

## EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN J. VICENTE ARREGUI

Javier Hernández Pacheco. Universidad de Sevilla

**Resumen:** Desde un planteamiento cercano a la vivencia personal y amistosa, el autor aborda el problema de la muerte desde la muy amplia perspectiva que se logra en la obra de J. V. Arregui titulada *El horror de morir*. La completa identificación con las tesis tratadas, hacen de este escrito más bien una glosa, en la que probablemente se pierde la distancia entre lo que autor piensa y aquello que refiere.

**Abstract:** From a point of view close to the friendly and personal remembrance, the author approaches in these pages the problem of death from the very broad perspective gained through the lecture of the work of J. V. Arregui *The horror of death*. The deep identification with the Arregui's thesis makes these pages more of a comment than a critic, as the distance gets lost between what the author thinks himself and what he refers to.

Conforme a uno le avanza la edad, lo que quiere decir que se ve adelantado por el tiempo, va viendo cómo deja atrás jirones de vida, que ya no puede recuperar porque tienen nombre y forma de amigos muertos. Y lo malo de ello, además de que estén muertos, es también todo lo que hay en esos recuerdos de cosas que no se cumplieron, de afectos que no terminaron de madurar. En concreto, me hubiese gustado ser más amigo de Gorka. Y no es que no lo fuésemos. Yo al menos siempre estuve a gusto con él. Y esas cosas, uno espera, suelen ser mutuas. Pero ahora que falta, estoy seguro de que era una amistad en la que yo debería haber profundizado, o al menos tengo la impresión de haberme perdido cosas, a tenor de la enorme riqueza humana que Gorka derrochó a su alrededor en los últimos meses de su vida.

Y es precisamente una sensación que tengo recién concluida la lectura de su libro *El horror de morir*<sup>1</sup>. En él se pone de manifiesto hasta qué punto tenía razón Fichte en que el tipo de filosofía que se tiene depende del tipo de hombre que se es. Y ello, curiosamente, allí donde, a pesar del título, se trata de un libro en absoluto desgarrado o con pretensiones existencialistas, antes bien pudorosamente revestido, sin pedantería, de una suave seriedad académica<sup>2</sup>.

Su formación británica pesaba en él lo suficiente como para huir como del mal gusto de la ostentación sentimental. Y sin embargo yo sé que lo que he venido a buscar

---

<sup>1</sup> *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona: Tibidabo, 1992.

<sup>2</sup> *Nosotros, los mortales*, era el título que Vicente Arregui originalmente pensó para su libro. Y fue sustituido en el último momento por insistencia del editor por el más truculento de *El horror de morir*.

a este libro es, más que una teoría académica, la experiencia de algo muy hondamente sentido, que se refleja en la siguiente anécdota: Hablábamos en la terraza de su casa de Málaga, una tarde de verano en que había ido a visitarle. Sabíamos ya que se estaba muriendo, y suficiente intimidad sí había entre nosotros como para no esquivar el tema. Así que nos pusimos a hablar de la muerte, y no en general, sino de la suya. (Era sorprendente y un signo de su calidad humana ver con qué naturalidad hablaba de ello, a la vez que reflejaba en forma de planes de futuro y de compromisos de trabajo a medio plazo su ilusión y esperanza de vivir. Siempre con su sorna habitual, porque al parecer si alguien intentaba agobiarle en esas tareas que él iba sacando adelante entre sesión y sesión de quimioterapia, no se cortaba en responder: «¡hombre, es que me estoy muriendo!»). En algún momento le comenté que esto de ser filósofo era una lata, y en este caso algo similar a legionarios, místicos, toreros y demás novios de la muerte, en que además de morirnos teníamos que poner buena cara en el trance, por aquello de que lo nuestro, desde el *Fedón*, era «aprender a morir». No siguió la conversación profundizando en estas vías platónicas por las que hubiese sido difícil esquivar la pedantería, pero sí recuerdo que me comentó: «yo incluso tengo un libro sobre ello», y quedándose pensativo añadió un poco de broma: «y es como lo he escrito».

Quedó entonces como colgado en qué sentido lo decía, así que cuando me he puesto a pensar cómo enfocaba mi escrito para el volumen de homenaje que estaban preparando Juan Arana y Jacinto Choza, he querido averiguar por mí mismo, añadiendo la melancolía a la curiosidad, a qué se quiso referir entonces. Porque debía tratarse del misterio que explicaba el ejemplo que dio a todos con su muerte, como esposo, como hijo y hermano, como amigo de tantos, pero también como intelectual y filósofo. Mucha verdad debe tener lo que escribe sobre la muerte alguien que muere así.

Una cierta desilusión me he llevado en la lectura, porque el libro es mucho más amplio de lo que yo pensaba. No se trata de una reflexión más o menos puntual e incisiva, sino de muchas y poliédricas perspectivas, en lo que viene a ser, más que un agudo ensayo, el tratado filosófico sobre la muerte y la existencia mortal más amplio y exhaustivo que yo conozco. Y no es que no aborde el misterio de la mortalidad a lo largo de sus cuatrocientas páginas. Pero ciertamente lo hace renunciando a toda pretensión de esclarecerlo de una forma que de algún modo se pudiese considerar definitiva. Al final, como siempre, la piedra filosofal se la ha llevado con él, más allá de ese límite que nosotros todavía no hemos traspasado. Pero para mí, esas páginas me han parecido que vienen de allí, como algo de ultratumba, y en cierto sentido, como toda verdadera filosofía, revelando un oráculo que yo todavía no soy capaz de entender.

Algún día volveremos a hablar de ello, Gorka, y espero que entonces me lo cuenten, otra vez y más claro.

\* \* \*

Antes de entrar a discutir algunos puntos que me han parecido especialmente interesantes en la obra que tratamos –tampoco se trata de hacer una estricta recensión– quiero aquí señalar algo que a mi me parece importante y que tiene, o tendrá en el futuro, un alcance historiográfico. Y es que en *El horror de morir* se reúnen una serie de características metodológicas que hacen de ella una obra de escuela, en el sentido de que ponen de manifiesto la relación de Vicente Arregui con una serie de autores –Higinio Marín, Manuel Fontán, Guillermo Echeagaray, Daniel Innerarity, Ignacio Aymereich, María García Amilburu, María Elosegui, y, en la medida en que me quepa el honor de incluirme, un servidor, por mencionar sólo algunos– que inician su carrera docente e investigadora muy especialmente influidos por el magisterio de Jacinto Choza y que reflejan un ambiente intelectual y humano ligado a las Universidades de Navarra y Sevilla, que fue en su día especialmente fecundo como punto de arranque de numerosas obras, y brillantes, como la que estamos tratando en estas páginas.

Se trató de un momento histórico irrepetible. La muerte en plena juventud de Antonio Ruiz Retegui en el año 2000 y ahora en 2005 la de Gorka, de alguna forma clausuran ese periodo, juvenil en su esencia como todas las escuelas o «círculos», en el que los dos, a su manera, tuvieron un especial protagonismo, contribuyendo con su obra intelectual y con su carácter humano a lo que fue un proyecto intelectual en muchos sentidos logrado y mágico. Y en otros también dramático, sin que sea éste el momento para entrar en los detalles biográficos y sociológicos que lo marcaron. Pero una mención de este entorno sí es necesaria, porque si alguna vez hubo una escuela «choziana» (y ciertamente la hubo porque la influencia filosófica y humana de Jacinto Choza es decisiva en la articulación de este grupo), Gorka representa su más viva encarnación. Y no sólo porque es el que más fielmente sigue y amplía el sendero filosófico abierto por Choza en el ámbito de la antropología filosófica, sino porque, más allá de la fidelidad en temas y referencias, la obra de Vicente Arregui, y para mi gusto muy especialmente ésta que comentamos, refleja de una manera especial esa unidad de discurso y método y la hacen especialmente significativa, más allá de la autoría personal, de las inquietudes filosóficas de todo un grupo.

Veamos algunas de sus características. Por ejemplo, la amplitud histórica del marco de referencias, o lo que podríamos denominar la comodidad histórica del discurso filosófico. De este modo, sin renunciar a su sistematicidad, es decir, al carácter en virtud del cual lo relevante de una teoría es su referencia final a la verdad, y no su origen histórico o la autoridad que lo respalda, no es menos cierto que va ganando matices, cobrando peso y forma, al hilo de la constante discusión con los grandes clásicos de la historia del pensamiento filosófico, y también de los autores que desde las ciencias humanas –psicología, antropología cultural, sociología, etc.– hacen al caso que se discute. Las referencias son constantes a Heidegger y Epicuro, a Descartes y Sartre, a Hölderlin y Platón; pero también a Clifford Gertz, Freud o Viktor Frankl, y sin dejar de lado, en un tema sobre el que tanto ha reflexionado la poesía, a Rilke y Quevedo. Todo ello de una forma tremendamente enriquecedora, en el sentido de que todas esas referencias se explicitan de modo que uno no sólo aprende lo que Vicente

Arregui tiene que decir sobre la muerte, sino pasajes sumamente centrales de las doctrinas de estos autores.

Esto es importante. Uno de los peores vicios del discurso académico es dejar implícitas las referencias históricas, como un arcano o doctrina iniciática que se da por supuesta, y que hace suponer a los incautos lo listo y sabio que es el que escribe o diserta, cuya sabiduría se recorta contra la ignorancia del que lee o escucha, que sigue al final sin entender nada. No hay autor más implícitamente citado, y menos explicado en las múltiples referencias, que Heidegger, por ejemplo; que se ha convertido así en el soporte de la más vacía pedantería filosófica, adornada de insufribles «alemanajos». Hay que leer a Jorge Vicente para enterarse por fin de lo que quiere decir «ser para la muerte», sin que le recuerden a uno las primeras lecciones de un método de alemán con aquello del «*sein zum Tode*». Y al final de la lectura no nos sobran ni una de las cuatrocientas páginas del tratado; y tanto más se ha enriquecido nuestra cultura filosófica y literaria. Una delicia.

Todo ello sin que estas referencias se pierdan, como fácilmente sucede en tantas monografías, en el piélago de la erudición. Lo que indefectiblemente ocurre cuando en los autores citados deja de interesar lo que dice más que quién lo dice, por tanto la verdad del discurso más que la autoridad rimbombante de sus apoyos históricos. En eso del «ser para la muerte» interesa más entender el carácter definitivamente mortal de la existencia humana, esto es, más lo que Heidegger quiere decir –por eso se explicita– que que sea él quien lo diga.

Por último, hay algo importante en esta «comodidad histórica». Y me gustaría mencionarlo con cuidado, primero porque no deja de ser una interpretación mía en la que muy probablemente proyecto opiniones muy personales (y no puedo por menos, porque en mi lectura de la obra de Gorka no he conseguido establecer una distancia crítica y casi asumo como propias sus tesis y actitudes, contaminándolas entonces también con las mías), y segundo porque estoy seguro que con ello voy a chocar con algún otro interprete de la obra de Gorka. Quiero decir, contra lo que podría parecer a primera vista, que la actitud de Vicente Arregui frente a la historia de la filosofía no es en absoluto indiferente, ni la elaboración de fuentes responde a un criterio sincrético. Insisto, aunque superficialmente pudiera parecer así, porque esta apariencia sincrética es un rasgo muy típico que toda la escuela choziana toma del maestro. Y sin embargo, al final, el cuidadoso lector no puede menos que reconocer que todo ese campo de referencias históricas está fuertemente articulado por una valoración crítica en la que las referencias a Aristóteles y Tomás de Aquino son tratadas con un especial respeto. Igualmente, conforme avanza el libro, las tesis de Gorka van cobrando un significado en el que en absoluto está ausente el significado religioso de la muerte, primero en la medida en que se trata de un hecho culturalmente interpretado, y muy concretamente para el autor y la mayoría de los posibles lectores, en el marco de una cultura cristiana que tiene para Gorka Vicente una validez personal que trasciende la meramente sociológica. De este modo toda la reflexión sobre la muerte termina ubicada en el contexto de lo que podríamos denominar una filosofía cristiana, incluso tomista. Lo que podría quedar dicho sin más, si no fuese porque esta adscripción suele

tener un sentido de militancia escolástica y sobre todo de exclusión de otras opciones que está muy lejos de la intención filosófica y del estilo de pensamiento de Vicente Arregui.

Una vez más se trata de una característica de escuela típica de Jacinto Choza, en el que una muy básica formación aristotélico-tomista y un sólido compromiso cristiano se manifiesta precisamente en el desarrollo de un pensamiento filosófico, laico más que apologético, y sobre todo abierto a, e incluso simpatizante con, las corrientes filosóficas más contemporáneas. De este modo esta escuela se convirtió así en un movimiento renovador en el que el pensamiento filosófico cristiano alcanzó una vitalidad que en España no se veía desde el siglo XVII. Y esta obra de Vicente Arregui, en una síntesis casi perfecta de ortodoxia e innovación, fue uno de los signos más maduros de ese movimiento.

\* \* \*

En un intento inicial de descartar planteamientos extremos, se enfrenta en primer lugar Gorka a la tesis epicúrea de que la muerte es un mero acontecimiento biológico fundamentalmente exterior a la vida humana. El resultado de «morir» es un «estar muerto», y por tanto es algo que no afecta a la vida. Mientras se vive no se muere; y cuando se muere queda destruido el sujeto al que la muerte podría afectar. Por ello, toda la antropología de la mortalidad, y el desarrollo del sentimiento religioso que la acompaña, es simple consecuencia del miedo a un más allá absolutamente injustificado, pues no hay nada más allá de la vida.

Aparte la implausibilidad que de antiguo ya tiene el argumento epicúreo, Vicente Arregui se posiciona frente a él cuestionando la supuesta exterioridad de la muerte como simple hecho biológico, por cuanto morir no parece ser un acto puntual sino una actividad de la vida misma, por la que, lejos de la exterioridad absoluta pretendida, la muerte pertenece a la vida como un límite, pero ciertamente interno, de modo que vivir es *ab origine* un «estar muriéndose». La muerte es algo que afecta a la existencia humana esencialmente, en el sentido de que todo existir humano es un cierto morir. No es que nos muramos, es que *somos* mortales.

Frente a este planteamiento epicúreo, la más reciente filosofía de la existencia, desde Kierkegaard y muy especialmente en la analítica existencial de M. Heidegger, ha insistido en que la muerte, no sólo es esencial a la vida finita, sino que es además el acto más propio y personal (como señala Sciacca), y en cualquier caso aquel que clausura dicha existencia haciendo de ella una totalidad en la que es posible la reflexión. Una reflexión que de otra forma quedaría abierta en la inautenticidad. La existencia humana se entiende así como un ser-para-la-muerte, precisamente en la anticipación de esa muerte que hace la angustia. Huir de ella, y vivir como si no hubiésemos de morir, tiene por resultado la dispersión de la existencia en lo impersonal. Por el contrario, la decisión de asumir ese último límite de la existencia que es la muerte, abre la posibilidad, junto a la reflexión y la autenticidad, de una existencia libre.

Vicente Arregui señala así lo que, en contraposición al mero *factum* biológico, él denomina el sentido biográfico de la muerte. Pero ciertamente para denunciar a renglón seguido la escasa plausibilidad de un planteamiento en el que igualmente se pretende de forma especulativamente inviable hacer de la muerte algo existencialmente manejable, esto es, quitarle el aguijón a eso que desde cualquier punto que se mire constituye ciertamente el «horror de morir».

Gorka V. Arregui se recrea en la muerte en la guillotina de Luis XVI y Maria Antonieta, que rubricaron su vida y la dignificaron asumiendo como propio un fin terrible, en contraposición al penoso espectáculo de una Madame Du Barry implorando clemencia a los verdugos. Y señala que es cierto que el hombre puede transformar en libre decisión, en algo dramáticamente humano, incluso la injusticia del crimen, o en este caso la banalidad de una existencia anterior. Por seguir con el mismo escenario, Dickens en *Historia de dos ciudades*, se recrea en la grandeza que tiene el que al final asume como propia una muerte por error o en lugar de otro. Pero esta desbiologización de la muerte, hasta hacer biografía y reflexión de toda ella, tiene límites evidentes, y al final toda la pretensión del ser-para-la-muerte acaba siendo voluntad de poder ser sí mismo, más allá de esa muerte que así se conjura. Al igual como el *cogito* cartesiano se constituía a sí mismo en el ámbito ideal de un pensamiento puro, y trascendía así el mundo de la extensión solo en el cual acontece la muerte como hecho físico-biológico, igualmente la existencia decidida a morir y que asume su propia angustia, de algún modo se redime de los límites de la muerte.

Pero no todo el mundo muere haciendo historia (que no el ridículo como la Du Barry) al estilo de Luis XVI, en un acto que la dignidad pretende que sea infinito. Ni siquiera al final de larga y fecunda vida, respetado por muchos y dejando buena (o mala) memoria de sí. Hay quien sencillamente se tropieza y desnuda de la manera más tonta, o hay niños con toda una promesa de vida por delante que mueren porque unos bichitos con nombre terminados en «coco» se empeñan en vivir y reproducirse en los pulmones de las criaturas. Dicho de otra forma hay veces que la muerte, especialmente la de otros, es sencillamente inoportuna, impertinente, o sea, «inasumible», y en ella se pone de manifiesto el simple sinsentido de la vida, la imposibilidad de cerrarla en su temporalidad en una reflexión con pretensiones de infinitud. O lo que es lo mismo, morir es muchas veces, pero siempre en general cuando se piensa en ello como lo que va a suceder a uno o a alguien querido, un absoluto horror o desgracia. Dicho de otra forma, la pretensión existencialista de interiorizar la muerte y trasformarla en biografía tiene el límite mismo de la finitud, y la muerte es entonces algo que se nos viene encima, siempre desde fuera, o por usar una expresión más británica, que hubiera sido seguro del gusto de Gorka, morir es algo que suele venir mal. No la culminación de una biografía, sino su inoportuna, molesta y perentoria conclusión.

Desde este punto de vista, la idea de mortalidad, que nos tenemos que morir, es algo que en la experiencia milenaria que la humanidad va haciendo de sí misma, nunca tiene la última palabra. Señala Vicente Arregui que esa idea de mortalidad implica un límite en medida importante dialéctico, en el sentido de que sólo desde su propia negación, desde el más allá de sí mismo, tiene sentido como tal límite. Lo

mismo la muerte, que es algo que si por un lado resella la mortalidad de la existencia, al mismo tiempo lo hace desde horizontes que fenomenológica y ontológicamente abren esa existencia humana a ámbitos de inmortalidad. Y por eso la mortalidad se entiende siempre como problema, muchas veces, a la manera descrita en el *Fedro*, como una caída, a saber, a una esfera o territorio en el que el hombre que a la vez se siente pariente de los dioses se ve como extraño y perdido de sí mismo.

\* \* \*

Nuestra conciencia de mortalidad tiene algo esencial que ver con la trastemporalidad o eternidad, con la inmortalidad pues. Y de hecho, solo en la medida en que la conciencia humana trasciende el tiempo, aparece la muerte en el horizonte de su autoconciencia. Los animales no saben que son mortales. Quizás ni siquiera debiéramos decir que lo son, sencillamente se mueren. Por eso la conciencia de mortalidad se da siempre como un problema, y la muerte aparece en nuestro horizonte vital fenomenológicamente como un «horror», como algo que contradice esa autoconciencia, que de alguna forma se sabe a sí misma como infinita.

De este modo Vicente Arregui explora a continuación las posibles formas de esa conciencia de eternidad que de alguna forma acompaña a la de mortalidad como su reverso. Y en primer lugar –aunque no sigamos aquí el orden sucesivo de su exposición– hemos de referirnos, como no podía ser menos en un antropólogo, al sentido cultural de muerte e inmortalidad. De una forma muy primordial, una cultura es una forma de interpretar el factum biológico de la muerte, una forma pues de enfrentarnos al horror de morir, dando un sentido social a la conclusión de la vida. Pero por ello es también una forma de situar la vida temporal del individuo en un horizonte que lo trasciende, y que trasciende su propia muerte. Que los trazos que conservamos de las culturas más antiguas o primitivas sean precisamente los enterramientos. Es más, que la antropología reconozca maduro el proceso de hominización sólo allí donde la cultura, más allá de la mera instrumentalidad, alcanza formas elaboradas de tratamiento del cadáver, nos indica cómo la muerte, lejos de ser un final, es el principio de muchas cosas, y en no pocos casos la puerta de acceso a una nueva forma de vida privilegiada, como antepasado, como héroe victorioso, como sabio fundador, como alma redimida, etc. Las culturas son formas de administrar la inmortalidad y de regular para el hombre el acceso a lo infinito y divino.

También con las formas culturales y con el modo de enfrentarse con la muerte, tiene que ver la sexualidad. Y Arregui explora este fascinante territorio, desde el punto de vista cultural y biológico, pero también psicológico y poético. Porque bien parece que amor rima conceptualmente con muerte y, una vez más, con inmortalidad. De hecho, la sexualidad es el modo de reproducirse de lo finito, de lo que sólo es –como señala Platón en el mito del Androgino en el *Banquete*– la mitad de sí, y se reconoce a sí mismo por medio del otro en el fruto de la unión. Que ese fruto sea efectivamente otro, es signo de la finitud del que así engendra. Por eso la sexualidad tiene como condición la muerte de los progenitores. Como señala Schopenhauer, ellos,

y la pasión que los echa en brazos del otro, son puro juguete de la especie en su afán de perpetuarse, y deben morir. Pero en pocos ámbitos como éste se pone de manifiesto esta implicación dialéctica de muerte e inmortalidad. La sexualidad es otra forma de abrirse a la inmortalidad. Al menos lo es en la especie humana, razón por la que la relación sexual inmediatamente (desde la tabuización del incesto) se institucionaliza y se hace sumamente compleja, más allá de la mera biología. No es la especie, sino la *gens*, el medio que el hombre tiene de perpetuarse, pero no en la impersonalidad de la especie, sino precisamente en el ámbito jurídico que es cuna de identidades.

La sexualidad asume psicológicamente la forma del amor. Se trata de un sentimiento complejo que expresa la satisfacción de la voluntad en la afirmación de su objeto. Más bien de su sujeto, porque lo que hace la voluntad amorosa es afirmar como absoluto, más allá de toda relativización, algo que en definitiva reconocemos como sujeto. Por utilizar conceptos kantianos: el amor es la forma de acceso al reino de los fines, en el que nos reconocemos unos a otros como sujetos absolutos y nunca como objetos o medios de la propia acción. En su complejidad ontológica, este sentimiento y el acto de la voluntad que lo constituye, se aplica en muchos ámbitos, y uno puede amar a sus enemigos, puede incluso sentirse obligado a amar a los enemigos, y hay quien se enamora de su colección de sellos, ciertamente, de su equipo de fútbol. Pero Vicente Arregui señala que para nosotros los mortales la relación sexual es el *analogatum princeps* de la actividad amorosa, que tiene primariamente un sentido erótico, que surge con la pareja, se extiende a los hijos, se vuelve hacia los padres, recoge en los antepasados la memoria de la totalidad pasada, y se proyecta en los descendientes como responsabilidad por la misma totalidad futura. De este modo, por ejemplo, el amor es –permítaseme la expresión– una máquina de rescatar sujetos, cosas, vivencias, de la corrosiva acción del tiempo, y al final, de la muerte misma. Cita Vicente Arregui a Josef Pieper y Gabriel Marcel cuando dicen que amar significa decir: «tú no moriras». Por eso está el amor tan ligado a la memoria, como aquello que al final pretende que no pase el tiempo, mejor, que ese transcurrir no haga daño a quien lo sufre. Lo que la memoria pretende es revivir, que no venza la vejez, que no triunfe al final la muerte..., resucitar. Y esa misión redentora del tiempo, dice la tradición, es la propia del corazón, del amor. Por eso amar es re-cordar.

Pero por más que el corazón así entendido sea órgano de eternidades, dice Vicente Arregui que no logra demostrar la eternidad que pretende. En efecto, no es un instrumento epistémico. Y una cosa es desear la eternidad de lo que se ama, y otra conseguirla. Por eso se hacen los recuerdos melancólicos, como aquello que guarda la ausencia. Y eso, en efecto, ocurre en todos los fracasos que el amor experimenta con cada muerte. Por eso el amor se mezcla con la sexualidad, en esa síntesis de ambos que es el erotismo, para ver si entre fracaso y fracaso en su eterna lucha con la muerte, al menos, de momento, procrea algo, que inmediatamente, sin embargo, se escapa fuera de control.

A veces es incluso peor, y ese fracaso en que el amor parece consistir le lleva a buscar refugio en la muerte misma, y el erotismo se hace suicida y/o asesino. Sabiendo que el tiempo acabará por traicionarlo, el amor desesperado busca escaparse en la

muerte misma de ese reto que el tiempo le plantea. Seguir el comentario que Gorka hace en estas páginas de la leyenda de Tristán e Isolda es uno de los momentos más bellos de su lectura.

Y sin embargo, pese a todo, y aunque no pueda demostrar la eternidad que pretende, no parece una última palabra que el amor encuentre su mejor expresión en esta desesperación. Antes bien, parece por naturaleza acompañar al amor más bien la virtud de la esperanza, que es precisamente el hábito con el que la voluntad se enfrenta activamente con la miseria, la caducidad, el daño del tiempo, y efectivamente, en último término, con la muerte misma. Vicente Arregui recurre de nuevo a la poesía, pero me atrevo a interpretarlo bien si digo que este recurso no es rendición de la razón y que Gorka hace un uso –siento el horror que esto pueda producir en sus no pocos amigos postmodernos– «epistémico» de la poesía misma, que se entiende no sólo como expresión del sentimiento sino como forma de saber (habría que decir, como forma no epistémica de la episteme; pero sería demasiada dialéctica para la sólida formación analítica de Gorka). De hecho sus comentarios a los versos de Quevedo son simplemente geniales (siento no poder acompañarle en su entusiasmo por Rilke), y se apoya para justificar la fuerza del amor ante la muerte, en ese gran cascarrabias de una Castilla ya vieja, que se va acostumbrando a perder ya todas las guerras, pero que en la vejez, vano ya todo juvenil y natural optimismo, aun escribe lo de «Alma a quien todo un dios prisión ha sido, / Venas, que humor a tanto fuego han dado, / Médulas, que han gloriosamente ardido, / Su cuerpo dejarán, no su cuidado; / Serán ceniza, más tendrán sentido; / Polvo serán, mas polvo enamorado».

\* \* \*

Recorridas esas sendas poéticas rastreando eternidad en el entorno de la muerte, Vicente Arregui aborda también los argumentos tradicionales en pro de la inmortalidad del alma, que tienen dos raíces diferentes. Platónica una, se trata en el fondo de una tesis ontológica sobre el carácter dual de la(s) naturaleza(s) humana(s), en virtud del cual la muerte sería un acontecimiento del mundo material que no afecta a la entidad ideal que es el alma, que incluso se ve «liberada» al dejar atrás el «velo» de su propia corporalidad. Sin entrar en los detalles, parece claro que esta tesis adolece de muy serios problemas en el orden ontológico.

Frente a un dualismo de «naturalezas», la tesis aristotélica de un dualismo de «principios» parece ofrecer una vía más andadera, y Vicente Arregui va a transitar por ella, pero con una enorme prudencia filosófica, avalada ya por el hecho histórico de que el mismo Aristóteles sea, como poco tibio, si no escéptico, a la hora de avalar la idea platónico-socrática de algún tipo de inmortalidad personal (ya de por sí problemática en el contexto de la cultura griega, en el que dicha inmortalidad, sin dejar de ser un anhelo socialmente operativo, no encontraba asideros religiosos en los que anclar una esperanza). El argumento de que la mente humana es capaz de operaciones inmatrimales y que por tanto –*actiones sunt suppositum*– el alma es de algún modo sujeto operativo capaz de una cierta independencia respecto del cuerpo, no termina de

convencer a Aristóteles, que entiende que ese intelecto que es por sí mismo activo es algo divino y universal. Y aunque es ciertamente inmortal no parece que garantice esa inmortalidad para la substancia que somos cada uno, que está esencialmente ligada al cuerpo. Es aquí donde Tomás de Aquino se desliga de ese pesimismo aristotélico y entiende que, en cualquier caso, el intelecto, incluido el intelecto agente en el que el sujeto humano constituye su autoconciencia, está corporalmente individuado, de modo que su posible supervivencia, que es por lo demás coherente con el carácter espiritual de su actividad («Venas, que humor a tanto fuego han dado», entendido esto ahora en el sentido de la pura actividad intelectual), de algún modo garantiza la inmortalidad personal. Insisto, prudentemente y, hay que decir, sin entusiasmo, Vicente Arregui se suma a este argumento filosófico, que, ya de por sí epistémicamente débil, deja bastante frío el ánimo de quien busca un asidero a su deseo de inmortalidad. Quevedo consideraría más concluyente su poesía, y parece que Gorka también.

Sin embargo, ese argumento tomista creo que se puede hacer más plausible si lo reformulamos en otros términos, que tienen que ver, más con la constitución de la autoconciencia, que con el carácter intelectual de la actividad mental (aunque al final sean la misma cosa). Hegel considera que la autoconciencia es absoluta, y en ella misma ciertamente inmortal. Y el caso es que es precisamente ese carácter infinito de la autoconciencia la que plantea el problema de la muerte tal y como lo venimos tratando, a saber, como un «horror», que ahora tendríamos que decir es, además de existencial, antológicamente inasumible. Eso de «moriré, y seguirán los pájaros cantando», no está nada claro, si toda autoconciencia se presenta a sí misma de algún modo como soporte infinito del mundo. Pero probablemente sí es cierto que recorriendo esta vía especulativa, la filosofía abandona (aunque quizás no lo emprendiese nunca) «el seguro camino de la ciencia», y se hace de nuevo quevediana y pariente de la poesía.

Gorka, por grande que sea el respeto que guarda ante el argumento tomista, es inconclusivo, y creo que eso hace su obra tanto más plausible. Junto a la idea de que una posible inmortalidad personal es algo más para «esperar», que incluso para «creer», y no digamos para «demostrar».

\* \* \*

Por ello, mucho más entusiasta, incluso filosóficamente, se muestra con el tratamiento estrictamente religioso y cristiano de la idea de inmortalidad, precisamente a partir de la idea, también tomista, de que, por más que quepa pensar una vida transcorporal, parece evidente que la corrupción del cuerpo que la muerte representa deja la identidad personal (la unidad substancial de la naturaleza humana, por usar la terminología escolástica) dañada hasta extremos que dejan insatisfecha la esperanza. Almas sin cuerpos terminan siendo fantasmas, espíritus errantes, la santa compañía. Y el afecto, hacia nosotros mismos, y hacia los allegados muertos, no deja de ser, y Vicente Arregui cita expresamente a San Juan de la Cruz: «dolencia de amor que no se cura, si no con la presencia y la figura».

Por eso, la esperanza, más allá de la simple pervivencia eterna del espíritu, se hace ambiciosa de la resurrección; y eso significa, de la recuperación con los cuerpos de lo que el tiempo y la muerte se llevaron. «Mirad que yo haré nuevas todas las cosas», reza en el Apocalipsis la promesa Mesiánica. ¿Y que es eso sino satisfacer la siempre fracasada pretensión de la memoria, de volver a empezar, de revivir, de rehacer, en definitiva de redimir? Y es que posiblemente lo que anhelamos en la inmortalidad, no es la indefinida pervivencia en el tiempo, que no se ve por qué iba a ser un bien; por supuesto, tampoco el «eterno retorno de lo mismo», que bien podría ser un horror peor que la muerte, sino «recuperar el tiempo perdido», en un sentido que cobra ciertamente un carácter moral. La argumentación se hace aquí muy tenue, y Vicente Arregui ya apenas deja apuntado que al final la muerte quizás se entienda mejor como pena y castigo, como restitución de la justicia dañada por el pecado. Y la inmortalidad entonces como redención y perdón.

A la postre, así empezó la filosofía con el famoso texto de Anaximandro: «De donde todo procede allí todo tiene que volver; pues las cosas deben unas a otras remisión, según el orden del tiempo». Texto tan original como oscuro, al que sustituye la claridad de la esperanza: «El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá».

\* \* \*

Javier Hernández Pacheco  
Departamento de Filosofía y Lógica  
Universidad de Sevilla  
[jpacheco@us.es](mailto:jpacheco@us.es)