida inesperada y para nada deseada. La vida del “filósofo en la torre de marfil de sus libros y tertulias cambia dramáticamente con la guerra. Se ve abocado a vivir en todo su patetismo un destino incierto en medio de un presente

⁸³⁰ J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *La pequeña grey: testimonio religioso sobre la Guerra Civil española*, Editorial JUS, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 14-15.

⁸³¹ MARÍA ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, cit., p. 110.

⁸³² *Ibidem*, p. 131.

⁸³³ *Ibid.*, p. 85.

⁸³⁴ JOSÉ ÁNGEL ASCUNCE (Comp.), *Eugenio Imaz: Hombre, obra y pensamiento*, F.C.E., Madrid, 1990, p. 8.

aniquilador”⁸³⁵. Alfonso Reyes, intelectual diplomático mexicano que tan de cerca vivió la experiencia del exilio español, comenta lo fácil y cómodo que es hacerle donaire al destierro cuando no se han padecido sus amarguras y qué ingrato es si no se reconoce la deuda contraída con ellos: “nuestro suelo abriga sus restos. No seamos menos que la tierra: apropiémonos su memoria”⁸³⁶. En este caso la del filósofo donostiarra cuya muerte, como su amigo mexicano cree, fue una equivocación del destino. En varios y decisivos estudios, Ascunce nos ha mostrado cómo Imaz es un nítido reflejo de su tiempo, un intelectual comprometido con sus ideales y que experimentó por igual tanto las entregas sin condiciones como las claudicaciones de la desesperación. La postura personal de Imaz ante el contexto de la guerra es complicada de matizar ya que, como bien señala su intérprete, el hombre y el pensador son resultado de la adición de sus afirmaciones y sus silencios. La contienda civil cuestionó la totalidad de la realidad existencial y espiritual de Eugenio Imaz, que ya eran frágiles de por sí con anterioridad como para soportar inmunemente tan cruenta embestida.

Imaz, como pensador liberal convencido y demócrata por naturaleza, se involucró plenamente con sus compromisos ideológicos, siguiendo así la máxima de José Bergamín según la cual existir es pensar y pensar implica comprometerse⁸³⁷. Sus actos y valoraciones ante todo se caracterizaban por una coherencia y lucidez íntegras a la vez que integrales de una razón. “Hasta el día de su muerte, incluso su misma muerte, todo responderá a la lógica de su sistema”⁸³⁸; aunque uno de sus libros de cabecera lo contradiga.

En la filosofía de Eugenio Imaz *el hombre* es lo único que cuenta, lo importante de toda historia. A través de las circunstancias históricas de una guerra y de un exilio, lo que realmente se descubre es su humanidad, la humanidad de cada hombre más allá de toda la tragedia. Para Imaz, era la historia la que los había situado en esa desafortunada posición, una historia perennemente intrínseca al hombre. Vemos así,

⁸³⁵ JOSÉ ÁNGEL ASCUNCE, *Topías y Utopías de Eugenio Imaz: Historia de un exilio*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 102.

⁸³⁶ EUGENIO IMAZ, *La fe por la palabra*, I, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios- Colección Peñaflores), San Sebastián, 1989, cit. en la introducción de J. A. Ascunce, p. XIII. Véase: AA.VV., *Alfonso Reyes. Una mirada a su entorno*, Centro Virtual Cervantes – Instituto Cervantes, 2007; en: http://cvc.cervantes.es/literatura/escritores/a_reyes/default.htm.

⁸³⁷ JOSÉ BERGAMÍN, *El pozo de la angustia*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 7.

⁸³⁸ JOSÉ ÁNGEL ASCUNCE, *op. cit.*, p. 87.

cómo al realizar la introducción a la obra de Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, destaca algo que le resulta llamativo en el proceder de este autor, a saber:

“En vez de hacer consistir ésta [la historia] en la narración o explicación de los acontecimientos que caen sobre el hombre o a que ésta es empujada, se los anuncia y describe en cuanto son síntomas de un cierto tipo de vida humana [...] De este modo, los acontecimientos brotan del hombre mismo como la fruta del árbol. La historia se hace así intrínseca y nos permite asistir a la perpetua emanación del destino humano desde el fondo de la humanidad”⁸³⁹.

La historia, la filosofía, la religión se muestran dimensiones interdependientes y complementarias de una única realidad básica que es el hombre. Imaz defiende además la idea de *perfectibilidad* de éste, el camino de la sociedad y de su cultura son caminos para andar y avanzar en ellos; “el descubrimiento de la idea de progreso nos asegura la perfectibilidad indefinida del hombre, la imposibilidad del retroceso y *la posibilidad de trazar con alguna verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana*”⁸⁴⁰. El hombre en pos de su progreso debe adaptarse a los nuevos tiempos, la historia humana es el camino del siempre adelante. Sin embargo, en su propio vivir su vida, el intelectual Imaz no se adaptó.

La experiencia de la guerra y de sus consecuencias generan en el fondo del pensamiento de Imaz una *meditatio mortis*. Éste repite en varias ocasiones que “los tiempos cambiaban las circunstancias y las ideas, anuncia diferencias importantes ante temas fundamentales como el de la muerte”⁸⁴¹. Tiempos como el de la guerra que planteaban nuevos retos, y para los que, según Imaz, Unamuno no estuvo a la altura. Tampoco el archiconocido Ortega. El filósofo donostiarra reprocha a Unamuno, por ejemplo, no haber participado en la guerra civil, y exclama críticamente:

“El 'hondón' y lo 'íntimo de la entraña' son expresiones teresianas, pero también las de 'gusano de mal olor' y 'hervor de gusanos' con que la fundadora retrata al hombre vivo y al muerto y que Unamuno evitará siempre en su patético trato con la muerte y con las muertes”⁸⁴².

⁸³⁹ EUGENIO IMAZ, *La fe por la palabra*, cit., p. 132.

⁸⁴⁰ EUGENIO IMAZ, *Topía y Utopía*, II, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios- Colección Peñaflores), San Sebastián, 1988, p. 27.

⁸⁴¹ LUIS DE LLERA, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, cit., p. 102.

⁸⁴² EUGENIO IMAZ, *Topía y Utopía*, cit., p. 139.

A lo cual añade Imaz que Unamuno si fuera un búho no sería el de Minerva, y que para escapar de la desazón de la muerte su compatriota se puso a elucubrar ensoñaciones. Reconoce, no obstante, que el filósofo bilbaíno sí presintió la tragedia de la guerra, pero incide que:

“si el fin de la historia es forjar almas individuales, personas, hombres, sabemos que el 'negocio' de nuestra salvación está impedido por otros 'negocios'. Si la historia 'pasa' para 'quedarse' en la eternidad de la 'intrahistoria', lo que tiene que quedar, por el momento, no es la forja de nuestras almas individuales, sino la del alma colectiva”⁸⁴³.

Imaz aboga por la salvación conjunta. O nos salvamos todos o todos nos hundimos, pero prioritariamente hay que desdeñar la individualidad; es más, si se sigue tal vertiente individualista no se llegará nunca a salvar al hombre. La individualidad que increpa a Unamuno, la percibe de igual manera en la filosofía existencialista que se encontraba por aquel entonces en auge. Para él, el existencialismo no hace más que “sublimar la amargura contemporánea al consagrar metafísicamente el hecho de nuestra soledad”⁸⁴⁴, mas esto es un error gravísimo ya que el yo se encuentra a sí mismo en la entrega a un tú, sólo en esa entrega personal a la vida y a los otros se le puede hacer al hombre transparente el Ser. El pensar de Imaz nos recuerda al de José Bergamín cuando poéticamente asegura que: “Estar solo es estar muerto/ Los muertos siempre están solos/ Los solos siempre están muertos”⁸⁴⁵.

María Zambrano, perspicaz y clarividente, afirma que esa valentía que en tiempo les había impulsado a decir no, en los momentos del exilio también les instaban a decirlo, pero a la vida. La filósofa malagueña habla de los *suicidas del destierro*, entre los que se encuentra Imaz⁸⁴⁶. Algunos, como Ascunce, piensan que la muerte de Imaz se convierte en reivindicación frente a lo que la historia cruelmente le ha arrebatado. “Si la historia es el marco de la revelación del Espíritu, éste se halla en un estado de demencia y desequilibrio sólo comparable con el descarrío de la historia”⁸⁴⁷.

⁸⁴³ *Ibidem*.

⁸⁴⁴ EUGENIO IMAZ, *Luz en la caverna*, III, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios- Colección Peñaflorida), San Sebastián, 1988, p. 139.

⁸⁴⁵ JOSÉ BERGAMÍN, *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004, p. 34.

⁸⁴⁶ MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, Círculo de lectores, Barcelona, 1989, p. 235.

⁸⁴⁷ JOSÉ ÁNGEL ASCUNCE, *op. cit.*, p. 217.

La muerte hace que triunfe el hombre pero que fracase el filósofo. Nosotros, en este caso, opinamos lo contrario: sucumbió el quebradizo hombre pero venció el filósofo. Imaz hace honor a la fábula que él mismo cita retomada de Georg Simmel, a saber:

“se cuenta que un labriego, en trance de muerte, dice a sus hijos que en su tierra hay un tesoro escondido. Ahondan y revuelven sin encontrar nada. Pero la cosecha siguiente se triplica con la tierra así removida. [...] No daremos con el tesoro, pero el mundo, removido por nosotros, será tres veces más fecundo para el espíritu”⁸⁴⁸.

Eugenio Imaz no escribe directamente sobre la muerte, pues la aleja por completo de su producción filosófica aunque, en apariencia, no de su mente. El tema está presente en él *in modo obliquo*. Nos resulta llamativo que en sus libros, integrados en gran parte por recopilaciones de sus introducciones a las muchas traducciones que realizó, no figure –como ocurre en la propia obra– ninguna introducción, prólogo, nota o explicación a su traducción de P. L. Landsberg, *Experiencia de la muerte*. No obstante, aún no habiendo escrito casi nada sobre ella, lo hemos tomado de ejemplo pues inevitablemente “remueve” conciencias –semejante al labriego de la fábula simmeliana– con su muerte, para que por lo menos ciertas historias cesen por completo. Y, porque además se convierte con su fatídico desenlace en representación extrema de ese asedio de la muerte en sí, del cual venimos hablando.

4.2. La presencia de la muerte en una vida desubicada (M. Zambrano, J. Bergamín, A. Sánchez Vázquez)

A diferencia de Imaz, María Zambrano sí piensa directamente y escribe sobre la muerte. Hasta tal punto que distingue de manera expresa entre la muerte y el morir. Para ella “muerte” no supone lo mismo que “morir”; puesto que morir se puede morir muchas veces a lo largo de una vida y además de muy distintas formas, incluso poco a poco y lentamente duramente toda la vida. Pero el sustantivo “muerte” refiere la

⁸⁴⁸ EUGENIO IMAZ, *La fe por la palabra*, cit., pp. 122-123. Cfr. la referencia de la fábula en G. SIMMEL, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, trad. esp. de G. Muñoz y S. Mas, epílogo de J. Habermas, Barcelona, Península, 1988, p. 9; y véase al respecto, por hallarse recogido allí, J. M. SEVILLA, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 329, donde concluye Sevilla: “Moraleja: no hallaremos tesoro, pero el suelo removido en su busca presumiblemente dará renovados frutos para la propia filosofía. Después de todo, de lo que se trata es de mover las raíces.” (*Ibidem*).

substante inaccesibilidad del ser del acontecimiento morir, el término de la vida, la cesación ontológica del existir viviendo. Por esta razón se pregunta:

“¿Acaso se es culpable de que en medio de la vida, del tiempo de la vida se deslicen instantes del tiempo de la muerte?, del morir más bien, pues 'muerte' es lo ya cumplido, lo inaccesible; pero morir no, morir bien puede ser aquí y ahora en la vida”⁸⁴⁹.

La filósofa de la razón poética sentía cómo de destierro en destierro se iba muriendo de manera paulatina, desposeyéndose⁸⁵⁰. Por este motivo, porque se dan muchas muertes, cesaciones, que no son la que finaliza por completo la vida, María Zambrano –encarnando su trágico personaje de Antígona⁸⁵¹– experimenta el exilio como una metafóricamente especie de personal “sepultura” de un existir que además considera “moribundo”. Leemos en *Delirio y destino*:

“Vivir era eso: morir de muertes distintas antes de morir de la manera única, total, que las resume todas, agonizar también, pasar entre la vida y la muerte, ser rechazado de la vida de múltiples maneras sin que por eso la muerte abra sus puertas. 'Vivir muriendo’”⁸⁵².

La plasmación soterrada de su reiterado empleo del término se puede divisar, por ejemplo, en su obra *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil* (1937), donde innumerables veces, casi en cada artículo, trae a colación el morir; ya sea de una vida, una historia, una obra, una conciencia, o la muerte de su propia España⁸⁵³. El tema mismo al que dedica cada escrito resulta bastante significativo: Séneca, Unamuno, Machado, Guerra Civil, situación del intelectual, etcétera; en todos algo desaparece, se extingue, o se olvida. Y mientras tanto, ella

⁸⁴⁹ MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, cit., p. 153.

⁸⁵⁰ MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990, p. 37.

⁸⁵¹ “Antígona acompaña a Zambrano a lo largo de su trayectoria como escritora, aunque lo hace especial en el período que transcurre desde fines de los años cuarenta, y toda la década de los cincuenta, hasta los primeros años sesenta. Es ésta una época marcada por la guerra civil española y la Segunda Guerra Mundial”. Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Cátedra, Madrid, 2012, p. 13.

⁸⁵² MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, cit., p. 267.

⁸⁵³ Reclama a España un saber morir pero bien, “encontrar la posibilidad de una vida a la altura de esa muerte [...] Encontrar la medida y el estilo de vivir que merece nuestra muerte. Porque mientras Europa había encontrado su vida, el saberla vivir, nosotros nos aferrábamos a nuestro morir”. Exige a España vivir y que produzca vida, porque morir sí lo saben hacer los españoles, pero no acorde con una buena vida. Sigue, así, Zambrano, la máxima senequista de morir según se vive, por eso hay que buscar siempre un buen vivir. Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *op. cit.*, pp. 179-180. Véase, asimismo, el capítulo “Las raíces de la esperanza”, en MARÍA ZAMBRANO, *Los Bienaventurados*, citado.

revela encontrarse en una insalvable soledad. Hasta el punto que tiene razón Jesús Moreno Sanz al subrayar cómo ciertamente “toda la obra de María Zambrano aparece como una filosofía de lo trágico”⁸⁵⁴, aunque, pese a ello, siempre intente salvar a la esperanza de toda fatalidad⁸⁵⁵.

A través de múltiples cartas se vislumbra el estado anímico de Zambrano. Se descubre a sí misma como *si estuviera muerta* y tuviera que nacer de nuevo “sin más última, metafísica, justificación que ésa: tener que nacer como rechazado de la muerte, como superviviente [...] puesto que ¿qué remedio tiene sino nacer?”⁸⁵⁶ Suponía un segundo nacimiento⁸⁵⁷ forzoso además por no poder morir, un “tener que nacer por sí mismo” de nuevo⁸⁵⁸. En estos trances difíciles, cuenta Zambrano que escucha resonar los dichos y las coplas populares, como las escritas por Manrique, “estas coplas de meditación ante la muerte lo que más honda y persistentemente nos ha legado nuestro pasado literario, lo que está siempre en el fondo de nuestro corazón presto a salvar a nuestra memoria”⁸⁵⁹.

Resulta sorprendente que a lo largo de ocho pequeños ensayos, recopilados en su libro sobre el drama de España y los intelectuales, María Zambrano bosqueje unas nociones tan claras sobre la muerte. Estas ideas, en conjunto trazan una teoría de la cesación planteada desde un ámbito moral, a saber, “cómo ha de actuar el hombre ante la muerte”, o ante pequeñas cesaciones que sufre su vida diaria. En *Carta a Rafael Diestre* llega a una reflexión última en la que aclara que las cosas no son nunca lo primero, sino el quién. De este modo, y acorde con dicho principio:

⁸⁵⁴ MARÍA ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, cit., p. 9.

⁸⁵⁵ “Agonizar es no poder morir a causa de la esperanza. No, nadie nos rechaza desde la muerte, nadie nos lanza otra vez a la vida, sino la esperanza oculta. La esperanza que brota desesperadamente ante cada sufrimiento insoportable. Y cuanto más insoportable es lo que se padece, más honda renace la esperanza. Quizá hayamos de padecer por eso; para que la esperanza se revele en toda su profundidad”. Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, cit., p. 272.

⁸⁵⁶ MARÍA ZAMBRANO, “Carta sobre el exilio”, *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura*, n. 49, junio de 1961, París, p. 66. Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *La razón en la sombra. Antología crítica*, Siruela, Madrid, 2004, p. 463.

⁸⁵⁷ Mercedes Gómez Blesa explica cómo la comprensión del ser del hombre en Unamuno “apunta a la limitación o finitud de la conciencia personal, y en Zambrano, hacia la incompletud del propio ser al sentirse desgarrado del Ser original. En ambos autores, también, esta carencia del propio ser despierta la esperanza de llegar a ser, esperanza que Unamuno traduce con la expresión *hambre de inmortalidad*, y Zambrano, con *hambre de nacimiento*”. Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *Unamuno*, Debolsillo, Barcelona, 2004, p. 19.

⁸⁵⁸ MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, cit., p. 17.

⁸⁵⁹ MARÍA ZAMBRANO, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, cit., p. 175.

“Lo esencial es esto: la limitación de la persona, la esencialidad de la muerte, de la cual arranca la objetividad en el estoicismo. Claro que el estoico es un suicida, pero tal vez la objetividad arranque de un suicidio de uno, de un suicidio por amor; ceder uno su propia existencia para que otra cosa sea y exista. El cristianismo no, no se suicida jamás”⁸⁶⁰.

Por eso, quizás, ella duda constantemente de ser cristiana. El estoicismo, para Zambrano, es un género único de “suicidio”, el único suicidio noble por ser engendrador de realidades. Apunta que, tal vez, el suicidio del estoico signifique en el fondo una amorosa aniquilación del yo. Estos son misterios hondos en los que juegan muerte y amor, en términos con toda su valencia zambranista. Desarrollándose en dicho horizonte sitúa la poesía de Machado que, a su vez, enlaza con las coplas de Manrique y con la serena meditación de Séneca, “es este arrancar de un conocimiento sereno de la muerte, este no retroceder ante su imagen, este mirarla cara a cara que lleva hasta el mismo borde del suicidio”⁸⁶¹. Entereza humana que, para la filósofa, tenían en el rostro sus milicianos republicanos, los cuales no se sentían hijos de nadie más que de la muerte. No obstante, hay que tener en cuenta que no es el azar el que los habría forjado así, pues al comentar la enigmática poesía machadiana de entre guerras, opina que esta actitud no es contingente, nada hay que antes y desde el primer día no estuviera ya; sino que en virtud de las indeseadas circunstancias se han visto forzados a volver los ojos, en esa última mirada de vida o muerte, hacia el propio abismo que en horas livianas pasara desapercibido. Zambrano matiza al respecto: “la vida se nos ha escindido; los supervivientes tenemos las raíces desnudas”⁸⁶². No eran más que vencidos que, en sus palabras, no habían tenido la discreción de morir⁸⁶³.

Bajo esa condición que exige mirar a lo que con anterioridad era eludido, nos preguntamos qué concepción ontológica acerca de la muerte se entresaca de los textos zambranianos. Nos resulta paradójico que su autobiografía *Delirio y Destino* (1989) comience literalmente diciendo “había querido morir”, y que se resuma en la experiencia de lo negativo como un llamamiento a la muerte.

⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁶² En esta descripción Zambrano dice que las raíces de ellos, como supervivientes, son los muertos a los que dejaron sin tiempo. Los que ya no están por culpa de la contienda, son las verdaderas raíces de los que sobrevivieron. Véase MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, cit., p. 237.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 266.

“Se puede morir aun estando vivo; se muere de muchas maneras; en ciertas enfermedades, en la muerte del prójimo, y más en la muerte de lo que se ama y en la soledad que produce la total incompreensión”⁸⁶⁴.

Vivir en su caso se ha convertido en una resistencia.

“No estaba muerta, pero tampoco en la vida, pues vivir es inseguridad, sobresalto, 'vivir es anhelar'. Y aquella situación de indiferencia venía a ser, era de nuevo una situación prenatal”⁸⁶⁵.

De igual forma, Max Aub, en su obra *La gallina ciega: diario español* (1971), muestra también esta dicotomía entre la vida y la muerte que percibe como un desdoblamiento de sí mismo, viviéndolo en diferentes planos existenciales. Se dice a él mismo: “Vives en lo que fue. Vives en lo olvidado. Vives en falso. Lo malo es que existes y no puedes vivir, viviendo, con esto. Y vives. Vives. –Sí, a destiempo. –Estoy de acuerdo, pero creí que era otro”⁸⁶⁶. Aub, al igual que Zambrano, habla acerca de una vida que ya no es tal, una ha muerto y otra se vive, pero se vive en otro; y aún estando vivo no se vive y se siente que se hubiera muerto con la antigua vida.

María Zambrano, acorde al citado desdoblamiento ontológico, relata en tercera persona del singular –como acostumbra a hacer a lo largo de su autobiografía– su angustia y concepción acerca de lo que supone para ella en general morir⁸⁶⁷:

“No discurría sobre la muerte, pero corría, se precipitaba hacia ella. Eso le situaba frente a los problemas, a todos, en término de sí o no redondos, absolutos. Cada decisión que hubiera de tomar era como si fuese la última; no sabía vivir provisionalmente y siempre se estaba despidiendo de algo; su vivir era un arrancarse, un ir arrancándose de todo, de la hora que pasaba, de lo que ya había cumplido, del enfermo curado, del libro estudiado, de su felicidad, de sí mismo; se arrancaba de todo”⁸⁶⁸.

María Zambrano refiere la muerte como un “arrancar”, identificada con un cesar de lo dado que implica una continua y dolorosa despedida. La muerte no ya

⁸⁶⁴ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁸⁶⁶ MAX AUB, *La gallina ciega. Diario español*, Alba Editorial, Barcelona, 1995, pp. 189-190.

⁸⁶⁷ Esta descripción ocurrió años antes del exilio estando enferma, pero la hemos tomado para observar una de las muchas maneras en las que Zambrano describe la muerte.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 124.

exclusivamente como un problema, sino como aquello que nos coloca ante los problemas; dado que todo se relativiza y adquiere su verdadera importancia. Un instar al aprovechamiento, de tal forma que cada instante sea irrepetible, supone vivir volcado tan sólo en el momento; deteniendo el fluir temporal lo máximo posible. Abstraer, al igual que los místicos, el tiempo sólo a través del instante⁸⁶⁹. Tal, y como expresa ella misma, “entre vida y muerte media mientras tanto el tiempo”⁸⁷⁰.

Nos percatamos de que María Zambrano trata con notable frecuencia el tema de la muerte en vida, un ir muriendo o morir como hemos mentado de muy diversas maneras. En el prólogo de *La tumba de Antígona* (1967)⁸⁷¹ interpreta que el suplicio que sufrió Antígona ocurrió adrede para disponer “de un tiempo indefinido para vivir su muerte, para apurarla apurando al par su vida”⁸⁷². La muerte como un tránsito a lo largo de la vida, un tiempo para ir paulatinamente deshaciéndose. Un transitar que supone una lenta entrega, un “ir dejándose aquí la vida y llevándose el ser”⁸⁷³. Mas esto no será siempre posible, puesto que para Zambrano hay criaturas como Antígona, cuya unidad entre ser y vida es tan intensa y lograda que ni la muerte consigue separarlas. Es decir, la vida está, sin duda, afectada de muerte; pero “la muerte oculta a ciertos 'seres' cuando les llega y revela a otros revelando la vida inextinguible: en la historia y más allá, en un horizonte sin término”⁸⁷⁴; la muerte los ensalza y perpetúa en lugar de aniquilarlos por completo.

Zambrano argumenta que la muerte afecta a la vida, debido a que “vivir de verdad” significa sostenerse en la propia muerte:

“alimentarse de ella, flotar y aún respirar dentro de ella. Pues que la Muerte no es 'lo otro' de la Vida, ni enemiga, por tanto. Es lo anterior, el lecho maternal, donde hay que regresar un día, ya nacido cuando es posible aquí –en el espacio-tiempo sucesivo–”⁸⁷⁵.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁷⁰ MARÍA ZAMBRANO, *Los bienaventurados*, cit., p. 25.

⁸⁷¹ “En la revista cubana *Orígenes* y bajo el título *Delirio de Antígona*, se publicó en 1948 un ensayo que evidencia la reiterada pasión de Zambrano por este personaje mitológico que convirtió en la alegoría del exilio. En 1967, se publica en París transformada en *La tumba de Antígona* y se presenta, esta vez, como una obra de corte dramático que se divide en fragmentos, cada uno de los cuales inscribe diálogos entre los principales personajes de la tragedia de Sófocles”. Véase, Centro Virtual cervantes: <http://cvc.cervantes.es/actcult/zambrano/obra/obra08.htm>

⁸⁷² MARÍA ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*, cit., p. 152.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 165.

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ *Ibid.*, pp. 30-32.

Nuevamente, ahora en su escrito *El silencio* –donde se cuestiona si éste tiene algún parentesco con la muerte, debido a que cuando no se le espera aparece y cuando se le invoca no llega⁸⁷⁶–, incide en que no es lo mismo “estar en la muerte” que haberse muerto de verdad. El haberse *muerto de verdad* es la idea-hecho que ningún ser humano puede aceptar, por esta razón, “lo más importante de esta vida es saber morir, estar de acuerdo con la muerte”⁸⁷⁷. Para explicar a qué se refiere con esta alianza/pacto con tal enemiga, cita el caso de su querido amigo Lezama Lima, a quien gustaba comer copiosamente y por lo cual veía agravada su asfixia. El poeta cubano respondía con ironía a quienes lo regañaban por tales hábitos diciéndoles: “No os preocupéis, yo tengo mi trato hecho con la muerte, vendrá cuando tenga que venir, yo me he entendido ya con la muerte”⁸⁷⁸. La filósofa malagueña juzga esta postura como una suprema sabiduría y un envidiable entendimiento, pues como seres mortales debemos saber vivir con ella, ya que con la muerte no se debe meramente convivir, se ha de dialogar para alcanzar la reconciliación; la reconciliación de la vida con su propio acabamiento. Estoicismo senequista. No es de extrañar, según Zambrano, que esta disposición conciliadora venga antes de las demiúrgicas palabras de un poeta, como es Lezama Lima, que de las alquimistas de un filósofo. En *filosofía y poesía* (1939) anota: “El que dice que 'la filosofía es una preparación para la muerte', abandona la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi, hace poesía y burla”⁸⁷⁹. Aparenta establecer un limen infranqueable para la filosofía, por lo menos para la de aquella época; una filosofía “pura” que desdeña, por desterrarla, a la poesía. Como la patria de origen ha desterrado a sus hijos, antes la filosofía había alejado de sí a la poesía. Un pensamiento puro, sin mezcla poética, una filosofía que “no contaba aún con fuerzas suficientes para abordar los temas más decisivos”⁸⁸⁰, por caso, la muerte. Hay verdades que no pueden ser tocadas ni mostradas únicamente por la filosofía, porque se requiere ir más allá y se necesita marchar parejo con otro saber;

⁸⁷⁶ La muerte, para Zambrano, no obedece a la voluntad. No viene si se la llama, es indómita. “Verdad y muerte, al verse acuciadas entregan sólo su máscara y en los más afortunados casos, una sombra, un roce en la mejilla, un escalofrío si de la muerte se trata”. Cfr: MARÍA ZAMBRANO, *De la Aurora*, Tabla Rasa, Madrid, 2004, p. 113.

⁸⁷⁷ MARÍA ZAMBRANO, *Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Salamanca, 1995, p. 121.

⁸⁷⁸ *Ibidem*.

⁸⁷⁹ MARÍA ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, F.C.E., México, 2006, p. 19.

⁸⁸⁰ *Ibidem*.

como puede ser en ocasiones la teología para tratar el allende, o también para Zambrano la poesía. “El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio, sin poder renunciar a nada”⁸⁸¹. El poeta se enamora de la muerte, el filósofo jamás podría hacerlo. No hay esa entrega desmedida del amor altruista que no pide nada a cambio. El filósofo más que dar, exige. Zambrano mantiene que la multiplicidad estimada por el poeta es rechazada por el filósofo que, en cambio, siempre persigue la unidad. Unidad que le hace a su vez salvarse de las apariencias, mientras que el poeta queda adherido tratando de salvarse en ellas⁸⁸². “La poesía no acepta la razón para morir; la razón como aquello que vence a la muerte. Para la poesía, a la muerte nada la vence, sino es momentáneamente, el amor”⁸⁸³. El que filosofa no vive embriagado como el poeta y sí procura dar razón que venza a esa perturbadora muerte, porque “el filósofo jamás duerme, desecha de sí todo canto halagador que pudiera adormirle, toda seducción, para mantenerse lúcido y despierto. El filósofo vive en su conciencia, y la conciencia no es sino cuidado y preocupación”⁸⁸⁴. El que dedica su vida a la filosofía está, por tanto, maduro para la muerte⁸⁸⁵, se preocupa en cuanto se esmera en conocerla; pero no hace, como el poeta, ningún acuerdo con ella.

En *Claros del bosque* (1977) las consideraciones acerca de la muerte se muestran menos poéticas y más metafísicas, una metafísica de lo inconcebible, dado que:

“parece imposible todo proseguirse ante la muerte, dentro de la muerte, en la muerte misma, sin morir. Impenetrable, absoluta, la muerte ha tomado posesión del que queda aquí de este lado, mas dejándole sin lugar, sin cabida en hueco alguno. Y así la pálida certeza de que aquél que se ha ido, sin dar señal desde su allá, vaya a ser en ese allá concebido nuevamente, arroja como su sombra a éste que aquí ha quedado que sea él, el inconcebible. La muerte, como todo lo inconcebible, hace así con el que la contempla”⁸⁸⁶.

⁸⁸¹ *Ibid.*

⁸⁸² *Ibid.*, pp. 20-21.

⁸⁸³ Se pregunta Zambrano “quién consolará al poeta del minuto que pasa, quien le persuadirá para que acepte la muerte de la rosa, de la frágil belleza de la tarde [...] de eso que el filósofo llama 'las apariencias'”. *Ibid.*, p. 34. Aclara Zambrano que si el filósofo rechaza las apariencias es porque éstas son percederas. Cfr.: *op. cit.*, p. 38.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁸⁶ MARÍA ZAMBRANO, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 2002, p. 134.

Según sus palabras, en las tinieblas de la inconcebible muerte “los ojos no se dan a ver” y el sol no alumbra sino que simplemente despierta. Por eso, de todo lo que rodea a la muerte se desprende un terror; el cual no puede ser rechazado por “una reacción vital sin más que afirme en apariencia, tan sólo en apariencia, el triunfo de la vida”⁸⁸⁷. A juicio de Zambrano ninguna ética puede anular por completo este miedo,

“viene el terror como todo lo primario desde el sueño, en el sueño mismo originario del hombre que se ve y se siente envuelto en la carne corruptible, antes aun que por la ineludible muerte”⁸⁸⁸.

Es como un vulnerable juguete. Lo inconcebible revierte en el hombre, y lo muta en lo mismo, a saber, si la muerte es lo absurdo torna al hombre absurdo y contingente, no ya a la vida, sino en última instancia al que la vive. Quizás, por ser incognoscible, haya que cedérsela en verdad al poeta, por ejemplo a ese pájaro pinto⁸⁸⁹ que sobrevuela la realidad.

José Bergamín, modelo de poeta amante de la muerte descrito por Zambrano, en su ensayo *Música y máscara de la sangre* defiende que por la certeza de la muerte se dramatiza la existencia del hombre, su propia personalidad.

“Se hace el hombre persona dramática o teatral al desenmascararse a sí mismo de su propia vida, de su propio ser, por esa certeza mortal reveladora”⁸⁹⁰.

La vida para el poeta está enmascarada con el alma, desenmascarada con la muerte; por ello la muerte es un desvelo, una ausencia del alma, un dejar al hombre desnudo sin ella. El hombre, dramatizado por la muerte no puede vivir de ilusiones mortales ya que, según Bergamín, estas ilusiones son evanescentes, fantasmagóricas. Por ello, la muerte es definida como un *contratiempo*, un desengaño que verifica “la persona del hombre” que se es. La personalidad dramática del hombre que se ha

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 148.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁸⁸⁹ Seudónimo de José Bergamín que a María Zambrano, además, le gustaba emplear. Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *La razón en la sombra*, cit., p. 533.

⁸⁹⁰ JOSÉ BERGAMÍN, *El pensamiento perdido. Páginas de la guerra y del destierro*, Diario Público, Madrid, 2010, p. 119.

mostrado por culpa de un angustioso “contratiempo”. Aclara además que:

“El *drama personal* del hombre no sería entonces su vivir, su existir en el tiempo, y por el tiempo, avanzando con lentitud o rapidez hacia la muerte. El tiempo no le lleva a la muerte; es la muerte que, adelantándose al tiempo, frente a él, contra él, le quita o roba al hombre el tiempo mismo, su ser temporal, su ser tiempo; lentamente, poco a poco, o con rapidez, de un solo golpe; es la muerte, el contratiempo y contrasentido de la muerte, lo que le niega o aniquila”⁸⁹¹.

De esta vida mortal, de este drama en vida, señala Bergamín que ya nos han hablado los místicos y los teólogos, por ejemplo, Santa Catalina de Génova, a la que considera una destacada visionaria de la muerte⁸⁹². Este argumento, asimismo, coincide con el drama esencial del cristianismo. Y todo el teatro español, desde Lope hasta Calderón, está plagado de esta verdad reveladora. Al igual que San Agustín hizo cuestión de sí mismo, “no tiene el hombre otra cuestión, otro problema por resolver que el de la muerte, el de su propia muerte: que es el que le hizo, el que le hace”⁸⁹³. Para Bergamín la muerte verifica al hombre perfectamente, es decir, siendo natural como es; le muestra su naturaleza humana. Temporal y perecedera naturaleza y, en consecuencia, dramática. La tragedia griega y el drama cristiano no son más que la exaltación de la mortalidad humana. Aunque, en el fondo, existe una diferencia entre ellas, puesto que al verificar tal tragedia el cristiano se acoge a la virtud teologal de la esperanza, que se origina en el mismo momento trágico de la muerte. Mientras que para el griego, al descorrerse el velo se manifiesta la vanidad generadora de su ser en el tiempo. Para los griegos “la tragedia era esta máscara de un mundo aparente y perecedero. Parecer era perecer. El destino supera al hombre con su fuerza invencible y ciega. La máscara expresa este engaño”⁸⁹⁴. Bergamín alega que el hombre es persona dramática porque en realidad no es máscara sino rostro, e incesantemente pregunta a esa máscara del mundo quién es él. La muerte, en última instancia, se presenta como un *contratiempo* porque, como su mismo nombre insinúa, es ladrona del tiempo; va en

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁹² “Esta santa nos dejó escrita su experiencia del purgatorio en vida en una asombroso *Tratado* sucinto, en el que, con lenguaje dantesco por la precisión escolástica de su estilo y el arder secreto que la expresa, nos cuenta el sentido y razón sobrenatural de aquel orden divino”. Cfr.: JOSÉ BERGAMÍN, *El pozo de la angustia*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 19.

⁸⁹³ JOSÉ BERGAMÍN, *El pensamiento perdido*, cit., p. 125.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 142.

contra del reloj. Ella es más poderosa que la vida y resulta de continuo vencedora. Bergamín, rememorando a Heráclito, asevera que “la muerte es todo lo que vemos cuando estamos despiertos”⁸⁹⁵. Cuando estamos vigilantes tomamos conciencia de que todo es muerte y cesación. Por este motivo escribe el poeta, en su obra *El pozo de la angustia* (1941), que:

“la muerte va trazando a nuestro alrededor mientras vivimos la línea de sombra que dibuja sobre la tierra, como san Patricio, el pozo o purgatorio de la angustia en el que nos encontramos con ella. La medida justa de nuestra fosa. Ya esa línea de sombra, a ese agujero que ahonda materialmente nuestro ser, temporalizándolo eternamente, debemos la verdad de quemarnos en ese fuego que es nuestra conciencia de ser como somos y lo que somos, invisiblemente, *tiempo material*: tiempo que ganamos para siempre o que para siempre perdemos”⁸⁹⁶.

La verdad de la vida, entonces, brota de una responsabilidad mortal; responsabilidad de un tiempo asignado. La verdad substancial de la vida, bajo la concepción bergaminiana, es la del ser y no ser sucesivamente. De tal modo, que

“El escéptico, y ecléctico, *ser o no ser* de Hamlet, tuvo su lógica contestación dialéctica en el hegeliano, y quijotesco, *ser y no ser son idénticos*. Respuesta lógica de la razón y su sinrazón que con razón se hizo”⁸⁹⁷.

Entonces se pregunta Bergamín, al igual que antes Pascal, ¿qué quimera es el hombre? La vida se presenta como un eterno purgatorio entre nosotros y el infierno o el cielo; quién sabe. Un purgatorio donde se da la dramática existencia entre el ser y el no ser, donde gozosa y dolorosamente el hombre cava su propia tumba⁸⁹⁸.

Bergamín recuerda cómo antaño su maestro Don Patricio le comentaba que

⁸⁹⁵ JOSÉ BERGAMÍN, *La importancia del demonio*, Siruela, Madrid, 2006, p. 75.

⁸⁹⁶ JOSÉ BERGAMÍN, *El pozo de la angustia*, cit., p. 74.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁸⁹⁸ “Desde sus comienzos, la poesía de Bergamín es una constante meditación sobre la muerte. La presencia de este tema le proporciona su continuidad además de explicar su paulatino acendramiento. Sus poemas no son fragmentos que dispersan un conjunto de percepciones momentáneas sino más bien intuiciones complementarias que, al agruparse y seguirse, una tras otra constituyen una visión total, totalizadora, de la experiencia de la muerte, de la relación entre el poeta y la muerte”. Cfr.: NIGEL DENNIS, “Tiempo y muerte en la poesía de José Bergamín (En busca de la claridad desierta)”, AA.VV., *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, Anthropos n. 172, mayo-junio 1997, p. 46.

entre las ilusiones y las ideas había un abismo de diferencia. Por lo que él se cuestionaba ya si la muerte es una idea o una ilusión, llegando a la conclusión de que cuando algo es una *idea es verdad* y cuando es una *ilusión es una realidad*. ¿La muerte es una verdad o es una realidad? Su mentor, con gran sabiduría le respondía que *no querer morir* es una ilusión, mientras que *querer no morir* es un ideal⁸⁹⁹. Bergamín presume que a lo que más trabajo cuesta acostumbrarse es, precisamente, a una idea⁹⁰⁰, no inquietándonos en sí tanto la muerte como su misma idea.

Desde la óptica de su particular existencialismo, para Bergamín sentimos la vida porque estamos despiertos y al vigilarla, cosa imposible en el sueño, sentimos la muerte. Para el poeta, esto equivale a sentir al “Demonio”, que es la voluntad de muerte, si la muerte no puede ser apreciada más que contraria a Dios, a la vida. Poseemos certeza absoluta e innegable de la muerte a pesar de no habernos muerto nunca, incluso aunque no tengamos:

“modo de morirnos provisionalmente para comprobar nuestra certeza, que se hace así, por esto, una superstición (una afirmación de lo insuperable que es como certeza). Y vivimos, así, sabiéndolo o no en la superstición de la muerte [...] *La muerte es lo cierto: la vida es lo incierto, lo dudoso: la inmortalidad*”⁹⁰¹.

No obstante, Bergamín nos alienta a cambiar la certeza por la duda, siendo mejor creer a fuerza de dudas y de imaginación. Por exceso de portentosa imaginación se afirma además lo dudoso, convirtiendo en nada, en sombra, en vacío toda superstición. En cambio, sin fe, sin la duda que despierta esa creencia, sin imaginación todo se torna sombrío, oscuridad y silencio; muerte. Para Bergamín, como para José García Morente, no hay otra salida que la de la fe en este laberinto supersticioso de nuestra vida, y el que carezca de ella vivirá arrojado en las redes mortales. Sólo estas dos opciones son posibles, o la fe o su falta, puesto que no existe además hombre sin supersticiones de esta índole, sería un monstruo, según el poeta. El valor verdadero bergaminiano es, por tanto, una actitud *espiritual* ante la muerte⁹⁰².

⁸⁹⁹ Cfr.: JOSÉ BERGAMÍN, *El pasajero. Peregrino español en América (México, 1943-1944)*, Biblioteca del exilio, Edición de Castro, A Coruña, 2005, pp. 340-341.

⁹⁰⁰ JOSÉ BERGAMÍN, *Obra esencial*, Selección y prólogo de Nigel Dennis, Turner, Madrid, 2005, p. 253.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p. 38.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 243.

En otro ángulo de nuestra historia del problema aparece ubicado, como mediación, Adolfo Sánchez Vázquez, que vendría a representar la fusión entre la figura del poeta y la del filósofo, moviéndose entre los dos ámbitos de los que habla Zambrano, el de la poesía y el de la razón. Sánchez Vázquez, reconocido ante todo como eminente filósofo marxista, elabora una filosofía detallada de manera específica como praxiológica y no ontológica. Sus reflexiones sobre la muerte son escasas y ésta casi siempre es nombrada pero apenas descrita. De hecho, filosóficamente no la atiende casi nunca. Solamente en los poemas escritos entre 1935-1936, pertenecientes a su obra *El pulso ardiente* (1942)⁹⁰³, se vislumbra un empleo apasionado y reiterado que va más allá del mero recurso estilístico. En su poema, por ejemplo, titulado *Entrada a la agonía*, fechado el 10 de junio de 1936, expresa “si la muerte te cita apresurada”⁹⁰⁴. Se sintetiza en este verso su pensar sobre la muerte como reclamadora de la vida de forma súbita e inesperada; consecuencia de los bélicos acontecimientos. Él siempre habla de premura, rapidez, huidas y sangre. En *Sonaran a silencio* escribe: “es inútil huir porque la huída/ sólo encuentra tabernas desoladas/ donde alza su copa nuestra muerte”⁹⁰⁵. Su poesía parte de una realidad zarandeada que halla desolación y muerte allá donde mira. En su ensayo *Mi trato con la poesía en el exilio* declara que la poesía que se escindió de España se prosiguió fuera de ella a la altura que exigían las circunstancias, reconociendo incluso el exilio como tierra fértil para la misma. Y en el soneto *Desterrado muerto*, cuyo título dice más que un tratado, anota que la muerte pone fin a la vida del desterrado, mas nunca a su destierro. Dicho soneto finaliza así:

“El destierro no para con tu muerte
que, implacable, dilata tu destino
bajo la tierra misma prolongado.
Tú no descansas, no, con esta suerte
de muerte enajenada; con el sino
de estar bajo la tierra, desterrado”⁹⁰⁶.

⁹⁰³ “*El pulso ardiente* se publicó en México en los primeros años del exilio, pero en su totalidad, el libro está escrito en España 'casi en vísperas de la tragedia' [...] La poesía de Sánchez Vázquez, pues, nace antes que la filosofía”. Cfr.: ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *El pulso ardiendo*, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2004, p. XXIX.

⁹⁰⁴ *Ibidem.*, p. 22.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁰⁶ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Incursiones literarias*, Universidad Autónoma de México, México, 2009, p. 204.

José Bergamín compuso también similares versos, los cuales se repiten como un eco incansable en aquellos que sufrieron el mismo sino:

“Que yo tengo el alma muerta,
sin enterrar, desterrada:
quiero volver a su tierra
para poder enterrarla”⁹⁰⁷.

Sánchez Vázquez advierte que la existencia del desterrado se sustenta en el amor, el odio, el miedo, la memoria, el olvido; todo los sentimientos que despierta en sí el destierro que, como él expresa, se torna a sí mismo en propio fundamento de sus vidas. Tras hablar de diversos sonetos acerca de las pérdidas, la desesperanza y la espera; se lanza una contundente pregunta: “Esta poesía –y en general toda la que aquí se ha mostrado– ¿es una poesía del destierro o del ‘transtierro’?”⁹⁰⁸. El filósofo marxista confiesa haber impugnado el término gaosiano en más de un texto suyo⁹⁰⁹, pero con bastante distanciamiento se percata que tras echar raíces, crecer e integrarse sin abandonar jamás los orígenes, se llega a comprender y vivir lo que Gaos en realidad quería decir con tal expresión. No obstante, sitúa su creación poética en vilo entre lo perdido y lo aún no ganado.

Podemos apreciar la idea que tiene de la muerte no sólo en su poesía sino también en sus estudios acerca de la poesía española, la cual tiene además para él una muy extensa y estrecha vinculación con la muerte. En *El tiempo en la poesía española* comienza puntualizando que la preocupación temporal viene de “sentir nuestra vida, devorada día a día por la lima implacable del tiempo, y aparece una y otra vez en la poesía española, en cálida hermandad con el tema de la muerte”⁹¹⁰. La literatura española se encuentra herrada por un profundo senequismo, que en ocasiones se advierte con mayor claridad y en otras permanece oculto; pero que siempre es sustrato,

⁹⁰⁷ Continúa: “Y cuando la tierra suya / la guarde, como sembrada, / quiero volver a esperar / que vuelva a ser esperanza”. JOSÉ BERGAMÍN, *Dolor y claridad de España*, cit., p. 43.

⁹⁰⁸ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 210.

⁹⁰⁹ En sus comienzos afirmaba tajantemente que el exiliado es “sencillamente un desterrado. Y lo es porque su exilio no es un trans-tierro o el trasplante de una tierra a otra”. Cfr.: “Del exilio español en México”, en ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Recuerdos y reflexiones del exilio*, GEXEL, Barcelona, 1997, p. 70.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 117.

a su entender, de dicha producción. Sánchez Vázquez opina que:

“Para Séneca, la muerte es un amargo trago que hay que afrontar, silenciosa, íntimamente, sin grandes aspavientos y, sobre todo, sin protesta, sin queja. Ganivet ve la muerte, como Séneca con toda su profunda dimensión. Para éste último, la muerte nos acompaña en vida; para el escritor español, 'rige en secreto nuestra vida'. El mismo temple para sufrirla; Ganivet no sólo no teme su llegada sino que sale a su encuentro. Profunda raíz senequista, descubre Ganivet, en el alma española. Y en verdad que Jorge Manrique, Garcilaso, la picaresca, Cervantes, fray Luis de León, Quevedo, Gracián, y el mismo Machado no lo desmienten”⁹¹¹.

A lo cual arguye que el senequismo emana de la angustia, es el repliegue del hombre cuando lo que le envuelve y rodea se derrumba. Es, por ende, una actitud de retirada, pero en cuanto estrategia de defensa. Todos los autores que nombra en su ensayo repiten el mensaje transmitido por Séneca: el escudo ante la vida en el consuelo y la resignación, la aceptación de la muerte; lo cual justifica en parte el profundo humanismo imperante en la literatura española. De Séneca, según la interpretación de Sánchez Vázquez, se nutren los grandes tópicos de la poesía española sobre la fugacidad de la vida, la brevedad de la existencia y la irreversibilidad del tiempo. Cosa que el autor demuestra, explícitamente, realizando un magistral recorrido por la historia de la poesía española y sus poetas más ilustres, tomando además aquellos pasajes en los que atisba a Séneca y su contundente influencia en el pensamiento de la muerte.

Consecuentemente, Sánchez Vázquez se pregunta en su disertación sobre Unamuno, Machado y Bergson:

“Qué sentido tiene esta preocupación por el tiempo que aparece en la poesía y en la filosofía, sobre todo en épocas como la nuestra, que se caracteriza por una profunda desazón temporal. Poética y filosóficamente se insiste en la radical finitud de la existencia humana. Aceptando la temporalidad como la raíz misma de la existencia, la angustia aparece como el sentido de ella y la muerte como su realización. Pero no siempre el hombre ha hecho una preocupación primordial de su finitud; no siempre se ha sentido como algo cuya vida es devorada día a día por el tiempo”⁹¹².

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 91.

⁹¹² *Ibid.*, p. 136.

Cuando el hombre se siente seguro de sí mismo y se encuentra colmado de ímpetu creador, no hace preocupación de la finitud humana y del tiempo. Define así Sánchez Vázquez la obsesión por la muerte como un fenómeno propio de las crisis históricas. “Significa que algo se va, que algo muere, que unos valores están en trance de perecer. La razón se repliega y entonces florece la duda, la angustia, la desesperanza, toda la variada vegetación del irracionalismo”⁹¹³, y en tal jardín germina el problema del tiempo y de la muerte. Si nos fijamos bien, Sánchez Vázquez no indica que el hombre *tiene* preocupación sino que *hace* preocupación por la finitud, pero no la hace en tiempos propicios sino en malos trances en los que su irracionalidad se desboca y engendra lúgubres augurios. Este proceder lo traslada a las épocas en crisis que, como un cuerpo enfermo, se desilusiona y pierde toda esperanza. Pensar, por consiguiente, sobre estos temas, para Sánchez Vázquez es el resultado de un fallo en el proceso que mina de errores el sistema.

Aludiendo a su época concreta y corroborando así nuestra tesis de que son tiempos favorables para tales pensamientos, alega que “no es extraño que la fatiga, el desengaño, la desesperación de una clase decadente y moribunda lleve a ciertos filósofos y poetas a construir un arte de bien morir”⁹¹⁴, realizando además lo que les corresponde, puesto que están, en sus palabras, al borde de un abismo. Para Sánchez Vázquez, la vida es el primer problema y después se *hace* el de la muerte.

4.3. La muerte como única condición de verdad que torna todo en “urgente” (J. Ferrater Mora, J. Gaos, E. Nicol)

Ferrater Mora sostiene que la muerte configura todo nuestro existir, no porque sea lo más importante de la vida, sino porque nada importa sin ella. El pensamiento filosófico de Ferrater gira, a raíz del transtierro, en torno al “problema” de la muerte, a partir del cual desarrolla de modo expreso las bases de su concepción ontológica de la realidad⁹¹⁵. Carlos Nieto, que como hemos dicho con anterioridad es un destacado

⁹¹³ *Ibid.*, p. 137.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁹¹⁵ Las cuales anotamos ya en el primer capítulo de esta investigación.

estudioso de la obra ferrateriana⁹¹⁶, define a nuestro pensador mediterráneo como un filósofo de múltiples encrucijadas. Y ello por varios motivos⁹¹⁷, aunque especialmente porque “nada filosófico ha sido ajeno a la obra de Ferrater”. Quizás por este motivo, dentro de su filosofía integracionista no podía quedar desatendido el tema de la muerte.

Ya desde el comienzo de su obra *El ser y la muerte* (1962)⁹¹⁸ Ferrater avisa de que su filosofar tanático no se corresponde con ninguna obsesión hispánica por la “hora de la verdad”⁹¹⁹, sino que sencillamente es una ocasión para filosofar de manera raigal⁹²⁰. Su teoría de la cesación ocupa un primer lugar en su sistema, puesto que toda realidad participa de la cesación, y el morir es, de entre todos, el proceso más “interno” y pleno de esa cesación. “Muerte es cesación de la vida”⁹²¹. Lejos de veleidades de esencialismos, describe Ferrater el morir diciendo que no es:

“una esencia que se manifiesta y desarrolla necesariamente tan pronto como existe un ser vivo. Pero no es tampoco un simple accidente o serie de accidentes sin los cuales los seres vivos podrían persistir indefinidamente. Es un proceso al cual los seres vivos tienden en virtud de sus constitución ontológica”⁹²².

El *morir* en general es un fenómeno propio del mundo orgánico, como ya mencionábamos en el capítulo primero de la presente Tesis. Mientras que en las

⁹¹⁶ Cfr.: CARLOS NIETO, *La Filosofía en la encrucijada (Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora)*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1985. Muy recomendable obra, la cual no sólo nos proporciona un acercamiento al pensar de Ferrater, sino a un estudio profundo y riguroso de éste. No obstante, es casi inexistente en ella el gran tema del exilio, si bien Nieto nos remite a trabajos sobre el pensamiento hispánico y, en concreto, a los estudios de José Luis Abellán.

⁹¹⁷ Carlos Nieto toma el título de una obra del propio Ferrater Mora. Lo sitúa, además, en la encrucijada por su ir y venir de un sitio a otro, por situarse en el lugar en el que convergen los puntos de encuentro y los de ida, por ser, a fin de cuentas, espíritu de un incansable viajero. Para Nieto las encrucijadas competencientes a Ferrater son cuatro, a saber: la primera la ocupan los múltiples escenarios en los que transcurre su existencia, Cataluña, España, Europa, América. La segunda es la encrucijada de las culturas, de modos de vivir y, por tanto, de modos de pensar. Ésta deriva, a su vez, en una tercera denominada la encrucijada de filosofías. La cuarta y última encrucijada lo coloca como filósofo “del todo”.

⁹¹⁸ Ferrater apunta que esta obra se publicó en 1962, pero es producto de una minuciosa reelaboración de otra obra aparecida en 1947 titulada *El sentido de la muerte*.

⁹¹⁹ JOSÉ FERRATER MORA, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid, 1962, p. 14.

⁹²⁰ No estamos de acuerdo con Carlos Nieto cuando dice que la muerte es un pretexto para hablar del ser; no obstante, sí es cierto que con Ferrater desemboca en un estudio del sentido.

⁹²¹ “Experimentar la muerte es, en efecto, imposible si entendemos por ello pura y simplemente vivir la muerte. Mas la muerte es, por lo pronto aquel momento en que ya no somos, es decir, aquel momento en que ha cesado, con nuestra vida, toda posible experiencia. Muerte es cesación de la vida”. Cfr.: JOSÉ FERRATER MORA, *La ironía, la muerte y la admiración*, Cruz del sur, Santiago de Chile, 1946, p. 59.

⁹²² JOSÉ FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, cit., p. 153.

realidades orgánicas esa cesación se da en su grado máximo y, por eso, es más propio hablar del morir, en las realidades inorgánicas lo propio es *cesar* (en cuanto cambio). Mas el morir, para Ferrater no se da de una vez, no de modo absoluto, es decir:

“no lo es al modo como lo sería uno de esos 'hechos esenciales' dados absolutamente, de una vez para siempre. Lo es en tanto que se va constituyendo como tal. Mejor que decir que los seres orgánicos mueren esencial y necesariamente, es sostener que se van constituyendo como seres mortales. La mortalidad, en suma, no es en ellos una propiedad constitutiva, sino constituyente”⁹²³.

En la filosofía ferrateriana el ser humano se va *constituyendo* como mortal a lo largo de toda su vida, precisamente –aunque sea una obviedad decirlo– a partir de la propiedad de *mortalidad*. Por eso, el análisis de la muerte humana conduce a una filosofía de la persona⁹²⁴, porque la muerte forja al hombre en tanto persona mortal a lo largo de su trayectoria existencial. La vida humana no es un *algo* que deviene, sino ante todo un *alguien*. Toda vida humana es un individualísimo alguien. Hay realidades orgánicas que pueden ser de muchas maneras diferentes, pero sin embargo no pueden dejar de ser. Ferrater aclara que la vida humana sí puede, a diferencia de otras realidades orgánicas, dejar de ser “lo que es”, de hecho está capacitada para tomar la decisión de hacerlo. Por este motivo, la vida le es al hombre de un modo absoluto y radical, *propia*, 'suya', en tanto puede incluso hasta negársela⁹²⁵. “El hombre se proyecta constantemente hacia un 'afuera' que sobrepasa de continuo el 'sí mismo'. El hombre, en suma, es (como afirmó Scheler) el ser capaz de decirse a sí mismo: 'No'”⁹²⁶, de poner un alto a su vivir y acabar así con todo.

Al proyectarse externamente a partir de su intimidad, el hombre pone la busca de su destino “hacia afuera”. Pero, paradójicamente, la muerte no se encuentra ahí, en el exterior. Según Ferrater es todo lo contrario, ya que *morir* consiste realmente en “ir muriendo”; y si la muerte fuera un fenómeno externo a la vida no se daría el proceso de cesación. Es más, al afirmar la *interioridad de la muerte*, Ferrater asume que ésta revierte en la vida, le pertenece, constituye un elemento imprescindible en la intimidad

⁹²³ *Ibid.*, p. 154.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁹²⁵ Cfr.: JOSÉ FERRATER MORA, *El sentido de la muerte*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1947, p. 209.

⁹²⁶ JOSÉ FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, cit., p. 183.

vital del *alguien*. Una interioridad que le permite, al serle inmanente al ser-alguien, adquirir su propia realidad ontológica. Tal *interioridad de la muerte* en la vida humana hace que “el morir no sea solamente un límite. La muerte es también para el hombre una 'línea divisoria’”⁹²⁷. Mas una línea no sólo conclusiva sino también concluyente y que establece al tiempo el sentido⁹²⁸. Si morir supone 'un gerundio', un muriendo, y el hombre se hace mediante la historia, que a su vez es un 'haciendo' la suya concreta, de ello se podría colegir que la historia se va apropiando de la muerte. Una historia propiamente humana, en cuanto tiene una conclusión.

En su obra *De la materia a la razón* (1979), Ferrater expone diferentes tipos de fines, destacando entre ellos los “supersuficientes”, que son de naturaleza imperativa. Matiza al respecto que:

“un fin supersuficiente es uno que me afecta de un modo muy completo, y que afecta de este modo no sólo a mí o a algunos otros seres humanos, sino a todos los seres humanos. Por eso un fin de esta índole es uno del que cabe siempre hacer la pregunta del monólogo de Hamlet: sí o no: ésta es la cuestión. Es un fin o, si se quiere, un bien, o una cosa valiosa, que puede poner en cuestión todos los otros fines y todos los otros bienes”⁹²⁹.

A lo que se suma, asimismo, que todos los fines son situacionales. Ferrater no llega a asociar esta definición suya de supersuficiencia de un fin con la idea de la muerte, mas extrapolándolo podemos afirmar que la muerte es el *fin supersuficiente* por excelencia. Existen otros fines de esta índole que nos obligan con frecuencia a cuestionarnos, pero aquél que plantea la pregunta absoluta a/de la vida es el fin que supone la muerte en cuanto cesar máximo que condiciona y configura toda nuestra existencia.

Realmente, Ferrater habla de los fines supersuficientes que atienden a criterios y preferencias morales, por ejemplo, en tanto sistema preferencial: la vida es mejor que la muerte, la libertad que la esclavitud, la igualdad que la desigualdad. Se persigue un fin porque se siente, ante todo, necesidad de él. Y para nosotros la muerte en tanto fin

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁹²⁸ Carlos Nieto cree al nombrar el sentido que “Ferrater no quiere con ello hipostasiar la muerte –a la manera de Heidegger– como si fuera lo único que tuviese sentido, ni tampoco quiere relegar a la muerte –a la manera de Sartre– a la categoría de un sin-sentido para la vida. 'La muerte misma –apunta Ferrater– carece de sentido y, sin embargo, otorga sentido a la vida’”. CARLOS NIETO, *op. cit.*, p. 135.

⁹²⁹ JOSÉ FERRATER MORA, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979, p. 163.

en sí mismo por antonomasia, impone su propia necesidad⁹³⁰. La cual corrobora el propio Ferrater en su libro *La ironía, la muerte y la admiración* (1946)⁹³¹: una necesidad de muerte que ayuda a comprender la vida, porque ésta nos parece –a su entender– algo precario e, incluso, morboso. La necesidad surge porque:

“Al desear la muerte deseamos, en realidad, la cesación definitiva de un estado morboso, la terminación de una vida que es, en su misma raíz, fugitiva y precaria. La muerte se nos aparece en este caso como una necesidad de la vida misma, como algo inherente a ella y sin lo cual la vida no tendría ningún sentido”⁹³².

Ferrater señala así una especie de atracción y no sólo una simple espera inactiva por parte del ser humano ante su angosto destino: “sabemos que la muerte nos viene y, además de esto, en nuestro secreto fondo entrañable, la deseamos”⁹³³. Aclara, no obstante, que no se refiere a una interpretación mística, sino que al experimentar la inminencia de la muerte estamos experimentando también, simultáneamente, la intuición de que “la vida sin su muerte no nos tiene literalmente nada que decir”⁹³⁴. La vida nos dice algo profundo y claro sólo en la contemplación de la experiencia de la muerte cercana, nos transmite un diáfano mensaje difícil de omitir. Ferrater piensa que al aparecer la muerte queda destruida la insignificancia de cada persona, puesto que este fenómeno, la aparición de la muerte, le confiere una “extraña nobleza” a la vida, un cumplimento. “El velo que tiende la muerte sobre su víctima es un velo a la vez terrible y noble; es el velo por el cual llegamos a comprender que la existencia cesada ha cumplido, aun sin haberlo realizado, su destino”⁹³⁵. De este modo, al morirnos acaba igualmente el sentido de nuestras vidas. En sintonía con esta posición ferrateriana, podemos apreciar cómo María Zambrano identifica también la muerte con lo cumplido y zanjado; tal que expresamente leemos en *Persona y sociedad*: “en todo lo vivo cuando muere, hay un momento en que aparece la vida en su definitiva quietud, perfecta y acabada. La vida que es ya, por un instante, pasado”⁹³⁶.

⁹³⁰ Cfr.: CARLOS NIETO, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁹³¹ El orden de los elementos en el título de su obra no contiene improvisación.

⁹³² JOSÉ FERRATER MORA, *La ironía, la muerte y la admiración*, cit., p. 64.

⁹³³ *Ibidem*.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁹³⁶ MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, cit., p. 149.

Dentro de la filosofía transterrada ocupa un papel central la figura de José Gaos. Filósofo de la filosofía y del circunstancialismo, su interpretación de la muerte se halla vinculada a su concepción de la filosofía, de ésta como historia de la filosofía, y del mismo filósofo como existencia individual pensante. Gaos subdivide la filosofía en dos partes destacables. La primera de ellas es la denominada fenomenología, que versa sobre los fenómenos inmanentes de este mundo, de la vida en general. La segunda corresponde a la metafísica, la cual se ha esforzado en saber, pero no desde un saber cualquiera, sino rigurosamente científico. Un saber que, según Gaos, se cuestiona sobre la otra vida, sobre el otro mundo allende éste. Por eso, la “metafísica es el empeño capital, cordial, de la filosofía en conjunto. Su éxito o su fracaso es el éxito o fracaso por excelencia –o por la más radical malaventura– de la filosofía”⁹³⁷. Resulta evidente que la metafísica según Gaos culmina –como él mismo declara– en una teología. Este proceder, en cuanto salto de la una a la otra, sucede con bastante frecuencia en la historia de la filosofía; y buena muestra de ello lo hemos visto, por ejemplo, en nuestra indagación sobre Sanz del Río. Ciertamente que el incansable intento metafísico de explicar la inmortalidad del alma desemboca históricamente muchas veces en creencias teológicas, pero, al fin y al cabo, ¿no es la teología una suerte de filosofía revelada? Gaos, no obstante, no está afirmando este paso de la metafísica a la teología, sino más bien a la inversa, puesto que –así argumenta en su obra *Confesiones profesionales* (1958)– los objetos de la metafísica, antes de serlo de ésta ya lo fueron de la religión, de sus mitos y de sus ritos⁹³⁸. A su vez, sus cursos “sobre la vida” se convierten también en “metafísica de la vida”. La metafísica (el ente y la nada) y la religión (la finitud y la muerte) constituyen, por consiguiente, el problema último de la filosofía de la filosofía.

Una de las mayores preocupaciones que acechan al pensamiento de Gaos gira en torno a la propia filosofía, teniéndola además en cuenta en tanto vocación⁹³⁹; condición que lleva al hombre a hacerse filósofo, y que equivale “a erigirla principio

⁹³⁷ JOSÉ GAOS, *La Filosofía de la Filosofía*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 169.

⁹³⁸ JOSÉ GAOS, *Confesiones profesionales. Aforística*, cit., p. 19.

⁹³⁹ Gaos aboga por una filosofía en extremo vocacional, tanto que ésta desemboca en un conocimiento autobiográfico. Añade además que: “los motivos de la vocación filosófica pueden llamarse, en suma, los motivos de la Filosofía, sin más”. *Ibid.*, p. 76. Cfr.: NEUS CAMPILLO, “Filosofía y experiencia vivida”, en SERGIO SEVILLA (Ed.) *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008, pp.239-262. Se trata, especialmente, la filosofía de Gaos como expresión autobiográfica.

de una vida”. Al igual que Gaos, también Ferrater Mora distingue dos partes complementarias de la filosofía, una como profesión, o sea, dedicación a la actividad reflexiva y otra en tanto vida; no una filosofía *strictu sensu*, sino “una vida filosófica”⁹⁴⁰.

Para Gaos, esa filosofía personal pasa por lo que consideramos cuatro realistas etapas. La primera es, sin duda, la *vocación*, después la *profesión*, le sigue la *decepción* y, por último, la *obstinación*. La filosofía gaosiana, siguiendo a su maestro Ortega, aparece como vocacional dentro de una realidad que es histórica. El afán de saber muta en necesidad de saber, saber de sí mismo el filósofo, de su vida y de la filosofía que ha escogido. La vida, a su vez, viene definida únicamente por su fin y:

“este fin es la muerte. La muerte es lo único definitivo de la vida, y por ende lo que le confiere propiamente a la vida misma su carácter de: algo definido. Todo lo demás de la vida, todo lo que no es la muerte, todo lo anterior a la muerte e incluso en ella, en el límite, es en este respecto provisional. La vida sólo es definitiva en su totalidad y la totalidad se la da la muerte”⁹⁴¹.

Se presentan aquí dos aspectos esenciales para el acercamiento a la interpretación gaosiana de la muerte. Y que, por sí mismos, en este fragmento citado, que consideramos de radical importancia, ya nos darían todos los aspectos importantes a exponer, al menos cuatro elementales. Recogeremos aquí dos de ellos, y expondremos los otros dos pocas líneas más adelante. (1) La muerte es el carácter *definitivo* de la vida. (2) La muerte es el aspecto plenario y totalizante para una vida plena.

En *Dos ideas de la filosofía* (1940), Gaos presenta a la filosofía como un saber sustancial desde y para la vida cotidiana de cada hombre concreto. Necesitamos saber

⁹⁴⁰ La filosofía como un modo específico de ser de la existencia humana. Cfr.: JOSÉ FERRATER MORA, *Razón y verdad y otros ensayos*, Ediciones Espuela de Plata, Sevilla, 2007, p. 195.

⁹⁴¹ JOSÉ GAOS y FRANCISCO LARROYO, *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía*. En él se exponen tanto las conferencias que dio Gaos, como la correspondencia recíproca entre ambos pensadores. Consideramos muy relevante esta obra, aunque esté formada por resúmenes de conferencias, ya que es uno de los pocos textos en los que Gaos trata expresamente el tema de la muerte. Adaptación a formato digital a cargo de la Biblioteca Virtual de Cervantes, basada en la edición de La Casa de España en México, F. C. E., México, 1940, p. 8. Véase:

www.cervantesvirtual.com/bib/extras_autor/00002616/.../pdf/.../fdf.pdf

Cfr.: JOSÉ GAOS, *Obras Completas*, III, Ideas de la filosofía (1938-1950), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, p. 51.

para llevar a cabo mil cosas de la vida, pero precisamos también, y más aún, saber para poder *llevar a cabo* la sola y misma vida. El saber ha de ser, por eso, total y definitivo, pero “en cuanto que lo definitivo de la vida y en la vida, es propia y originariamente la muerte, el saber definitivo, para la vida en su totalidad, es más propiamente un saber para la muerte”⁹⁴². Este tercer aspecto es sustancial y debe unirse a los dos anteriores analizados: (3) el saber *definitivo* para la vida en *total* es un *saber para la muerte*.

Gaos se muestra bastante tajante a la hora de abordar el tema de la muerte, llegando incluso a pensar que ésta puede ser el momento inmediato a aquél que estamos viviendo a cada segundo. Por esta razón hay que vivir la vida como si fuera a agotarse de inmediato. (4) Un cuarto aspecto de la muerte se define como una *instancia* para vivir urgentemente. Dice Gaos:

“La vida es continua inminencia de su fin. Por eso es urgencia de vivirla. Cada momento de ella es un instante, una instancia –que nos *insta* (Zubiri) a vivirla con urgencia. El saber necesario para la vida, esto es, para la muerte, esto es, para el momento inmediatamente siguiente a aquel que vivimos, ha de ser un saber capaz de decir su última palabra en este momento, lo más cercano posible al presente. Ha de ser un saber de urgencia, un saber tan urgente como la vida misma para la cual es. La inserción del saber definitivo en la vida requiere de él esta nota de urgencia. La estructura mínima de la vida, su carácter de urgencia, se comunica al saber que es para ella”⁹⁴³.

Estas convicciones tienen su sede y raíz en algo más profundo y decisivo todavía que ellas mismas, denotan una manera de sentir diferente que repercute en una manera de considerar la vida, específica y distintiva en pensadores en los cuales el peso de la existencia es más predominante que la levedad de la esencia. Ese “saber de urgencia”⁹⁴⁴, que reivindica Gaos para la vida y para la muerte, tiene que tener por consiguiente un sentido propio. Y para poder tener su sentido debe atender primeramente al concepto de *perdición*; puesto que la vida es sentida como *perdición* de la que con obligatoriedad tratamos de salvarnos, “por lo menos en el último momento, en el momento de la muerte, esto es, en el momento *próximo, urgentemente*

⁹⁴² *Ibidem*.

⁹⁴³ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁹⁴⁴ Aquí Gaos estaría siguiendo claramente a Ortega, para quien “la vida es urgencia y prisa”. Cfr.: JOSÉ FERRATER MORA, “¿Para qué sirven los filósofos?”, en J. FERRATER MORA, *Mariposas y supercuerdas*, Ediciones península, Barcelona, 1994.

—por medio del saber definitivo”⁹⁴⁵. En la filosofía gaosiana el término “perdición” posee dos sentidos, uno inmediato que corresponde a la desorientación, y otro primario referido a la fluctuación, el cambio, la inestabilidad, la mutabilidad, etcétera. En un primer momento, es obvio, que quien se encuentra perdido es porque está desorientado. Sin la brújula raciovital (diremos con permiso de Ortega), la vida es sentida desde ésta desorientación⁹⁴⁶; por eso el saber debe aspirar a saber salvador, único capaz de orientar esta indeseada sensación de constante confusión y desconcierto que resulta a la larga inllevable. Por esta desorientación efectiva en la que se experimenta la vida, aquella primigenia lucha de contrarios —que apuntábamos en nuestro primer capítulo— entre el ser y su no ser, es por lo que se reclama a la filosofía como una guía salvífica que esclarezca toda inestable situación. Ahora bien, el que está perdido, continuamos con la argumentación de Gaos, en cuanto desorientado, se mueve vacilante, es decir, fluctúa, se encuentra a merced de lo fluctuante, no camina sobre tierra firme; se orienta con indiferencia respecto a lo que deberían de ser los puntos cardinales que rijan en verdad su vida —como en cierto modo le ocurre al propio transterrado al hallarse incardinado—. Aquel hombre que se localiza en tal pantanosa situación, se mueve siempre en lo superficial, en lo inconsistente; por lo que el “afán de saber definitivo y salvador es afán de saber sustancial, es afán de *sustancialidad*, *sustancialismo*. La perdición irremisible es la absoluta *insustancialidad*”⁹⁴⁷.

La filosofía surge, pues, como una necesidad vital. Pero el propio curso de la vida le obliga a la decepción. Nos señala Gaos que la cuestión por el propio ser es la cuestión por excelencia. Hay que persistir en el ser, o dejar de ser. Por su parte, la decepción del propio ser resulta una situación impropionable. Se pregunta el filósofo hispano-mexicano: ¿Hay que persistir en la decepción del ser? Desde el momento en que la situación de decepción del propio ser se expresa en forma de cuestión, es decir, se pone en tela de juicio, en el hecho mismo de convertirse en cuestión del propio ser, hace que se supere ya la resignación. Se origina así un conato de persistencia en el ser bajo una nueva valoración del mismo, positiva, que impulsa a su vez hacia un nuevo saber. La filosofía, entonces, viene a ser para Gaos la manifestación extrema del ser del hombre, que mediante la superación de su ser por la soberbia intenta escapar a la

⁹⁴⁵ JOSÉ GAOS, *O. C.*, III, cit., p. 52.

⁹⁴⁶ Se aprecia cómo José Gaos, siguiendo a Zubiri, se expresa en términos de *sentir* más que de *vivir*.

⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 53.

limitación y finitud constitutivas de su ser. Una paradójica obstinación en el propio ser con sentido (más bien, consentido, como suele decir José M. Sevilla) de renuncia a él. “Ente tentante, detentado a la trasgresión de su ser”⁹⁴⁸, ése exactamente es el hombre. En síntesis, Gaos interpreta que:

“la soberbia, la filosofía, es el choque contra el límite, que lanza de nuevo hacia el centro y la recuperación del equilibrio. El filósofo, lejos de ser el lugar del universo en que Dios se concibe a sí mismo (Aristóteles-Hegel), es el lugar de la Humanidad en que el hombre hace la experiencia de sus límites, de su finitud, y en este sentido se concibe a sí mismo. El filósofo es el hombre que muestra al hombre sus límites, su finitud, y ejerce así una función regulativa de la existencia humana. En cuanto esta función devuelve al hombre al centro más estable de sí mismo, el filósofo es salvador del hombre. Y éste es el punto en que se encuentran una vez más humanidad y filosofía”⁹⁴⁹.

El pensamiento acerca de la limitación, la muerte y el no-ser están claramente patentes de forma implícita en la filosofía de José Gaos⁹⁵⁰. En su obra *La filosofía de la filosofía* (1947), en el capítulo dedicado al existencialismo y al esencialismo, al hablarnos sobre la inestabilidad de las cosas, trata también acerca de cómo pasa la juventud y el hombre muere. Las cosas sensibles vienen a ser y dejan de ser, van y vienen entre el ser y el no-ser. El hombre se siente perdido con este vaivén hacia la muerte⁹⁵¹. Ese ser fluctuante realiza esfuerzos desesperados por no sumergirse, aferrándose a las grietas de un abismo encrespado y vacío, devorador insistente de su ser. Bajo esta concepción, la historia entera de la filosofía, del hombre en sí, se puede interpretar como “la gigantomaquia entre ambas divisiones cardinales del ser –más radical y verazmente: entre el ser y la nada”⁹⁵².

Este capítulo está fechado en mayo de 1943, y en él Gaos llega a la conclusión de que las filosofías del existencialismo y del esencialismo⁹⁵³ sólo pueden tener

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁴⁹ *Ibidem*.

⁹⁵⁰ Para Gaos, los fenómenos de este mundo plantean ante todo “el problema de los límites o del infinito en el espacio y en el tiempo y el problema de la creación y la aniquilación 'continuas', porque no hay sólo la *creatio continua*, sino también una *annihilatio* no menos *continua*”. Cfr.: JOSÉ GAOS, *La Filosofía de la Filosofía*, cit., p. 172.

⁹⁵¹ Podemos observar una constante repetición de este término en Gaos, el hombre como ser *perdido*, lo que nos recuerda inevitablemente a la filosofía orteguiana.

⁹⁵² JOSÉ GAOS, *op. cit.*, p. 151.

⁹⁵³ Gaos matiza con acierto que “la mera existencia excluye toda esencia y razón: no puede filosofar.

sentido si se muestran reveladoras del ser del hombre, y colaboran a realizar una filosofía de la filosofía como parte central de una filosofía del hombre. Mas si el hombre es simultáneamente esencia y existencia, ser y nada, esta filosofía habrá de tomar ambos términos como los puntos orientativos y constitutivos. “La verdad ha de dar cuenta de los extremos, pero no como un término medio estático, sino como oscilación entre ellos”⁹⁵⁴.

Para Gaos, esta nada que atosiga en cada momento al ser, le obliga a hacer todo con premura, porque “constantemente nos amenaza la muerte. Por eso, lo que tenemos que hacer no sólo tenemos que hacerlo *en vida*, sino que hemos de hacerlo con *urgencia*”⁹⁵⁵. La conciencia es conciencia de la inminencia de su fin, siendo la amenaza doble: la del peligro y la de su proximidad. No obstante, Gaos apunta en uno de sus aforismos que el miedo a la muerte puede adelantarla⁹⁵⁶, por lo que no hay que tener miedo de esa amenaza sino, más bien, conciencia que inste al actuar con rapidez. Nada hay más consecuente para hacer algo en un tiempo que no disponer de ese tiempo, “si tenemos que hacer algo en todo tiempo, para no dejar de ser, es *porque no tenemos más que un tiempo finito*”⁹⁵⁷, y es en esa finitud, en esa “peculiar orientación” –en palabras de Gaos– que tiene nuestra vida donde prima la *urgencia*.

“El volumen de nuestra vida está constantemente estrechado, angostado, *angustiado* por la urgencia de la constante amenaza de la muerte. Nuestra vida es densa de urgencia”⁹⁵⁸.

Urgencia de la necesidad, que decía nuestro insigne Juan Luis Vives. Una urgencia en el saber y en el proceder, ya que el tiempo se escapa. Tiempo que entraña, según Gaos, el ser y el no ser, y en el cual resuena:

Puras esencias excluyen toda existencia: no dejan existencia que filosofe. El existencialista podrá ser hombre, pero no puede ser filósofo; el esencialista podrá ser filósofo, pero no puede ser hombre. En el hombre existencial no existe esencia que razone, que hable; el hombre deja de existir en la pura esencia racionante. En conclusión: el existencialismo, la 'filosofía' existencial sería imposible; el esencialismo sería imposible como 'filosofía' humana”. *Ibidem*, p. 166.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁹⁵⁵ JOSÉ GAOS, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Institució Alfons el Magnànim, València, 1998, p. 93.

⁹⁵⁶ JOSÉ GAOS, *Confesiones profesionales. Aforística*, cit., p. 144.

⁹⁵⁷ JOSÉ GAOS, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, cit., p. 92.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 94.

“la enseñanza ya del 'gran Parménides'; ser y tiempo, ser y no ser; ser y tiempo, contrarios, pues. Con el 'ser' expresamos en el ser; con el 'tiempo' expresaríamos el no ser: el 'tiempo' es énfasis puesto en que los seres, y singularmente nosotros, humanos, no nos limitamos a ser, sino que no somos. El hombre, el más individuado, el más finito, el más no ser, el más temporal de los seres, ha dado expresión a esta su exclusividad en el 'tiempo'”⁹⁵⁹.

El hombre, el ser más individuado, no adquiere plena y completa –en cuanto cerrada– “individual personalidad” hasta que no acontece el momento de su muerte; en el que ya no hay temporalidad posible⁹⁶⁰. Pero esa individualidad debe desarrollarse en vida en un hacerse además urgente en tanto temporal. Gaos otorga, en síntesis, una notable importancia “a la historicidad del hombre y al valor infinitamente grande de la acción humana”⁹⁶¹ y, en consecuencia, al aprovechamiento de la vida en miras de su previsible límite.

El límite ciertamente reestructura todo, inclusive el preguntar mismo. Al igual que Gaos, María Zambrano también habla de la exigencia en el actuar que impone la muerte. La filósofa narra una experiencia propia de haberse visto muy apurada cuando alguien le preguntaba por qué había estudiado filosofía, pues la filosofía despierta esa demanda de explicación además por diferentes flancos. Ella contesta diciendo que esa pregunta debe ser respondida al final del todo, cuando ya no haga falta ni sea necesaria porque ya se está muerto. Su respuesta es ésta, o sea: “porque tengo que morir y no podré hacerlo sin haber visto y sin haberme visto; porque no podré morir sin haber vivido la verdad [...] como tengo que aprender a vivir en el tiempo”⁹⁶². Aprender a ser persona en un tiempo, bajo la condición humana de mortal. La muerte hace imprescindible la filosofía porque ésta auxilia. Otras disciplinas, en cambio, no fijan, no nos enseñan a aceptar el mundo ni a comprendernos, “no obligan ni comprometen”⁹⁶³, como asiente Ortega.

Zambrano, en su escrito *Notas de un método* (1989), analiza de forma minuciosa en Ortega lo que ella describe como el “método del naufragio”. Colige, a su parecer, que la propuesta es asequible sólo para quienes han naufragado o estén a

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁶¹ Cfr.: PIO COLONNELLO, “La «cura» y la mocionalidad. Una confrontación entre Gaos y Heidegger”, en SERGIO SEVILLA (Ed.), *op. cit.*, pp. 139-156, p. 156.

⁹⁶² MARÍA ZAMBRANO, *Delirio y destino*, cit., p. 208.

⁹⁶³ *Ibidem*, p. 212.

punto de hacerlo. Le parece, en un principio, que su maestro da a entender que es *in articulo mortis* cuando se propicia el pensar, aunque después apostilla que esto no es para nada acorde con la filosofía genuinamente orteguiana –dato éste que además ya vimos en el primer capítulo de nuestra investigación–. No obstante, reconoce que “la innegable asistencia de la muerte al nacimiento del pensar obliga a un examen más atento y abierto a la sorpresa”⁹⁶⁴.

Resulta obligado en nuestro estudio traer a la presencia del mismo a Eduardo Nicol. A diferencia de Gaos, el tema prioritario de Nicol no se centra tanto en el problema de la filosofía como sí en el problema del hombre y su situación. En su obra *Psicología de las situaciones vitales* (1941), sostiene Nicol que todo lo referente a la experiencia que el hombre hace de su vida es psicología⁹⁶⁵. A su vez, la vida, vivir, es *estar en situación*, no vida constituida por lo que nos rodea, sino por la relación vital que mantenemos con aquello que nos rodea. La situación no podrá catalogarse de vital ni el análisis psicológico será auténticamente completo si sólo se considera al sujeto puro desglosado de lo que provisionalmente le rodea. Todo lo que circunda al sujeto no puede ser designado con propiedad como 'situación', “porque la situación tiene siempre y depende siempre de un prot-agonista, y esta *agoné* o agonía, esta lucha es exactamente lo que constituye la vida del sujeto que *está* en situación”⁹⁶⁶. La situación, entonces, viene determinada por aquel que está en situación y por cómo se encuentra en ella; el hombre no es un protagonista pasivo. Cada situación es única y tiene un sentido para el sujeto que la vive. Aclara Nicol que “el modo como una situación se integre en la arquitectura de una vida puede depender no sólo de su contenido concreto sino también de su estructura”⁹⁶⁷, y esa integración en la vida es lo que llama *sentido*. Atendiendo a la estructura y al sentido de las situaciones éstas se distinguen como *situaciones fundamentales* y como *situaciones límites*. Las situaciones fundamentales son genéricas pero no se refieren por ello a la condición humana en general, son fundamentales en cuanto a la vida concreta de un sujeto individual, además son permanentes; mientras que las situaciones límites son pasajeras. Nuestra vida depende de las fundamentales, de hecho se encauza por ellas. Al contrario de lo que tras una

⁹⁶⁴ MARÍA ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, pp. 20-21.

⁹⁶⁵ EDUARDO NICOL, *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., México, 1963, p. 28.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 109.

primera impresión pudiéramos pensar, influidos quizás por las 'situaciones' jaspersianas, Nicol argumenta que en las situaciones fundamentales es donde se adquiere conciencia de limitación. En éstas se halla a diario el hombre y se percata de la irrepetibilidad del momento vivido. Y de ellas emerge la “convicción de la autonomía y la limitación”. El hombre se percata de que su vida es única, no sólo en cuanto intransferible, única porque no se puede renovar, se vive una vez y no como un borrador que se pueda rehacer. La vida es un constante ensayo de ser. Por eso, nos “afanamos” constantemente, en el sentido de afán de continuar siempre hacia adelante, del esfuerzo que supone no detenerse nunca. Nicol alega:

“Yo estoy en la situación de un ser que nace y muere y piensa su nacimiento y su muerte. Soy un ser limitado porque mi vida tiene principio y fin, porque ella es única y porque es esforzada. Soy limitado, además, aun en mi autonomía. Soy autónomo porque me aforo, y porque mi afán es único”⁹⁶⁸.

Si la vida no tuviese fin no habría que afanarse en nada, el afán en sí está proyectado hacia un futuro aunque se realice en un presente, por esa prisa y afán nos ganamos la vida. La vida se gana haciéndola y, a su vez, se hace afanándose en ella. “Si pudiéramos vivir siempre no tendríamos futuro, y entonces, paradójicamente, perderíamos la vida, porque no podríamos ganarla”⁹⁶⁹. El futuro como posibilidad se construye en el presente, de ahí la necesidad del futuro, ya que representa la inclusión en el presente de una posibilidad por-venir. Sin proyecto de futuro el afán se esfuma y, como piensa Nicol, el hombre deja de ser propiamente hombre. “La incertidumbre es constitutiva del presente, por lo mismo que éste contiene el futuro como necesidad indeterminada”⁹⁷⁰. El futuro, en consecuencia, para el presente de la vida tiene un carácter de necesidad indeterminada puesto que desconocemos cuál será nuestro porvenir. Nicol dice en *La Agonía de Proteo* (1981) que el porvenir es una cuestión proteica. Las cosas aunque cambien no tienen porvenir, el hombre, en cambio, sí lo tiene porque hace proyectos, se proyecta en sus posibilidades. El porvenir es, a su vez, imprevisible en sí mismo, pues si pudiésemos vaticinarlo, ya no sería posible

⁹⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

proyectarlo⁹⁷¹. Al igual que Nicol, María Zambrano diserta acerca de esta obligatoriedad de que el futuro sea imprevisible, no pudiendo, por otro lado, ser de otra manera:

“Si en el ser humano este futuro no fuese imprevisible, la vida quedaría en él estancada. El hombre pertenecería al pasado, pues el porvenir previsible, la repetición o reiteración, no constituye ninguna dimensión del tiempo diferente, en esencia, del pasado. Es pasado que se continúa, que se prolonga, según sentimos cuando atravesamos momentos cerrados a la esperanza o cuando el horizonte se nos cierra. Entonces nos sentimos pertenecer al pasado. Si el futuro se cierra, existe solamente el pasado y el presente se torna irreal”⁹⁷².

A través del hombre se abre el futuro, pero la muerte pone un fin inamovible a las posibilidades que brinda ese futuro. El hombre vive heroicamente, según Nicol, pues persiste en vivir “a pesar de saber que la necesidad que para nuestra vida es el futuro tiene una condición indeterminada, la cual se fija y se cumple cuando se determina a su vez la necesidad indeterminada de la muerte”⁹⁷³.

La vida es vivida en función de las situaciones, el afán que ponemos nos lleva a la opción y se resuelve mediante ella⁹⁷⁴. Aquella situación en la cual al optar sentimos que empeñamos nuestra vida, será en consecuencia una situación límite. En dichas situaciones se palpa un margen muy reducido para el error, pues nos va la vida en ellas. Cada vez que una limitación del existir humano se agudiza en una experiencia concreta se está dando una situación de estas características⁹⁷⁵. Más allá de las situaciones en las que nos encontremos, fundamentales o límites, éstas han de ser “ganadas”, porque “la vida bien ganada tiene la muerte bien ganada”⁹⁷⁶.

En *La vocación humana* (1953), Nicol alienta a vencer a la muerte desde muchos frentes, en una lucha por la forzosa salvación, porque “la vida está rodeada de

⁹⁷¹ Cfr.: EDUARDO NICOL, *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2004, pp. 12-13.

⁹⁷² MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, cit., p. 159.

⁹⁷³ EDUARDO NICOL, *Psicología de las situaciones vitales*, cit., p. 77.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁷⁵ Resulta llamativo ver cómo Nicol, para describir qué es a su parecer una situación límite, recurre a su condición de transterrado, comportamiento que demuestra lo que les ha determinado tales circunstancias y que ya mostrábamos en el capítulo anterior. Escribe Nicol: “Imaginemos la situación del hombre que abandona su país y debe elegir otro en que radicarse de nuevo. Ésta es una situación común en nuestros días. Se vive la situación con una serie de constricciones que limitan a todos lados nuestra posibilidad de decidir”. Cfr: EDUARDO NICOL, *op. cit.*, p. 113.

⁹⁷⁶ EDUARDO NICOL, *La vocación humana*, F.C.E., México, 1953, p. 10.

muerte por todas partes, y tan próxima se siente la muerte y tan ubicua, cuanto más ancha y fecunda es la vida”⁹⁷⁷. El hombre es el ser cuya condición ontológica, la temporalidad⁹⁷⁸, lo aboca a la muerte. En tanto ser no se completa nunca su existencia; consiste en un ir completándose hasta su día final. Por este motivo, se da una radical dualidad del hombre:

“por ser temporal, el hombre tiene siempre posibilidad, y su existencia es una vocación vital; pero la misma temporalidad hace del hombre como individuo, y de la humanidad en conjunto, un tipo de ser cuya existencia es una vocación de muerte. Aspira el hombre a completarse, y ésta es su vocación vital, activa siempre dentro del límite de su posibilidad o potencia; pero sólo se completa con la muerte, la cual agota no sólo su potencia, sino su acto: su ser mismo. Hay pues en el hombre una doble vocación: la vocación de la vida y la vocación de la muerte. Ambas son opuestas, pero a la vez complementarias en la articulación de su existencia”⁹⁷⁹.

En primer lugar, debemos preguntarnos qué significa *vocación*. Nicol responde aplicando el sentido común y lo define como “una llamada”, un reclamo que en último término proviene de la vida. Lo que nos llama en realidad, en el momento en el que empezamos a vivir la vida con plenitud, es la vida misma en toda su exuberancia y esplendor. Entonces, cómo puede darse una “llamada de muerte”. Bajo su concepción, en la filosofía existencialista “la vocación no es la llamada de la vida, sino la llamada de la muerte. Esta significación ya no es histórica, sino ontológica”⁹⁸⁰. No supone una explicación simple, a saber, no radica únicamente en la toma de conciencia por parte del hombre de su limitación y, por tanto, siente esa llamada. La vocación de muerte es independiente del saber que se pueda poseer de ésta. Está en relación, más bien, con la estructura funcional del ser humano. “La vida tiene como fin a la muerte, tiende hacia

⁹⁷⁷ *Ibidem*, p. 25.

⁹⁷⁸ En *Psicología de las situaciones vitales* la trama de la existencia humana temporal está caracterizada por los conceptos de azar, destino y carácter; que corresponden en tanto categorías ontológicas, a saber, como “existenciaros”, con la contingencia, la necesidad y la libertad. Cfr.: EDUARDO NICOL, *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 1957, p. 235. Para Nicol la ontología debe “tomar nota solamente de las limitaciones y las posibilidades que representa para el ser de la expresión el hecho de tener lo que en ciencia se llama un cuerpo, y comprenderlas bajo las categorías ontológicas de la necesidad y la libertad”. Cfr.: EDUARDO NICOL, *op. cit.*, p. 245.

⁹⁷⁹ EDUARDO NICOL, *La vocación humana*, cit., p. 36. Véase al respecto del tema, J. M. SEVILLA, “Razón problemática y vocación de la filosofía”, capítulo Final en Id., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., pp. 383-422.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 38.

ella, y esta tensión es la verdadera, la radical vocación auténtica del hombre”⁹⁸¹. No obstante esta comprensión del tema en términos de *ser tendente hacia la muerte*, Nicol no se queda aquí. Para él se le hace insostenible el horror angustioso de la autenticidad heideggeriana. A una situación límite se llega pero, como señalamos antes, se pasa puesto que son transitorias. Ciertamente de la vocación de la muerte, constitutiva del hombre, emana una desvalorización de la vida, pero cabe cuestionarse si la vocación vital en su totalidad de “radical vocación auténtica”, compensa la vocación mortal. La vida es en sumo grado afirmativa, tanto que el morir sigue siendo un acto vital, un cese perteneciente a la vida. Recíprocamente, una a la otra se otorgan su valor,

“si bien la vida tiene sentido, orientación o vocación, por causa de la muerte, también la muerte tiene sentido por la vida”⁹⁸².

La muerte depende de la vida del que muere, de los caracteres ofrecidos por esa vida particular. La muerte puede equivaler a la nada, o resultar absurda; pero es esencialmente muerte *personal*, de *alguien* fenecido. La vocación se manifiesta al individuo como una posibilidad vital discernible y, ante todo, elegible, ya que constitutivamente es una potencia en sí del ser humano. Nicol crítica a Heidegger al argumentar que si la vocación para la muerte es la única que presta autenticidad a la vida, lo inauténtico no sería la inatención a la vida, sino más bien la atención a la vida en la que en tal caso se incurriese. Nos resulta obvio el argumento de Nicol, a saber, si lo auténtico se preocupa de la muerte, lo inauténtico lo hará de la vida; mas de una vida enajenada y al margen de su temporalidad, con lo que se incurriría en una idea de vida irreal. La vocación de la vida es tan auténtica, a su parecer, como la vocación de muerte, ya que, en resumidas cuentas, “sería también una vocación de vida, pues requiere a una expresión, en la cual se manifiesta a sí mismo el ente dispuesto a morir”⁹⁸³. Y si la existencia aparenta ser muchas veces anodina o inauténtica, es sólo porque no presenta caracteres vocacionales bien definidos y potentes. Así considerada, la inautenticidad se convierte fenomenológicamente en una modalidad de la existencia, si bien, “moralmente cualificable porque implica una infidelidad a la propia o auténtica

⁹⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁸² *Ibid.*, pp. 41-42.

⁹⁸³ EDUARDO NICOL, *Metafísica de la expresión*, cit., p. 380.

manera de ser”⁹⁸⁴. Nicol aboga en cada una de sus disertaciones siempre a favor de la vida; y dialogando acerca de la idea platónica del amor y la muerte, apunta cómo en el *Banquete* la filosofía *es* vida, contrapuesta a la que aparece en el *Fedón* donde la filosofía *es* muerte. No escribe que es una filosofía *de* la muerte, sino que la filosofía *es* muerte o vida. Inmediatamente colige que, tal vez, no haya diferencia alguna; pues “acaso la filosofía como muerte no sea más que una forma de vivir la vida, y hablar de la muerte no sea más que una manera radical de enfocar el problema de la vida”⁹⁸⁵.

Nos interesa destacar también cómo Nicol plantea una “paradoja trágica de la filosofía”, la cual nace precisamente en Platón, reaparece después en Epicuro, Cicerón y Séneca: la paradoja de que son filosofías que se apoyan en principios ascéticos, es decir, se sustentan en la renuncia, en la liberación de la materia y el tiempo, en reducir el ser a una esencia pura e inmaculada. Persiguen una esperanza trascendente en la liberación final concedida por la muerte. No obstante, la filosofía nicoliana, que abandona toda negatividad, concluye asintiendo que es por luchar contra el destino impuesto “y por superar a la muerte, que surge en un hombre anheloso de la vida como Platón esa paradójica esperanza de la muerte. Pues ella es, radicalmente, una esperanza de vida”⁹⁸⁶. Así, Nicol considera que cada momento de la vida es un triunfo contra la muerte; o dicho siguiendo a San Juan de la Cruz, “lo importante no es la muerte sino el modo como lleguemos a la muerte. La gran paradoja de la existencia humana es que debemos llegar a la muerte *llenos de vida*”⁹⁸⁷. La existencia, la vida siendo vivida se justifica a sí misma⁹⁸⁸, no necesita de nada más.

Nicol indaga en torno a la idea de la muerte en bastantes pensadores eminentes de la historia de la filosofía, por lo que cuesta en ocasiones entrever en cuál consiste su verdadera noción del asunto. Pese a ello, no se puede negar que a todos los rebate, porque en general no cree en el ascetismo predicado por algunos, ni reconoce la presunta supremacía de la nada, pues la vida, en última instancia, no se sustenta en ella y además rechaza la existencia angustiada⁹⁸⁹. Afirma, sin embargo, que nos expresamos ante todo porque morimos. La expresión es signo de la limitación y de la

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 381.

⁹⁸⁵ EDUARDO NICOL, *La idea del hombre*, Herder, México, 2004, p. 377.

⁹⁸⁶ *Ibidem*, p. 382.

⁹⁸⁷ EDUARDO NICOL, *La vocación humana*, cit., p. 9.

⁹⁸⁸ EDUARDO NICOL, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, F.C.E., México, 1950, p. 344.

⁹⁸⁹ Para él la angustia se produce en quienes carecen de apoyos existenciales.

finitud humana, pero estas características ontológicas son motor de la expresión en tanto afirmación de la vida. En síntesis, opina Nicol que:

“La verdadera autenticidad consiste en acrecentar la existencia aceptando la muerte, teniéndola presente, pero bregando con ella en el presente, vencéndola en cada momento. Cada acto de vida es una victoria contra la muerte. Sin ella no habría victoria, pero sin acto no habría vida. Se dirá que la muerte vence al fin; pero el saberlo no anula el gozo de la brega misma. [...] La muerte misma no es completa, no es *auténtica*, cuando es el término de la sola tristeza de desesperación, y no el término de la tristeza, y la duda, y la alegría. La autenticidad de la muerte depende de la plenitud de la vida”⁹⁹⁰.

La filosofía de Nicol va más allá de la propuesta heideggeriana y no sólo se cuestiona acerca de la autenticidad de la vida, sino que también se cuestiona acerca de la autenticidad de la propia muerte. No insinúa como los clásicos el buen morir, no se refiere al momento; es, más bien, la preocupación por los actos de la vida que nos conducen a la muerte, haciendo que ésta solamente sea auténtica si estas actuaciones han sido igualmente auténticas.

⁹⁹⁰ EDUARDO NICOL, *Historicismo y existencialismo*, cit., pp. 363-364.

4.4. Una transición hacia algo más (M. García Morente⁹⁹¹, J. D. García Bacca)

Manuel García Morente, en su obra *Lecciones preliminares de filosofía* (1938)⁹⁹², medita sobre el método empleado por este saber, el cual debe someterse a las mismas condiciones en las que se desenvuelve la vida: condiciones de espacialidad, de temporalidad y, por consiguiente, de muerte. La estructura ontológica de la vida contiene como punto neurálgico lo opuesto al quietismo parmenídeo, pues encierra el dinamismo resultante de la temporalidad. La vida, tan pronto como es deja de ser, es una carrera, “la vida es la que corre en busca de sí mismo”⁹⁹³. Cuando la vida corre en busca de sí misma, en esa que es su intrínseca ocupación va aflorando la *preocupación*. Ahí se plasma, según García Morente, la no-indiferencia, la cual a su vez se manifiesta

⁹⁹¹ ¿Debemos considerar a García Morente como un exiliado republicano? Existe bastante controversia a la hora de catalogar a García Morente como un exiliado o no. En 1936, temiendo por su vida, se exilia a Francia (donde tuvo lugar su conversión definitiva al cristianismo, narrada en *El hecho extraordinario*) y tras meses de angustia y penuria material se embarca hacia Argentina, donde estuvo dando clases en la Universidad de Tucumán y conferencias en otros países sudamericanos. En 1938 regresa a Vigo y en 1940 se ordena sacerdote. José Luis Abellán no lo considera propiamente exiliado, tanto por el tiempo que estuvo fuera como por su rápido regreso. Heleno Saña señala cómo la izquierda lo ve como un traidor mientras la derecha recela de él. Para muchos el régimen de Franco lo utilizó con fines propagandísticos y el antes Decano de la Facultad de Filosofía madrileña no supo o no quiso oponerse. No podría ni siquiera adjudicársele el neologismo de insiliado. Pese a resultar contradictoria nuestra elección, pues no consta en ningún estudio que verse sobre el tema como exiliado, sino como maestro de los exiliados, hemos querido incluirlo pues la mayoría de sus aportaciones sobre la muerte han sido tomadas de las conferencias y ensayos que dio durante su, digamos, ‘pequeño transtierro’ en Latinoamérica y de su obra *Lecciones preliminares de filosofía* –correspondiente a esta época– (en concreto, la Lección XXV “Ontología de la vida” donde expresamente tiene un apartado titulado “El problema de la muerte”). Como bien apunta Julián Marías, este libro “responde a un momento decisivo de su vida”. Aunque desconocemos los verdaderos motivos de su retorno, puesto que ya en París, y mucho antes aquí tras la muerte de su yerno, había tomado un camino espiritual, apreciamos que sí vivió una etapa de dos años como exiliado político y, por esto, esa producción filosófica queda contextualizada en tal etapa. Por último, nos aporta el caso del filósofo que entiende la muerte en un sentido más estrictamente religioso católico. Consúltese: MANUEL GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de la filosofía*, Prólogo de Julián Marías, Encuentro, Madrid, 2007, p. 7. Y Cfr.: HELENO SAÑA ALCÓN, *Historia de la filosofía española*, Almuzara, Córdoba, 2007.

⁹⁹² Julián Marías cita que García Morente “en 1937-38 dio un curso de excepcional interés e importancia que fue publicado en la Argentina por dos veces durante su vida, en 1938 y 1941: *Lecciones preliminares de filosofía*. Por cierto, en 1943, tras la muerte de su autor, se publicó una edición en Madrid”. Cfr.: MANUEL GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 9. Los filósofos argentinos Eugenio Pucciarelli y Ricardo Frondizi fueron por entonces los encargados por el Rectorado de la Universidad de Tucumán de revisar y preparar para su publicación el texto de las conferencias impartidas en el Departamento de Filosofía y Letras en el período escolar de 1937, y que con una nota preliminar de los mismos han sido recogidas en el tomo II de las obras del filósofo español. Véase M. GARCÍA MORENTE, *Obras Completas*, II (1937-1942), vol. 1, edición de J. M. Palacios y R. Rovira, Anthropos, Barcelona, 1996, pp. 5-7 la nota de los editores argentinos fechada en octubre de 1938 y las Lecciones de García Morente en pp. 9-312. La segunda edición apareció en la editorial Losada en 1941.

⁹⁹³ MANUEL GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 376.

en la *angustia*. La angustia es, siguiendo a Heidegger, el carácter típico y propio de la vida. La vida como angustia, porque, como también decía Nicol, la vida siente afán por vivir, ansia de ser y, sobre todo, de seguir siendo. Pero, asimismo, de esta ansiedad por ser, surge también el *temor* de no serlo, el terror de la *nada*. Lo cual repercute agravando todavía más la preocupación que originó toda la cadena. Según García Morente, la ocupación lleva a la preocupación, y ésta a la angustia, la angustia a la nada, y la nada a un exceso de preocupación para seguir siendo; lo cual repercute en seguir siendo por medio de un actuar, como piensa Gaos, eminentemente urgente.

García Morente, contrapuesto a Nicol en muchas cuestiones filosóficas, reconoce la premisa heideggeriana de que en el fondo de la existencia se encuentra en esencia la nada, produciéndose así “la suprema contradicción que hay en ese objeto metafísico que es la vida o la existencia total: la contradicción de que en ella coexistan el ser y el no ser; la existencia y la nada”⁹⁹⁴. La nada que aparece por la angustia no lo hace por la aniquilación del ser, no surge por privación de ese ser; sino que es algo primario. Esto quiere decir, según García Morente, que “el ser es lo que se deriva de la nada por negación. La nada es el origen del no y de la negación; y el no y la negación, aplicados por la vida a la nada, traen consigo el ser”⁹⁹⁵. A saber, cuando el hombre se ocupa y preocupa de las cosas tiene la iniciativa de afirmar que las cosas no son nada, sino algo; básicamente porque si no realizase esta operación no podría vivir, sin embargo, lo hace en su búsqueda del ser de las cosas. Por ello, se colige que la totalidad de “ese ser que está 'en' mi vida, está en mi vida como negación de la nada; surge en mi vida porque la vida no quiere la nada; porque la vida quiere ser, y querer ser es querer no ser la nada”⁹⁹⁶. Esta premisa queda desarrollada por una profunda transformación de lo que él llama el “adagio metafísico cristiano”: *ex nihilo omne ens qua ens fit*⁹⁹⁷. A partir de lo cual cabe argüir que “el ser no sería plenamente existencia si no estuviese por decirlo así flotando sobre el inmenso abismo de la nada”⁹⁹⁸. La nada, por tanto, viene erigida en sustentadora y generadora del ser. Y en correspondencia con el problema del ser y la nada, el problema de la interrelación de la vida y la muerte.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 377.

⁹⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 378.

⁹⁹⁷ De la nada es de donde nace todo ente en cuanto ente. Cfr.: *Ibidem*.

⁹⁹⁸ *Ibid.*

La muerte para García Morente constituye uno de los dos problemas más viejos de la historia, el otro es Dios. Admite que, aunque no puede resolver el problema de la muerte, sí puede indicar una vaga consideración acerca del lugar topográfico de ésta:

“la muerte 'está en' la vida; es algo que le acontece a la vida. Por consiguiente la muerte y la vida no constituyen dos términos homogéneos, en un mismo plano ontológico, sino que la vida está en el plano ontológico más profundo, el absoluto, el plano del ente auténtico y absoluto, mientras que la muerte, que es algo que acontece a la vida, 'en' la vida, está en el plano derivado de los entes particulares, de las cosas reales, de los objetos ideales y de los valores”⁹⁹⁹.

La muerte, entonces, *ocurre en* la vida. Esta *ocurrencia* significa que la vida abarca mucho más que el mero suceso. Trasciende ese hecho. La muerte, para García Morente, no suprime la vida, pues la creencia cristiana del filósofo le lleva a pensar que aquélla sólo acaba con un modo de vida y después se pasa a disposición de Dios. La muerte no es que otorgue sentido a la vida; sino que, más bien, “llegado el momento de la muerte, el hombre tiene que dar cuenta del sentido que le ha dado a su vida y entonces es cuando su vida, plenamente, adquiere sentido”¹⁰⁰⁰. En su opinión, nuestra vida está colmada de sentido, pero éste adviene cuando hay que dar cuentas.

Sugiere García Morente que para saber cómo es por dentro un hombre le preguntemos qué piensa de la muerte. La razón es sencilla: la idea que particularmente cada uno tiene de la muerte fundamenta su *existencia espiritual*. Esto se debe a que tal pensamiento pone en disposición a todos los demás, los condiciona y dirige. Ante la muerte sólo caben dos posiciones posibles: aceptarla como fin y acabamiento de la vida o aceptarla como puente hacia otra. Estas dos básicas opciones son determinantes para el autor de *El «hecho extraordinario»*, pues sitúan al hombre ante dos modos diferentes de enfocar su vida. Resulta interesante apreciar cómo en esta elección pivota para García Morente la organización de la vida moral de la persona. Aquellos para quienes la muerte es un fin, organizan su vida de diferente manera a como lo hacen aquellos que piensan que sólo es un tránsito. La opción intelectual repercute, por ende, en la dimensión ética del hombre sus actitudes ante su muerte. García Morente argumenta, coherentemente, que para el hombre que la muerte es el fin la vida será

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 379.

¹⁰⁰⁰ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras Completas*, II, (1937-1942), Edición a cargo de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 160.

cultivada lo máximo posible. El momento presente se convierte en lo que hay, más allá no existe nada. No hay reencuentro con los que se han marchado, no existe espera para los que quedan; la vida es sólo lo que hay, y su beneficio debe ser superlativo. Están también los que creen que todo termina aunque a la vez desean la inmortalidad, y se empeñan en realizar actos que los catapulten hacia ella, al menos bajo la forma de permanencia en la memoria de los allegados. Frente a estas concepciones se divisa, según García Morente, la figura del “caballero cristiano” que, obviamente, vislumbra otra existencia allende ésta. Esto implica unas connotaciones psicológicas, unos elementos emocionales, como son los de: la confianza en Dios, la vivencia firmemente esperanzada, y la resignación. No se amedrenta ante la inminencia de la muerte y se resigna como Don Quijote, dice Morente, a salir de aventura aunque sepa de antemano que lo molerán a palos. Todo lo que la religión proporciona al hombre lo hace:

“como recompensa por el trabajo de vivir. La religión no es para nosotros una orientación radical en la vida, sino un consuelo de esta vida, lo que pensamos que sea de nosotros cuando no vivamos. La filosofía es para la vida, la religión es para no vida, para el ensueño, para después de la vida, para la muerte”¹⁰⁰¹.

En consecuencia, la meditación de la muerte es una meditación de la vida; pero de una vida que no acaba aquí, por eso la preparación es más ardua todavía. “¿Acabas de morir? Acabó también la posibilidad de cambiar tu destino en la eternidad. Aprovecha la vida para prepararte a la muerte, porque la vida, por breve que sea, es menos breve que la muerte”¹⁰⁰². La percepción del hecho de la muerte y sus repercusiones sufren perceptibles variaciones a lo largo de la vida intelectual de García Morente. Podemos distinguir su paulatina conversión de la filosofía, que nunca abandona del todo, ni cuando la entrega plena a su ministerio sacerdotal. Al principio, sus miras a la muerte revierten en la consideración de un hecho afirmativo, más que negativo, de la vida; pero con posterioridad asume unas derivaciones morales que obligan a un exhaustivo y doble compromiso, ético para con esta vida terrenal y religioso para con la otra, divina. Ya no implica únicamente una preparación para la

¹⁰⁰¹ “De la metafísica de la vida” (1934), Cfr.: MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras Completas*, I, (1906-1936), Anthropos, Barcelona, 1996, p. 375.

¹⁰⁰² Cfr.: M. DE IRIARTE, S. I., *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1951, p. 184.

vida, un acontecimiento del futuro que marca el presente, sino que, asimismo, marca también un futuro aún más remoto; mira hacia dos direcciones contrarias y opuestas. El fervor religioso de García Morente es tal, que llega a pronunciar efusivamente:

“No pidas vivir en este mundo, que es estar muriendo gota a gota. Pide vivir con Dios, en este o en otro mundo, que es estar viviendo en gloria eterna. Es una verdadera lástima que Dios no haya autorizado el suicidio en ciertos casos”¹⁰⁰³.

Desde su perspectiva, la vida verdadera jamás podrá ser ésta terrenal y mundana, muerte pasajera que conduce a la vida genuina. En cierto modo, María Zambrano ratifica este pensar, pues encuentra que la vida no permite descanso alguno, y así dice: “vivir es no poder reposar hasta la muerte”¹⁰⁰⁴. Se desea una vida mucho más liviana que ésta.

Para lograr tales propósitos se debe romper con las limitaciones, trabajarlas y superarlas. Ése constituye el propósito del filósofo Juan David García Bacca, bajo cuya perspectiva el *nacimiento* es visto como una explosión inmensa de vida mientras que la “muerte es implosión, grandiosa también, de vida. Explosión de ser, de realidad-implosión de no ser, de no real”¹⁰⁰⁵. Nos explica el exiliado que se nacionalizó venezolano:

“La soledad real a la vida se consigue por la muerte; de ahí que la muerte sea el gran tema ontológico moderno de la filosofía existencial. No se define ya la muerte por ese trago amargo de morirse con más o menos dolor. Medicinas hay para que no nos duela nada. Empero no es eso ni lo peor ni lo específico de la muerte; lo peor es el embarazo y desconcierto inconmensurable en que nos encontraremos cuando yo, cada uno, me encuentre solo a solas con El Solo absoluto”¹⁰⁰⁶.

Pese a esa soledad extrema, en virtud de tal momento se llega a ser persona, particular e individual. Se pueden dar muchas muertes, pero *ocurre* sólo la muerte de una persona (como ya habíamos analizado, no de *algo* sino de *alguien*). Gracias a la

¹⁰⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁴ MARÍA ZAMBRANO, *Persona y democracia*, cit., p. 149.

¹⁰⁰⁵ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, 2000, p. 5.

¹⁰⁰⁶ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 102.

muerte, por “condición o esencia de la muerte al cuerpo y al alma, seremos y sabremos 'qué es ser persona' [...] si es que nos queda realmente algo, al perder tanto como de uno-de-tantos”¹⁰⁰⁷. El nacimiento y la muerte constituyen las dos fechas claves y en realidad únicas importantes, pues éstas, conforme explica García Bacca, nos individualizan. Sin ellas cada uno no sería el que es. “El tiempo fechado es un componente intrínseco del hombre, y componente esencial”¹⁰⁰⁸. De modo que hay que advertir cómo, en su tratamiento ontológico del problema, García Bacca no atiende en exclusiva a la muerte como hecho o fenómeno, sino que vincula el acaecer de la cesación con el nacimiento o emerger de la vida individual a la vida en general; ambos momentos constituyentes son por igual problemas fundamentales muy particulares y propios del hombre. En interpretación de García Bacca, el ser humano posee plena conciencia de ese destino ontológico –que ya fue referido con J.M. Sevilla– de dejar de ser para poder ser, y lo señala de la siguiente forma en sus lecciones de *Antropología filosófica contemporánea* (1955; pub. 1957):

“hemos notado repetidas veces que la conciencia no puede ser lo que es, sino siendo otra cosa; y que, por tanto, ser conscientes es estar violando el principio de identidad; podemos, pues, afirmar que semejante tipo de ser, violador de principio de identidad, está en principio condenado a morir”¹⁰⁰⁹.

Lo opuesto resultaría espléndido al mismo tiempo que insólito ¿Cómo podría ser inmortal un ser que concibe él mismo la nada, la negación; el no ser? Alguien que no tuviese límites no podría, por tanto, pensarlos. Resultaría igual de misterioso el hecho tanto de que no hubiésemos nacido nunca, como el de que existiésemos desde siempre. Vislumbra en esto nuestro filósofo que asociado al Círculo de Viena la lógica conclusión de que si el hombre es “por estructura el creador de la nada, y de múltiples nada, tiene, como natural consecuencia, que estar condenado, por constitución, a nacimiento –antes del cual no fue– y a muerte –después de la cual no será–”¹⁰¹⁰. El nacimiento y la muerte, como fenómenos, requieren según su criterio de una terminología filosófica específica para que con propiedad se pueda hablar de que

¹⁰⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, pp. 181-182.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

somos una *necesaria facticidad*.

García Bacca admira la maestría de Sartre en su tratamiento del tema de la muerte, de la contingencia y del libre arbitrio que todo lo rige. Nos preparamos para una muerte digna y, al final, se muere uno de una simple gripe¹⁰¹¹. “Morir es *necesario*, pero con *necesidad vulgar*, de un *hecho*”¹⁰¹². Al nacimiento le sucede lo mismo, es *necesario* que el hombre nazca. Tal venturosa posibilidad, fundamento de que un yo sea un yo, se resume meramente en la *necesidad de hecho*. De lo que se deduce, en esencia, que la necesidad de nacer o de perecer es, en última instancia, una sencilla necesidad fáctica, conjugación simultánea de dos extremos que en apariencia resultan, para García Bacca, contradictorios: *necesario* y *hecho*.

El hombre circula entre esta clase de elementos, a la par que contrarios también contradictorios, entre la contingencia y la necesidad, el nacimiento y la muerte, lo finito y lo infinito, el ser y la nada, etcétera. García Bacca describe, por eso, al hombre como una *realidad transfinita* que se mueve entre lo finito y lo infinito. El hombre

“ha inventado enseres físico-mentales para des-finitarse y des-definirse; para des-finitar y des-definir lo 'naturalmente' definido y finito. Des-finitarse y des-definirse son modos de hacerse transfinito. De esquivar la disyunción 'Todo o Nada', 'Infinito o finito'; 'definido o indefinido’”¹⁰¹³.

El hombre, para rebasar su –por definición– finita existencia, elucubra de tal forma que muta él mismo en transfinito. Crea y se crea así mismo.

Tras un largo prelude científico-matemático, expone el autor, al concluir su obra *Infinito Transfinito Finito* (1984)¹⁰¹⁴, que la transfinitud, cual camino del caminante de Machado, es un vector, una dirección ni prefijada ni con un itinerario preexistente, sino que va haciéndose mediante su propia invención. El hombre, como ser intermedio entre esa vacua e impuesta facticidad y la perfección del infinito que anhela, se ve obligado a inventarse a sí mismo para trascender las barreras de su defectuosa condición. De ahí brota una “naturaleza demoníaca”: al intentar sobrepasar

¹⁰¹¹ Ejemplo que toma García Bacca del propio Sartre, el cual dice: de una vulgar gripe española.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 183.

¹⁰¹³ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Infinito Transfinito Finito*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 66.

¹⁰¹⁴ En *Invitación a filosofar* (1940) ya reflexiona García Bacca sobre la transfinitud.

las limitaciones, se hace uno mismo demonio¹⁰¹⁵; como manera de ser: ser-en-transfinitud. La manera del *daimon* significa la superación, transfinitación de las categorías ónticas (aristotélicas) y ontológicas (kantianas). El hombre, impulsado por su demoníaca condición, apunta y aspira a lo infinito, como Dios. Por el mero hecho de percatarse y sentir sus límites, ya no los aguanta. Y la muerte viene considerada un obstáculo, un muro divisorio y fronterizo en esta interpretación. Mas en la visión del hombre como ser transfinito no hay límite fáctico. Para García Bacca *ningún límite es ontológicamente necesario*, puesto que:

“Si contraponemos vida y muerte, el hombre, en rigor, no es mortal ni inmortal; ambas, vida y muerte, son dos barreras; y el hombre es transfinito. Y si contraponemos alma y cuerpo, por delimitarse ambos mutuamente, el hombre no es ni tiene alma y cuerpo, es transespiritual y transcorporal. Y si contraponemos, en cuanto se delimitan correlativamente, sentidos e inteligencia, el hombre no es ni sensible ni intelectual, sino trascendente a ambas maneras limitadas y co-lindantes de conocer”¹⁰¹⁶.

El hombre se encuentra en términos intermedios de ser, ni es una cosa ni es otra, ni muere ni vive, ni es cuerpo ni es alma. El auténtico hombre “no es animal, ni tiene cuerpo ni alma ni sentidos ni potencias. El auténtico hombre es una transfinitud que, por ser tal y no ser infinitud, tiene que tener en cada momento unos límites u otros que superar”¹⁰¹⁷. Por esta razón, elabora el camino machadiano a través de sus invenciones, creaciones en pos de una persistente progresión personal¹⁰¹⁸.

En equiparación, comparación y enfrentamiento entre vida y muerte, que García Bacca lleva a cabo, éste se pregunta acerca de la condición misma de la muerte.

“Nacimiento, ¿es inicio o es principio? Muerte, ¿es fin o es final? Vivir, ¿es intermedio o es medio? Muerte violenta –a cualquier edad–, ¿es sencillamente final? Muerte natural, ¿es fin? Nacimiento, ¿es inicio –así sea el de un sietemesino–? ¿Es principio el de nueva meses, o en el

¹⁰¹⁵ José Bergamín dice que “por su afán perecedero cae el Demonio en el abismo en el que vive o muere, cayendo”. Cfr.: JOSÉ BERGAMÍN, *El pozo de la angustia*, cit., p. 9.

¹⁰¹⁶ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, I, La forma del conocer filosófico, La Casa de España en México, México, 1940, p. 13. Ejemplar digitalizado en: Biblioteca virtual Cervantes, Alicante 2000, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcsb4j5>

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰¹⁸ Véase notas distintivas del vector de transfinitud en: JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Infinito Transfinito Finito*, cit., p. 162.

momento de la concepción? No nos importa el no saber dar respuesta definitiva a tales preguntas. Que darla dogmáticamente, jurídicamente, proviene de esa megalomanía de infalibles que no pueden aguantar ignorar o pasar por ignorantes a favor de otros impacientes, incapaces tanto más que ellos de aguantar ignorancia y confesarse ignorantes”¹⁰¹⁹.

No hay una respuesta concluyente, ni la tiene García Bacca acerca de la muerte. Nos quedamos, para finalizar, con un comentario que le hace a su amigo Bergamín mientras ven los toros en México. Bergamín quiere enseñarle a apreciar la belleza que él encuentra en el enfrentamiento voluntario y tranquilo con la muerte, matando. Al terminar la corrida, ambos empiezan a conversar y llegan a la mutua confesión de que cada uno, a su manera, son toreros, dado que en todas sus obras “se percibe el toreo con las ideas más respetables. 'Torear' ideas, en contraste con 'Filosofar' con ellas y sobre ellas. Teólogos y filósofos, a la par, condenarán tal procedimiento o fauna”¹⁰²⁰. Nunca mejor expresado, con la vida y con la muerte de continuo se lidia, filosofando.

4.5. *Recapitulación y vida*

Al comenzar este capítulo dividíamos en cuatro partes nuestro estudio sobre el problema de la muerte en el pensamiento de nuestros filósofos en el exilio, enlazando con las nociones de pasado, presente, futuro e inmortalidad. En el primer apartado, titulado “el asedio de la muerte”, hemos podido apreciar cómo el pensamiento de la muerte, incluso como acto físico, los había marcado de tal forma que sus concepciones sobre la historia y sobre el hombre se habían desmoronado casi por completo. Con la distancia temporal y física pierden la inquebrantable fe que los había caracterizado, y aquello por lo que encarecidamente habían combatido también se desvirtúa. Las inquietudes les asaltan y el pasado prima más que lo que han conseguido salvar, sopesando, en consecuencia, si tantos esfuerzos habrían merecido o no la pena. Tanto es así, que sus vidas, consideradas a veces desde cierto extrañamiento, incluso se ven abocadas en algunos casos al suicidio, cuyo ejemplo hemos reflejado con Eugenio Imaz, que, pensando que el exilio iba a ser algo temporal, manifestó en repetidas ocasiones su imposibilidad anímica para soportarlo más tiempo. Fue uno de esos

¹⁰¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰²⁰ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, cit., pp. 86.

espíritus, como apunta J. M. Sevilla, que no dejaron nunca de mirar a la patria de origen. El ideal republicano y demócrata que tanto ansiaba no llegó a restaurarse jamás. Motivo por el cual, a la larga, terminó derrumbándose su hasta entonces perfecto organigrama ideológico:

“Él, que tan bien había entendido a Vico, a Dilthey y a Croce, hasta comprender que la historia es nuestro único verdadero quehacer y nuestro conocimiento, no pudo soportar que la historia le diese la espalda a la humanidad tan ignominiosamente”¹⁰²¹.

Su historicismo, escribe Abellán, desembocó en tragedia. Constatamos, no obstante, que aunque el filósofo guipuzcoano no dedica ningún escrito en concreto a la idea de la muerte, no era azarosa su elección, puesto que aquello en lo que otros transterrados incurren, él ni lo menciona y, sin embargo, lo ejecuta. Resulta contradictorio que no exteriorice ningún sentir de “muerte mínima”, como diría Emilio Prados, ni se preocupe de ella tampoco en sus disertaciones acerca del hombre y su mundo histórico; aunque sí sienta, en cambio, el impulso de cometer ese contrasentido. El problema filosófico fundamental para él es “el destino del hombre”¹⁰²² y, a pesar de esto desaira a la muerte como destino absoluto y determinante. Quizás, haciendo honor a su teoría del historicismo, no quiso cometer el mismo fallo que reprocha a Heidegger con respecto a Dilthey y su sentido histórico, a saber:

“Lo que Dilthey dice de Nietzsche se podía aplicar perfectamente a Heidegger: que al desentenderse de la historia y meterse dentro de sí, no logró más que quedarse en los huesos del hombre de un momento histórico. Si Nietzsche en los del hombre de poder del Renacimiento, Heidegger en los del filósofo trágico de aquella época en que 'el pensamiento se movía en su elemento’”¹⁰²³.

Obviamente, su filosofía deviene decurso constante y nunca “quedarse en los huesos de un hombre en un momento histórico”, metafóricamente desecha cadáveres, “dejad que los muertos entierren a sus muertos: que los hombres esquemáticos

¹⁰²¹ JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, “Vico en Eugenio Imaz”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 15-16, 2003, p. 235.

¹⁰²² EUGENIO IMAZ, *Luz en la caverna*, cit., p. 157.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 138.

entierren sus esquemas, [...] Yo, por mi parte, quiero marchar con los vivos”¹⁰²⁴. La historia es la historia de la humanidad, la muerte de un hombre no es la muerte de la humanidad, que sigue su transcurso.

En el apartado segundo, dedicado a la presencia de la muerte en una vida desubicada, no hemos pretendido, como en el caso de Eugenio Imaz, mostrar lo determinante que puede resultar no aceptar por principios de razón las condiciones en las que se da la vida y sucumbir inexorablemente a la muerte; sino, más bien, demostrar que una vida desenraizada consagra bastante atención a pensar sobre este asunto. Nos centramos en María Zambrano y su imagen, como inscribe José Luis Abellán, de la *tumba* como metáfora de la condición humana¹⁰²⁵. Y metáfora del exilio como una particular sepultura. La filósofa malagueña profiere a través de su Antígona: “Estoy aquí sola con toda la vida. Pero no te llamaré, muerte, no te llamaré. Seguiré sola con toda la vida, como si hubiera de nacer, como si estuviese naciendo en esta tumba”¹⁰²⁶. A lo cual se pregunta si no habrá acaso nacido dentro de ésta y todo le ha sucedido allí, en esa tumba que es su vida y que la mantiene prisionera. Antígona, hija del error, a solas se encuentra bajo el peso del cielo y “sin tierra”, y se lamenta: “no puedo vivir sin vida, ni puedo morir sin muerte”¹⁰²⁷. De entre sus expresiones, hemos recalcado la de estar *sola* en un vivir que no es *vida* y que, como ya dijimos, se vuelve un *morir* sin ser muerte. La filosofía de Zambrano persigue encontrarse a uno mismo en esta atónita situación. Por tal motivo, por ese encuentro personal, enfoca su discurso al nacimiento, al nacer trascendiendo ese morir que se da en vida. Ya que no se muere del todo, se nace de nuevo, porque el hombre además es eso, “ante todo un nacido, un ser nacido viviente”¹⁰²⁸. Éste es el comienzo de toda situación humana.

“Mas la revelación fundamental que al hombre le es dada es la de encontrarse no entre la nada y el ser, en el tiempo ante la muerte que luego resulta ser para la muerte. Lo originario de la situación humana es encontrarse nacido en la vida y siendo; siendo ya y yendo hacia el ser. Y como su ser es ser-nacido, yendo pues hacia un inacabable nacimiento”¹⁰²⁹.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰²⁵ JOSÉ LUIS ABELLÁN, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2006, p. 78.

¹⁰²⁶ MARÍA ZAMBRANO, *La tumba de Antígona*, cit., p. 180.

¹⁰²⁷ *Ibidem*, p. 188.

¹⁰²⁸ MARÍA ZAMBRANO, *Filosofía y educación. Manuscritos*, Editorial Ágora, Málaga, 2007, p. 160.

¹⁰²⁹ *Ibidem*.

El nacimiento, equiparable a una patria a la que poder volver, es un reducto último al que regresar en las tempestades de la vida¹⁰³⁰. De este modo, la filósofa, que distingue entre la 'situación' y el 'sentir', le achaca a Heidegger que por la situación se condujese a pensar el ser para la muerte, en vez de haberlo traspasado, pues el sentirse aherrojado no es una situación sino un sentirse vivo, nacido¹⁰³¹. Y esto mismo, la vida, tras la estela de Ortega, constituye lo prioritario para la filósofa de la razón poética. De todos modos, la falta no parece muy reprochable, dado que, al fin y al cabo, Heidegger es un “meditador” al que la muerte no coge por sorpresa, como al poeta; aunque no posee la potestad de éste para poder traspasar esas barreras que le demanda Zambrano. De hecho, lo propio sería aquello que Zambrano alaba de Emilio Prados, que “tuvo que ser filósofo para ser poeta, como hay quien tiene que ser poeta para ser filósofo”¹⁰³².

Podemos preguntarnos a qué se refiere María Zambrano con exactitud al hablar de un segundo nacimiento, y cuál es su verdadera relación con la idea de la muerte. Para ella:

“La muerte se presenta de diversas maneras, o más bien será que ante ella, el por ella elegido se queda con libertad para responder a esa palabra total. La entera libertad salta, se produce tan sólo en presencia de la muerte, por esa indefinible revelación que hace al que la recibe no estar ya bajo la muerte, según parece que sea el estado habitual del hombre ocupado tan sólo en la 'realidad de la vida'. Y ese instante de libertad, pura libertad, que ante la presencia de la muerte brota, viene a ser un segundo nacimiento que, a diferencia del primero, puede ser rechazado en un acto de violencia que, a veces, es llamado voluntad; [...] El ser se revela cuando la presencia de la muerte se acepta y el propio ser como algo que nace. Y entonces el morir, el ir muriendo, comienza”¹⁰³³.

La muerte es una gran reveladora, en cuya cercanía el fondo oculto de la persona sale a la luz. Algunos la acogen como una compañera de por vida, mientras otros se dedican a meditar sobre ella trazando una estrategia diplomática del pensamiento para autoengañarse. Una meditación que nace del hombre que en verdad no quiere morir y teje esquemas mentales como redes para apresarla¹⁰³⁴. Pero la muerte

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰³² MARÍA ZAMBRANO, *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002, p. 210.

¹⁰³³ *Ibidem*, pp. 203-204.

¹⁰³⁴ Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*, Biblioteca Nueva, Madrid,

no es pieza de caza apresable, si acaso se alcanza, y no todos lo consiguen. La filósofa malagueña opina que sólo logra una muerte propia aquel que ha cumplido hasta el fin, que ha pasado por todos los momentos fundamentales que hacen humana la vida: la amargura, el miedo, la soledad, un “descenso a los infiernos de la angustia y el vuelo de la certidumbre”¹⁰³⁵. Un ejemplo de tal vivencia es la de Bergamín, que en negro sobre blancos saca a la muerte del sueño y la sitúa en la vigilia, al contrario que Zambrano, que sí le otorga una parcela en el mundo onírico y la hermana con el silencio. El poeta la detalla como contratiempo y el mero hecho de pensarla como una especie de superstición. Contratiempo que destapa el drama personal germinado de la constatación, mediante la muerte, de la eterna dicotomía en la que fluctúa el hombre. Si observamos, tanto Zambrano como Bergamín señalan diferencias entre morir y muerte, idea e ilusión, verdad y realidad, ser y no ser, velado y desvelado, máscara y rostro, sueño y vigilia, etcétera. Supuestamente, la muerte se descubre en una parte de esta vasta dualidad y, a la vez, su hallazgo repercute en la otra parte de la misma. Por un lado tenemos los términos-conceptos de morir, idea, verdad, ser, velado, máscara. Mientras que, por el otro, apreciamos los de muerte, ilusión, realidad, no ser, desvelado, rostro. Estos últimos, como repite de continuo Bergamín, tienen por objetivo averiguar el “valor verdadero”, la verdad de la vida. Por tal motivo, ambos pensadores usan las expresiones 'máscara' y 'desenmascarar', obviamente vinculados con sus conocidas valencias etimológicas con el término 'persona'. María Zambrano alega que la desigual realidad requiere ser desenmascarada, “esta deficiencia también que es alteración, cambio, máscara de la realidad, que al hombre se le presenta, es la que le exige de una especial actitud ante ella”¹⁰³⁶. Una actitud de búsqueda, dado que la máscara oculta algo hermético. Y cuando el hombre, según Bergamín, en su incansable búsqueda ahonda en sí mismo, introspectivamente, en su ser y su trágica temporalidad de contrarios, como el personaje que interpreta una tragedia abre un abismo sin fondo, porque:

“Tras la máscara luminosa de su alma, de su dramática persona viva, de su maravilloso engaño temporal, de su razón de ser tiempo, en definitiva, ¿qué terrible, angustioso, indiferente, inútil

2008, p. 123.

¹⁰³⁵ Cfr.: MARÍA ZAMBRANO, *Islas*, cit., pp. 149- 150.

¹⁰³⁶ MARÍA ZAMBRANO, *Filosofía y educación. Manuscritos*, cit., p. 146.

vacío, verdaderamente infernal, se le revela al hombre por la muerte? ¿Qué último y sublime desengaño?¹⁰³⁷.

El hombre enmascarado vive airosamente, el problema viene cuando se desenmascara y queda desvelado “el hombre muerto”, en palabras del poeta, que ha verificado su ser *contra* el tiempo y que ha comprobado el *contratiempo* de su vida, que lo conduce a la “desaparición total de sí mismo”¹⁰³⁸.

A su vez, para Sánchez Vázquez la fijación por el tema de la muerte proviene de las crisis históricas, si bien existen diferentes formas de interpretarla. En su ensayo *La decadencia del héroe* (1940), escribiendo sobre la novela europea, comenta sentirse consternado al compararla con el mundo en ruinas del cual procedía, un paraje español desolador, teñido de muerte y sangre; y, sin embargo, es en la lectura de las obras literarias europeas, entonces en auge, donde se descubre al autor cercado de una extraña muerte. A su parecer, “el más alto grado de heroísmo nace del encuentro de un hombre o de un pueblo con la muerte”¹⁰³⁹, lo que hizo posible en España el florecimiento de la figura de auténticos héroes. Para huir del abrumador recuerdo de la guerra se sumerge en la lectura y cuál será su sorpresa al toparse con la muerte del héroe, con su transfiguración, que aprecia “una negación constante de la alegría y del amor; del coraje de vivir; un repliegue cobarde ante la muerte; una negación o asesinato del héroe”¹⁰⁴⁰. Le repugna ese antihéroe que cobardemente huye de la muerte; y, en su contra, ensalza al héroe español, aquel que desde siempre, desde su inherente senequismo, no ha evitado a la muerte sino que la ha afrontado a pecho descubierto. Es la acepción de la denominada “muerte callada”, ese motivo esencial que subraya Zambrano del estoicismo que rehúye la tragedia y contempla a la muerte acercarse con el mismo paso callado del tiempo¹⁰⁴¹. Esta templanza, según Sánchez

¹⁰³⁷ JOSÉ BERGAMÍN, *El pensamiento perdido*, cit., pp. 120-121.

¹⁰³⁸ Bergamín piensa que: “La revelación de la muerte, de cada muerte humana, es siempre la de un juicio final; apocalíptico, revelador, porque es, en cada hombre, para cada cristiano –como para el Quijote Quijano cervantino– un fin del mundo; pues la finalidad del mundo, de la máscara, es esta revelación de su nada generadora, su desvelo; esa trágica aparición y desaparición total de sí mismo”. Cfr.: JOSÉ BERGAMÍN, *op. cit.*, p. 128. No obstante, para el poeta, el hombre puede trascenderse por la esperanza, “esperanza temporal del hombre –sostenida por su desesperación– es la que enciende, ilumina su fe, reveladora de la vida por la muerte, por la máscara de la sangre”. *Ibidem*, pp. 131-132.

¹⁰³⁹ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *IncurSIONES literarias*, cit., p. 54.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

¹⁰⁴¹ MARÍA ZAMBRANO, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, p. 195.

Vázquez, sirve de escudo que no deja pasar la desbocada irracionalidad problematista de la muerte. Por tal causa, su concepción de la muerte sigue siendo fiel a la concepción senequista: de la muerte se *hace* problema, pero ella no *es* un problema. El conflicto acaece con la vida; por eso, se aboga por el héroe para el que la muerte no es nada, ni siquiera tránsito a una felicidad futura. Si acaso una sumisa entrega.

En el tercer apartado, dedicado al análisis de la muerte como condición de verdad que fuerza al actuar afanoso y urgente, —a través de tres filósofos, Ferrater Mora, Gaos y Nicol—, hemos iniciado con el estudio de Ferrater el asentamiento de las bases de una realidad que puede ser ordenada gradualmente. Ferrater efectúa esta gradación de la realidad hacia el sentido porque, a su entender, “la primera dificultad que plantea el problema de la muerte es de si es posible reducir a unidad esas visiones múltiples”¹⁰⁴² en las cuales se presenta, dado que las distintas imágenes que evocan la muerte no parecen en ocasiones reflejar la realidad efectiva. La noción de realidad es prioritaria en la filosofía ferrateriana. Dado su proceder, su estudio sobre la muerte cobija una ontología, una metafísica de lo orgánico y una filosofía de la persona, visto que meditar sobre la idea de la muerte en sí “no es confinarse a un problema singular, sino poner en marcha la reflexión sobre un mundo de problemas —tratar múltiples cuestiones relativas al hombre, a la Naturaleza, a la realidad entera”¹⁰⁴³. En su caso, entonces, la ontología de la muerte deriva en una ontología del integracionismo que elimina todo absoluto, “absolutos” que son en última instancia “conceptos-límites que designan a lo sumo 'realidades-límites’”¹⁰⁴⁴. Mas no radica sólo en negar los absolutos o en localizar una posición intermedia equidistante; sino que reside en la oscilación continua entre los extremos contrapuestos¹⁰⁴⁵. El integracionismo ferrateriano es, según su propia definición, “real” y no “nocional”. Mediante esta propuesta el problema de la muerte no queda desplazado, como en la metafísica del racionalismo mecanicista, ni tampoco exaltado, como en la filosofía existencialista, sino colocado en el ámbito de lo real. Y dentro de esa realidad será más propio adjudicar dicho problema en algunas esferas que le corresponden más que en otras. Las diferentes

¹⁰⁴² JOSÉ FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, cit., pp. 13-14.

¹⁰⁴³ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁴⁵ “Sólo mediante la conjugación de dos opuestos polos —o el manejo de dos opuestos conceptos-límites— puede 'situarse' y, con ello, fundarse conceptualmente una realidad o un proceso. Toda entidad o grupo de entidades es definible, pues, por una doble 'tendencia' o [...] por una doble 'dirección’”. Cfr.: *op. cit.*, p. 19.

esferas de la realidad, estudiadas por la filosofía ferrateriana, vienen clasificadas según el grado de mortalidad.

La mortalidad torna, a su vez, la disciplina que la trata, la filosofía, en un saber que, como nos muestra Gaos, es calificado como definitivo y totalizador. La muerte exige al hombre urgencia en vivir, porque cada momento puede ser el último. El filósofo es aquel que enseña al hombre sus límites, ejerciendo así una función reguladora de la existencia humana. En su obra *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo* (1945) argumenta Gaos que el hombre posee dos tipos de relaciones con el tiempo, siendo éstas:

“Una es la de venir a ser, ser y dejar de ser en el tiempo, o la de ser en el tiempo con principio y fin, o la de vivir –nacer, vivir y morir– en el tiempo o *ser temporal* en el primero y más propio sentido. Esta relación le sería, pues, común: totalmente, con los demás seres y cosas temporales en el mismo sentido; [...] La otra relación del hombre con el tiempo es la de no sólo *vivir–nacer, vivir y morir– en el tiempo*, sino *vivir el tiempo* y las relaciones de los seres y las cosas con él”¹⁰⁴⁶.

El hombre no sólo se limita a vivir *entre* las cosas sino que vive *las* cosas. “El *ser temporal* del hombre es, patentemente, objeto de su *vivir el tiempo*, de su *saber de éste*. Y la primera, el ser temporal, parece *condición* de la segunda, del *vivir el tiempo* y *saber de él*”¹⁰⁴⁷. El tiempo, a su vez, es movimiento, vida y ser¹⁰⁴⁸; y la vida de nuestro ser tiene como condición la finitud temporal. Por tal razón, y como proclama Nicol, hay que afanarse en vivir, tomar la vida con seriedad; porque para Nicol, a diferencia de Gaos el eje central de la filosofía no es la propia filosofía, sino el hombre que ha de habérselas con su caducidad. El discurso nicoliano, en consecuencia, mira al futuro que impele al presente. Por eso, no hay que conquistar el presente sino el porvenir, teniendo así el presente un carácter de intencionalidad, de anticipación y proyección. “El futuro es como el todo, del cual el pasado es sólo una parte”¹⁰⁴⁹. No obstante, el futuro tiene un fin y hasta ese extremo es capaz de conducirnos la filosofía, pues sólo ella nos transporta hasta los confines del ser; y si bien más allá ya no está en

¹⁰⁴⁶ JOSÉ GAOS, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, cit., p. 73.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁴⁹ EDUARDO NICOL, *Historicismo y existencialismo*, cit., p. 193.

su jurisdicción, aun así el hombre

“rebasa los límites de su propia constitución espacial y temporal, de su ser aquí y ahora, con la fantasía; rebasa los de la relatividad con la fe; y los límites de la provisionalidad, que es siempre el resultado de su empeño de saber, lo mismo en ciencia que en filosofía, los rebasa el hombre con el absoluto de la poesía”¹⁰⁵⁰.

Recordándonos a la filósofa veleña, dice Nicol que allende la filosofía hay que restaurar la poesía de la vida.

La fe sobrepasa el límite. Y esto es lo que plantea, en cierta manera, las filosofías de García Morente y de García Bacca –a los cuales hemos dedicado el cuarto apartado–, empeñadas en romper trascendentalmente los parámetros fijados para el hombre. Con García Morente se interpreta que el sentido que tiene la vida es el sentido que cada persona quiera darle a la suya. A su vez, este sentido dependerá en gran parte de la concepción que cada cual tenga de la muerte, y que determinará que su vida elija un rumbo u otro. Por eso, matiza que somos los verdaderos responsables de aquello que denominamos 'muerte', dado que en cierta medida esta realidad denominada no sólo es la que nos constituye como seres limitados sino que también nosotros la configuramos a partir de la creencia concomitante con ella. A la pregunta de qué es la muerte, responde con fervor religioso García Morente: “La muerte no es, ni más ni menos, que el momento de la vida en que ya se ha terminado el ensayo de realización, es el momento de la vida en que Dios da por terminada la prueba”¹⁰⁵¹. Significativa tesis de la que se desprenden varias interpretaciones. Por un lado, la muerte es parte de la vida, un evento más de los que ocurren en su transcurso, si acaso el más relevante porque es el momento en el que se juzgan todos los que le preceden. Por otro lado, la vida así establecida es, según García Morente, un *ensayo* en vistas a algo más, un periodo de *prueba* en el que se nos ha encargado “la sublime obligación de hacernos nuestra propia vida”¹⁰⁵². La muerte no anula la vida, sino cierto modo de vida. Ésta tiene una finalidad inmanente dentro de sí misma, y una finalidad trascendente hacia afuera, aunque ambas culminan en la providencia.

Por otra parte, para deshacerse de los límites dictaminados por lo infinito y lo

¹⁰⁵⁰ EDUARDO NICOL, *La vocación humana*, cit., p. 15.

¹⁰⁵¹ MANUEL GARCÍA MORENTE, *Obras Completas*, II, (1937-1942), cit., p. 159.

¹⁰⁵² *Ibidem*, p. 160.

finito, García Bacca transfigura al hombre en trans-finito. Toma este singular término del matemático Cantor y lo aplica a su peculiar filosofía sobre el hombre acorralado por la nada y el infinito. Al tropezar con los límites, con la facticidad de los hechos, emana la trans-finitud como un ímpetu expansivo. La consecuencia de la potencia de trans-finitud del hombre es la siguiente:

“el origen de la trascendencia en todos los órdenes y de la trans-física o meta-física; que la metafísica sólo es posible como trascendencia y ésta como manifestación y efecto propio de una trans-finitud; y, por fin, que al filosofar es sólo posible como transfinitud o metafísica, como conocimiento trascendente”¹⁰⁵³.

El hombre no es para García Bacca inmortal, ésa precisamente es su tarea: llegar a serlo algún día a través del poder de la técnica y la ciencia. Está abierto a lo trascendente, a “Dios” o lo “Absoluto” a causa de su trans-finitud; pero tiene que desbancarlo, ya que éste no es el que le garantiza su supervivencia, que se la tiene que avalar él mismo como individuo que desafía todas las barreras limitantes establecidas por la muerte. La inmortalidad, en resumidas cuentas, hay que ganársela a pulso uno mismo con esfuerzo.

¹⁰⁵³ JUAN DAVID GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., p. 23.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

“Quiero consuelo en la vida
y poder pensar serenamente
en la muerte”¹⁰⁵⁴

El metafísico José Villalobos, en su obra *De la belleza de la filosofía*, nos dice que la tarea del filósofo que investiga, al igual que

“la del hombre religioso, epistémico, prático o artístico, es infinita, está llena de inquietud por lo encontrado y al mismo tiempo de la esperanza de lo no encontrado que nos anima a seguir. La cita de T. S. Eliot, tomada de su poema 'East Coker' dice así: 'For us, there is only the trying. The rest is not our business'" (Para nosotros sólo está el intentar, lo demás no es asunto nuestro)¹⁰⁵⁵.

Nuestra intención en esta investigación ha sido la de escudriñar bajo una óptica ontológica el problema de la muerte, asumiéndola desde un primer momento como problema, y, además, irresoluble. El motivo principal radica, siguiendo a Miguel Hernández, en que no perdonamos a esta vida desatenta y a sus muchos descuidos, a sus grietas por doquier y pequeñas cesaciones, incluso –en palabras de Séneca– a sus imperceptibles muertes de cada día. Es por éstas que tenemos, acorde con el pensar de Unamuno, un cuerpo que es cementerio de almas muertas; donde reposa el nosotros que muere cada día y que ya no somos. Esas insignificantes cesaciones son las que desvelan en verdad las fallas bajo la apariencia engañosa y casi perfecta de la existencia. Las cesaciones diarias y la muerte en cuanto su culminación y grado extremo constituyen el problema por antonomasia en el *quehacer* humano; en su “qué hacer”. A los problemas, habitualmente, nos enfrentamos y la filosofía se encarga de tal tarea, de afrontar el problema de la muerte en tanto finitud de la existencia y prepararnos para saber morir; un aderezamiento en vida para la falta de ella. La vida insta a tal reflexión si quiere ser vivida en consecuencia, y su consecuencia sólo tiene un cauce. Éste es vislumbrado en primera instancia en el otro y nos asalta como accidente inesperado y repentino; en lugar de sustancial. La muerte, de forma paulatina encara al hombre consigo mismo, un

¹⁰⁵⁴ UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid, 2002, p. 25.

¹⁰⁵⁵ J. VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, *De la Belleza de la Filosofía –De Pulchritudine Philosophiae*, Fénix Editora, Sevilla, 2005, p. 15.

espejo frente al que contemplarse, puesto que tanto la muerte ajena como la proximidad de la propia devuelven un reflejo difícil de sobrellevar a la par que inescapable. Ontológicamente la muerte es un *sinsentido necesario* que otorga sentido, pese a que éste parezca absurdo y, por consiguiente, valorado como negativo. Con frecuencia interpretamos el sentido como algo que debe ser positivo, el sentido de la vida; pero el sentido es, en realidad, por su definición aquello que da significado, discierne las cosas, tiene finalidad. De hecho, el absurdo de la muerte nos obliga a la creación. Ratificando a García Bacca, la inventiva humana se activa gracias a las limitaciones, cuanto más ante lo que le resulta en extremo limitante. No somos sólo esos animales guardamuestras que construimos moradas físicas en las que de alguna forma intentamos pervivir, sino que también ideamos complejas estructuras mentales de supervivencia. Todo con tal de no morir por completo y eludir que estamos de paso.

En referencia al pensamiento acerca de la muerte, la filosofía puede pensarla como concepto límite, como Zambrano y Nicol alegan, en tanto imposibilidad de una trayectoria vital que enfoca un futuro de posibilidades impredecibles. Si el futuro se torna previsible, deja de serlo; y es lo que ocurre con la muerte. Por esa razón deja de ser tiempo y se convierte sólo en ser sin un “para”, cosificado; no hay enfoque alguno en el advenimiento de la muerte, y por eso supone un final. La filosofía se aventura en este problema y lo analiza como momento crítico para, básicamente, no temerle. En la discusión filosófica que le atañe, aunque resulte vacío tal análisis, se discute con asiduidad si la muerte pertenece o no a la vida. Desde Epicuro existe esa vertiente que la cataloga ajena a ésta. Nosotros hemos tomado la interpretación ferrateriana porque nos resulta la más realista, redundando en el término, en tanto atiende a la realidad en sus dos vertientes, inorgánica y orgánica. En su clasificación escalonada matiza Ferrater que una realidad inorgánica, por ejemplo una piedra, no llega a morir jamás, si acaso cambia su estado cesando lo que era, se muta en otra cosa, *v.g.* un fósil. Sin embargo, el hombre cesa de ser lo que es hasta morir; va muriendo en su progresar. La muerte no procede de algo externo a él, no le asalta, es intrínseca a su naturaleza.

La enseñanza positiva que nos aporta el reflejo mostrado por la cesación es la motivación para realizarse en un intervalo de tiempo restringido. Ya que se desconoce cuándo acontecerá, debemos sacar provecho y afanarnos en todo, en saber, en pensar, en

actuar, en vivir. Pero, más allá incluso del apresuramiento A. Camus tiene razón al asentir que aquello que fundamentalmente debe priorizar es la permanencia, sea de la índole que sea. La vida se asemeja a una carrera de fondo en la cual prima sobre todo proseguir el mayor tiempo posible. El heroísmo estriba en vivir mientras se pueda y no dejarse morir nunca, pues, haciendo caso de la sabiduría vulgar de Sancho Panza, esa es la mayor de las locuras que quepa cometer.

Por, otra parte, el alejamiento de la idea de la muerte no nos alarga más la vida. Por el contrario, la abrevia al no atenderse a lo que dictamina su plazo; quien vive enajenado según Séneca no encuentra sanación, a saber, si el mal no es extrínseco y tiene, como el filósofo cordobés bien piensa, asiento en nuestras entrañas, no encontraremos curación si ignoramos que estamos enfermos.

En cuanto a las épocas, en algunas parece desatenderse, mientras que en otras etapas por diversas circunstancias más adversas el hombre se encuentra arrojado a tal pensamiento, por caso, en el exilio. En el exilio español se dieron varios factores determinantes: primero un ambiente bélico y lo que esto implica; segundo, un destierro y las secuelas emocionales que aparejan la separación y el extrañamiento; y en tercer lugar sus influencias filosóficas. Todos estos filósofos que en mayor o menor grado comparten la experiencia del exilio, como apunta Sánchez Vázquez, se habían “formado en contacto directo con las filosofías idealistas que dominan en Europa en los años veinte y treinta: fenomenología de Husserl, axiología de Max Scheler, historicismo de Dilthey y ontología existencial de Heidegger”¹⁰⁵⁶. A ello se suma, asimismo, una clara influencia orteguiana, ya sea para seguirla o para rebatirla. El bagaje, entonces, de los transterrados vendrá marcado por la antropología filosófica, el existencialismo, el historicismo y la fenomenología. El existencialismo se interesa de manera notable por el tema de la muerte, el historicismo se preocupa por la historicidad del hombre, y Ortega defiende el raciovitalismo, a lo que se suma la revalorización también del humanismo; ingredientes todos estos para pensar sobre la muerte y más en tiempos convulsos donde la existencia peligra, y no sólo en un plano físico, sino también psicológico. No obstante, reconocemos que este asunto, aun siendo recurrente, no ocupa al transterrado y pasa casi desapercibido por el que estudia sus escritos; no se localizan con facilidad

¹⁰⁵⁶ ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 282.

las alusiones al tema, no es un pensamiento sistemático y, supone un desentrañamiento el entresacar con claridad sus percepciones acerca del problema, que en ocasiones queda además relegado a textos autobiográficos, epistolarios o diarios íntimos. También, conforme a lo que comenta Vicente Llorens, “la muerte en el destierro es tan imperfecta como la vida”¹⁰⁵⁷, siguiéndose la máxima de que la actitud que se adopte ante la muerte viene marcada por la que se tiene en sí de la vida.

Pese a todo obstáculo, consideramos sus teorías filosóficas acerca de la muerte dignas de atención y bastante relevantes. María Zambrano nos habla de la muerte desde una mirada tanto filosófica como poética reclamándonos siempre el “nacer de nuevo”, pero esta segunda vez por nosotros mismos. Bergamín la trata como un poderoso contratiempo. Sánchez Vázquez la asocia con su idea del senequismo español. Ferrater Mora, a su vez, la estudia en relación con la realidad. Gaos la vincula al problema de la propia filosofía, y Nicol en lo concerniente a la vocación y al hombre en situación. García Bacca, por su parte, nos transforma en seres transfinitos capaces de sobrepasarla, y García Morente la analiza ontológicamente, pero la rebasa desde la teología, dándonos un hálito de esperanza a que todo –como esta investigación misma– no concluya aquí.

“[...] y del mismo modo que aquel que saliendo anhelante fuera del mar, al llegar a la playa se vuelve hacia las olas peligrosas y las contempla, así mi espíritu, que aún huía, se volvió hacia atrás para mirar el trecho del que nunca ha salido nadie vivo”¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁷ VICENTE LLORENS, *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 111.

¹⁰⁵⁸ DANTE, *La divina comedia. Infierno*, canto I.

BIBLIOGRAFÍA

• **Fuentes principales**

- AUB, MAX: *La gallina ciega. Diario español*, Alba Editorial, Barcelona.
- AUB, MAX: *La poesía contemporánea*, Ed. Era, México, 1969.
- AUB, MAX & MUÑOZ MOLINA, ANTONIO: *Destierro y destiempo. Dos discursos de ingreso en la Academia*, Pre-textos, Valencia, 2004.
- BERGAMÍN, JOSÉ: *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2004.
- BERGAMÍN, JOSÉ: *El pasajero. Peregrino español en América (México, 1943-1944)*, Biblioteca del exilio, Edición de Castro, A Coruña, 2005.
- BERGAMÍN, JOSÉ: *El pensamiento perdido. Páginas de la guerra y del destierro*, Diario Público, Madrid, 2010.
- BERGAMÍN, JOSÉ: *El pozo de la angustia*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- BERGAMÍN, JOSÉ: *La importancia del demonio*, Siruela, Madrid, 2006.
- BERGAMÍN, JOSÉ: *Obra esencial*, Selección y prólogo de Nigel Dennis, Turner, Madrid, 2005.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *Diccionario de Filosofía*, RBA, Barcelona, 2005.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *El sentido de la muerte*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1947.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid, 1962.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *La ironía, la muerte y la admiración*, Cruz del sur, Santiago de Chile, 1946.

- FERRATER MORA, JOSÉ: *Mariposas y supercuerdas*, Ediciones Península, Barcelona, 1994.
- FERRATER MORA, JOSÉ: *Razón y verdad y otros ensayos*, Ediciones Espuela de Plata, Sevilla, 2007.
- GALLEGOS ROCAFULL, JOSÉ MANUEL: *La pequeña grey: testimonio religioso sobre la Guerra Civil española*, Editorial JUS, Universidad Iberoamericana, México, 2005.
- GAOS, JOSÉ y LARROYO, FRANCISCO: *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía*. Adaptación a formato digital a cargo de la Biblioteca Virtual de Cervantes, basada en la edición de La Casa de España en México, F. C. E., México, 1940.
- GAOS, JOSÉ: *Confesiones profesionales. Aforística*, Ediciones Trea, Gijón, 2001.
- GAOS, JOSÉ: *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, Institució Alfons el Magnànim, València, 1998.
- GAOS, JOSÉ: *La Filosofía de la Filosofía*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989.
- GAOS, JOSÉ: “Los “transterrados” españoles de la filosofía”, en: AA.VV.: *José Gaos. Una filosofía de la filosofía*, Revista *Anthropos*, Barcelona, n. 130/131, marzo/abril, 1992.
- GAOS, JOSÉ: *Obras Completas*, III, Ideas de la filosofía (1938-1950), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, 2000.

- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Infinito Transfinito Finito*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID: *Invitación a filosofar*, I, La forma del conocer filosófico, La Casa de España en México, México, 1940. Ejemplar digitalizado en: Biblioteca virtual Cervantes, Alicante, 2000, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcsb4j5>
- GARCÍA MORENTE, MANUEL: *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid, 2007.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL: *Obras Completas*, I, (1906-1936), Edición a cargo de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos, Barcelona, 1996.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL: *Obras Completas*, II, (1937-1942), Edición a cargo de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos, Barcelona, 1996.
- IMAZ, EUGENIO: *La fe por la palabra*, I, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios-Colección Peñaflorida), San Sebastián, 1989.
- IMAZ, EUGENIO: *Luz en la Caverna*, III, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios-Colección Peñaflorida), San Sebastián, 1988.
- IMAZ, EUGENIO: *Topía y Utopía*, II, Universidad de Deusto (Cuadernos Universitarios-Colección Peñaflorida), San Sebastián, 1988.
- NICOL, EDUARDO: *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, F.C.E., México, 1950.
- NICOL, EDUARDO: *LA agonía de Proteo*, Herder, México, 2004.
- NICOL, EDUARDO: *La idea del hombre*, Herder, México, 2004.
- NICOL, EDUARDO: *La vocación humana*, F.C.E., México, 1953.
- NICOL, EDUARDO: *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 1957.

- NICOL, EDUARDO: *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., México, 1963.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *Del exilio en México, Recuerdos y reflexiones*, Grijalbo, México, 1977.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: “El exilio del 39: Del destierro al transtierro”, Conferencia impartida en el Ateneo Español de México, en marzo de 2000, *Claves de Razón Práctica*, n. 101, abril, 2000, pp. 4-9.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *El pulso ardiendo*, Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga, 2004.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *Filosofía y circunstancias*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *Incursiones literarias*, Universidad Autónoma de México, México, 2009.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: *Recuerdos y reflexiones del exilio*, GEXEL, Barcelona, 1997.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO: “Sonetos del destierro (1951- 1952)”, *Revista de la Universidad de México*, www.revistadelauniversidad.unam.mx/1905/pdfs/5-9.pdf
- ZAMBRANO, MARÍA: “Carta sobre el exilio”, *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura*, n. 49, París, junio de 1961.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 2002.
- ZAMBRANO, MARÍA: *De la Aurora*, Tabla Rasa, Madrid, 2004.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Delirio y destino*, Círculo de lectores, Barcelona, 1989.
- ZAMBRANO, MARÍA: *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1992.

- ZAMBRANO, MARÍA: *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- ZAMBRANO, MARÍA: *España, sueño y verdad*, Edhasa, Barcelona, 2002.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Filosofía y educación. Manuscritos*, Editorial Ágora, Málaga, 2007.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Filosofía y poesía*, F.C.E., México, 2006.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Islas*, Editorial Verbum, Madrid, 2007.
- ZAMBRANO, MARÍA: *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 2004.
- ZAMBRANO, MARÍA: *La razón en la sombra. Antología crítica*, Siruela, Madrid, 2004.
- ZAMBRANO, MARÍA: *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Cátedra, Madrid, 2012.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Las palabras del regreso*, Amarú Ediciones, Salamanca, 1995.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Los Bienaventurados*, Siruela, Madrid, 1990.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid, 1998.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004.
- ZAMBRANO, MARÍA: *Unamuno*, Debolsillo, Barcelona, 2004.

- **Fuentes secundarias**
 - AA.VV.: *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, Revista *Anthropos*, Barcelona, n. 172, mayo-junio 1997.
 - AA.VV.: *José Gaos. Una filosofía de la filosofía*, Revista *Anthropos*, Barcelona, n. 130/131, marzo/abril, 1992.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *De la guerra civil al exilio republicano (1936-1977)*, Mezquita, Madrid, 1983.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS (Coord.): *El exilio español de 1939*, V. III, Taurus, Madrid, 1976.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, F.C.E., Madrid, 1998.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS y MONCLÚS, ANTONIO (Coords.): *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, II, Anthropos, Barcelona, 1989.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Filosofía española en América (1936-1966)*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Historia de la filosofía española de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid, 1996.
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2006.
 - AGAMBEN, GIORGIO: *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-textos, Valencia, 2008.

- ALADRO, JORDI: “La muerte de Alonso Quijano, un adiós literario”, *Anales cervantinos*, v. XXXVII, 2005.
- ALBIAC, GABRIEL: *La muerte. Metáforas, mitologías, símbolos*, Paidós, Barcelona, 2002.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, MARIANO: “El trágico judío portugués de Ámsterdam'. La doctrina spinoziana del 'conatus' en *Del sentimiento trágico de la vida*”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXXII, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 7-31.
- ANDÚJAR, ANTONIO y RISCO, MANUEL: “Crónica de la emigración en las revistas”, en: JOSÉ LUIS ABELLÁN (Coord.), *El exilio español de 1939*, V. III, Taurus, Madrid, 1976.
- ANRUBIA, ENRIQUE (Ed.): *Filosofías del dolor y la muerte*, Editorial Comares, Granada, 2007.
- ARANA, JUAN: “La muerte y el filósofo”, *Thémata*, n. 37, 2006, pp. 49-61.
- ARIÈS, PHILIPPE: *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987.
- ARIÈS, PHILIPPE: *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000.
- ARNAIZ AMIGO, AURORA: “Transterrados”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Tomo XLII, n. 185-186, septiembre-diciembre de 1992.
- ASCUNCE, JOSÉ ÁNGEL: *Eugenio Imaz: Hombre, obra y pensamiento*, F.C.E., Madrid, 1990.
- ASCUNCE, JOSÉ ÁNGEL: *Topías y Utopías de Eugenio Imaz: Historia de un exilio*, Anthropos, Barcelona, 1991.

- AZANCOT, NURIA: “Javier Gomá 'La dignidad del hombre reside en su mortalidad'”, *El Cultural*, 3-5-2007.
- AZNAR SOLER, MANUEL: “Juan Gil-Albert y Max Aub: Insilio y exilio literario republicano”, *Debats*, n. 86, 2004.
- AZNAR SOLER, MANUEL: *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2006.
- AZPEITIA MARTÍN, MARÍA: “Historiografía de la 'historia de la muerte'”, *Studia historica. Historia medieval*, n. 26, 2008, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 113-132.
- BALCELLS, JOSÉ MARÍA y PÉREZ BOWIE, JOSÉ ANTONIO (Eds.): *El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001.
- BALIBREA, MARI PAZ: “Max Aub y el espacio/tiempo de la nación”, en MANUEL AZNAR SOLER (Coord.), *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Sevilla, 2006.
- BALIBREA, MARI PAZ: *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Montesinos, Barcelona, 2007.
- BALLESTER, MANUEL y UJALDÓN, ENRIQUE: (Eds.), *Sobre la muerte*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- BALLESTER, MANUEL: “El mito de Er”, en MANUEL BALLESTER Y ENRIQUE UJALDÓN (Eds.), *Sobre la muerte*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, AGUSTÍN: *Metafísica de la muerte*, Librería Editorial Avgvstinvs, Madrid, 1965.

- BECKER, ERNEST: *La negación de la muerte*, Kairós, Barcelona, 2003.
- BELTRÁN SERRA, JOAQUÍN: “Terminología para la muerte y el suicidio (Lucrecio, Séneca, San Agustín, Sidonio)”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, n. 4, 1993.
- BEORLEGUI, CARLOS: *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.
- BIAGINI, HUGO EDGARDO: “Tres paradigmas de 'Conterrados' en la Argentina”, *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 473-74, 1989, pp. 101-112.
- BLANCO PRIETO, FRANCISCO: “Confidencias de Unamuno a su médico de cabecera”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 46, 2008.
- BLANCO, MANUEL: *La voluntad de vivir y sobrevivir en Miguel de Unamuno*, ABL, Madrid, 1994.
- BONETE PERALES, ENRIQUE: “Aranguren: sentido ético de la muerte”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 13, 2008.
- BONETE PERALES, ENRIQUE: “El dolor y la muerte en Julián Marías”, en ENRIQUE ANRUBIA (Ed.), *Filosofías del dolor y la muerte*, Editorial Comares, Granada, 2007, pp. 91-113.
- BOU, ERIC: “Construcción autobiográfica y exilio: entre la memoria individual y la colectiva”, *Revista de Occidente*, n. 277, junio, 2004, pp. 68- 82. Publicado asimismo en: *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 30, n. 1, 2005, pp. 17-32.
- BRUNNER, AUGUST: *La religión*, Herder, Barcelona, 1963.

- CAMPILLO, NEUS: “Filosofía y experiencia vivida”, en SERGIO SEVILLA (Ed.) *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008, pp. 239-262.
- CARDIEL REYES, RAÚL: *El exilio español en México (1939-1982)*, F.C.E., México, 1982.
- CATHCART, THOMAS y KLEIN, DANIEL: *Heidegger y un hipopótamo van al cielo. La vida, la muerte y el más allá estudiados con filosofía y mucho humor*, Booket, Barcelona, 2012.
- CAUDET ROCA, FRANCISCO: “El laberinto del exilio / El laberinto de la escritura”, en: JOSÉ MARÍA BALCELLS y JOSÉ ANTONIO PÉREZ BOWIE (Eds.), *El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 285-294.
- CERCÓS SOTO, JOSÉ: “El problema de la muerte en la filosofía española contemporánea”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 20, 1993, pp. 293-304.
- CERCÓS SOTO, JOSÉ: “Ser, vida y muerte”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 25, 1998, pp. 331-348.
- CEREZO GALÁN, PEDRO: *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984.
- CEREZO GALÁN, PEDRO: *Las máscaras de lo trágico*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.
- COBO MEDINA, CARLOS: “¿Por qué tenía usted tanto miedo, don Miguel?”, *Adiós*, Edita EMSFM, Madrid, n. 81, marzo- abril 2010.
- COLONNELLO, PIO: “La 'cura' y la mocionalidad. Una confrontación entre Gaos y Heidegger”, en SERGIO SEVILLA (Ed.) *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008, pp. 139-156.

- CORREA MUJICA, MIGUEL: “Sobre la muerte de/en Don Quijote de la Mancha”, *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n. 11, 1999.
- CRUZ, JOSÉ IGNACIO Y MILLÁN, MARÍA JOSÉ (Eds.): *La Numancia errante. El exilio republicano de 1939 y patrimonio cultural*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002.
- CSEJTEI, DEZSŐ: *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica y literaria de Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, Biblioteca Unamuno 26, Salamanca, 2004.
- CUESTA BUSTILLO, JOSEFINA: “Las capas de la memoria'. Contemporaneidad, sucesión y transmisión generacionales en España (1931-2006)”, *Hispania Nova: Revista de historia contemporánea*, n. 7, 2007.
- DANESI, MARCEL: *Metáfora, pensamiento y lenguaje. Una perspectiva viquiana de teorización sobre la metáfora como elemento de interconexión*, pres. y trad. de José M. Sevilla, Editorial Kronos, Colección Mínima del CIV, Sevilla, 2004.
- DARAKI, MARÍA - ROMEYER-DHERBEY, GILBERT: *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 1996.
- DE IRIARTE, S. I.: *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1951.
- DE LLERA, LUIS: *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.
- DE LOJENDIO, IGNACIO MARÍA: *La Muerte*, Edición Facsímil del Ateneo de Sevilla, Sevilla, 2004.

- DE RIVAS, ENRIQUE: “Tiempo y espacio del exilio”, *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, n. 26-27, 1996.
- DE ZULETA, EMILIA: *Espanoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*, Ediciones Atril, Buenos Aires, 1999.
- DEL HOYO, JAVIER: “Las Parcas, responsables del fin del hombre”, *Adiós*, Edita EMSFM, Madrid, n. 69, Marzo-Abril 2008.
- DENNIS, NIGEL: “Tiempo y muerte en la poesía de José Bergamín (En busca de la claridad desierta)”, AA.VV., *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, Anthropos n. 172, mayo-junio 1997.
- DURKHEIM, EMILE: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
- ELIADE, MIRCEA: *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.
- ELIAS, NORBERT: *La soledad de los moribundos*, F.C.E., México, 2009.
- FELIU, SALVADOR: “Circunstancia y anomalía”, en SERGIO SEVILLA (ed.), *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008, pp. 157- 179.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, ÁNGEL RAIMUNDO: “Nueva lectura del ‘Diario íntimo’ de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 32, 1997.
- FERNANDO ORTEGA MUÑOZ, JUAN: *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, Málaga, 1982.
- GABILONDO, ÁNGEL: *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada, Madrid, 2004.

- GÓMEZ- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS: “El krausismo español: una cronología”. En <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/crono.htm>.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS: “Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano”, en ANTONIO HEREDIA SORIANO (Ed.), *Exilios filosóficos de España*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, PABLO: “Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina”, *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 589-590, 1999, pp. 49-68. <http://www.filosofia.org/mon/cub/dt012.htm>
- HELENO SAÑA ALCÓN, *Historia de la filosofía española*, Almuzara, Córdoba, 2007.
- HEREDIA SORIANO, ANTONIO: “El krausismo español”, en *Cuatro ensayos de historia de España*, Edicusa, Madrid, 1975, pp. 75-150. Edición digitalizada: <http://www.ensayistas.org/critica/generales/krausismo/introd.htm>.
- HEREDIA SORIANO, ANTONIO (Ed.): *Exilios filosóficos de España*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- HEREDIA SORIANO, ANTONIO: “La cuestión del lenguaje filosófico en el Krausismo español”, *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Ediciones de Salamanca 1982, Salamanca, del 28 de abril al 2 de mayo de 1980, pp. 105-121.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, RICARDO: *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: estudio de los tópicos y sus formulaciones*, Editorial Universitat de València, València, 2001.

- ITURRIAGA ELORZA, JUAN: “El estoicismo de Séneca en las *Cartas a Lucilio*: su postura ante el dolor y el sufrimiento humano”, *Letras de Deusto*, vol. 25, n. 67, 1995, pp. 125-132.
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: *Pensar la muerte*, F.C.E. Argentina, 2006.
- JIMÉNEZ MORENO, LUIS: “Los caminos ocultos del exilio filosófico en España”, en ANTONIO HEREDIA SORIANO (Ed.), *Exilios filosóficos de España*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- KERÉNYI, KARL: *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999.
- KOJEVE, ALEXANDRE: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972.
- KOVÁCS, PÁL: “La metáfora orgánica como nexos entre la ficción artística y la realidad natural en 'San Manuel Bueno, mártir'”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 45, 2008.
- KÜBLER-ROSS, ELISABETH: *Sobre la muerte y los moribundos*, Mondadori, Barcelona, 2003.
- LANDSBERG, PAUL-LOUIS: *Experiencia de la muerte*, Cruz del Sur, Santiago de Chile/Madrid, impreso en Barcelona, 1962 (versión española a cargo de Eugenio Imaz).
- LAYNA RANZ, FRANCISCO: “‘Todo es morir, y acabóse la obra’. Las muertes de Don Quijote”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, v. 30, n. 2, 2010.
- LEÓN ALONSO, PILAR: *Séneca el viejo. Vida y obra*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

- LIDA, CLARA: “Vicente Llorens (1906-1979). El hombre, el exilio y la obra”, en JOSÉ IGNACIO CRUZ Y MARÍA JOSÉ MILLÁN (Ed.), *La Numancia errante. El exilio republicano de 1939 y patrimonio cultural*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002.
- LLORENS, VICENTE: *Estudios y ensayos sobre el exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Biblioteca del exilio, Sevilla, 2006.
- LLORENS, VICENTE: *La emigración republicana*, Taurus, Madrid, 1976.
- LO RÉ, A. G.: “The Three Deaths of Don Quixote: Comments in Favour of the Romantic Critical Approach”, *Cervantes*, v. IX, n. 2, 1989.
- LORIE, PETER y MASCETTI, MANUELA D.: *La palabra y la vida*, Ediciones B, Barcelona, 1999.
- MACEIRAS FAFIÁN, MANUEL (Ed.): *Pensamiento filosófico español*, Vol. I “De Séneca a Suárez”, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.
- MACEIRAS FAFIÁN, MANUEL (Ed.), *Pensamiento filosófico español*, Vol. II, “Del Barroco a nuestros días”, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.
- MAESTRE SÁNCHEZ, ALFONSO: “La 'Hispania Romana' y la 'Corduba patricia'. La filosofía de Lucio Anneo Séneca”, en MANUEL MACEIRAS FAFIÁN (Ed.), *Pensamiento filosófico español*, Vol. I “De Séneca a Suárez”, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.
- MANDADO, RAMÓN E.: *Pensamiento e identidad cultural: la filosofía española durante el siglo XX*, en MANUEL MACEIRAS FAFIÁN (Ed.), *Pensamiento filosófico español*, Vol. II, *Del Barroco a nuestros días*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002.

- MARCOS, LUIS ANDRÉS: “Intraexilio filosófico de Unamuno”, en: ANTONIO HEREDIA SORIANO (Coord.), *Exilios filosóficos de España*, Actas del VII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana, ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1992.
- MARÍAS, JULIÁN: “¿Cómo pudo ocurrir?”, *Cuenta y razón*, n. 21, 1985, pp. 9-28.
- MARÍAS, JULIÁN: *La guerra civil ¿cómo pudo ocurrir?*, Fórcola Ediciones, Madrid, 2012.
- MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *El Krausismo Español desde dentro*, Sanz del Río. *Autobiografía de intimidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1978.
- MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Editorial Gredos, Madrid, 1977.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, JOSÉ: *La experiencia trágica de la muerte*, Edit.um, Universidad de Murcia, Murcia, 2010.
- MATESANZ, JOSÉ ANTONIO: “De desterrado a transterrado”, *Revista de la Universidad de México*, n. 22, 2005.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, II, Editorial Porrúa, México, 1983.
- MONTERO REGUERA, JOSÉ: *El Quijote y la crítica contemporánea*, Centro de Estudios Cervantinos, Madrid, 1997.
- MORENO VILLA, JOSÉ: *Vida en claro*, México, F.C.E., 1944.
- MORIN, EDGAR: *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 2003.
- MÜLLER, MAX: *La mitología comparada*, Visión Libros, Barcelona, 1970.

- MUÑIZ-HUBERMAN, ANGELINA: “Edmond Jabés: Exilio, palabra, memoria”, *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, n. 29, 2006, pp. 335-346.
- MUÑIZ-HUBERMAN, ANGELINA: “María Zambrano: Antígona en el exilio”, *La literatura y la cultura del exilio republicano español de 1939*, II Coloquio Internacional: actas, edición de ROGER GONZÁLEZ MARTELL. Versión digitalizada en Biblioteca Virtual Cervantes:
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-literatura-y-la-cultura-del-exilio-republicano-espanol-de-1939-ii-coloquio-internacional-actas--0/html/ff70ec60-82b1-11df-acc7-002185ce6064_80.html
- NAHARRO CALDERÓN, JOSÉ MARÍA (Coord.): *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿adónde fue la canción?*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- NARANJO OROVIO, CONSUELO y PUIG-SAMPER MULERO, MIGUEL ÁNGEL: “De isla en isla: los españoles exiliados en República Dominicana, Puerto Rico y Cuba”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, n. 735, 2009, pp. 87-112.
- NIETO, CARLOS: *La Filosofía en la encrucijada (Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora)*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1985.
- ORRINGER, NELSON R.: “‘Concebirnos como no existentes’. El problema de editar al filósofo Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 38, 2003, pp. 47-61.
- ORTEGA VILLALOBOS, JULIO: “José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio”, *El Basilisco* (Oviedo), n. 21, 1996, pp. 86-89.

(Véase versión digitalizada: www.filosofia.org/rev/bas/bas22134.htm)

- OVEJERO, ANDRÉS: “De la muerte de Don Quijote”, discurso leído en El Ateneo de Madrid en el III Centenario de la publicación de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, 1905. En:
www.ateneodemadrid.com/biblioteca_digital/folletos/Folletos-0144.pdf
- PALAZÓN MAYORAL, MARÍA ROSA: “La praxis en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez”, *Andamios: revista de investigación social*, III, n. 5, diciembre 2006, pp. 237-256.
- PALAZÓN MAYORAL, MARÍA ROSA: *La filosofía de la praxis según Adolfo Sánchez Vázquez*, en A. BORON, J. AMADEO y S. GONZÁLEZ (Coords.): *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Clacso libros, Buenos Aires, 2006, pp. 309-323. Edición digital en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marix.html>.
- PAREDES MARTÍN, MARÍA DEL CARMEN: “Conocimiento y realidad en *Del Sentimiento trágico de la Vida*”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 35, 2000, pp. 77-94.
- PENALVA CANDELA, G.: “Instantáneas del recuerdo”, en AA.VV., *José Bergamín. La escritura símbolo de exilio y peregrinación*, Revista *Anthropos*, n. 172, Barcelona, 1981.
- PEÑALVER ALHAMBRA, LUIS: “Palabra de fin. Muerte y escritura en el Quijote”, *Escritura e imagen*, v. 2, 2006.
- PÉREZ BOWIE, JOSÉ ANTONIO: *El léxico de la muerte durante la guerra civil española (Ensayo de descripción)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.

- PRATS, RAMÓN N. (Ed.): *El libro de los muertos tibetanos*, Siruela, Madrid, 2007.
- REYERO HERMOSILLA, CARLOS: “Loco, enfermo, herido. El cuerpo frágil de Don Quijote como metáfora plástica en el siglo XIX”, en: JOSÉ LUIS HERNÁNDEZ MIRÓN- M^a ÁNGELES VALERA OLEA (Eds.), *Huellas de Don Quijote. La presencia cultural de Cervantes*, Instituto de Humanidades Ángel Ayala- CEU, Madrid, 2005, pp. 152-177.
- RODRÍGUEZ ABAD, ÁNGEL: “Cuba en María Zambrano: lugar del alba y del misterio (siete aproximaciones a la presencia cubana en la escritora española)”, *Revista hispano cubana*, n. 4, mayo-septiembre 1999, Madrid, pp. 69-76.
- RUBIO ÁRQUEZ, MARCIAL: “De la literatura popular a la parodia textual: el testamento de Don Quijote”, *eHumanista*, v. 21, 2012.
- RUIZ CASANOVA, JOSÉ FRANCISCO: “Exilio y traducción”, *Saltana, Revista de Literatura y Traducción*, 2008, <http://www.saltana.org/2/tsr/58.htm>.
- RUIZ JARÉN, EDUARDO: “‘Filosofía de la Filosofía’: un proyecto inacabado de José Gaos”, *A Parte Rei: revista de Filosofía*, n. 63, Mayo, 2009. En: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jaren63.pdf>.
- SÁEZ GARCÍA, ADRIÁN J.: “De muerte y locura: tres acotaciones sobre el final del Quijote”, en *Anuario de estudios cervantinos*, n. 8, 2012.
- SAID, EDWARD W.: *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Debate, Barcelona, 2001.
- SAMBLANCAT MIRANDA, NEUS: “Navegando contra leteo. La memoria transterrada: Constancia de la Mora y Clara Campoamor”, *Lectora. Revista de dones i textualitat*, n. 3, 1997.

- SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN y HERMIDA DE BLAS, FERNANDO (Coords.): *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, CSIC, Madrid, 2010.
- SÁNCHEZ CUERVO, ANTOLÍN: “La difícil memoria del exilio”, *Letra Internacional*, n. 84, 2004, Otoño.
- SÁNCHEZ ZAPATERO, JAVIER: “La predisposición al testimonio en la literatura del exilio”, *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, n. 18, 2009.
- SANZ DE ANDRÉS, MARÍA MERCEDES: “Temas iconográficos de la muerte del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha”, *Anuario de la Universidad Internacional SEK*, n. 9, 2004, pp. 95-111.
- SAVATER, FERNANDO: “Don Quijote y la muerte”, *Estudios públicos*, n. 100, 2005.
- SCHMIDT, RACHEL: “La praxis y la parodia del discurso del *ars moriendi* en el *Quijote* de 1615”, *Anales Cervantinos*, V. XLII, 2010, pp. 117-130.
- SCHUMACHER, BERNARD N.: “De la muerte indiferente a la muerte como mal”, en JORGE V. ARREGUI (Ed.), *Debate sobre las antropologías*, número monográfico de *Thémata*, n. 35, 2005.
- SEBASTIÁN BRAICOVICH, RODRIGO: “Asentimiento y 'lo que depende de nosotros'. Dos argumentos compatibilistas en el estoicismo antiguo”, *Revista de filosofía*, n. 33, 2, 2008, pp. 131-160.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M. y BARRIOS CASARES, MANUEL (Eds.): *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000.

- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: “El filósofo es un *decidor*. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset (y su genealogía viquiana)”, en J. M. SEVILLA FERNÁNDEZ Y M. BARRIOS CASARES (Editores), *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 109-167.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: “Ortega y el problematismo”, en FERNANDO H. LLANO ALONSO y ALFONSO CASTRO SÁENZ (Eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Ed. Tébar, Madrid, 2005.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: “Vico en Eugenio Imaz”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 15-16, 2003.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo. Cuatro lecciones en el napolitano Instituto Italiano per gli Studi Filosofici*, Fénix, Sevilla, 2005. Precedido de “Una no excusada apuntación de Don Quijote sobre la condición de filósofo”, por José Villalobos, pp. 9-36.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Pres. de G. Cacciatore y Pról. de A. Heredia Soriano, La Città del Sole, Nápoles, 2007.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Anthropos, Barcelona, 2011.
- SEVILLA, SERGIO (Ed.): *Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid, 2008.
- SICOT, BERNARD: “El mar de los desterrados. Desde Unamuno hasta los poetas hispanomexicanos”, *Revista de la Universidad de México*, n. 10, 2004.

- SOTO CARRASCO, DAVID: “Sacrificio y democracia: pensar Europa desde María Zambrano”, Congreso Internacional *Presente, Pasado y Futuro de la Democracia*, 2009, Murcia, 20-23 de abril, pp. 559-567.
- SUANCES MARCOS, MANUEL: *Historia de la filosofía española contemporánea*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006.
- SUEIRO RODRÍGUEZ, VICTORIA MARÍA: *Huellas y momentos cronológicos del exilio republicano español de 1939 en Cienfuegos*. En:
<http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc765t0>
- TERESA DURANTE, LAURA MARÍA: “El primer exilio de María Zambrano: La búsqueda de la soledad”, en MANUEL AZNAR SOLER, *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Editorial Renacimiento, Sevilla, 2006.
- TISSERA BRACAMONTE, ANA MARÍA: “La España Peregrina (México, 1940)”, *Tabanque: Revista pedagógica*, n. 12-13, 1997-1998.
- UGARTE, MICHAEL: *Literatura española en el exilio. Un estudio comparativo*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- UREÑA, ENRIQUE: *Krause (1781-1832)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001.
- VALENTÍ CAMP, SANTIAGO: *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Minerva, Barcelona, 1922.
- VALERO PIE, AURELIA: “Metáforas del exilio: José Gaos y su experiencia del ‘transtierro’”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 18, 2013.
- VARGAS LOZANO, GABRIEL: *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía, ética, estética y política*, UNAM, México, 1995.

- VENEGAS DEL BUSTO, ALEJO: *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca de ella son provechosos*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1948.
- VICENTE ARREGUI, JORGE: “¿Es la muerte un acontecimiento de la vida?”, *Thémata*, n. 8, 1991, pp. 141-160.
- VICENTE ARREGUI, JORGE: “Sobre la muerte y el morir”, *Scripta Theologica*, 22/1, Universidad de Navarra, 1990, pp. 113-143.
- VICENTE ARREGUI, JORGE: *El horror de Morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992.
- VICENTE PEIRÓ, JOSÉ: “El arte de 'repensar' el exilio”, *Debats*, n. 83, 2003.
- VILLALOBOS, JOSÉ: *El pensamiento filosófico de Giner*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie: Filosofía y Letras, n. 2, Sevilla, 1969.
- VILLALOBOS, JOSÉ: *Elogio de la radicalidad*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.
- VILLALOBOS, JOSÉ: “Una no excusada apuntación de Don Quijote sobre la condición de filósofo”, en J. M. SEVILLA, *Conquistar lo problemático. Meditaciones del Quijote de Ortega y cervantismo*. Fénix, Sevilla, 2005, pp. 9-36.
- VON ALBRECHT, MICHAEL: “Cultura socrática en Séneca”, *Myrtia*, Revista de filología clásica, n. 18, 2003, pp. 211-224.

- **Fuentes de referencia**
 - ARAQUISTÁIN, LUIS: *El pensamiento español contemporáneo*, Losada, Buenos Aires, 1962 (1968 2ª ed.).
 - ARANGUREN, JOSÉ LUIS (LÓPEZ): *Memorias y esperanzas españolas*, Taurus, Madrid, 1969.
 - ARANGUREN, JOSÉ LUIS (LÓPEZ): *Obras Completas*, II, Trotta, Madrid, 1994.
 - ARISTÓTELES: *Metafísica*, Gredos, Barcelona, 2003.
 - BLUMENBERG, HANS: *La inquietud que atraviesa el río*, Ediciones Península, Barcelona, 2001.
 - BLUMENBERG, HANS: *Nafragio con espectador: paradigma de una metáfora de la existencia*, Visos, Madrid, 1995.
 - CERVANTES, MIGUEL DE: *Don Quijote de la Mancha*, RBA, Barcelona, 1994.
 - CICERÓN, MARCO TULIO: *Tusculanas*, Alianza, Madrid, 2010.
 - DE BEAUVOIR, SIMONE: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2008.
 - DE BEAUVOIR, SIMONE: *La ceremonia del adiós*, El País, Madrid, 2003.
 - DE BEAUVOIR, SIMONE: *Todos los hombres son mortales*, Edhasa, Barcelona, 1997.
 - DE BEAUVOIR, SIMONE: *Una muerte muy dulce*, Edhasa, Barcelona,
 - DERRIDA, JACQUES: *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006.
 - EPICURO, *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 2004.
 - FEUERBACH, LUDWING: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza, Madrid, 1993.
 - FLAUBERT, GUSTAVE: *Madame Bovary*, Club Internacional del libro, Madrid, 2007.

- FREUD, SIGMUND: *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 2000.
- GANIVET, ÁNGEL: *Idearium español*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1971.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *La ciencia de la lógica*, Solar [Ed. Castellana], Buenos Aires, 1993.
- HEIDEGGER, MARTIN: *El ser y el tiempo*, F.E.C., Madrid, 1998.
- HESÍODO, *Obras y Fragmentos*, Biblioteca Gredos, 2006.
- HOBBS, THOMAS: *Behemoth*, Tecnos, Madrid, 1992.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH: *Hiperión o el eremita en Grecia*, Ed. Libros Hiperión, Madrid, 2004.
- HUME, DAVID: *Sobre las falsas creencias del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2009.
- JASPERS, KARL: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, F.C.E., Madrid, 1993.
- JASPERS, KARL: *Razón y existencia. Cinco lecciones*, trad. esp., Ed. Nova, Buenos Aires, 1959.
- JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN: *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*, Akal, Madrid, 2009.
- KANT, IMMANUEL: *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiere presentarse como ciencia*, Alhambra, Madrid, 1986.

- KRAUSE, CARL CHRISTIAN FRIEDRICH: *Ideal de la Humanidad para la Vida*, Biblioteca de Filosofía, Folio, Barcelona, 2002. [Adaptación libre de *Das Urbild der Menschheit* de Krause por J. Sanz del Río, Madrid, 1860].
- KRAUSE, CARL CHRISTIAN FRIEDRICH: *Sistema de la filosofía, Metafísica Primera Parte*, Análisis por Julián Sanz del Río, Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, 1860.
- LEVINAS, EMMANUEL: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 2005.
- LÓPEZ ARANGUREN, JOSÉ LUIS: véase ARANGUREN, JOSÉ LUIS (LÓPEZ).
- MACHADO, ANTONIO: *Poesía*, Alianza, Madrid, 1979.
- MARCO AURELIO: *Meditaciones*, Alianza, Madrid, 2010.
- MORO, TOMÁS: *Piensa la muerte*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *¿Qué es conocimiento?*, Alianza, Madrid, 1984.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 2007.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras completas*, III, Revista de Occidente, Madrid, 1966-69.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”, en *Obras Completas*, VIII, (1958- 1958), Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *El hombre y la gente*, Alianza, Madrid, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *En torno a Galileo*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *La rebelión de las masas*, Alianza, Madrid, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Meditación de la Técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.

- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Meditaciones del Quijote*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Obras Completas*, Tomo II, (1916-1934), *El Espectador*, Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Obras Completas*, Tomo III (1917-1928), Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Obras Completas*, Tomo VIII (1958-1959), Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa, Madrid, 1980.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza, Madrid, 1996.
- PLATÓN, *Diálogos III* (Fedón, Banquete, Fedro), Gredos, Madrid, 2007.
- QUEVEDO, FRANCISCO DE: “El Parnaso español”, en *Antología poética*, Prólogo y selección de Jorge Luis Borges, Alianza, Madrid, 1988.
- RICOEUR, PAUL: *La memoria, la historia y el olvido*, F.E.C., Buenos Aires, 2004.
- RICOEUR, PAUL: *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- SALES Y FERRÉ, MANUEL: *Filosofía de la muerte. Estudio hecho sobre manuscritos de D. Julián Sanz del Río*, Imprenta y Librería de José G. Fernández, Sevilla, 1877.
- SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- SARTRE, PAUL: *El ser y la nada*, RBA, Barcelona, 2004.
- SCHELER, MAX: *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid, 2001.

- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *El amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos*, Edaf, Madrid, 2009.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *El arte de envejecer*, Alianza, Madrid, 2010.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1983.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Metafísica del amor- Metafísica de la muerte*, Ed. de Mercedes Domínguez, Ediciones Obelisco, Barcelona, 1988. [Fragmento de los *Complementos a El mundo como voluntad y representación*].
- SÉNECA, LUCIO ANNEO: *Cartas a Lucilio*, Editorial Juventud, Barcelona, 2006.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO: *De la brevedad de la vida y otros escritos*, Aguilar, Madrid, 1987.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO: *Escritos consolatorios*, Alianza, Madrid, 2008.
- SÉNECA, LUCIO ANNEO: *Tratados morales*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- SPINOZA, BARUCH: *Ética*, trad. de A. Rodríguez Bachiller, Sarpe, Madrid, 1984.
- TOLSTÓI: *La muerte de Iván Ilich y otros relatos*, RBA, Barcelona, 1995.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: "En torno al casticismo", en *Obras Completas* (ed. M. García Blanco), Escelicer, Madrid, 1968.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Abel Sánchez. Una historia de pasión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Andanzas y visiones españolas*, Renacimiento, Madrid, 1922.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Diario Íntimo*, Alianza, Madrid, 2002.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *La tía tula*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Mi religión y otros ensayos breves*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Narrativa Completa*, II, RBA, Barcelona, 2006.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Niebla*, Cátedra, Madrid, 1991.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *San Manuel Bueno Mártir / Cómo se hace una novela*, Alianza, Madrid, 1983.
- UNAMUNO, MIGUEL DE: *Vida de Don Quijote y Sancho*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- VICO, GIAMBATTISTA: *Ciencia Nueva*, trad. de R. de la Villa, Editorial Tecnos, Madrid, 1995.
- VICO, GIAMBATTISTA: *OBRAS. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. y n. del latín por F. J. Navarro Gómez, Pres. de E. Hidalgo-Serna, Introd. de J. M. Sevilla, Ed. Anthropos, Barcelona, 2002.
- ZUBIRI, XAVIER: *Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid, 1980.
- ZUBIRI, XAVIER: *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.
- **Otras Fuentes**
 - ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Historia crítica del pensamiento español*, 7 tomos, (Espasa-Calpe, Madrid, 1989), edición para Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.

- ALTED VIGIL, ALICIA y AZNAR SOLER, MANUEL (eds.), *Literatura y cultura del exilio español de 1939 en Francia*, (AEMIC – GEXEL, Salamanca, 1998), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2002.
- AZNAR SOLER, MANUEL: “Vicente Llorens y la historia de los exilios culturales españoles”, *El País*, 25 de octubre de 2006.
- AA.VV.: *Diccionario de la lengua española*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.
- ARRIAGA, J. L.: *Diccionario de mitología*, Ediciones Mensajero, Bilbao, 1980.
- ASIMOV, ISAAC: *Las palabras y los mitos*, Ed. Laia, Barcelona, 1979.
- BÉCQUER, GUSTAVO ADOLFO: *Obras Completas*, RBA, Barcelona, 2005.
- BLUMENFELD, WALTER: *Sentido y Sinsentido*, Losada, Buenos Aires, 1949.
- BORGES, JORGE LUIS: *Los conjurados*, Alianza, Madrid, 1985.
- BORGES, JORGE LUIS: *Obras Completas*, I, RBA, 2005.
- CALDERÓN CALDERÓN, JAIME: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.
- CAMINERO, JUVENTINO: “Pesimismo radical en la poesía de Luis Cernuda después de la Guerra Civil”, en SEBASTIÁN NEUMEISTER (Coord.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, V. 2, 1989.
- CAMUS, ALBERT: *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2009.
- CERNUDA, LUIS: *Obra completa*, RBA Instituto Cervantes, Barcelona, 2005.
- COROMINAS, JOAN: *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 2006.

- CUEVAS GARCÍA, CRISTÓBAL: *Juan Ramón Jiménez: poesía total y obra en marcha: actas del IV Congreso de Literatura Española Contemporánea*, Anthropos, Ensayo n. 40, Universidad de Málaga, Málaga, 1991.
- DÁMASO, ALONSO: *Hijos de la ira*, Clásicos Castalia, Madrid, 1987.
- DE CÓRDOBA, IBN HAZM: *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 2008.
- FERRIS, JOSÉ LUIS: “Mito y destino de un poeta”, *Mercurio*, n. 120, abril, 2010.
- FILIPPI, SILVANA: “La conformación de la noción de ley moral natural: de los griegos al pensamiento medieval”, *Enfoques*, revista de la Universidad Adventista del Plata, n. 1-2, 2007.
- FIORASO, NAZZARENO: “Ética y absurdo. Don quijote y Abraham frente a la sociedad del conocimiento”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, n. 46, 2008.
- GIBSON, IAN: *Cuatro poetas en guerra*, Editorial Planeta, Barcelona, 2010.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG: *Los sufrimientos del joven Werther*, Alba, Madrid, 1999.
- GÓMEZ SOLÍS, FELIPE: “Algunas imágenes marítimas en los espirituales españoles de los siglos de oro”, *Cauriensia, Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, n. 2, 2007, pp. 449-482.
- GONZÁLEZ ALLENDE, IKER: “El mar y la pared. El exilio histórico frente al exilio existencial en la poesía final de Ernestina de Champourcin”, en: MANUEL AZNAR SOLER, MANUEL (Coord.), *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Sevilla, 2006.

- GONZÁLEZ DI PIERRO, EDUARDO: *Historia y Personismo. Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos*, en:
<http://ramos.filos.umich.mx/publicaciones/deve2/gonzalez.htm>.
- GONZÁLEZ GARCÍA, MOISÉS (Comp.): *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.
- GONZÁLEZ, ÁNGEL: *Palabra sobre palabra*, Seix Barral, Barcelona, 2004.
- GRANELL, EUGENIO F.: *Isla cofre mítico*, Diputación Provincial De Huelva, Huelva, 1998.
- GRASSI, ERNESTO: *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- GRASSI, ERNESTO y HIDALGO-SERNA, EMILIO: *Filosofare noetico non metafisico. L'Alceste e il Don Chischiotte*, Congedo Editore, Lecce, 1991.
- GRAVES, ROBERT: *Los mitos griegos*, RBA, Barcelona, 2005.
- GUITTON, JEAN: *El trabajo intelectual*, RIALP, Madrid, 2005.
- HERNÁNDEZ, MIGUEL: *El rayo que no cesa*, Edit. Mexicanos Unidos, México, 2004.
- HUGO, VÍCTOR: *El exilio*, Universidad Autónoma de México, México, 2007.
- IZUZQUIZA, IGNACIO: *Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- JABÉS, EDMOND: *El libro de las preguntas*, vol. II, Siruela, Madrid, 1991.
- JAMES, EDWIN OLIVER: *Historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid 1984.
- LEÓN LIQUETE, CARLOS: *Dios deseado y deseante de Juan Ramón Jiménez. Reconstrucción, crítica e interpretación*, Tesis en pdf:

- <http://www.lapaginadenadie.com/t2/page3.asp?Id=87804&Rf=34&Rt=3&Np=3>
41
- LÉON-DUFOUR, XAVIER: *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1967.

 - LÓPEZ RUANO, RAQUEL E.: “Las imágenes náuticas en el tratado de la oración de San Pedro de Alcántara”, Asociación andaluza de profesores de español “Helio Antonio de Nebrija”, pp. 60- 68, en:
www.eanebrija.org/revista/Numero_01_2011/4.LOPEZ.pdf

 - MADRID CASTRO, MARIANO (Director), CARRIÓN SÁNCHEZ, PABLO JESÚS y DOMÍNGUEZ GARCÍA, MANUEL (Co-Directores): *Ser o no ser: manifestaciones culturales de la muerte*, UNED, Motril, 28-30 de junio, 2010.
<https://extension.uned.es/actividad/idactividad/2057>

 - MARASSI, MASSIMO: *Metamorfosis de la historia. El Momus de L. B. Alberti*, Anthropos, Barcelona, 2008.

 - MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, MARCO: “Islas míticas en relación con Canarias”, *Cuadernos de filología clásica, Estudios griegos e indoeuropeos*, n. 20, 2010.

 - MARTÍNEZ LEAL, JUAN: “El Stanbrook, un barco mítico en la memoria de los exiliados españoles en Pasado y Memoria”, *Revista de Historia Contemporánea*, n.4, 2005, pp. 65-81.

 - MORENO CLAROS, LUIS FERNANDO: “La filósofa enamorada”, *El País*, 14 de octubre de 2006.

 - NAHARRO-CALDERÓN, JOSÉ MARÍA: *Entre el exilio y el interior: el 'entresiglo' y*

- Juan Ramón Jiménez*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- NOËL, J. F. M.: *Diccionario de mitología universal*, Edicomunicación, Barcelona, 2003.
 - OTTO, RUDOLF: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2005.
 - PALAU DE NEMES, GRACIELA: “El fondo del exilio de Juan Ramón Jiménez”, en JOSÉ MARÍA NAHARRO CALDERÓN (Coord.), *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿adónde fue la canción?*, 1991, pp. 241-250. En:
http://cvc.cervantes.es/literatura/escritores/jrj/acerca/palau_01.htm
 - PANEA MÁRQUEZ, JOSÉ MANUEL: *Arthur Schopenhauer: del dolor de la existencia al cansancio de vivir*, Mínima del CIV, Editorial Kronos, Sevilla, 2004.
 - PÉREZ ROMERO, CARMEN: “El mar de E. A. Poe y su repercusión en Juan Ramón Jiménez”, *Anuario de estudios filológicos*, V. 3, 1980, pp. 141-152.
 - RODRIGO MORA, MARÍA JOSÉ: “Metáfora y discurso en Ortega y Gasset”, en DOMENICO ANTONIO CUSATO, LORETTA FRATTALE (Coord.), *Atti del XX Convegno [Associazione Ispanisti Italiani]*, Vol. 1, 2002.
 - SABATO, ERNESTO: *Antes del fin*, Austral, Barcelona, 2011.
 - SABATO, ERNESTO: *El escritor y sus fantasmas*, Austral, Barcelona, 2014.
 - SALINAS, PEDRO: *El defensor*, Ediciones Península, Barcelona, 2002.
 - SENABRE SEMPERE, RICARDO: “Imágenes marítimas en la prosa de Ortega y Gasset”, *Archivum, Revista de la Facultad de Filología*, Tomo XIII, 1963, pp. 216-233.
 - SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: “Meditación de las ruinas”, *Diario de Cádiz*,

- Encuentros en la Academia, 24 de febrero de 2015.
- SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: *Ragione narrativa e ragione storica (Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset)*, Edizioni Guerra, Perugia, 2002.
 - SEVILLA FERNÁNDEZ, JOSÉ M.: *Tramos de Filosofía*, Editorial Kronos, Colección Mínima del CIV, Sevilla, 2002. (Edición digitalizada, en: www.institucional.us.es/civico/minimaciv/minima).
 - SIMMEL, GEORG: *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 2001.
 - SOLANAS JIMÉNEZ, M^a CARMEN: “El tópico petrarquista del sueño en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca”, *Cuadernos de Aleph*, 1, 2006.
 - SOTELO VÁZQUEZ, ADOLFO: “Pedro Salinas, defensor del lenguaje poético”, en *Homenatge a Pedro Salinas*, Edicions Universitat Barcelona, Barcelona, 1992, pp. 61-77.
 - TEJEDOR CAMPOMANES, CÉSAR: *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, Universidad Pontificia de Madrid, Madrid, 1981.
 - TOLA, ELEONORA: “La metáfora de la nave en 'Tristia y Epistulae ex Ponto' o la identidad fluctuante en la escritura ovidiana del exilio”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, n. 21, 2001.
 - TRÍAS, EUGENIO: *Los límites del mundo*, Ed. Destino, Barcelona, 2000.
 - VARELA, LORENZO: “La calle de en medio”, en *Torres de amor*, Nova, Buenos Aires, 1942.
 - VEGA RODRÍGUEZ, MARGARITA: “Metáforas de interacción en Aristóteles” *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n. 11, 1999.

- VILLALOBOS DOMÍNGUEZ, JOSÉ: *De la Belleza de la Filosofía – De Pulchritudine Philosophiae*, Fénix Editora, Sevilla, 2005. Colección Mínima del CIV. www.institucional.us.es/civico/minimaciv/Villalobos.
- VITIER, CINTIO: *Juan Ramón Jiménez en Cuba*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1981.
- VOVELLE, MICHEL: *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985.
- WELTE, BERNHARD: *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona, 1981.