

## MUERTE Y METAFÍSICA EN XAVIER ZUBIRI

### 1. MUERTE Y FILOSOFÍA

¿Puede hacerse filosofía sin la muerte? Schopenhauer estaba plenamente convencido de la dificultad, al menos, que para el pensamiento filosófico supon- dría prescindir de su verdadero genio inspirador o musageta<sup>1</sup>. Entre otras razones porque el conocimiento de la muerte, junto con la reflexión sobre el sufrimiento y la precariedad de la vida, suponen ya, de hecho, el mayor impulso para su propio nacimiento. Más aún, el asombro o la admiración de los que ella presume haber surgido proceden en última instancia de la visión del mal y del mismo mal del mundo al que la muerte pertenece ineludiblemente<sup>2</sup>. Se entiende entonces por qué la visión spinozista del mundo como un ser absolutamente necesario y poseedor de una suma excelencia le resultó siempre insoportable a Schopen- hauer. Si la muerte representa según éste último “el auténtico fin de la vida (*der eigentliche Zweck des Lebens*)”, en tanto proceso de purificación por medio de la lejía del dolor<sup>3</sup>, el hombre libre que tiene presente Spinoza en ninguna otra cosa piensa menos que en la muerte. Conducido por la razón en libertad, de lo que se preocupa radicalmente es de “vivir, actuar, conservar su ser buscando el propio provecho” (*vivire, agere, suum Esse conservare, ex fundamento pro-*

1 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II* en *Sämtliche Werke* (Wiesbaden: Brockhaus 1966) Band 3, 528s. Schopenhauer rememora al Platón del Fedón cuando, en boca de Sócrates, afirma que la filosofía no es sino “θανάτου μελετη: preparación-ejercitación de la muerte” (*Fedón 67 e*). Cf. Alfred Schmidt «Über Tod und Metaphysik bei Schopenhauer» en *Schopenhauer-Jahrbuch* (1988) 75-83; Félix Duque Pajuelo, «El espacio de la muerte en Schopenhauer»: *Contextos* (1991) 7-30; Manuel Cabada Castro, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Barcelona: Herder 1994) 15-87; Dieter Birnbecher (Hrsg.), *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart* (Würzburg Königshausen & Neumann 1996); Roberto Rodríguez Aramayo, *Para leer a Schopenhauer* (Madrid: Alianza 2001) 121-139.

2 Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung...* o.c. II, Band 3, 176s., 190.

3 Cf. *Ibid.*, II, 732-735. Schopenhauer llegará a hablar aquí mismo, incluso, de la muerte pre- sentada en el curso de la vida como “la eutanasia de la voluntad (*die Euthanasie des Willens*)”.

*pium utile quaerendi*)<sup>4</sup>. Su sabiduría, por tanto, nunca podrá ser una meditación de la muerte, sino de la vida misma.

Y, sin embargo, hay algo que aproxima a estos dos autores a pesar de sus múltiples diferencias. Ambos profesan expresamente la convicción de haber encontrado el modo de superar el miedo a la muerte. La solución de Schopenhauer consistirá en una especie de *restitutio in integrum*, pensando la muerte como la oportunidad para dejar de ser yo, para liberarse y superar los estrechos límites de aquella individualidad que en absoluto puede ser tomada como el núcleo más íntimo (*der innerste Kern*) de nuestro ser. Solo a través de la muerte se abre el paso a la voluntad de vivir perpetuada en las innumerables individualidades. La especie constituye pues la verdadera raíz de la existencia hombre. En la lucha mantenida entre conocimiento y voluntad, ésta última logra salir finalmente victoriosa, aferrándose a sí misma para volver a ser nuevamente libre. La muerte, por tanto, significa sí, pérdida de una individualidad, pero también recepción de otra, “un cambio de individualidad (*ein Verändern der Individualität*) bajo la exclusiva dirección de su propia voluntad”<sup>5</sup>.

Pensar la muerte simplemente como la singular desaparición de cada individualidad viene siendo una explicación habitual en la historia del pensamiento filosófico<sup>6</sup>. Lo relevante reside en el intento, también continuo, de rebatir su mortífero aguijón mediante el supuesto carácter indestructible de nuestro ser en sí. ¿No es esta misma la tesis que defendió Spinoza cuando afirmaba que, a pesar de no contar con ningún vestigio de la preexistencia del alma, “sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos (*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*)”<sup>7</sup>. Lo relevante, no obstante, es que esta misma proposición sobre la absoluta indestructibilidad del alma humana no haya sido formulada por Spinoza, además, de manera aislada. La idea de que con la destrucción del cuerpo permanece algo eterno del alma viene precedida, en efecto, por la conciencia inmediata

4 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* en Carl Gebhardt, *Spinoza, Opera* (Heidelberg: C. Winter ed. 1972) vol. II, 4, pr. 67.

5 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung...* o.c. II, Band 3, 574s.; cf. 176s.

6 Desde Nietzsche hemos aprendido a interpretar la necesidad del perecer y de la muerte como un tributo a pagar por el hecho mismo de existir. Anaximandro habría sido el primero de los filósofos pesimistas en ver la muerte como una expiación de la injusticia o de la apostasía contra la unidad primordial que supone siempre la individuación de las cosas. Cf. F. Nietzsche, «Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen» en *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari (Berlin-New York: Walter de Gruyter 1973) 3. Abt. 2. Bd., *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, pp. 311-316. A título ilustrativo de esta misma forma de interpretar la muerte en nuestros días cf. el capítulo «L'abstraction et la mort» de Marcel Conche en *La mort et la pensée* (Nantes: Cécile Defaut 2007).

7 B. Spinoza, *Ethica...* o.c. 5, pr 23, esc.

que anida en el interior de cada hombre acerca de su carácter indestructible, esto es, por la conciencia de que cada uno de nosotros, a pesar de la muerte, hemos de concebir la esencia del cuerpo humano *bajo una especie de eternidad*<sup>8</sup>.

Poco importa ahora que Spinoza pusiera en Dios, permanentemente, la necesidad de la existencia de semejante idea. Como supimos ya desde Hegel, en este autor Dios resulta ser siempre demasiado<sup>9</sup>. Hasta el propio Schopenhauer contrapuso como fundamento más sólido de nuestro carácter indestructible e imperecedero el antiguo principio: *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti*. Y es que solo la carencia de comienzo permite a un hombre razonable pensarse efectivamente como imperecedero y eterno. Si el nacimiento del hombre se considerase, en cambio, como su comienzo absoluto, entonces debería aceptarse también que la muerte constituye su final definitivo<sup>10</sup>. No tiene nada de extraño, por tanto, que Schopenhauer acabe recomendando al individuo entregarse a gusto a la muerte, voluntaria y felizmente<sup>11</sup>. Únicamente entonces se podrá pasar, con legitimidad, a analizar en profundidad la vida de la especie. En el fondo de su ser, el hombre descubre que su temor o su miedo a la muerte se basaban fundamentalmente en la falsa idea de que con ella desaparecía el yo permaneciendo el mundo intacto. Pero en la muerte sucede, precisamente, todo lo contrario: el mundo desaparece y lo que persiste realmente es “el núcleo más íntimo del yo (*der innerste Kern des Ich*), el soporte y productor de aquel sujeto en cuya sola representación tenía el mundo su existencia”<sup>12</sup>.

El problema es que una comprensión de la muerte realizada únicamente desde el punto de vista de la especie implica necesariamente asumir que ella acabe significando lo mismo que representa el sueño para el individuo o para el ojo el parpadeo. Al igual que el mundo desaparece de la vista al irrumpir la noche, sin que con ello deje de existir ni perderse la visión general, también el hombre termina pereciendo en la muerte tan solo en apariencia al quedar intacta su verdadera esencia. Pero semejante concepción, no parece que esté en condiciones, sin embargo, de respetar ni de tomar realmente en serio la muerte misma, la muerte a la que me aboca mi propia muerte. Sabe de la muerte, pero no conoce

8 Cf. *Ibid.*, 5, pr 22.

9 «...nach Spinoza ist, was ist, allein» (G. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. III en *Werke*, Band 20 [Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971] 195) cf. *Id.*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* en *Gesammelte Werke*, Band 20, § 50.

10 Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung...* o.c. II, Band 3, 557s.

11 «...aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignirten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint» (*Ibid.*, II, 583).

12 *Ibid.*, II, 573.

su significado, la vivencia que de ella podemos tener cada uno de nosotros. Desde esta perspectiva, Schopenhauer y Spinoza son solo dos ejemplos, en realidad, que expresan la tendencia dominante de la metafísica a la hora de afrontar el problema de la muerte. Y es que desde Platón, la filosofía, al igual que la religión, ha albergado constantemente en el interior de su programa la necesidad de desbordar la contingencia y la finitud de la vida individual, de exceder justamente los límites físicos en los que nos circunscribe el «innegable ‘hecho de experiencia’ de la muerte» según la conocida expresión de Heidegger<sup>13</sup>. Naturalmente que ella no trató nunca de arrostrar el mero fenómeno biológico de la muerte, sino que procuró comprenderla siempre desde todas sus posibles perspectivas. Y aunque el esfuerzo dos veces y medio milenario de desbordamiento más allá de lo obvio cognoscible haya dado muestras de un presunto problematismo común con la muerte, con la posibilidad de ser, de algún modo, más allá de la vida, lo cierto es que lo que la filosofía siempre buscó más radicalmente fue la victoria sobre ella. Todo su discurso ha consistido básicamente en un pronunciamiento contra la muerte a pesar de sus numerosas estrategias de disimulo y múltiples intentos históricos de integración<sup>14</sup>.

Tal vez haya sido Franz Rosenzweig el pensador que mejor haya expresado esta engañosa y compasiva intención de la filosofía al asegurar que «por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo». Lo que el autor de la inspirada obra *La estrella de la redención* juzga ilusorio y engañoso es, precisamente, el intento jactancioso de la filosofía de derribar la angustia de lo terrenal (*die Angst des Irdischen*), de engullir a la muerte en la noche una y universal de la nada mediante el pensamiento del Todo. Pero es que la tentativa de negar el presupuesto oscuro de toda vida, de no presuponer nada, albergaba ya *in nuce*

13 «Der Tod ist eine unleugbare “Erfahrungstatsache”» (M. Heidegger, *Sein und Zeit* [Tübingen: Max Niemeyer 182001] § 52). Heidegger es también quien más ha llamado la atención acerca de la conexión esencial en los griegos entre la muerte y la ocultación (*Verbergung*). Ni la muerte ni el nacimiento son contemplados por ellos como “proceso” biológico, recibiendo su esencia del ámbito de la contraposición inicial de la desocultación y la ocultación. Y solo desde este mismo ámbito pudo pensarse la tierra igualmente como el entre (*Zwischen*), o sea, entre lo ocultable de lo bajo tierra, lo subterráneo, y la aparición de lo desocultable de lo por encima de la tierra, lo supraterrrenal, la bóveda celeste, οὐρανός. Para los romanos, en cambio, la tierra (*tellus*) es lo diferente al mar, lo seco que permite el establecimiento del *territorium*, del dominio del poblado como ámbito del mandato. Cf. M. Heidegger, *Parmenides* en *Gesamtausgabe*. Band 54, 88s.

14 Cf. H. Marcuse, «La ideología de la muerte» en Id., *Ensayos sobre política y cultura* (Barcelona: Ariel 1970) 183-204. Aunque todavía no se ha elaborado una historia rigurosa del tratamiento filosófico de la muerte contamos, sin embargo, con la bibliografía básica que nos ha proporcionado A. Hügli en la entrada “Tod” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de J. Ritter y K. Gründer (Darmstadt: Schwabe 1998) X, 1227-1242. Cf. J. Choron, *La Mort et la pensée occidentale* (Paris: Payot 1969).

el presupuesto del Todo pensable, el presupuesto de la inteligibilidad del mundo que se deriva directamente de la unidad del pensamiento, del logos. Cuando este saber del Todo logra en Hegel abarcarse a sí mismo, asistimos definitivamente al término y conclusión del sistema. Puede decirse entonces que la filosofía desde Jonia hasta Jena ha concluido y agotado así sus últimas posibilidades<sup>15</sup>.

Se entiende mejor ahora que haya sido nuestra época, justamente, la encargada de arrojar su guante a todo el ilustre gremio de los filósofos negando la unidad del pensamiento, rehusando al ser la totalidad. Esto ha acaecido entre otras cosas porque la contingencia del mundo no parece que pueda ser nunca sometida por completo a dominio y porque el “hombre vivo”, además, ha reclamado al Todo, por la boca pionera de Nietzsche, permanecer también él como parte independiente, única e individual, que prefiere vivir el miedo antes que evanescerse en nada. Ante el grito de la humanidad angustiada resulta obligado cobrar conciencia «de que la nada de la muerte es algo, que cada nueva nada de muerte es un algo nuevo, siempre nuevamente pavoroso» y que en lugar de la única nada hay, en cambio, mil muertes, víctimas múltiples que son constantemente algo. La realidad de la muerte, por tanto, no admite en absoluto ser desterrada del mundo como si fuera nada.

## 2. METAFÍSICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE

Hay algo en el “Nuevo Pensamiento” de Rosenzweig que puede resultar ciertamente familiar al lector zubiriano. El planteamiento de un “horizonte post-creacionista”<sup>16</sup>, de la “nueva racionalidad” en la que estamos inmersos y para cuya

15 La mentira piadosa urdida por la filosofía consiste en haber suprimido del mundo lo singular y aislado (*das Einzelne*) puesto que “solo lo aislado puede morir, y todo lo mortal está solo” mientras que “un Todo no podría morir, y en el Todo nada moriría”. El des-hacerse del Algo, su literal des-creación (*die Abschaffung*), constituyó, además, la razón de fondo por la que la filosofía hubo de forjarse como idealista. “Idealismo” resulta ser, por tanto, el nombre para identificar esa herramienta que, en manos de la filosofía, ha sido empleada para doblegar la rebelde resistencia de la materia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo. Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988) 3-5, 13 trad. española de Miguel García Baró, *La estrella de la redención* (Salamanca: Sígueme 1997).

16 Esta “denominación sin pretensiones” de A. Pintor para calificar el filosófico “horizonte de la intramundinidad” surgido después de Hegel trata de vencer la vacilación mostrada por Zubiri ante su propia caracterización como “horizonte de la temporalidad” en SPFO 120-124. Cf. A. Pintor Ramos, «Zubiri y la historia de la filosofía» en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balace y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada: Comares 2004) 283-301, aquí 301. Sobre la doctrina de los “horizontes de la filosofía” según Zubiri cf. Id., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*

denominación carecemos aún de nombres adecuados, vincula indudablemente a estos dos pensadores cuyas propuestas filosóficas son, por lo demás, eminentemente dispares. Ambos coinciden, en efecto, al incidir en la ruptura histórica que supone pensar de nuevo tras Hegel<sup>17</sup>, y los dos convienen, igualmente, en su voluntad de considerar el peso real de la muerte (cf. SH 659). Pues bien, este último aspecto es ahora el que quisiera comenzar destacando.

La cuestión que planteamos intenta establecer, en primer lugar, la conexión, aparentemente inconciliable, entre muerte y metafísica<sup>18</sup>. Esta incompatibilidad resulta indiscutible a la luz de esa tendencia, ya comentada, que ha dominado siempre en la filosofía –de la que la metafísica no constituye, por cierto, sino su definición formal (cf. PFMO 16-17)<sup>19</sup>. El culmen, en cuanto a menosprecio a la muerte se refiere, habría sido alcanzado, no obstante, en la modernidad. De distintas maneras, el pensamiento moderno parece haber prolongado el clásico *mentis* de Epicuro a la muerte<sup>20</sup>, es decir, ha terminado interpretándola desde fuera, como un evento externo que sobreviene a la vida humana sin afectarla en lo más mínimo. No es que se pretenda impugnar aquí la índole mortal del hombre, sino sustraerle, únicamente, la importancia que este carácter pueda tener para la propia vida del ser humano. Pero todo planteamiento que ningunee o trivialice de este modo la muerte supone siempre, en el fondo, la aceptación, implícita o manifiesta, de un dualismo antropológico. El hombre, dada su condi-

(Salamanca: UPSA 1993) 280-315. Las citas de las obras de Zubiri serán introducidas en el cuerpo del texto y en las notas a pie de página empleando las siglas aceptadas habitualmente por la crítica.

17 Lo cual no significa que Zubiri considere superado en absoluto el pensamiento de Hegel si tenemos en cuenta declaraciones como la siguiente: “No hay más que una filosofía occidental que va desde los primeros padres greco-latinos, hasta la última gran filosofía, la de Hegel” (SPFO 70; cf. NHD 269; PFMO 35).

18 Entre las obras de referencia para la relación entre muerte y metafísica destaco: Eugen Fink, *Metaphysik und Tod* (Stuttgart: W. Kohlhammer 1969); Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris: Grasset 1993) 15-134; Françoise Dastur, *La mort. Essai sur la finitude* (Paris: Hatier 1994); Jorge Ibáñez, «La muerte en el horizonte teórico de la metafísica»: Juliana González y Eugenio Trías (Ed.), *Cuestiones metafísicas* (Madrid: Trotta 2003) 97-119.

19 Sobre el sentido del término “metafísica” en Zubiri y su evolución cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Madrid: Triacastela 1986, 2007) 111-116. También desde una interpretación eminentemente “noológica”, determinada por la lectura de *Inteligencia sentiente*, cf. Juan Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri* (Salamanca: UPSA 1999) 151ss.; en la misma opción pero aprovechando su particular resolución de enfrentarse a la situación crepuscular de la metafísica tras la crítica nietzscheana cf. Jesús Conill, «Zubiri en el crepúsculo de la metafísica» en Varios, *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (Madrid: Trotta 1995) 33-49; asimismo Pedro Cerezo Galán, «Del sentido a la realidad. El giro metafísico en Xavier Zubiri»: *Ibid.*, 221-254. Un intento más equilibrado de rehacer críticamente la “metafísica intramundana” de *Sobre la esencia* mediante su adecuada actualización es el de A. Pintor Ramos, *Nudos... o.c.*, 183-246.

20 Cf. Epicuro, *Carta a Menecio* en Diógenes Laercio X, 124.

ción mortal, *debe* entregarse necesariamente a la muerte como a cualquier otro proceso natural, aunque solo como paso obligado para el establecimiento de su auténtica realidad intemporal, llámese ésta yo trascendental, sí mismo, voluntad general o Vida del espíritu absoluto.<sup>21</sup>

Hegel, quizá, simboliza a este respecto el relevo más sobresaliente en esta dilatada carrera de la filosofía como *fuga mortis*. En la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu* comienza diciéndonos ya que “lo que se limita a una vida natural no tiene por sí mismo la capacidad de ir más allá de su existencia inmediata (*unmittelbares Dasein*); pero será empujado más allá de esta existencia por otro, y este ser-arrancado de su posición es su muerte”<sup>22</sup>. Hay que aclarar que el ser arrancado de su sitio, este empuje ejercido por otro que acaba desbordando más allá de la existencia concreta, no debe ser entendido bajo ningún concepto en el sentido de sobrepasar los límites de la finitud, ni como un modo más de inmortalidad o supervivencia después de la muerte. En Hegel, la muerte es siempre una manifestación del ser dialéctico del sujeto-hombre y, por lo tanto, ella misma ha de ser considerada como dialéctica. No se contempla en absoluto el simple final del ser natural, sino su propia, individual, libre e histórica supresión dialéctica<sup>23</sup>. Por su esencia entera, la conciencia siente el miedo de la muerte, de ese “amo absoluto” que termina disolviéndola interiormente hasta estremecer todo aquello que en ella estaba fijo. Este puro movimiento universal es, precisamente, el que posibilita a Hegel definir la esencia simple de la autoconciencia como la misma fluidificación absoluta de toda subsistencia (*das absolute flüssig-werden alles Bestehens*), “la absoluta negatividad, *el puro ser para sí (das reine Fürsichsein)*, que es así en esta conciencia”<sup>24</sup>. Pero este “autosacrificio” de la conciencia, como acertadamente lo denominase Heidegger, no consiste solo en una disolución general, sino que se trata de un verdadero principio de individuación o singularidad gracias al cual ella misma, permanentemente, se convierte (resucita) en puro ser para sí. Por eso dirá Hegel que “en el temor, el ser para sí es en ella misma”<sup>25</sup>.

21 Incluso la misma fenomenología husserliana considera que el yo empírico muere, mientras que el yo trascendental ni nace ni perece. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie in Gesammelte Werke* Band IV, 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (den Haag: Martinus Nijhoff 1952) 159.

22 Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* en *Gesammelte Werke* Band 9, p. 57.

23 Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard 1947) 529-575. Merece la pena leer con atención el condensado análisis que Levinas ha elaborado sobre la interpretación hegeliana de la muerte en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*: E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., 84-103.

24 *Ibid.*, 114. El subrayado es suyo.

25 *Ibid.*, 115. Cf. M. Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung» en *Gesamtausgabe*. Band 5: *Holzwege*, 160 (147).

Aquí reside la potencia portentosa de lo negativo, de la muerte como absoluta negatividad (irrealidad: *Unwirklichkeit*) que el espíritu sabe afrontar, sin embargo, mirándola cara a cara, aferrándose (*fest zu halten*) a lo más temeroso sin asustarse. Únicamente en el absoluto desgarramiento consigue el espíritu encontrarse a sí mismo y ganar su verdad hasta el punto de convertirse en esa fuerza mágica que permite que lo negativo retorne al ser (*in das Sein umkehrt*)<sup>26</sup>.

La idea de la muerte llega a desempeñar de este modo un importantísimo papel en la exposición del sistema, a saber: expresar “lo verdadero no como substancia, sino también en cuanto sujeto”<sup>27</sup>. Porque sólo describiendo al hombre y al mundo histórico se llega a comprender la estructura dialéctica del ser real, así como la esencia de la negatividad que constituye su base. En cuanto sujeto, y no como substancia, es el devenir de sí mismo y ya no podrá ser tenido nunca más como identidad originaria; es historia y devenir, no mera naturaleza estática. Por eso se puede afirmar que lo verdadero es el Todo, o sea, que lo absoluto es resultado y que sólo es, al final, lo que en verdad es: real, sujeto o llegar a ser sí mismo (*Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden*). Pero para culminar este proceso, el individuo ha de ser consciente, precisamente, de su propia muerte, recreándose a sí mismo, activa y libremente, desde la asombrosa potencia de lo negativo según acaba de describirse en el párrafo anterior.

Como vemos, la reflexión filosófica sobre la muerte no se ha contentado, es verdad, con el simple saber de tipo empírico, sino que, habitualmente, ha pretendido acceder al significado metafísico que tiene la propia muerte. Porque desde la perspectiva biológica, o desde la sociología y antropología cultural<sup>28</sup>, nos podremos aproximar, tal vez, al hecho o al fenómeno de la muerte, pero en absoluto conseguiremos divisar la vivencia misma de la muerte y mucho menos su idea y

26 Cf. *Ibid.*, *Vorrede*, 27.

27 *Ibid.*, 18. Esta opinión capital de Hegel muestra desde el comienzo su principal intención de oponerse a toda la ontología tradicional, aquella que desde Grecia, pasando por Spinoza hasta llegar a Schelling, ha concebido lo Absoluto como substancia.

28 Ahí están los trabajos de Ferrater Mora, estableciendo la gradualidad ascendente del necesario morir en la que se inserta la muerte del hombre desde una perspectiva puramente natural, así como los de Hans Jonas, quien, partiendo del principio bioético básico de responsabilidad que el hombre debe adoptar frente a la civilización técnica, termina por reconocer la mortalidad no como un pesado lastre, sino como una bendición razonable de la vida cuya introducción abrió, dialécticamente, la puerta para la dimensión del valor y de la interioridad subjetiva. Cf. respectivamente J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista* (Madrid: Alianza 1979) y Hans Jonas, «La carga y la bendición de la mortalidad» en *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (Barcelona: Herder 1998) 89-107; *Id.*, *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (Madrid: Trotta 2000) 303ss; *Id.*, *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987).



esencia. Lo que sucede es que la metafísica tampoco parece haber sabido afrontar, por su parte, la muerte de forma verdaderamente auténtica. La esencia de la misma muerte no podrá venir a la filosofía si se la sigue presentando de modo tan absolutamente abstracto, general y externo, como accidente o como destino universal que sobreviene o determina ineludiblemente al hombre desde fuera. La negatividad absoluta que destila la muerte –lo acabamos de ver privilegiadamente en Hegel– acaba finalmente siendo relativizada, engullida en el proceso dialéctico de la vida humana y del espíritu, convertida en algo positivo dentro de la férrea lógica del ser. Y lo que esa superación o integración lógica del morir humano, en esa especie de *resumée* de la modernidad que es Hegel, viene a confirmar es, en buena medida, el juicio acertado de Scheler afirmando que la acción del hombre moderno ha consistido, fundamentalmente, en negar el núcleo y la esencia de la misma muerte<sup>29</sup>.

A diferencia del discurso metafísico, el intento de la fenomenología va a proponer abordar la propia muerte como un elemento constitutivo más de la conciencia vital. De la muerte tenemos noticia, en efecto, como fenómeno de la experiencia exterior y como proceso permanente en el análisis de nuestra propia conciencia vital. Siguiendo las tesis más básicas del movimiento iniciado por Husserl, la fenomenología prescindirá o neutralizará mediante reducción los presupuestos de los “actos dóxicos”<sup>30</sup> que definen la actitud natural para tratar únicamente de *describir* cómo se relaciona esencialmente el ser humano con la muerte. El problema es que la muerte no se nos da nunca en persona (*selbstgegeben*), ni se presenta “en carne y hueso” (*leibhaftiggegeben*). Ella constituye, por excelencia, el no-ser absoluto, el no-fenómeno. Al discurso fenomenológico le está vedado, por este motivo, toda búsqueda de un sentido a la muerte que acabe por integrarla en cualquier orden trascendente, debiendo circunscribirse exclusivamente en el nivel puro de la inmanencia<sup>31</sup>. Es en este plano de la conciencia interna en el que la fenomenología lleva a cabo sus descripciones sobre ese fenómeno de la muerte que, como tantos otros, tampoco nos está dado

29 Max Scheler, «Tod und Fortleben» en *Gesammelte Werke*, Band 10: *Schriften aus dem Nachlass, Band I, Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Bern: A. Franke Verlag 1957) 15. En 1934, solo un año después de la aparición póstuma de este ensayo inédito de Scheler, Zubiri publicó su traducción en la *Biblioteca de la Revista de Occidente* reeditada, de nuevo, en el 2001 por la editorial Trotta en Madrid.

30 Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* en *Gesammelte Werke* Band III, *Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, §§ 27ss.

31 Me permito remitir a mi estudio sobre la “trascendencia en la inmanencia” y al *Excursus sobre la conciencia interna del tiempo* en F. Javier Herrero, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología* (Salamanca: Publicaciones UPSA 2005) 179ss. y 201ss.

directamente<sup>32</sup>. Pues bien, teniendo esto delante, lo que Scheler dice es que en toda vivencia encontramos siempre presente, sin embargo, una “certeza intuitiva de la muerte (*intuitive Todesgewißheit*)”. Esta certeza no es mero presentimiento de la muerte, sino un saber de la misma que acompaña la vida entera en todos sus momentos o fases como elemento integrante. Nuestra vida se nos presenta teniendo esencialmente una dirección hacia la muerte (*Richtung auf den Tod*) que, en el momento de llegar a ser real, no hace sino confirmar de forma definitiva aquella permanente certeza<sup>33</sup>. Lo que sucede es que el interés de Scheler por la muerte se supedita, no obstante, al estricto problema de la supervivencia. No va a ocurrir lo mismo con Heidegger para quien la muerte, más que simple certeza, se presenta como la definición misma de la existencia humana. Su análisis radicalizará entonces la consideración de la muerte en tanto elemento interno y constitutivo de la vida hasta el extremo de hacer de ella la determinante privilegiada para dirimir la autenticidad (*Eigentlichkeit*) de la existencia<sup>34</sup>.

Si se recuerda, Heidegger abre la segunda sección de *Ser y Tiempo* haciendo una declaración fundamental para nuestro asunto y es que el análisis precedente no se ha llevado a cabo aún de acuerdo con una interpretación originaria del *Dasein*. Es necesario, primero, sacar existencialmente a luz el ser del *Dasein* en su posible propiedad e integridad (*Eigentlichkeit und Ganzheit*) como único modo de “completar” su auténtica determinación ontológica. Introduciendo la cuestión del poder-ser-entero del *Dasein* es como llega éste a saber su fin, a existir con vistas a su fin (*Zu-Ende-sein*) en la muerte. Pero si la esencia del *Dasein* está en su existencia, el citado fin sólo podrá ser la muerte en la medida en que logremos elaborar un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto existencial de la misma<sup>35</sup>.

32 Así justificaba Heidegger, exactamente, la necesidad de emprender la labor de una fenomenología cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit...* o.c., § 7, p. 36.

33 Cf. Max Scheler, «Tod und Fortleben»... o.c., 22; cf. p. 26.

34 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit...* o.c., §§ 46-53. Entre la abundante bibliografía sobre la muerte en Heidegger puede verse K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers: ein Beitrag zur Frage Existenzialphilosophie, Existenzialphilosophie und protestantische Theologie* (Heidelberg: Jacob Comtess 1938); J. Jolivet, *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre* (Saint-Wandrille: Fontenelle, 1950); James M. Domske, *Sein, Mensch und Tod: das Todesproblem bei Martin Heidegger* (Freiburg. Karl Albert 1963); A. López Quintás, «El sentido de la muerte en la filosofía de M. Heidegger» en *Arbor* (1977) 7-12; Thomas Rentsch, *Martin Heidegger: das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung* (München: Piper 1989); E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., 32-64.

35 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit...* o.c., § 45; cf. §§ 9 y 65.

Con el término ‘muerte’, naturalmente, no se designa el mero dejar de vivir al modo del fenecer (*Verenden*) o del fallecer (*Ableben*)<sup>36</sup>, sino únicamente el estar vuelto hacia ese fin (*Sein zum Ende*) como modo estructural del ser del *Dasein*. Pero no se trata en absoluto de una caracterización meramente antropológica-existencial de la muerte. La muerte posee los rasgos de una estructura que es previa a cualquier concreción vital, a cualquier modo de existencia. Que el hombre sea un ser para la muerte (*Sein zum Tode*) significa, según Heidegger, que la muerte le pertenece internamente (*Zugehörigkeit*) aunque ella le falte o reste pendiente (*Ausstand*). Justamente por este faltarle aún la muerte, el *Dasein* la percibe como amenaza real. Lo que consideramos no es solo un *todavía no*, sino más bien la propia *inminencia* (*Bevorstand*). Una inminencia de la muerte que posee, sin embargo, un estatuto distinto del barrunto de una tormenta, la transformación de la casa, la llegada de un amigo o la preparación de un viaje. Y es que la inminencia de la muerte amenaza angustiosamente la posibilidad más propia del *Dasein*, esto es, *en su poder-ser más propio* (*in seinem eigensten Seinkönnen*). Dicho de otra manera, la muerte constituye la posibilidad para el *Dasein*, precisamente, de *no-poder-existir-más*: «La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir (*Daseinsunmöglichkeit*). La muerte se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*»<sup>37</sup>.

Que la muerte sea para el *Dasein* su poder-ser más propio significa que su misma existencia, su ser-en-el-mundo (*sein In-der-Welt-sein*), está cuestionado radicalmente. No es la muerte, por tanto, un simple “hecho” que le sobreviene al *Dasein* accidentalmente, sino la posibilidad más cierta, más absoluta e irrebalsable para poder-ser de manera auténtica. Esto quiere decir que la muerte abre internamente al *Dasein* la posibilidad absolutamente extrema de apropiarse –en el sentido etimológico de propio (*eigen*), del hacerse cargo como suyo– de su auténtico y esencial proyecto interpretado, además, como responsabilidad, cuidado o preocupación (*Sorge*). La anticipación a la muerte termina, pues, por definir la existencia del *Dasein* al constituirle de modo completo como un todo auténtico; un proyecto abierto que decide no clausurarse en la dispersión anónima del resto de posibilidades, ni agotarse inauténticamente en la presunta definitividad de ninguna de ellas.

La apropiación de la muerte propuesta por Heidegger va más allá, como vemos, de la interiorización esbozada por Scheler. Con Heidegger asistimos,

36 *Deceso y Fallecer* son los términos que propone Derrida para traducir *Ableben* en J. Derrida, *Aporías: Morir –esperarse (en) los «límites de la verdad»* (Barcelona: Paidós 1998) 68. J. E. Rivera propone en cambio la expresión *dejar de vivir* en su traducción: *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta 2003).

37 M. Heidegger, *Sein und Zeit...o.c.*, § 50.

como dijo Sartre, a una “humanización radical de la muerte” dado que es ella la que, de manera única, logra constituir al *Dasein*<sup>38</sup>. La cuestión es si esta personalización no vuelve a naturalizar de nuevo la muerte haciendo de su anticipación permanente lo más íntimo y personal en el sentido existencial, es decir, aquello que me implanta en mi finitud como totalidad íntegra y auténticamente libre. Pero es que el estar remitido permanentemente a mi propia muerte va a implicar, además, no poder hacer nunca la experiencia de la muerte del otro, así como la imposibilidad también de morir por los demás. Heidegger lo ha expresado taxativamente: «*Nadie puede tomarle a otro su morir [...] El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo*»<sup>39</sup>. Aquí no se constata solo la obviedad de que la propia muerte y la de los demás sea una experiencia intransferible, sino que se realiza una afirmación expresa del carácter existencialmente propio y exclusivo del morir (*Jemeinigkeit*). Lo que está en juego es, en realidad, la consideración misma del ser del *Dasein*. El propio morir, el tener que morir mi muerte y solo la mía, constituye la auténtica certeza que el *Dasein* tiene de sí mismo: “*sum muribundus*” he aquí, bajo mi punto de vista, la auténtica definición del *Dasein* heideggeriano<sup>40</sup>.

De lo dicho hasta ahora, podemos comprobar que el problema de la muerte no se resuelve ninguneando o mermando la importancia que ella tiene en la propia vida del hombre. Pero tampoco se obtiene una solución satisfactoria cuando se le concede un peso excesivo que acaba por hacer de ella la determinante esencial de la existencia humana. Levinas, retomando siempre las inspiraciones fundamentales de Rosenzweig, ha levantado la voz negando que la angustia sea la referencia fundamental a la muerte. No es la angustia, sino mi acogida del otro, el hecho de que la “muerte del otro” me afecta más que la mía lo que determina mi relación con la muerte: «(Simpatía y compasión, sentir dolor por el otro (*avoir mal pour l'autre*) o “morir mil muertes” por el otro tienen por condición de posibilidad una substitución más radical de los otros»<sup>41</sup>.

38 Sartre esgrimirá todo un arsenal de contra-razones ante esta “humanización de la muerte” operada por Heidegger en la estela de la “tentativa idealista por *recuperar* la muerte”. Para el autor del *Ser y la Nada*, la muerte posee un carácter extrínseco, azaroso y absurdo. Es el fin de todo proyecto y no la posibilidad más radical. Y como tal fin termina proyectando su carácter absurdo sobre toda la vida humana cf. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant* (Paris: Gallimard 1943) 615-638.

39 M. Heidegger, *Sein und Zeit...* o.c., § 47, 240.

40 Cf. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* en *Gesamtausgabe*, Band 20, 437s.

41 Cf. Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., 50; cf. 122. Para un primer acercamiento a la «substitución» en Levinas cf. mi propio análisis: «Alteridad e infinito: La substitución en Levinas» en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 27 (2000) pp. 243-277.

Levinas es, sin duda, el autor que ha abierto una posibilidad nueva de concebir la muerte a partir del tiempo, es decir, de manera inversa a como la había venido entendiendo el propio Heidegger. Frente a otros objetos aprehendidos en la iluminación recibida desde nosotros, la muerte nos sale al paso no a plena luz, sino como incógnita. La desconocemos y eso significa que no procede de nosotros, que el sujeto no es su amo. Resulta imposible dominar su misterio, su enigma pues no se reduce a ser objeto para un sujeto, sino algo extraño a esa relación; es relación con el otro, con lo otro totalmente distinto, con la alteridad en suma. Y lo inaprensible de la muerte como incógnita, misterio y enigma coincide y se identifica de alguna manera con un tiempo con el que tampoco tenemos ninguna relación, con el futuro. El futuro expresa la auténtica relación con lo otro porque él –la muerte, por tanto– no es aún el tiempo. Levinas introduce entonces otra relación, otra circunstancia que nos presenta el misterio de la alteridad, de la muerte y el tiempo en suma, el “de otro modo”. Se trata de la relación con el prójimo, el encuentro con el rostro concreto del otro puro y simple, del otro en general. El frente a frente con el otro permite el paso del futuro al tiempo. El tiempo se materializa así en la relación intersubjetiva<sup>42</sup>. La relación con la muerte según Levinas nos viene determinada desde el rostro del otro adquiriendo, en definitiva, una significación ética irrecusable. Lo decisivo en la pregunta sobre la muerte consiste, precisamente, en este paso al plano ético, o sea, en “mi responsabilidad por la muerte del otro”<sup>43</sup>.

### 3. “SABER ESTAR EN LA REALIDAD”: LA IDEA DEL HOMBRE Y LA MUERTE EN X. ZUBIRI

Nuestra investigación ha producido hasta este momento un primer y decisivo resultado y es que el título “muerte y metafísica” no indica, en absoluto, la adición sin más de dos “problemas”, muerte “y” metafísica, sino su unidad intrínsecamente respectiva. Analizar dicha unidad y sus implicaciones para la realidad sustantiva humana constituye a partir de este instante el objetivo principal de este estudio en la filosofía de Zubiri. A nadie se le oculta, sin embargo, que la cuestión de la muerte no ocupa un puesto relevante en la obra de nuestro autor. Zubiri ha escrito poco sobre la muerte y no cabe esperar que el resto de inéditos pendientes

42 Cf. las conferencias pronunciadas por Levinas inmediatamente después de la guerra en el Colegio filosófico de Jean Wahl y publicadas originalmente en 1948 ahora bajo el título *Le Temps et l'Autre* (Montpellier: Fata Morgana 1980). Sobre la muerte en Levinas cf. Jacques Rolland, «La mort en sa négativité» en *Noesis* (2000).

43 Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., 138.

de publicación vayan a aportar alguna novedad significativa a este respecto<sup>44</sup>. De lo que se trata aquí es de captar toda la envergadura metafísica de la cuestión, profundizando para ello en el núcleo mismo de la filosofía zubiriana. Se espera así eludir una interpretación bastante habitual que comienza por privilegiar la crítica a otros filósofos, Heidegger en especial, como clave de acceso a su propuesta filosófica cuando lo que sucede, inversamente, es que dicha crítica debe ser considerada en todo caso a la luz del desarrollo del propio pensamiento de Zubiri<sup>45</sup>.

Es sabido que la cuestión de la muerte cierra el capítulo dedicado al decurso vital en *Sobre el hombre*. Desde el inicio conviene recordar la advertencia del compilador de esta obra póstuma acerca de los “cortes importantes” realizados, precisamente, en esta parte concreta del curso de 1953-1954 que versó sobre *El problema del hombre*. El fundamento para tal reajuste fue que lo sostenido entonces no correspondía ya a la posición definitiva alcanzada por su autor. En su presentación, Ellacuría menciona, entre otros obstáculos, la “fuerte censura” y las “presiones dogmáticas” a las que estuvo sometido el pensamiento de Zubiri. Será solo a partir de la década de los setenta cuando la lógica interna de su interpretación objetiva de la realidad, aplicada a la propia estructura del hombre, le lleve a afirmar la idea de una unidad estructural, aunque irreductible, entre lo psíquico y lo orgánico; y a defender, en consecuencia, que con la muerte acaba todo en el hombre o acaba el hombre del todo<sup>46</sup>.

44 Lo publicado hasta la fecha lo encontramos en el capítulo X dedicado a *El decurso vital* en *SH* 657-671. Se trata, como detallaré después, de un texto poco fiable a tenor de lo indicado en la *Presentación* por el compilador de la obra. El único trabajo que conozco sobre la muerte en Zubiri se debe a Jordi Corominas, «La realidad de la muerte»: Seminario Zubiri-Ellacuría, *Voluntad de arraigo. Ensayos filosóficos* (Managua: UCA 1994) 87-106.

45 Creo que la futura interpretación de Zubiri debería hacer de esta tesis expuesta magistralmente por Antonio Pintor en su reciente obra *Nudos en la filosofía de Zubiri* (Salamanca: UPSA 2006) 199.

46 Cf. Ignacio Ellacuría en su *Presentación* a *SH*, XVIII. Desde los cursos «Cuerpo y alma» (1950-1951) y el arriba citado de 1953-1954 sobre «El problema del hombre», Zubiri defendió una estructura unitaria del ser humano aunque teñida constantemente con la tesis hilemórfica que otorgaba al alma sustancialidad e independencia respecto al cuerpo. Cf. asimismo el curso de 1959 «Sobre la persona», cuya publicación íntegra está ya anunciada, así como las cinco lecciones de 1963 acerca de «El hombre, realidad personal» donde todavía atribuye al alma una inmortalidad propia de su naturaleza. Un escrito particularmente importante en la nueva definición de la realidad humana como unidad estructural de los subsistemas de notas orgánicas y psíquicas es el publicado durante 1973 con título «El hombre y su cuerpo». Allí sostiene ya Zubiri que en caso “de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino es hombre, esto es, la sustantividad entera” (EM 107). En esta última edición de sus *Escritos menores (1953-1983)* se puede localizar igualmente parte de los otros títulos mencionados en esta nota y que no fueron publicados en la recopilación efectuada en *SH*.

El problema residía, justamente, en este carácter irreductible que Zubiri, durante bastante tiempo, se vio en la obligación de asumir, considerando al cuerpo y al alma como sustancias dotadas ambas de suficiencia, y tropezando con ello en las habituales dificultades de todos los dualismos. Lograr conceptuar al ser humano como unidad sustantiva no resultó ser, por tanto, una tarea fácil y sosegada, sino el fruto de un largo y laborioso esfuerzo reflejado en sus extensos cursos orales y, posteriormente, en los intentos “frustrados” por sacar a la luz una obra madura sobre la persona<sup>47</sup>. Pero lo que quedaba comprometido en este escollo no era tanto la postura antropológica, cuanto su propia concepción metafísica. Parece más que probable que *Sobre la esencia* pretendió, finalmente, responder a este tipo de preocupaciones provocando con ello el giro decisivo de la persona a la realidad. En este peldaño de su investigación, lo que sostiene Zubiri es que aunque el hombre sea la única esencia intramundana plenamente sustantiva, «la realidad humana como esencia abierta es sólo un caso particular del problema de la estructura trascendental de la esencia como un “de suyo”» (SE 507). Sin resolver aún definitivamente la espinosa cuestión de la unidad sustantiva de la realidad humana, nuestro autor siente ya la necesidad de enfrentarse directamente al problematismo de la realidad misma pensando al hombre todavía, no obstante, como un caso particular. Veinte años más tarde y de forma mucho más contundente denunciará, sin embargo, la falsedad de concebir la cosa real como algo distinto de mí mismo: «Cosa real no son sólo las demás cosas reales sino que soy también yo mismo como realidad» (IRE 273).

Naturalmente no es este el espacio más adecuado para poder siquiera relatar la complejidad de los problemas a los que nuestro autor se vio impelido hasta el final prácticamente de su vida. Con denodado y concienzudo esfuerzo intelectual trató una y otra vez de deshacer la trama del que acertadamente ha sido calificado como nudo gordiano elemental de la filosofía de Zubiri, es decir, la aprehensión primordial de realidad<sup>48</sup>. El nudo básico de su metafísica está configurado, en efecto, por el fenómeno elemental de que la intelección humana resulta ser, pri-

47 Según el testimonio de Ellacuría, *Sobre la esencia* fue redactada como “un intento de fundamentar metafísicamente la idea de persona” (I. Ellacuría, «Introducción crítica a la Antropología filosófica de Zubiri»: Varios, *Realitas II* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones 1976) 75). Pero el fracaso del proyecto sobre la persona, como muy bien dice Pintor Ramos, se tornó fecundo generando el giro hacia la realidad cf. A. Pintor Ramos, *Nudos...* o.c., 21os. Hasta que no dispongamos de la prometida *Biografía intelectual de Xavier Zubiri* por parte de Diego Gracia apenas conocemos la historia redaccional de este ciclo que precipita la redacción de *Sobre la esencia*. Cf. el capítulo dedicado a relatar los pormenores biográficos que acompañaron la redacción y publicación de esta obra en J. Corominas y J. A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora* (Madrid: Taurus 2006) 607-628 y la ilustrativa nota 45 de la p. 805.

48 Cf. A. Pintor Ramos, *Nudos...* o.c., 107, 127 128; Id., *Realidad y sentido...* o.c., 95-105.

mordialmente, un modo de sentir la realidad o, dicho formalmente, una “mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente” (IRE 13). En adelante, la cuestión decisiva consistirá en dilucidar tanto el tipo de respectividad en que se hallan *inteligencia y realidad*, como el momento de anterioridad, o de *prius*, que parece apuntar la realidad dada en relación a su aprehensión<sup>49</sup>. En todo caso, adviértase para lo sucesivo que con ello no se está diciendo que la realidad queda agotada en absoluto en la intelección humana, entre otras razones porque ésta, como viene indicándose, no es sino mera actualidad de lo real.

El dato básico de la experiencia que el hombre tiene de la realidad, repitámoslo de nuevo, consiste en el fenómeno de que la realidad se le hace presente, “queda” o “está” dada, como “de suyo”. Por eso puede Zubiri afirmar que el gran problema humano consiste en “saber estar en la realidad” (IRA 351-352). Este “saber estar en la realidad” es otra forma de expresar que el hombre “queda”, él mismo, retenido constitutivamente en y por la realidad como sabiendo de ella. Pero Zubiri dirá algo de mucho más calado y es que en la actualización de las cosas queda asimismo “co-actualizada”, en común, la realidad de la propia intelección (cf. IRE 155-169). “Saber estar en la realidad” implica también, por tanto, saber de mí; más aún, es que sólo “así es como estoy en mí” (IRE 157).

Con lo dicho anteriormente aún no hemos salido del ámbito meramente intuitivo de la aprehensión primordial. Que en dicha aprehensión sea dada como “de suyo” no solo la cosa, sino la propia inteligencia sentiente, es algo que, en principio, no excede el mero análisis de la aprehensión sentiente de lo real. Pero si lo que con posterioridad se pretende es, no obstante, describir o definir la persona humana como suidad, o sea, como lo que es “en realidad”, entonces tenemos que ser conscientes de que estamos entrando en el ámbito cuanto menos del logos. Ya no contamos con la aprehensión primordial sin más, sino con un modo ulterior de intelección por el que accedemos a inteligir lo que una cosa real es en su realidad campal, es decir, respecto o en función de otras realidades (cf. IRE 121, 195-196, 275). Este paso al ámbito de logos sentiente resulta ciertamente de obligado reconocimiento en orden a evitar habituales confusiones en torno a la sustantividad de la realidad humana<sup>50</sup>. Solo entonces estaremos en condiciones para sustantivar la inteligencia sentiente como suidad y para definir la persona humana desde su capacidad de apropiarse o de hacer suya su propia realidad.

49 Cf. Diego Gracia, *Voluntad de verdad...* o.c., 106ss. Frente a la expresión, comúnmente utilizada, de “noología”, Pintor Ramos apuesta, sin embargo, por destacar el carácter *noérgico* de la intelección como vía más adecuada para explicar «esa prioridad de lo real en tanto que dinamiza la vida humana» (A. Pintor Ramos, *Nudos...* o.c., 124). Cf. IRE 64, 67, 148.

50 Zubiri mismo advierte que “se trata de conceptos y problemas fronterizos entre el estudio de la inteligencia y el estudio de la realidad” (IRE 209). Quizá se pueda encontrar en el hecho de que estas consideraciones “exceden a veces el mero análisis del acto de aprehensión sentiente de lo real”, el motivo último para haberlas introducido en calidad de *Apéndice*.



Desde esta perspectiva, se entiende que el modo de realidad, esto es, el modo de sustantividad que llamamos hombre, sea presentado en contraste con otras formas de realidad, incluidos otros vivientes animales. «El hombre –dice Zubiri– no es solamente algo que se posee, algo *autós*, sino que es *autós* de un modo distinto: siendo no solamente sustantividad propia, sino siendo su propia realidad en cuanto realidad» (IRE 212). La realidad humana puede ser definida entonces como persona justamente por ser formal y reduplicativa suidad real y de serlo, además, “frente” a todo lo real. Insisto que muchas de las “teorías” más conocidas de Zubiri acerca de la esencia de la sustantividad humana probablemente sobrepasen los límites de la aprehensión primordial y se adentren ya en el perímetro del logos e, incluso, de la misma razón. Así sucede, por ejemplo, con la presentación del hombre como “animal de realidades” (SE 452, 507; IRE 284; HD 46-47) basada directamente en la diferenciación entre inteligencia sentiente y sentir estímulo<sup>51</sup>. Y en la misma estela se sitúa igualmente la definición de persona como suidad y de ésta como raíz de la personidad, esto es, de aquella realidad absoluta pero relativa que va logrando dinámicamente su personalidad mediante la realización de acciones: El hombre resultará ser, lo veremos después, agente, actor y autor de su propia vida (cf. HD 75-88).

De modo más o menos sistemático, Zubiri va a acabar elaborando un diseño de la “idea del hombre”. El enigmático poder de lo real ocupará entonces un puesto relevante teniendo en cuenta que gracias a su apoderamiento puede llegar el hombre a hacerse persona. La raíz misma de la realidad personal será puesta, en consecuencia, en el hecho radical de la religación (cf. HD 89-112). Pues bien, sobre estas bases teóricas –lo repito de nuevo– es desde donde hay que procurar comprender la exposición de nuestro autor sobre la muerte si no se quiere sucumbir a los errores habituales de la mera paráfrasis o del enjuiciamiento precipitado bajo la luz única de la mera contraposición con otros autores.

#### 4. MUERTE Y METAFÍSICA EN X. ZUBIRI

Todo el camino recorrido hasta este momento ha sido ganado, por tanto, como plataforma necesaria para afrontar metafísicamente el discurso original zubiriano sobre el tema de la muerte. Para comenzar, el carácter de la vida huma-

51 Creo que la, por otra parte, magnífica exposición de Diego Gracia sobre la antropología de Zubiri no tiene siempre en cuenta este “deslizamiento” más allá de la mera aprehensión de realidad. Cf. Diego Gracia, «La antropología de Zubiri» en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri...* o.c., 87-116. Cf. P. Cerezo Galán, «El hombre, animal de realidades» en A. Álvarez Gómez y R. Martínez Castro (Coord.), *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela 1996) 53-71.

na consiste formalmente, según se ha expresado Zubiri, en afirmar su propia sustantividad real y efectiva, en autoposeerse en tensión dinámica. Esta vida, como modo fundamental del viviente, posee una sola estructura que se despliega con tres fases cualitativamente distintas: el hombre nace, discurre por la vida y muere a la vida. Debemos caer en la cuenta de que aquí se nos está remitiendo a una cuestión anterior o más allá de las filosofías de la vida al uso, ya entiendan a ésta como unidad de acontecimiento (Bergson) o como unidad de sentido (Dilthey). Y esta misma recusación vale incluso, creo yo, para la propuesta filosófica de un –nunca citado explícitamente– Ortega y Gasset. La vida que en este momento estamos considerando no consiste en primera instancia en ir destrenzando temporalmente la trama de su argumento, esa distinta forma de poseerse en la que el hombre se va constituyendo sucesivamente en cada situación, sino en el “sentido del sentido” que transcurre en el fondo de la propia sustantividad, es decir, en el modo íntimo en que el hombre se posee siempre a lo largo de su vida como mismidad. Lo cual no significa, por otra parte, ignorar lo que acontece en la vida como si ésta transcurriese exclusivamente en una dimensión subterránea e independiente (cf. SH 574, 577, 583)<sup>52</sup>.

La vida, pues, está estructuralmente definida por tres momentos: nacer, tener un decurso y morir. No se trata simplemente de tres fases sucesivas e independientes, sino que las tres se copertenecen en unidad radical (cf. SH 554). Esta unidad reside, digámoslo una vez más, en la sustantividad y es precisamente su actualización la que va constituyendo la vida “en la realidad”. Porque la vida humana lo es siempre en la “realidad” y nunca se entiende, por tanto, sino desde la función determinante que la inteligencia ejerce procesualmente sobre su propio carácter cursivo (cf. IRE 284-285)<sup>53</sup>. Por ser sentiente es, precisamente, por lo que la sustantividad humana comparte el carácter cursivo con el universo entero en devenir (cf. SH 582). Pero la cuestión principal de la que queremos ocuparnos a partir de ahora no consistirá, sin embargo, en investigar el carácter cursivo de la vida<sup>54</sup>, sino en saber cómo el hombre “está ante” su propio decurso, o cómo “se sitúa” frente a la realidad. Se trata, pues, de considerar al hombre en tanto reali-

52 Resulta pertinente a este propósito recordar la conocida expresión «...yo soy siempre el mismo (personidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad)» (IRE 273; cf. SH 584).

53 Seguramente encontremos aquí la razón última por la que Zubiri haya concluido el primer volumen de su trilogía del siguiente modo: “No es la vida la que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando” (IRE 285; cf. 28, 41).

54 Recuérdese que Heráclito nombraba ya como vida (βίος) al arco que obra la muerte (εργον δε θανάτου) en el fragmento 48. Haciéndose eco de la ambigüedad de la palabra βίος, Heidegger precisará que se trata «no del curso de la vida “biológico”, sino del determinado por el destino (nicht “biologisch”, sondern als geschickhafte Lebensbahn)» (M. Heidegger, *Parmenides... o.c.*, Band 54, 160).

dad tempórea que va definiéndose mientras sigue viviendo la figura de su propia realidad. Para expresarlo con los mismos términos de Zubiri: «es el problema de la realización de la vida» (SH 633).

Como ya dije, “saber estar en la realidad” constituye el problema humano fundamental. Dicho de otro modo, que lo específico del inteligir sentiente consiste en aprehender las cosas como reales, o sea, la pura actualización primordial “de la realidad” en la inteligencia. Este “de la realidad” está indicando que lo que se actualiza en la inteligencia es el carácter de realidad en estructura noérgica. A esta estructura podemos referirnos diciendo también que se trata del puro “estar en realidad” de la inteligencia. Situados frente a la realidad, ésta se nos hace forzosamente presente en la experiencia como probación física de realidad. La situación en la que se encuentra el hombre no es, por tanto, mera situación estímúlica, sino situación de realidad, o sea, abierto a la realidad. Es ésta, además, una apertura al horizonte trascendental donde el hombre queda reduplicativamente abierto a sí mismo como realidad y expuesto a la vez desde sí “hacia” la realidad. Pero más allá de esta respectividad en la que “quedan” saber y realidad, y para la cual Zubiri llega a emplear, incluso, el término “congéneres” (IRE 10), debemos poner el acento en el sentido fuerte de la cúpula “estar” tal como ha sido entendida por nuestro autor: «Estar designa el *carácter físico* de aquello en que se está *in actu exercito*, por así decirlo» (IL 350). Y la pregunta entonces es cómo está realmente el hombre en el tiempo (cf. SH 618). A partir de este momento, el concepto de temporalidad se convertirá en la pieza clave de la que va a depender que se sostenga o acabe derrumbándose definitivamente toda la filosofía sobre el decurso de la vida humana que Zubiri ha tratado de edificar. La estructura de emplazamiento adquirirá también desde entonces un papel decisivo tratando de corregir el concepto de futirición sobre el que Heidegger construyó su conocida interpretación del *Dasein* como *Sein zum Tode*.

Sirviéndonos del resumen en el que Zubiri ha condensado la estructura del decurso de la vida diremos que esta estructura se define como “unidad de naturaleza, libertad y destinación; por ello el hombre –sigue diciendo nuestro autor– es a una agente, autor y actor de su vida, unidad que se despliega en proyección, fruición y realización” (SH 658). A partir de estas dimensiones, la vida en su decurso se presenta como una sola cosa a ojos de Zubiri, a saber: “creación natural de la mismidad” (SH 606). El hombre se ve forzado a tomar decisiones en el curso de su vida que, de algún modo, “crean” sistemas de posibilidades. Llegará a hablar, incluso, de la libertad como “un acto de cuasi-creación” (SH 604; cf. EDR 239). Construyendo lo que va a elegir, o sea, logrando realizar o forjar un proyecto, va viviendo el hombre hasta su momento final: la muerte. Pues bien, por el carácter mismo de proyecto, es decir, por el hecho de que el hombre no sea todavía lo que proyecta ser, es por lo que finalmente nos vemos remitidos, en primer lugar,

al concepto de temporalidad (cf. SH 607) y, en segundo término, al rodeo de la irrealidad en la configuración de la propia personalidad (cf. EDR 238).

Dejando a un lado la relación entre proyecto y realidad<sup>55</sup>, paso a ocuparme no del problema mismo del tiempo<sup>56</sup>, sino de la relación que éste guarda con la muerte. Comienzo diciendo que más allá de la conocida distinción entre tiempo real y tiempo vivencial, Zubiri indica la existencia, por un lado, de una línea duracional tejida de hechos (antes–ahora–después) y, por otra parte, un tiempo considerado desde la realidad proyectiva y compuesto a su vez de aconteceres (pasado–presente–futuro). Ambas dimensiones, según él, estructurarían el tiempo vivido respectivamente como tardanza y futurición. Mientras que la primera «se funda en la duración y está montada sobre el carácter del ritmo vital, en que se denuncia el hombre como agente de la continuidad de sus actos. Por la futurición el hombre está en el tiempo como autor de su propia interna temporalidad» (SH 616). Pero además de estas dos dimensiones hay que considerar también al tiempo como plazo. En este sentido, la vida resulta ser constitutivamente emplazamiento y sus momentos integrantes son: comienzo–camino–fin. *Sumus in via* –le gusta repetir a Zubiri– y por esta condición de *viador* sabemos que el hombre “está” en el tiempo como actor de una vida señalada y de un tiempo fijado.

Para nuestro objetivo la última estructura del emplazamiento reviste particular importancia pues es ella, precisamente, la que «va forzado al hombre a tener vivencia de su vida como un todo» (SH 614). Recuérdese que el objetivo que se proponía Heidegger en la segunda sección de *Ser y tiempo* fue el de conseguir una interpretación más radical y originaria que lograrse sacar existencialmente a la luz el carácter constitutivamente temporal del *Dasein* en su totalidad o integridad (*Ganzheit*)<sup>57</sup>. La muerte era definida entonces como la posibilidad más propia

55 Antes del curso de 1967 sobre *El hombre: lo real y lo irreal* (HRI), Zubiri adelantó ya buena parte de su doctrina sobre la irrealidad al tratar precisamente el tema de la realización de la vida, de lo que el hombre proyecta hacer en su situación (cf. SH 644-657).

56 Como extraordinario conocedor de la nueva física, Zubiri domina las investigaciones científicas sobre el tiempo (cf. NHD 345ss.). El tiempo es concebido fundamentalmente por él como forma general del dinamismo de la realidad, esto es, de la forma de estar en el mundo (cf. EDR 279-310). En 1970 dictó un curso acerca del problema del tiempo en cuyo texto siguió trabajando con el ánimo de componer algún día un libro *Sobre el tiempo*. Una parte de estas elaboraciones fue publicada en *Realitas II* (Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones/Labor 1976) 7-47. y han sido recogidas ya en ETM 209-329. Cf. Ricardo A. Espinoza Lolas, *Realidad y tiempo en Zubiri* (Granada: Comares 2006).

57 El § 48 de *SuZ* se titula: *Ausstand, Ende und Ganzheit*. Este último término es traducido por Gaos como ‘totalidad’, mientras que Rivera elige el término ‘integridad’ pretendiendo con ello, seguramente, manifestar la unidad a la que tiende el *Dasein* desde su nacimiento hasta el fin. Para la relación entre Heidegger y Zubiri cf. A. Pintor Ramos, «Heidegger en la filosofía española. La eficacia

asignándole una función primordial: La de constituir al *Dasein* como un todo auténtico (*eigentlich*) a través, precisamente, de su anticipación a la muerte. La caracterización heideggeriana del *Sein zum Ende* pretendería poner de manifiesto cómo la muerte le *falta* (*Ausstand*) al *Dasein*, aunque se trate de un modo de *faltar* fundado, finalmente, en un *pertenecer* (*zugehörigkeit*). Es por esta razón por la que Zubiri señala con meridiana claridad que Heidegger ha comprendido la muerte como un existencial, esto es, como «un ingrediente constitutivo de la vida» (SH 614) extremando con este fin las ideas del tiempo como futurición y del propio *Dasein* como tiempo.

La preeminencia del futuro en Heidegger resulta determinante a la hora de caracterizar la muerte como una “posibilidad” del *Dasein*. Esos mortales llamados hombres lo son porque “pueden” morir, es decir, poseen la peculiar “capacidad” de vivenciar la muerte en cuanto muerte<sup>58</sup>. Poder anticiparse a la muerte de modo auténtico significará finalmente vivir aquella como «la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*». Pero esto exigirá, a su vez, haber puesto previamente la esencia de aquél en su existencia<sup>59</sup> y que su sentido sea definido, finalmente, como poder ser (*als Seinkönnen*). El *Dasein* puede vivir de manera auténtica o disperso frente al complejo sistema de posibilidades. El problema –aludido también por Zubiri– radica, sin embargo, en que si la esencia del *Dasein* es definida por su *poder ser* entonces no se explica cómo podemos lograr introducir la idea de la “totalidad” de las posibilidades sin petición de principio y sin círculo vicioso. La respuesta de Heidegger fue que lo que la muerte posibilita al *Dasein* consiste, precisamente, en poder vivir las posibilidades auténticamente, o sea, asumirlas en el proyecto propio de su existencia; liberándole así de la fragmentación y dispersión en que se encontraba y permitiéndole renunciar a su pretensión de solidificarse inauténticamente, aferrado a cualquiera de esas posibilidades.

Para no seguir sucumbiendo por más tiempo al encanto heideggeriano, habrá que sostener con Zubiri que cuando tomamos como base únicamente a la futurición proyectiva no nos encontramos realmente con la muerte, sino con el malogro de la vida. Pero «malograr la vida –dice acertadamente nuestro autor– no

de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri»: *Revista de filosofía* (1990) 150-186; J. E. Rivera, *Heidegger y Zubiri* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica 2000); R. Espinoza Lolas, «*Sein und Zeit* como el horizonte problemático desde donde se bosqueja el pensamiento de Zubiri» en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri...* o.c., 437-481; Id., «Por qué, Herr Kollege, no ha hablado antes? La crítica de Zubiri a “*Sein und Zeit*”»: *Cuadernos salmantinos de Filosofía* (2004) 201-249.

58 Cf. M. Heidegger, «La cosa» en *Conferencias y artículos* (Barcelona: Odós 1994) 155.

59 «Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz» (M. Heidegger, *Sein und Zeit...* o.c., §9); cf. § 65.

es morirse» (SH 615). Cuando la vida queda reducida a pura proyección y posibilidad, terminamos por sustraerle precisamente aquello que tiene de vida, su propio carácter de realidad (cf. SH 624). Como se ve, la distancia entre la interpretación zubiriana de la muerte y las tesis más conocidas de Heidegger sobre el *Sein zum Tode* resulta más que evidente. Zubiri llama la atención, por ejemplo, sobre la poca importancia que el autor de *Ser y tiempo* ha concedido al nacimiento, seguramente porque este hecho nunca es una posibilidad, sino una realidad como la misma muerte a pesar, incluso, de la indeterminación característica de ambos momentos. Pero que el hombre pueda vivir su propia vida como una sola vida, esto solo resulta posible gracias, fundamentalmente, a lo que nuestro autor ha denominado como “la orla del emplazamiento”. La pregunta, entonces, sigue siendo cómo está el hombre en el tiempo.

Zubiri responderá diciendo que el hombre, como realidad tempórea, está en el tiempo en la forma de constitutiva *inquietud*. Se trata de un fenómeno genérico que describe la manera en que el hombre vive propiamente la unidad del tiempo a partir de sus tres momentos estructurales: El mí inquieto vive tensado de una manera durante (duración), esforzándose para encontrar lo que va a ser de él (proyectivo) y abocado desde el comienzo a un término (emplazamiento) (SH 620). La temporalidad en tanto inquietud se concibe pues como un fenómeno muy distinto de la angustia y de la *Sorge*, del cuidado con el que Heidegger definía el sentido del ser auténtico del *Dasein*, en cuanto preocupado por la realización completa de sus posibilidades (cf. *SuZ* § 65). El error principal del planteamiento heideggeriano consiste, según Zubiri, en haber pensado al hombre esencialmente como tiempo y a éste, además, desde la proyección como futurición. La existencia humana, de la que ha hablado Heidegger como si se tratase exclusivamente del empuje de un puente, no parece asentarse, por tanto, en pilares sólidos y por esta razón seguimos sin terminar de saber «¿desde qué proyecta el hombre?» (SH 628).

Lo que Zubiri va a defender principalmente es que sin una previa y original autopresencia en su decurso de la sustantividad humana como realidad es imposible hablar de tiempo y de proyecto. Por una parte, es cierto, el tiempo está fundado en la propia realidad tempórea que es el hombre, es decir, como decurrencia formal de su propia realidad. Pero el tiempo tiene, por otra parte, una dimensión internamente articulada con la anterior: La de ser también autopresencia en la decurrencia. «Sin decurso –dice nuestro autor– no habría tiempo pero sin autopresencia en el decurso, lo que hay en el decurso no sería tiempo» (SH 632). Al tiempo, por tanto, no se le puede conceder ninguna sustantividad. En el tiempo la única realidad que hay es la realidad tempórea de la que deriva radicalmente. El fundamento del tiempo vendrá dado por lo que Zubiri llama el *estar sobre sí* en la condición de inquieto de la sustantividad humana, es decir, la

condición en la que mi propia realidad se hace presente a sí misma en su propio e interno decurso como mismidad en el siempre, o sea, siendo en cada momento la misma realidad en la autopresencia aunque nunca lo mismo. De manera muy expresiva, nuestro autor aclarará que «el sobre sí no es *ein Entwurf der Möglichkeiten*, un bosquejo de posibilidades, sino lo que hace posible que haya un bosquejo de posibilidades: la autopresencia por la inteligencia del estar sobre sí» (SH 629). El fundamento radical del tiempo solo puede ser comprendido, en consecuencia, a la luz de ese enfrentarse con las cosas en tanto realidad que define a la inteligencia y en la que el acto mismo del inteligir queda, como he dicho, reduplicantemente coactualizado en su propia realidad del estar mismo. Es entonces cuando se puede afirmar que «la inteligencia sentiente es el fundamento último de la temporalidad» (SH 630).

Como realidad “sobre sí”, el hombre está en su vida teniendo que realizarse forzosamente. Pero este “tener que ser”<sup>60</sup> solo podrá constituir el problema fundamental del hombre en la medida en que consideremos el “seguir viviendo” de este hombre como emplazado al fin, esto es, en camino hacia la consecución autodefinida de sí mismo. Ahora bien, la realización provisional de la propia figura en camino se halla emplazada además hacia una definitiva definición. Este momento resulta ser, justamente, el momento de la soledad del hombre consigo mismo: El momento de la muerte real y física. En la muerte somos lanzados finalmente desde la provisionalidad hacia lo definitivo de la figura acabada: «Cuando esto sucede, la sustantividad humana deja de existir» (SH 671).

FRANCISCO JAVIER HERRERO HERNÁNDEZ  
Universidad Pontificia de Salamanca

60 Levinas, por su parte, ha reducido también a la fórmula “tener que ser” la epopeya del *Dasein* heideggeriano: «Avoir à être, c'est avoir à mourir. La mort n'est pas quelque part dans le temps, mais le temps est originairement *zu sein*, c'est-à-dire *zu sterben*» (E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps...* o.c., 52). Frente a esta reducción de la humanidad a la ontología de la finitud centrada en la preocupación interesada por el ser, Levinas apuesta por plantear una significación radicalmente más enjuiciadora pensando la muerte desde el tiempo, es decir, como certeza que no se conforma con ser reducida a la cuestión de ser o la nada, sino que, como incógnita y enigma, nos traslada hasta la verdadera relación con el infinito que desgarrar el pensamiento. Cf. Josef Wohlmuth, «Zur Philosophie des Todes bei Emmanuel Levinas» en Dieter Birnbecher (Hrsg.), *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart...* o.c., 171-181.