

## SER, VIDA Y MUERTE

Vivimos en un mundo de muerte. Esta afirmación, que no deja de ser algo exagerada, tiene también mucho de verdad. Sucede que la convivencia continuada con algo nos hace desarrollar un grueso caparazón cuyo fin es destinar al olvido, o al «todavía siguen igual», ciertos acontecimientos. Así ocurre con la muerte. En este sentido, si Heidegger habló de un «olvido del ser», la modernidad «olvida la muerte» a fuer de tenerla ante los ojos continuamente. Y es que cuando no es obra de un psicópata «des-almado», son las imágenes de alguna de las guerras que infectan nuestro mundo o, en el inmenso cortejo de calamidades humanas, la muerte por pura y simple hambre. Nuestra conciencia se ocupa del asunto con un «¡Qué pena!» y aparece la concha de la insensibilidad que alcanza hasta la ignorancia de nuestra muerte: «de eso no se habla», hemos oído alguna vez. Pero no debería olvidarse que vivimos con la muerte, en la muerte si se me apura: «la caducidad... y la decadencia y la muerte deben entrar en la afirmación de lo vivo»<sup>1</sup>.

Es evidente que no nos centraremos en los detalles antropológicos de la cuestión, sino en los metafísicos. Una metafísica de la muerte. Para pensar un poco sobre ella nos ha parecido necesario, previamente, situarla. La muerte<sup>2</sup> acontece en la *vida*, en el *ser*. Creemos que delimitando claramente éstos, algo se iluminará este oscuro tema.

1 H. Heimsoeth, «Los seis grandes temas de la metafísica occidental», *Revista de Occidente*, Madrid 1974, p. 158.

2 Refiriéndonos esencialmente a la muerte del hombre, que parece que es el único que, en sentido estricto, muere. Ferrater Mora —*El ser y la muerte*, Introducción, Planeta, Barcelona 1986— distingue tres realidades (inorgánica, orgánica, humana), a cada una de las cuales le corresponde una forma de acabar (cesar, dejar de vivir, morir) que se complica con la realidad a la que corresponde: el dejar de vivir comprende al cesar y el morir a los dos. Así, la muerte es más propia del hombre que de cualquier otra realidad: cf. o. c., p. 134.

## I. LA MUERTE EN LA VIDA: EL SER

### 1. ¿SE OLVIDA EL SER?

Cualquier comprensión metafísica de la muerte ha de comenzar por esclarecer su «situación». Es decir, la muerte es un ingrediente, un evento que se da en algo. Este algo, a su vez, puede ser doblemente considerado: próximamente, es la vida. Mas la vida, a la vez, ha de entenderse como un modo de ser. Así pues, nos parece absolutamente necesario intentar mostrar los presupuestos sobre estas cuestiones.

Todos conocemos que en la filosofía española de nuestro siglo, desde Ortega, han tenido una gran importancia las nociones de «realidad» y «vida», entendida ésta última como realidad radical, en detrimento de la noción de ser. No es éste el momento adecuado de discutir en detalle quién tiene la primacía ni cuál es la forma adecuada de interpretar las cosas. Sabemos que Zubiri insiste sobremanera en la radicalidad de lo real, entendido como «de suyo»; es decir, la realidad es «formalidad» o modo en el que lo aprehendido queda en el aprehensor. Mientras que al ser le reserva un papel secundario, re-actualización de la realidad en el mundo: así, hay ser en el mundo —constituido en la respectividad entre las cosas— sobre la base de la realidad. Mas nos tememos<sup>3</sup> que tal afirmación, a la hora de intentar comprender la realidad, ha optado por no entender el ser en su más pleno significado sino basar su rechazo en determinadas interpretaciones que ya olvidan lo nuclear en él. De este modo, el ser «medieval» es, dice, en primer lugar *esse in anima*. Si tiene correlato en la realidad hablaremos del ser real; en el caso contrario tenemos el ente de razón. El ser real conduce a la noción de ente como sujeto del existir. Que puede ser doblemente considerado, nominalmente como apto para existir, con lo que tenemos la esencia y, correspondiéndole, el ser esencial que hace que la esencia sea tal. Mientras que participialmente se refiere al existir en acto, por lo que habría un ser existencial que determina la existencia en acto.

Interpretación reductora del ser también se da en Ortega y Gasset cuando afirma que «se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto “ser”»<sup>4</sup>. Lo que puede intentar hacer desde el hallazgo de una nueva forma de aprehender la realidad en su radicalidad. «Hemos hallado una realidad radical nueva —la vida—, por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven... Para los antiguos, realidad, ser, significa-

3 Zubiri interpreta el ser medieval en *Sobre la esencia*, Alianza-Soc. de Estud. y Pub., Madrid 1985, pp. 385-388.

4 *¿Qué es filosofía?*, IX, Espasa-Calpe, Madrid 1973, p. 162.

ba «cosa», para los modernos, ser significa «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir», por tanto, intimidad consigo y con las cosas»<sup>5</sup>. Pretender que siglos de elucubraciones sobre el ser de las cosas ha quedado reducido, en los «antiguos», al pensamiento de que el ser es un ser parmenídeo, estático y único no es cierto. De resultas de este rechazo de un ser pensado como estático tenemos el rechazo de la existencia de lo estático, definitivo, esencial en el ser humano: el hombre carece de naturaleza, es pura dinamicidad. Se van disolviendo los caracteres esenciales: «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia»<sup>6</sup>; de ahí que pueda afirmarse que «el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera»<sup>7</sup>. Afirmación que cobra sentido dentro de la historia de la filosofía en la lucha del ser interpretado como estático y la vida como dinámica, y la lenta victoria de la afirmación del puro devenir, que toma su más cumplida formulación en el Idealismo alemán<sup>8</sup>.

Filosóficamente queda pensado el hombre como algo que, por cuanto absolutamente moldeable, puede ser infinitamente manejado: de suyo no es nada concreto. Exagerando un poco podría decirse que, en última instancia, hasta pierde su dignidad original, ya que originalmente no es nada. Bien, lo que nos interesaba señalar es la contemporánea pérdida del sentido radical del ser —a pesar de los ímprobos esfuerzos de Heidegger— y su sustitución, bien por la «realidad» bien por la vida como realidad radical, ser como vida. Ahora bien, esta misma interpretación de la vida, realidad radical, podría entenderse en el sentido de que no toda realidad es vida. Pues si se puede decir que esta realidad que es mi vida es lo radical, en cuanto aparece como supuesto de todo mi ser que consiste en hacerme, también es cierto que estamos diciendo de la *radicalidad* que es un modo de realidad, con lo que ha de haber una realidad no radical mas realidad. Y esta realidad es, en otro respecto, también «radical», en cuanto origen de radicalidades relativas, por cuanto en ella todo introduce sus raíces, porque todo es real. Así mi vida, la vida, no es sino el modo humano de ser real, o el modo real de la vida humana. De otra forma: que, *para mí*, lo radical es mi vida a través de lo que soy; más, *en sí*, lo primero es la realidad, el ser del que mi vida es parte y en la que se encuentra inmersa. O sea, que es perfectamente lícito afirmar que la realidad es algo que me supera y desborda, que me opone resistencia y me ofrece posibilidades, que es más amplia que mi vida: y a esto llamamos ser o realidad, porque la denominación, al fin, no es lo más esencial siempre que quede claro qué se pretende decir.

5 *Ibid.*, pp. 179-180.

6 Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Espasa-Calpe, Madrid 1971, p. 54.

7 *Ibid.*, p. 44. En el mismo sentido se expresa Ferrater en *El ser y la muerte*, o. c., pp. 130 ss.

8 Cf. H. Heimsoeth, o. c., cap. IV, «El ser y la vida», pp. 133-171.

## 2. LA ESTRUCTURA DEL SER: EL SER LIMITADO

«Somos» y vivimos en un mundo de «seres». Es decir, poseemos una innegable dimensión existencial, que se traduce en el «estar siendo» o en el simple «estar»; por cuanto es evidente que el existir puede ser simplemente «soportado» —pasivo—, en el caso de ciertas existencias artificiales o inorgánicas; mas es, en otros entes, «ejecutado». Ejecutar el existir no significa darse a sí mismo el ser sino participar activamente en su realización, en esa dimensión existencial recibida e iniciada en un momento histórico concreto.

A la vez, somos un algo-determinado. En un doble respecto: se es distinto específicamente, frente a otras especies, y se es distinto frente a individuos de mi nivel específico. Como algo determinado poseo unas capacidades concretas y no otras. Parto, en la carrera del existir, con un ajuar concreto, con unos cimientos ya puestos sobre los que se construirá más o menos: pero en esos cimientos. En otras palabras, hay una *naturaleza humana*. No estamos totalmente desnaturalizados.

En consecuencia, somos esencias —en cuanto determinados— existentes. Es lo que clásicamente se ha llamado *substantia*: la esencia siente<sup>9</sup>. Esta *substantia*, que cada ente determinado es, existe; porque posee una dimensión que —llenándola, atravesándola e impulsándola— «pone» las notas esenciales y los accidentes entre las demás cosas. Es decir, la afirmación existencial de cada ente es posible por ese acto primero que se realiza en cada esencia, en un primer momento como simplemente existente, y después, en la interacción de estas dimensiones, como tal-realidad. No hay que pensar en términos de exterioridad el ser y la esencia. No son cosas distintas sino formas distintas de considerar eso que está ahí. Porque puede ser tomado en cuanto es determinado o en cuanto es. Mas es evidente que el ser concreto es ser en limitación: lo presente es tal, el ser presente está siendo limitadamente.

El descubrimiento de Tomás de Aquino consistió en la afirmación de ese sentido primario del ser en las cosas, el *actus essendi*. Por ese acto de ser, el ente es. En cuanto las cosas son, ser es lo que hay. O realidad, si se quiere. Que el haber de las cosas sea denominado como ser o realidad, como hemos dicho, es indiferente. Si decimos que es ser, puede afirmarse que, siendo, hay grados de realidad; mas, en última instancia, esto es afirmar que hay grados de

9 «(Substantia) significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse»: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 5, ad 1. Cf. E. Gilson, «Quasi definitio substantiae», en *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Pont. Inst. of Med. Stud., Toronto 1974, pp. 111-129; J. Roig Gironella, «Investigación sobre la noción de *substantia*», en *Pensamiento*, 19 (1963), pp. 23-51. Recuérdese el esfuerzo de X. Zubiri de reinterpretar la *substantia* a través del concepto de estructura en la sustantividad: *Sobre la esencia*, o. c., pp. 146 ss.

ser, en otras palabras que hay grados distintos de ser acto<sup>10</sup>. Y, a la vez, dentro de cada uno de los grados se puede decir que hay niveles distintos de «actualidad». Si todo lo que es es por el acto que pone a una substancia en la realidad, todo lo que es es en acto. Mas puede tener grados de actualidad diferentes según sus posibilidades y la realización de éstas. Es decir, a lo que carece de potencialidades o las posee en un grado mínimo le será más fácil alcanzar la actualidad que a lo que su naturaleza le permite un conjunto mucho más amplio y sofisticado de posibilidades. En el hombre, a las posibilidades físicas que comparte con otros seres vivos (correr, andar, parar...) se les unen posibilidades de cuño totalmente diferente, cualitativamente distintas: son posibilidades —si se quiere— espirituales, originadas en una de sus notas esenciales, la inteligencia.

Es esencial para ocuparnos de la muerte decidirse previamente sobre el ser y la estructura metafísica de la substancia individual. El ser humano es una *esencia* —en cuanto conjunto de caracteres determinados que le hacen ser *él mismo*— *siente* —en cuanto *existe en acto*, está siendo—. Y no podría prescindir de ninguna de las dos dimensiones: ninguna es autosuficiente. A la vez, no podemos ignorar algo que Zubiri pensó y es que la unidad humana se construye según niveles estructurales distintos en jerarquía. Es decir, que hay un orden. Reinterpretado, podemos decir que el nivel más profundo y que, por eso, permite a los demás es el acto de ser. En el hombre, el ser —hablamos de prioridad ontológica— se muestra a través de una inteligencia-en-una-materia. O sea, que el hombre es-inteligente-sensitivamente (y las posibilidades de ahí derivadas) en una materia que no es la totalidad corporal. Porque de ese nivel intelectual/material surge otro nivel propio pero ya no esencial. Se puede vivir sin pie, no sin cabeza. Ambos elementos —en lo corporal— pertenecen a niveles distintos. Mas es claro que tener pie no es accidental. Así habrá otros caracteres accidentales: no es accidental tener cabello aunque sí el color o la forma.

Tal bidimensionalidad primera —ser/esencia— es la más clara muestra de la limitación del ser humano. La esencia se refiere tanto a los caracteres individuales como a las posibilidades operativas de cada ser —lo que clásicamente se denomina como «naturaleza»: «la esencia de cada cosa según que tiene orden a la propia operación de la cosa, puesto que ninguna cosa está desprovista de una operación propia»<sup>11</sup>. Por tanto, hay una *limitación esencial* en sí misma, ya que cada esencia no es las demás esencias. Nuestra materialidad organizada supone una barrera física frente a los demás. Y unos límites precisos en la ampliación de nuestras posibilidades y perfecciones. Aunque como ser inteligente el hombre trasciende todo límite. Mas hay una *segunda limitación*, en la

10 Ferrater discute en *El ser y la muerte* —o. c., pp. 114 ss.— la noción de acto.

11 Tomás de Aquino, *De ente et essentia* —en E. Forment, *Filosofía del ser*, PPU, Barcelona 1988—, p. 151.

*relación ser-esencia*, por cuanto el ser como acto nunca «alumbra» la integridad de la esencia. El ser humano es acto-potencial —incluso acto-hábito-potencial—: en movimiento hacia una imposible total actualización de sus múltiples potencialidades humanas. Pero múltiples, que no infinitas. Hay que rechazar la desnaturalización del ser humano en pos de su absoluta historicidad. El hombre es histórico —en cuanto se hace y sobre él gravitan siglos de historia a través de la sociedad en que vive e incluso hace la historia de los pueblos— mas desde una naturaleza, unos cauces tanto físicos como intelectuales dentro de los cuales las posibilidades son numerosas. Tan absurdo sería afirmar la posibilidad del vuelo como el de la renuncia a la inteligencia. Así el hombre es determinadamente algo —esencialmente—; y esta determinación, a la vez, fija un ámbito de indeterminación que ha de ser completado: de aquí la necesidad de desarrollo, de «dar de sí» en terminología zubiriana. Que conduce a una de las más claras muestras de limitación: la temporalidad. Pues hacerse es siempre un hacerse en el tiempo.

Mas si esta doble limitación es intrínseca, debida al constitutivo formal del ente finito<sup>12</sup>, hay otra limitación extrínseca. Porque para ser-algo se necesita el algo y el ser. Esto no significa, como diría Zubiri, que el «algo» en sí tenga y dé realidad y provoque el ser en cuanto relación con otros algos. Y es absolutamente claro que nadie puede hacerse a sí mismo: el ser siempre es recibido, «debemos», por así decirlo, nuestro ser. Es la limitación de la dependencia: *limitación existencial*.

La limitación esencial en sí misma se desdobra en la de materialidad y en la de forma. Indudablemente somos entes materiales. Nuestra materia, a la vez, está debidamente organizada. Y por serlo así poseemos unas posibilidades determinadas. Si hablamos de la forma como tal elemento organizador y configurado de potencialidades, habrá una *limitación formal* ya que cada configuración formal posibilita sólo ciertas capacidades. Y, por supuesto, una *limitación material*: la materia tiende a la desorganización, se desgasta en el devenir cotidiano.

Como substancia, en consecuencia, el hombre está limitado existencial y esencialmente. Y limitado en la relación de ambas dimensiones. Si ésta es que nunca serán acto todas las posibles actualizaciones se deduce la imposibilidad de cerrar absolutamente —por naturaleza— la naturaleza humana; sino que, al contrario, nuestra dotación natural —para bien y para mal— nos permite la autoedificación que nunca estará completa. El hombre no está hecho sino que ha de hacerse en la interacción de dimensiones diversas. De ahí nuestro carácter «paradójico» y contradictorio. El ser humano es capaz, por eso, de lo más abyec-

12 Cf. J. García López, «El constitutivo formal del ente finito», en *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid 1965, pp. 221-305.

to y de lo más sublime: nos es propia la indecisión y la sorpresa. No hay contradicción alguna. Somos así. Es la limitación del ente substancial humano.

### 3. LA VIDA PERSONAL

Dentro de la substancia, el ser humano es una substancia *viva*<sup>13</sup>. Lo vivo posee actividad de origen inmanente<sup>14</sup>, o sea, capacidad de desarrollarse *por sí mismo y para sí mismo*. No debemos olvidar que la vida es el modo de ser de aquello que debe mantenerse en el ser. Y que hay modos diversos de mantenerse en el ser: desde lo que se mantiene en el grado de acto más bajo con lo que al ser sus posibilidades muy limitadas, además de ser el mismo, casi siempre es lo mismo. Hasta aquel ser que ha de mantenerse haciéndose según una intención determinada. En esta dimensión del ser humano es donde ha de ser aprovechada parte del pensamiento contemporáneo español dependiente de Ortega. Porque la vida es realidad radicada en la realidad, ser radicado en el ser. Ya Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, distinguió cuatro modos posibles de vida: la que sólo se muestra en el crecer a través de la toma de alimento; la que, además, se da en lo capaz de movimiento; la que implica un tercer factor, la sensación; y por último, aquella forma capaz de entendimiento<sup>15</sup>. La vida humana es inseparable de su capacidad de entender, de contemplar la verdad, y de actuar. Es por eso que su vida no se reduce a un nudo presente, sino que siempre está vertida hacia el futuro. Lo que toma todo su significado desde el carácter anteriormente mencionado de «apertura esencial» de una naturaleza no definida totalmente en todos los aspectos. «Apertura» sólo posible por ser inteligente; lo cual me posibilita entender lo otro y entenderme como ser<sup>16</sup>, y como ser-por-hacer. Como me tengo que hacer, soy mi «proyecto» desde unos cimientos insustituibles y limitantes de tal carácter proyectivo<sup>17</sup>. De ahí que tenga que

13 Tomás de Aquino —*In De anima*, II, lt. 1, nn. 217-219— divide las substancias en incorpóreas y corpóreas. Éstas, a su vez, en naturales y artificiales. Aquéllas, al fin, en vivas y no vivas.

14 «Natum movere seipsum»: *Ibid.*, n. 219. Aristóteles, *Sobre el alma*, 412 a 10-15.

15 *Ibid.*, lt. 3, n. 255; cfr. *S.th.*, I, q. 18, a. 2, ad 1.

16 Y entender lo otro por entenderme: cfr. E. Forment, *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid 1992, p. 168.

17 No estamos de acuerdo con Ortega —como hemos indicado ya repetidamente— cuando éste afirma, por ejemplo, que «el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera». O «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia»: *Historia como sistema*, VII. Tampoco Zubiri: «el viviente es la realidad cuyas estructuras dan de sí mismas (esto es, dinámicamente) su propia mismidad. Ciertamente las estructuras son previas. ¿Cómo no van a serlo? Si no lo fueran no tendría sentido cuanto acabo de decir»: *Estructura dinámica de*

ocuparme, preocupado por mi vida, en la realización de tal proyecto: es el «que-hacer» de la vida. Ésta continuamente se va haciendo en la inmersión en la realidad donde radica mi vida: es un hacerse con las cosas.

Así, la persona es el «yo que me hago con las cosas para seguir siendo yo». La persona es biografía. Por consiguiente, en esa descripción, tenemos el yo personal. Aquella substancia en la que el ser se ha concretado en el modo de la inteligencia, de forma que ha determinado una realidad abierta a las realidades y que se posee como realidad. En segundo lugar, el «hacerme» que tampoco es simple pues, primero, está lleno de intencionalidad —que Ferrater destaca así: «el “ser” y el “devenir” de la vida consiste en un “hallarse dirigidos o encaminados hacia...”»<sup>18</sup>— y, en consecuencia, vertido al futuro, «la estructura futuriza de la vida humana nos remite inexorablemente a su proyección, y ésta se articula en primeros, intermedios y últimos planos»<sup>19</sup>. Si me hago, es en vistas a algo, en una dirección («vectorialidad», según concepto de Julián Marías). Y, segundo, en el ejercicio de esta vectorialidad, el yo que se hace, es autor en libertad de su proyecto, agente de sus decisiones mas también actor ante determinaciones no siempre controlables. Por último, abierto a la realidad, el hombre siempre está y se hace «con»; es decir, aparece «instalado» en una realidad determinada y el argumento de su vida se edifica desde esta realidad. Pues no puede negarse nuestra «instalación» en la realidad que ofrece unas posibilidades determinadas.

Es decir, necesariamente la vida es el yo en una circunstancia. El yo personal se incardina en una circunstancia de modo que, según Marías, todo hombre aparece, en primer lugar, marcado por una estructura común: estar en un mundo variable, bajo una corporalidad —no excluyente de otras posibles formas de vida biográfica—; la temporalidad como algo que impone unas expectativas de vida, diversas en las diversas épocas... El yo que es hombre queda determinado por esa estructura empírica. Mas en el hacerse argumental aparece instalado en la circunstancia, además, de un modo determinado (sexo, clase social, raza, ...) y con una intención específica. Esto, al fin y al cabo, es lo biográfico, el hacerme con todos los recursos disponibles en una dirección determinada. El hacer del yo, a la vez, es un hacerse libre en cuanto decido mi proyecto: no sólo lo «actúo», pues naturalmente el ser vivo es agente de sus acciones, sino

*la realidad*, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1989, p. 200. También Unamuno tomó muy en serio ese carácter proyectivo del ser humano: «Además del que uno es para Dios —si para dios es uno alguien— y del que es para los otros y del que se cree ser, hay el que quisiera ser. Y que éste, el que uno quiere ser, es en él, en su seno, el creador, y es el real de verdad»: Prólogo de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, Espasa-Calpe, 18.ª ed., Madrid 1990, pp. 49-50.

18 J. Ferrater, *El ser y la muerte*, p. 128.

19 J. Marías, «Antropología metafísica», *Rev. de Occidente*, Madrid 1973, p. 266.



que decido qué acciones tendré que llevar a cabo. Sin olvidar que, como las cosas reales superan lo controlable, éste está sujeto al acontecer in-controlado: es, también, actor de lo que él no ha escrito, del libro del azar. El argumento de la vida desde la instalación en la circunstancia, «está constituido por la duración, las decisiones y la destinación»<sup>20</sup>. En resumidas cuentas, el hombre ha de hacer su vida bajo un proyecto libremente escogido y en un tiempo limitado. El argumento de la vida se da bajo las condiciones de libertad, temporalidad y ejecución.

Desde el análisis de la vida puede concluirse que el hombre está transido de temporalidad, atravesado y definido por ella. Que la vida es limitada, que acaba. Es cierto que este acabamiento no es la meta, pues aunque fin no es finalidad. La meta de la vida es la realización del proyecto —ante el cual me enfrento, como hemos dicho, en el triple modo de autor, agente y actor—, que hace que la vida sea vida humana. Pero la ejecución es siempre en el tiempo: en la historia y en la finitud. La muerte, así, es necesariamente «de» la vida<sup>21</sup>, estamos desde el nacimiento «emplazados» a una cita inexcusable.

Así pues, el ser humano es el ente vivo —por su acto de ser— capaz de entender y, en consecuencia, de ir haciendo su vida, desde el entendimiento de lo que quiere ser, con las cosas. Todo, evidentemente, desde el presupuesto de nuestra limitación substancial traducida en la falta de realización de mi ser.

¿Qué es, en consecuencia, la muerte para este «animal que tiene una vida humana»<sup>22</sup>?

## II. LA MUERTE EN SÍ MISMA

Para aprehender la muerte y en un primer contacto, utilizaremos la literatura en dos posibles descripciones de ella. Después vamos a hablar de la experiencia de la muerte, el hombre ante la muerte, como paso previo al intento de dilucidarla en sí misma y en su sentido.

20 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza-Soc. de Estud. y Pub., Madrid 1986, p. 589.

21 «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»: García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, 11.ª ed., México 1985, p. 293.

22 J. Marías, *Antropología metafísica*, o. c., p. 78.

## 1. LA MUERTE «ESCRITA»

Tolstoi, en *La muerte de Ivan Ilich*<sup>23</sup>, nos describe magistralmente el proceso y muerte de Ilich. Vamos a entresacar algunos fragmentos.

En este momento empezó aquel grito que duró tres días consecutivos, un grito tan horrible, que dos habitaciones más allá ya producía espanto. En el momento que contestaba a su mujer comprendió que era hombre perdido, que no había vuelta atrás, que había llegado al fin último...

Durante estos tres días, a lo largo de los cuales no existió para él el tiempo, se estuvo revolviendo en aquel saco negro en que lo metía una fuerza invisible e insuperable... Le atormentaba asomarse a aquel agujero negro, y todavía más el hecho de que no pudiera entrar en él. Se oponía a ello la aceptación de que su vida había sido buena. Esta justificación de su vida que se aferraba sin dejarla ir adelante, era lo que más le atormentaba.

De pronto una fuerza le empujó contra el pecho y el costado, dificultando su respiración. Tuvo la misma sensación que uno tiene cuando va en un vagón de ferrocarril y piensa que avanza, cuando en realidad retrocede y, de pronto, se da cuenta de cuál es la verdadera dirección.

«Sí, todo era equivocado —se dijo—, pero no importa. Se puede, se puede hacer “lo otro”. ¿Qué es “lo otro”?», se preguntó, y de pronto quedo-se sosegado.

Esto era al final del tercer día, una hora antes de su muerte... El moribundo seguía gritando y moviendo desesperadamente los brazos... Iván Illich cayó en el agujero, vio la luz y se le reveló que su vida había sido una equivocación completa, pero que aún había tiempo para rectificar...

Y de pronto se le hizo claro que lo que le abandonaba y no acababa de salir, brotaba de golpe de dos sitios, de diez, de todas partes... «¡Qué bien y qué sencillo! —pensó—. ¿Y el dolor? —se preguntó—. A ver, dolor, ¿dónde estás?». Prestó atención. «Sí, ahí está. No importa, que siga». «¿Y la muerte? ¿Dónde está la muerte?».

Buscaba, sin poderlo encontrar, su anterior y habitual miedo a la muerte. «¿Dónde está? ¿Qué muerte?». No sentía miedo alguno porque no había muerte.

En vez de la muerte era la luz.

—¡Ahora lo comprendo! —dijo de pronto, en voz alta—. ¡Qué alegría!

Todo esto sucedió para él en un instante, y la significación de ese instante ya no llegó a cambiar. Para los presentes la agonía se prolongó aún

23 L. Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich*, Salvat-Alianza, Madrid 1969.

dos horas. Algo borboteaba en su pecho, su cuerpo, extenuado, se estremecía. Luego el borboteo y los ronquidos se fueron espaciando más y más.

—¡Se acabó! —dijo alguien sobre él.

El oyó esta palabra y las repitió en su alma. «Se acabó la muerte —se dijo—. La muerte no existe».

Hizo una inspiración, se detuvo a la mitad, se estiró y quedó muerto.

También podría ser descrita del modo que sigue.

Lentamente ha ido deslizándose hacia el final. Ahora el último esfuerzo. Acto reflejo de pedir ayuda para incorporarse. Imposible. Impotencia. se vacía: se va ahuecando —nadificando— interiormente. Ha sido el último embate de la vida, y ha sido vencida. A partir de ahí esperar. Es como la vuelta al principio: recogido sobre sí en un lado de la cama. Quizá se va quedando frío. Las letanías del sacerdote. Sin reacción. Aún respira. Más frío. Rigidez. Abre los ojos incorporado sobre un brazo. Tiemblan los dientes, entrechocan. Último suspiro. Se extrema el frío y la rigidez. Ya no está. Nada.

## 2. DE LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE

Ciertamente, todos poseemos cierta experiencia de este fenómeno que es la muerte. Mas si la muerte, en una primera aproximación, es ausencia, falta de lo que había; cómo —podríamos preguntarnos— o qué tipo de experiencia puede darse de ella, cómo experimentar lo que no es.

El hombre, substancia con vida según la inteligencia, se encuentra ante otras cosas, ya semejantes ya desemejantes, con y entre las que tiene que hacerse. El mundo es la unidad de estos seres-en-el-tiempo. Como tal substancia, en consecuencia, poseemos una dotación natural: es decir, unos caracteres específicamente determinados entre los que se encuentra —precisamente por ser humanos— la capacidad de aprehender lo otro a través de la estructura intelectual sentiente. O sea, que toda aprehensión —como no podía ser menos— exige la sensación, que si puede ser pura, está penetrada de inteligencia: porque es el hombre como totalidad el que «hace-algo» y «aprehende-lo-otro»; la elaboración intelectual siempre parte de tal primera aprehensión y quedando ligada a ella es capaz de superarla. Esta capacidad de aprehensión —en la inteligencia de lo aprehendido— aparecerá siempre mediada por la cultura, pues ya sabemos que la naturaleza del hombre es cultural. Como debe haber «normalidad natural» en cada individuo —en un sentido muy amplio—, habrá mal cuando aquélla no sea.

Hay experiencia en la presencia aprehensiva ante las cosas. Incluso, según Zubiri, la experiencia puede referirse a una primaria «probación» de la realidad

de las cosas con las que me hago, o sea al simple constatar del «estar ahí de suyo» de las cosas<sup>24</sup>. Podemos decir, de cualquier forma, que es la noción más simple y primaria de experiencia: la simple —o compleja, en su estructura— captación de mí mismo y de lo que está fuera de mí. De la que depende aquella que se refiere a la acumulación de vivencias e incluso a su uso en el ámbito científico. De aquí que debe haber cierta comunidad de experiencia entre las personas —en ese sentido primario—; aunque no se puede dudar de que habrá personas cuya experiencia sea más amplia —en condiciones normales— que la de otras<sup>25</sup> o que se darán diferentes perspectivas de una misma cosa. No creo que sea dudoso el existir de unas cosas ante mí y que yo soy capaz de experimentarlas: de darme cuenta de que están ahí a la vez que fuera de mí. Experimentamos el ser por cuanto éste nos fuerza, se nos impone a través de nuestra apertura intelectual-sensitiva a lo otro. De modo que la pasividad de la imposición se combina con la actividad —en el sujeto aprehensor— de la apertura-hacia.

La experiencia exige una presencia impuesta: la imposición puede ser eliminada, junto con la presencia, ya por la condición del ser, ya por la del sujeto receptivo ya por el medio interpuesto. En día de densa niebla se hace imposible la experiencia de cualquier objeto medianamente lejano u oculto. Sucederá lo mismo si la sutileza del objeto es extraordinaria. O dada la condición esencialmente limitada del sujeto sentiente que le imposibilita la experiencia de la totalidad del ser. De otra forma, el haber del ser supera con creces nuestras posibilidades de recepción.

El caso extremo de inaprehensibilidad se produce cuando dándose cierta situación, susceptible de ser captada, queda suprimido el sujeto sentiente que debe aprehenderla: ya que esa situación, ese proceso, es la tal supresión. Aunque ¿de verdad podemos afirmar eso? Dice el duque de la Rochefoucauld que «ni el sol ni la muerte pueden mirarse fijamente»<sup>26</sup>. ¿Qué experiencia hay en el caso de la muerte? ¿Puede decirse que la muerte es supresión de toda experiencia? Sádaba<sup>27</sup> lo afirma: la muerte es supresión del «yo» perceptivo, al morir me queda anulada cualquier experiencia. Lo cual no se contradice con la concepción medieval de la muerte como algo pre-visto por el que iba a morir, en el sentido en que sólo el moribundo, por ciertos signos, conocía cuándo llegaría su

24 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza-Soc. de Estud. y Public., 4.ª ed., Madrid 1988, p. 95.

25 Es ya un tema clásico en filosofía de la ciencia el de la «contaminación» teórica de la experiencia: «En cierto sentido, entonces, la visión es una acción que lleva una "carga teórica". La observación de  $x$  está moldeado por un conocimiento previo de  $x$ »: N. R. Hanson, *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Alianza, 2.ª ed., Madrid 1985, p. 99. Lo que es, por otro lado, muestra de la profunda unidad del ser humano.

26 *Reflexiones o sentencias morales*, Bruguera, Barcelona 1984, máxima 26.

27 *Saber morir*, Libertarias/Prodhufo, 2.ª ed., Madrid 1991, pp. 20 ss.

hora<sup>28</sup>. En cualquier caso, parece difícil el experimentar la propia muerte. Entendida como ese momento preciso en el que acaba la vida. Problema unido a éste es si existe tal momento. Tomás de Aquino<sup>29</sup> dice que se puede hablar de la muerte de Cristo en dos formas, *in fieri e in facto esse*. La primera se refiere al proceso que, por alguna causa, lleva a la muerte: la muerte que se hace. La segunda, el estado de muerte. Mas habría que preguntarse si hay algo entre el proceso y el estado<sup>30</sup>. Y si biológicamente parece difícil contestar a esa cuestión con rotundidad, nuestra experiencia nos inclina a admitir cierto momento preciso en el que finaliza el proceso y comienza el estado. Momento en el que el ser humano deja de ser hombre para ser otra cosa. ¿Se percata el moribundo de ese momento? ¿O quizá la esencia de ese momento es que el paciente deja absolutamente de percibirse? Más bien parece ser así, aunque quizá pueda darse cuenta —si hay conciencia— de su desaparecer, de su apagamiento —de esa muerte *in fieri*, tal y como aparece descrito por Tolstoi: «algo borboteaba en su pecho, su cuerpo extenuado, se estremecía»—. En nuestro personaje, en el proceso de la muerte, se entremezcla el sufrimiento moral —por cómo ha sido la vida que acaba— con el miedo al morir. Combinados de tal forma que en el momento en el que acepta la vacuidad de su vida, en el momento del arrepentimiento, esta última decisión cambia la comprensión de la muerte, oscuridad por luz, la muerte por más vida. Ilich se convence de que no hay muerte sino luz. Y ha percibido su acabarse como una progresiva desanimación, algo le abandona por todas partes. Este cambio de percepción de la muerte contrasta con la visión de la muerte desde fuera, desde el punto de vista del espectador. Lo que en la muerte hay de sufrimiento para el que ve, lo hay de alegría para el que muere. Aunque cabe preguntarse si, en verdad, será así. Es cierto que si hablamos de la experiencia «del» que muere sólo caben conjeturas: «Ves a un moribundo aletargado que ni habla, ni mueve miembro, ni da señal de vida más que respirar. ¿Sabes acaso si allí dentro se riñen tremendas batallas y sufre con no poder expresarlo o no tiene fuerza para ello?... Los espectadores no saben lo que pasa en el último trance y como éste es único y nadie ha vuelto a contarlo, nada sabemos. Es de lo único de que no hay experiencia; sólo una vez se muere»<sup>31</sup>. Porque la experiencia-ficción es elaborar el qué pasará sin que efectivamente haya total constancia de que así sea<sup>32</sup>. En

28 P. Ariès, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid 1987, pp. 13 ss.

29 S.th., III, q. 50, a. 6.

30 Cf. J. V. Arregui, *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona 1992, pp. 72 ss.

31 M. de Unamuno, *Diario íntimo*, Escelicer, 2.ª ed., Madrid 1970, pp. 120-121.

32 En este sentido, Unamuno, tan preocupado por la cuestión, intenta «anticipar» esa experiencia: «Imaginate lo más vivamente que puedas que de pronto te quedas ciego y que luego, cuando vas ya consolándote de tu ceguera con las impresiones de los demás sentidos, te quedas

resumen, podríamos aventurarnos a decir que la aprehensión del justo momento de la muerte parece imposible para el que muere mas no la del proceso previo que la posibilita.

Además de la experiencia «del» que muere, hay una *experiencia «ante» la muerte*, referida a ese proceso en el que se prevé el desenlace; y una *experiencia «de» la muerte*, en cuanto aprehensión de ese instante del acabamiento. Aunque la inteligencia sentiente es «afectiva» —ya porque me afecta lo otro a mí ya porque desde lo que me afecta surgen estados emocionales—, es evidente la imposibilidad de sentir la muerte del otro; quizá también, como acabamos de comentar, la de cada cual en todas sus manifestaciones. Mas somos testigos de la muerte del otro.

«Ante» ella, como evento procesual, el «espectador» es invadido por unas afecciones muy determinadas. Casi podrían resumirse en la expresión «no poder hacer nada». El «no haber vuelta atrás» del texto de Tolstoi —aunque aquí es usado en referencia al estar «ante» mi muerte—. Y es que se da cuenta de que nos encontramos en presencia de un proceso inevitable e inexorable. Ante la muerte, sólo cabe la resignación ante la necesidad del proceso en vías de cumplimiento: es lo trágico. También el *dolor* —«un grito tan horrible, nos relata Tolstoi, que dos habitaciones más allá ya producía espanto»— ya por cuanto se aprehende el morir como in-conveniente; ya por el dolor del que muere. De donde nace cierta aprehensión, miedo incluso: es la percepción de una puerta que se abre a lo desconocido a la vez que otra se cierra. Es el misterio —quizá por antinatural— que rodea a la muerte. Es, al fin y al cabo, otra dimensión originada desde esta irremediabilidad, de la imposibilidad del volver. El ente humano camina hacia la desorganización, la desintegración, la pérdida de totalidad, de unidad. De ahí la conciencia de cierta nihilidad ontológica: «somos nada». De la impotencia puede surgir la resignación aunque también la total oposición al cumplimiento de ese proceso. De cualquier forma, la inevitabilidad se vislumbra en la progresiva dejadez: la muerte avanza cuando la vida decrece en su actividad: es el enfriamiento, la pérdida de calor. No hay que olvidar que la vida «reside» en aquella substancia que posee actividad propia, inmanente. La muerte es progresivo cese de tal actividad. Aunque podría pensarse que si la vida humana es una vida según la razón, que impone un proyecto en su desarrollo dramá-

sordo; y que luego pierdes el tacto y el olfato y el gusto y hasta la sensación de tus propios movimientos, quedando como cosa inerte a la que ni el suicidio es posible por no poder servirse de sí misma. Aún te quedan tus pensamientos solitarios, tu memoria, aún puedes vivir en tu pasado. Pero he aquí que hasta tus pensamientos empiezan a abandonarte, y privado de sentido no puedes sustituirlos ni renovarlos, y se te van liquidando y se te evaporan y te quedas con la mera conciencia de existir y hasta ésta pierdes al cabo, y te quedas solo, enteramente solo... no, no te quedas, que ya eres nada. Y ni aún te queda la conciencia de tu nada»: *Ibid.*, pp. 294-296.

tico, quizá pueda haber una muerte en vida. En resumidas cuentas, «ante» la muerte que se sabe cierta e inminente, con el carácter de inevitabilidad, de cumplimiento inexorable, surge la impotencia resignada o la impotencia con la negación de tal resignación. Siempre, el dolor en la percepción de tal proceso. De aquí puede concluirse que dado que es cierto el acabarse de esta vida para cada uno, si vivir es como irse muriendo; que esa inevitabilidad no se queda simplemente en los últimos momentos sino que se extiende a la vida entera; se concluye, como decíamos, que la persona puede estar mediada por la angustia, por la conciencia de la limitación<sup>33</sup>. Zubiri desentraña oportunamente este proceso al describir lo que denomina «primer momento de la angustia», estado mental del espíritu. La preocupación por el futuro que se echa encima convierte a lo por-venir en «opresión», y a aquella preocupación en ansiedad. Todo lleva a la paralización —ante la inminencia, opresión y ansiedad— y la impotencia<sup>34</sup>.

También aprehendemos ese momento «de» la muerte, del «ya», en el que el proceso finaliza. En el que ya no se puede hacer nada para evitarlo: es decir, impotencia. Comienza el estado-de-muerte. A la vez hay presencia y ausencia. Lo que hay no es lo que había, está sin ser<sup>35</sup>. Mas tampoco está el que era. Lo que está es algo radicalmente diferente a lo que ahí había. Es pura exterioridad, «cáscara». Ortega lo expresa así: «el cadáver es carne que ha perdido su intimidad, cuyo «dentro» se ha escapado como de la jaula el pájaro, trozo de pura materia donde no hay nadie ya oculto»<sup>36</sup>. Porque la muerte es soledad radical, ya en cuanto acontece como algo imposible de comunicar ya por sus resultados: total y absoluta ausencia de la persona. Un cuerpo solo no es la persona. Porque ésta ha desaparecido en la muerte: no hay vida, y la vida es carácter esencial. Ruptura en sí —la vida que se va—, consigo —el proyecto abortado—, con los demás. Hay también *com-pasión*, aunque sabemos que es imposible padecer con el que muere: mas siempre se piensa que «aún» no es el momento idóneo. Porque parece que, en el fondo, nunca es «el momento» adecuado. La constitutiva limitación del hombre le imposibilita el total cumplimiento del proyecto vital:

33 Cf. E. Forment, *Lecciones...*, o. c., p. 298, n. 21; donde remite a A. Basave, *Tratado de Metafísica*, Limusa, México 1982. Según este filósofo, en el hombre hay dos vertientes, la angustia y la esperanza, en las que transparecen la dualidad originante de desamparo ontológico y afán de plenitud substancial. Cf. E. Forment, «La metafísica de la “habencia” y de la muerte de Basave Fernández del Valle», en AA. VV., *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, ICE-PPU, Barcelona 1987, pp. 151-203.

34 X. Zubiri, «Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza», en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1992, p. 398.

35 «El “ya no ser en el mundo” del “cuerpo muerto” sigue siendo, sin embargo y tomado en último extremo, un ser en el sentido del “ser no más que ante los ojos” de una cosa corpórea que hace frente»: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, 2.ª ed., México 1982, p. 260.

36 «Sobre la caza, los toros y el toreo», *Rev. de Occidente*, Madrid 1986, p. 71.

por lo general siempre faltará algo. Y siempre el temor ante lo misterioso: ante lo imposible de penetrar y comprender absolutamente; ante —como hemos dicho— lo que parece antinatural.

### 3. DE LA MUERTE EN SÍ MISMA

Nuestro propósito ahora es intentar determinar qué sea la muerte. La hemos aprehendido en su descripción, en su realización si se quiere. La muerte es un proceso con unos caracteres determinados que conduce a un estado definido por el no-estar. Aunque no estará de más señalar que el proceso puede ser doblemente entendido. En primer lugar, porque la vida, en cuanto «emplazada» a la muerte<sup>37</sup>, es el proceso de autodefinición según mi proyecto que se sabe limitado en el tiempo; por lo que toda la vida es un proceso que acaba en la muerte, su fin que no su finalidad. En segundo lugar, dentro del proceso de la vida tendríamos el proceso que debido a disfunciones físicas va a acabar con la muerte. Proceso dentro del proceso que nunca está del todo claro, en cuanto a su comienzo, en toda persona. Si aceptamos que la existencia humana es tal por su ser, por ese acto que impulsa y permite todo quehacer, que se vierte dando sentido en cuanto permite e impulsa la unidad y la organización; organización en la forma del vivir inteligente —pues el hombre no es que sea y, como algo sobreañadido, entiende, aunque así sea en cuanto a la génesis del entender en acto, sino que la persona-es-inteligentemente. De forma que la ausencia de ser es ausencia de inteligencia—. Y se vierte, como decíamos, en unas notas determinadas, pues es haciendo-ser-tal. Resumiendo, si el ser como esencia —pues, a la vez que diferente, la esencia no es sino el ser en una precisa limitación— es vida inteligente, luego principio del conocer y del querer, y de la organización y unidad de todas las notas en las que se conforma, ciertamente, entonces, la muerte radical es la desaparición de tal acto o impulso. La muerte es pérdida del principio unificador y organizador, y así pérdida del vivir según el entendimiento. La muerte, en consecuencia, en su dimensión radical es pérdida del acto de ser. Y como este acto hace ser a través de unos cauces determinados —una esencia—, su pérdida implica la de la estructura intelectivo-sentiente que hace que el hombre sea tal. Como todas las demás actividades dependen de su principio impulsor, su ausencia lleva a la desaparición de ellas.

El hombre es un ente; como tal es limitado y esta limitación se articula en limitaciones que afectan a las distintas dimensiones de este ente. La directamente relacionada con la muerte —como su causa— es la limitación de su estructura

37 Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, o. c., pp. 662-668.



física. Ciertamente no todo es materia, pero sin su correcto funcionamiento no hay ente ni ser pues el ser hace ser a través de una esencia, a la que pertenece la materia, y no puede pensarse en un ser desesenciado o una esencia sin ser; la ruptura de la esencia es, a la vez, el fin del ser. O sea, la pérdida del acto de ser es provocada por el cumplimiento de la natural inclinación de la materia a deformarse y desorganizarse en la unidad mantenida por el ser. En resumidas cuentas, dado que en la unidad humana todo está complicado en niveles jerárquicos, en el proceso de la muerte se implican todos los niveles desde la rebelión de la materia-esencial que forma a la persona. El ser en la materia exige un mínimo para que haya vida; no alcanzar ese mínimo de funcionamiento se traduce en la imposibilidad de que siga habiendo vida, de que siga siendo. El morir.

Que desemboca en un estado. Mas, como hemos dicho, estado del no-estar. La muerte del hombre como desanimación es desaparición de la persona. «Lo que queda» ya no es aquél que era. Por eso, la muerte es no-ser, privación en relación a lo que antecede. En sí es materia que conserva la impresión del que era mas que va encaminada hacia la desintegración por cuanto ese impulso que la animaba en una forma y unidad determinada ha desaparecido. Así pues, «ya no está» el que estaba. Por eso hemos podido describirla como «nada». Pues no es sino la positividad de la ausencia. El morir, así, va afirmándose como la progresiva presencia o hacer frente de la ausencia, de la falta. La privación siempre es presencia de lo ausente: en el que ha fallecido hay la ausencia en el quedar de esa materia impresa aún por su «poseedor».

Así pues, la muerte es absolutamente perder el acto de ser, en cuanto los principios esenciales no pueden mantenerse dentro de los parámetros que permiten cierta normalidad. Inmediatamente, pérdida del quién. Desaparece la persona aunque quede algo de ella, su materialidad. En consecuencia, pérdida de los caracteres vitales. Del yo que se hace con las cosas. Desaparece el yo, evidentemente el hacerse —ya no hay yo que se haga— y la absoluta soledad en la falta del «con»: mi desaparición de entre las cosas.

Mas ¿la persona siempre y sólo desaparece en esta muerte que es pérdida del ser? Porque podríamos preguntarnos si hay muertes relativas, preguntar si la muerte sólo es la muerte absoluta. De otra forma, si cabe una muerte en el existir, en el acto de ser y con él. A veces y coloquialmente se utiliza la expresión «está más muerto que vivo», pero ¿sería válido «está muerto en vida»? Evidentemente, dependerá del significado que se le quiera dar al vocablo. Así en la literatura cristiana muerte será sinónimo de limitación o de pecado: «la vida de pecado se llama muerte en comparación con la vida justa», dice san Agustín<sup>38</sup>.

38 «Las dos almas», en *Obras completas*, vol. XXX: *Escritos antimaniqueos* (1.º), BAC, Madrid 1986, p. 198. «Se designa como su muerte (del alma inmortal) la aversión del conoci-

Hay estados que alejan al ser humano de su humanidad. Así parece claro que ciertos estados de coma dejan a esa persona desposeída —al menos temporalmente— de las actividades específicamente humanas: hay cierta muerte-privación de su humanidad. Al igual que lo puede haber en algunas enfermedades mentales. Si lo humano es la vida según el entendimiento, que posibilita un hacerse proyectivo, la imposibilidad de eso supondrá cierta muerte de lo más específicamente humano. Se puede insistir más. Y es que la realidad en la que estamos instalados —que ya de por sí limita e influye en mis hechuras— puede estar edificada sobre el principio de la manipulación. En esta nuestra sociedad se insiste en el manejar mediante la publicidad, coartando el propio desarrollo: se pretende imponer «proyectos-de-consumo». ¿No hay cierta muerte del individuo en su proyecto?

Esto es el mal de la privación de lo debido que aún no es privación de la persona, aunque ésta quede disminuida en sus posibilidades. El acto de ser que permite ciertas formas existenciales puede ser impedido por defectos de las estructuras esenciales, mas también por la circunstancia; aunque siempre queda la dignidad propia de todo hombre.

Creemos que podría afirmarse, a modo de conclusión, que hay, estrictamente, muerte cuando se pierde el ser. Y el ser se pierde cuando los problemas de la materia son tales que imposibilitan la permanencia de esa esencia; y en consecuencia, la del ser que aparece ligado a esa su esencia; al fin y al cabo, la esencia es el ser en limitación.

JOSÉ CERCÓS SOTO

miento de Dios»: *ID.*, p. 201. Del mismo modo, por ejemplo, S. Juan de la Cruz se refiere a la limitación, frente a la perfección divina, como muerte. También está muerta el alma sin Dios. Igualmente, si hay amor de Dios, habrá muerte del «hombre viejo». Cf. *Obras Completas*; BAC, 11.ª ed., Madrid 1982, pp. 793, 101, 611.