

EL PROBLEMA DE LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Nuestra intención es analizar las ideas que tres de los más importantes pensadores españoles de nuestro siglo —Zubiri, Ferrater, Marías— nos dejan en sus obras.

En cualquier intento serio de comprensión íntegra de la realidad, es una cuestión que no puede ser olvidada. Tanto por su hondo significado —ser el «fin» de cada realidad humana— como por la circunstancia en la que nos encontramos inmersos —es innegable que, dando el salto al siglo XXI, el puente temporal por el que transitamos se construye en la cotidianidad de la muerte—. Aunque, en palabras de Kant, para cualquier hombre su época es la peor: «que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia; incluso como el arte poético, más antiguo aún»¹. De aquí que volvamos la vista para ver qué nos pueden ofrecer, mas ciñéndonos a la muerte humana. Ferrater analiza tres niveles del «cesar»: el cesar de lo inorgánico, que no sería sino la ruptura del principio de identidad: la estructura identificada como «x» deja de ser «x». En segundo lugar, el cesar de lo orgánico, que es «dejar de vivir». Ya de un nivel a otro y, sobre todo, camino del tercer nivel, las realidades se van complicando; en la complicación se «interioriza» y aumenta su «individualidad». Por lo que sólo el último cesar, el de la realidad humana, es, en propiedad, «morir». Como «muerte», incluye el «cesar» y el «dejar de vivir», pero es *más*. Este «más» es lo que nos interesa aclarar. Será lo constitutivo del morir humano: aparece ligado a la comprensión de la peculiar vida del hombre.

1 *La religión dentro de los límites de la razón*, 2.ª ed., Alianza, Madrid 1981, p. 29.

1. LA MUERTE EN LA VIDA

a) *El lugar de la muerte*

Porque es indudable que la muerte se localiza en algo, no es una entidad subsistente sino, al menos y por lo pronto, una modificación de algo que está ahí. Y está en el modo de la vida. En relación a ésta podemos —al menos en la cuestión que nos ocupa— comprobar la existencia de una herencia común, asumida como propio pensamiento en estos autores: el carácter central de la vida humana —en la que insistió sobremanera Ortega—. La vida es, entendida esencialmente como versión al futuro, tomando sentido en esa proyección.

Es inevitable, al menos por «tradición», si se trata de entender la realidad, acudir al concepto de ser. Mas caben dos operaciones, o se intenta rescatar y entender en su pleno significado; o se le toma como uno de los conceptos más manidos de la historia de la filosofía, se entiende según interpretaciones reductoras y se le declara inservible en la magna tarea de pensar la realidad. Nos tememos que esto esto ha sido lo sucedido entre nuestros pensadores: así, el concepto de «realidad» ha suplido al de «ser».

Ya Ortega lo declaró inepto para conseguir la comprensión metafísica de la realidad: «se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto “ser”»². Ciertamente porque pensó haber encontrado la alternativa correcta a través de la que dar cumplida cuenta de la realidad. «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, significaba «cosa»; para los modernos, ser significa «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir»; por tanto, intimidad consigo y con las cosas»³. Tras él, nuestros autores. Zubiri afirma la absoluta prioridad de la realidad entendida como formalidad, como «de suyo». Pues realidad, en sentido estricto, es el modo de quedar de lo aprehendido en el aprehensor, que en el caso del ser inteligente queda como algo que remite a sí mismo —«de suyo»—. Una realidad articulada en *sustantividades* —término que sustituye al de substancia, también encontrado inútil para comprender las unidades reales en todos sus matices— que, a su vez, se ordenan según niveles jerarquizados de estructuras. El primero de los cuales sería la *esencia*, absoluta realidad intramundana de la que dependen los demás niveles estructurales. El ser queda reducido a la realidad en el mundo. En este sentido, aunque de forma menos radical, Ferrater identifica ser con realidad, «ser es ser en reali-

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

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

dad»⁴. Hay coincidencia en ese olvido del ser como explicación de la realidad; e insistencia en un realismo matizado, ya que la realidad es también fruto del hombre. Donde ya no hay tanta coincidencia es en el momento de interpretar en su raíz lo que hay: ¿qué es en el fondo? Porque acabamos de comprobar que Zubiri afirma la radicalidad de lo real como de suyo. Mientras que para Ortega, lo esencial es la vida⁵, ni el ser ni la realidad, o si quiere la realidad viva: lo demás a través de ella. A lo que se suma que, en él, el dato de la vida supone la total desnaturalización del ser humano en beneficio de su absoluta historicidad. Si vida es hacerme con las cosas, el hacerme es totalmente ilimitado, pues como «el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia... el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera»⁶. Y en ese «hacerme» volvemos a esa atmósfera familiar de nuestra filosofía en este siglo. Ya Unamuno, en el «Prólogo» de *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (1920), afirma que «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*»⁷. Se ha insistido mucho, y con razón, en esa evidente necesidad de realizarme por cuanto la naturaleza humana —que la hay— desde su evidente limitación no está dada del todo, sino que hay que esforzarse en el «dar de sí» desde los cimientos donde se incluyen las potencialidades específicas del hombre: no se puede dar de sí desde nada, sino desde algo ya ahí.

Es así que la muerte es de lo real —ser real es ser cesable—. Pues, sólo acaba lo que ha estado. Lo que hay es realidad, el ser queda en un plano secundario, incapaz de aprehender la profundidad de esto que hay. Y en el caso del ser humano, esta realidad en las cosas es aprehendida a través de la realidad radical que es mi presencialidad proyectante entre ellas, la vida. Precizando más, en consecuencia, la muerte es «de» la vida. Que ha de ser entendido justamente: la necesidad de no incurrir en «mortalismo», la vida *para* la muerte⁸; sino situar la muerte en su justo punto: *en* la vida. Aunque puede pensarse que es problemático ese «en» la vida de la muerte. Al fin y al cabo, ya Epicuro los excluyó: la vida no es muerte, la muerte no es vida⁹. Toda

4 *El ser y la muerte*, p. 48, Planeta, Barcelona 1986.

5 En este sentido también es seguido por García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, pp. 282 y ss., 11.ª ed., Porrúa, México 1985.

6 *Historia como sistema*, pp. 44 y 54. En el mismo sentido, Ferrater Mora, op. cit., pp. 130 y ss.

7 P. 50, Espasa-Calpe, 18.ª ed., Madrid 1990.

8 J. Marías, *Antropología metafísica*, p. 261, Rev. de Occidente, Madrid 1973.

9 «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal residen la sensación, y la muerte es privación del sentir... Nada hay, pues, temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir... Así que

vez que contempla la vida a la luz de un concepto meramente materialista en el que la muerte queda como mera desorganización de una materia ya inorgánica. En consecuencia, «el problema de la muerte es el problema de la pertenencia intrínseca de la muerte a la vida física y real»¹⁰. Siempre y cuando también se entienda que la muerte no es acto de la vida, pues lo carente de ser es inactuante, pero es «de» ella. Ha de ser incardinada en la vida en la que el hombre es capaz de anticipar su fin; la vida del ser humano es más que presente y pasado, es una vida vertida al futuro, la necesidad de la muerte es anticipada por la futurición de la vida biográfica de la persona: sin muerte no habría tal vida, no habría arguente que acabar. En consecuencia, dada su estrecha vinculación, si precisamos las dimensiones de la vida, podremos hablar de la muerte.

b) *Concepto y estructura de la vida*

Que Zubiri es uno de los más minuciosos y sistemáticos filósofos españoles queda fuera de toda duda. Es así que antes de cualquier intento de estructurar la vida, ésta ha de ser aprehendida en su razón formal. Recordemos que Ortega se había quedado, siguiéndolo ahí Marías, en el hacerme con las cosas. Ferrater está más preocupado por señalar la continuidad entre los distintos estratos que conforman la realidad, dentro de su programa «integracionista»¹¹, y, en consecuencia, la afirmación de que la realidad viva no es sino una re-organización de la materia que compone lo inorgánico, reorganización tal que posibilita las funciones propias de lo vivo.

Indudablemente, la vida es un hacerse-con-las cosas. Mas, ¿quién y por qué ha de hacerse? Es decir, aquélla no es la última razón de lo vivo. Si hay que hacerse, hay algo que tiene que hacerse. Si tiene que hacerse es que no puede no hacerse. No puede no hacerse porque no está dado de antemano

el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos»: Epicuro, *Carta a Meneceo*, en C. García Gual, *Epicuro*, pp. 135-136, Alianza, Madrid 1988.

10 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 660, Alianza-Soc. de Estud. y Public., Madrid 1986. Ferrater —*El ser y la muerte*, pp. 134-135— sitúa la cuestión dentro de una de las paradojas que origina la muerte: no ser, estrictamente, vida, mas, a la vez, «debe referirse de algún modo a la vida».

11 «El «mundo» del que hemos estado hablando es un mundo de entidades físicas, algunas de ellas dispuestas en organismos, muchos de los cuales (si no todos) exhiben comportamientos sociales, varios de los cuales dan origen a productos culturales... En este sentido hay una continuidad de niveles formada por una serie de continuos. Esta serie es lo que llamamos «el continuo de la realidad»»: *De la materia a la razón*, p. 41, Alianza, Madrid 1979.

en su integridad. Ese «algo» que ha de hacerse ha de poseer cierta unidad y, en consecuencia, independencia de lo otro. Y, evidentemente, cierto control del medio en que se encuentra. Como la unidad subsistente en la realidad es interpretada por Zubiri como sustantividad, la vida es el movimiento, el hacerse, de la sustantividad, su automoción. Si así no se aleja en exceso del clásico «*natum movere seipsum*»¹², lo precisa en el sentido de mostrar el para-qué de tal movimiento; que no es otro que poder seguir siendo el que es. La vida, en consecuencia, es el movimiento a través del cual aquello que se mueve ha de seguir siendo el que es. Si añadimos el matiz de que la vida exige posesión, pues es *mi* vida a través de mis posibilidades de control del medio para poder seguir siendo la sustantividad que soy. Vida, así, es poseer en una situación a través de unas acciones que te siguen haciendo el que cada uno es. «El viviente es aquella realidad, cuya forma de realidad consiste en darse a sí propio su propia mismidad»¹³. Que en el caso de la «vida humana» exige matices nuevos. Al no depender absolutamente de pautas genéticamente programadas, el hombre ha de hacerse cargo de la realidad como resultado del proceso creciente de formalización que se da en los seres vivos a medida que se progresa en la escala zoológica, y que en el hombre se ha convertido en *hiperformalización*, o sea, que el quedar de las cosas afirma su ser previo a la aprehensión posibilitante del quedar. Es, por eso, un «animal de realidades» al enfrentarse a las cosas como a algo que, previamente al encuentro, ya son, son algo «de suyo». Pero además, la realidad humana es *persona* porque es «suyo», no sólo «de suyo». El hombre es la esencia abierta a las cosas y a sí misma como realidades. Por esta apertura a sí, por «ser su propia realidad» —persona—, es apertura a los demás.

La vida humana se articula en dos dimensiones: la biológica y la biográfica. Distintas, pero inseparables: sólo es posible la vida biográfica a partir de una determinada estructura biológica que nos capacita para hacernos cargo de la realidad, no sólo para responder bajo pautas ya dadas de antemano. Lo biográfico no se reduce a lo biológico, mas no puede darse sin éste. En lo biológico, a su vez, se articula —en términos muy generales y sin querer ser exhaustivos— lo corpóreo con lo psíquico en la unidad humana. Esta es la forma en que, según Zubiri, surge la inteligencia sentiente como forma de aprehender las cosas, quedando éstas como realidad.

12 Cf. Aristóteles, *Sobre el alma*, 412 a 10-15; Tomás de Aquino, *In De Anima*, II, 1, 219.

13 X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 188, Alianza-Fundación X. Zubiri, Madrid 1989. «La mismidad no es una mera persistencia sino que es el acto reduplicativo y formal en que un ser vivo ejecuta unas acciones precisamente para ser aquello que estructuralmente ya era», *ibid.*, p. 185.

Hace posible lo biográfico, entendido ya como lo propiamente humano, es decir en el continuo ejercicio de darse su mismidad. El esfuerzo en ser el mismo haciéndome cargo de la realidad, enfrentándome a mí y a las cosas como realidades. Así, la persona es el «yo que me hago con las cosas para seguir siendo yo». Por consiguiente, tenemos el yo personal. Aquella sustantividad fundada en una esencia abierta que ha determinado una realidad abierta a las realidades y que se posee como realidad. 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 en caminados hacia...”»¹⁴ —y, en consecuencia, vertido al futuro, «la estructura futura de la vida humana nos remite inexorablemente a su proyección, y ésta se articula en primeros, intermedios y últimos planos»¹⁵. Si me hago, es en vistas a algo, en una dirección («vectorialidad»). 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 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 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, pues decido mi proyecto: no sólo lo «actúo», pues naturalmente el ser vivo es agente de sus acciones, sino 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»¹⁶. En resumidas cuentas, el hombre ha de hacer su vida bajo un proyecto libremente escogido y en un tiempo limita-

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

15 J. Marías, *op. cit.*, p. 266.

16 X. Zubiri, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, p. 589.

do. El argumento de la vida se da bajo las condiciones de libertad, temporalidad y ejecución.

De donde 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 humana. Pero la ejecución es siempre en el tiempo: en la historia y en la finitud. La muerte, así, es necesariamente «de» la vida ¹⁷, estamos desde el nacimiento «emplazados» a una cita inexcusable.

El hombre camina hacia, proyecta su vida: vive en proyección. Como humanos somos *viadores*. ¿Hacia dónde? ¹⁸. Sólo puede haber una meta: yo mismo, cada uno, en lo que quiere ser; la realización de mi proyección es en lo que consiste mi vida biográfica bajo los parámetros estructurales ya mentados. Por esto, la vida es futuriza desde mi instalación, desde mi estructura empírica. Instalación y estructura empírica que son posibles por mis estructuras biológicas, que permiten unas posibilidades determinadas. Hay historia irreversible —dramática— de una sustantividad, de una naturaleza.

La vida es proyección, es tensión hacia. El hacia es quien uno quiere ser: vivir es hacerme, es autodefinirme, es intentar realizar lo aún irreal, lo pensado. Muestra mi esencial contingencia —en cuanto ni poseo la razón de mi existencia ni estoy unívocamente determinado hacia una definición—. Es abierta por cuanto mientras hay emplazamiento hay posibilidad de cambio: provisionalidad. Permite dar sentido: no todos los sentidos son posibles, ya que el fin permite un argumento. Son elementos de esta mi tarea de hacerme.

17 «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, op. cit., p. 293.

18 «Como este camino es el camino de una vida, y vivir es autoposeerse y autodefinirse, el único «hacia» de ese camino es *sí mismo*», Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 662; «El hombre es, en suma, el ser que hace y que deshace: es el ser que tiene la posibilidad de ser sí mismo y dejar de serlo; que puede apropiarse a sí mismo y enajenarse de sí mismo», Ferrater, *El ser y la muerte*, p. 122; «La vida mortal —los días contados—, tensa entre el nacimiento y la muerte, es el tiempo en que el hombre se elige a sí mismo, no lo que es sino quién es, en que inventa y decide *quién quiere ser* (y no acaba de ser)», Marías, *Antropología Metafísica*, op. cit., p. 278.

2. DE LA VIDA A LA MUERTE

«Hasta tal punto es la mortalidad una determinación de la condición humana, que la palabra «mortal» ha significado milenariamente «hombre»¹⁹. Así, es casi innecesario iniciar la exposición con la afirmación de la *necesidad* de morir: el ser humano «tiene que» morir. «Ser es ser cesable», dice Ferrater. Porque, como acabamos de ver, su hacerse en el mundo siempre es bajo la dimensión de temporalidad. Ahora bien, habría que pensar si morimos por temporales o si somos temporales porque morimos. Ciertamente no hay contradicción lógica en imaginar una vida inmortal en un mundo eterno, mas posiblemente bajo otra forma empírica que no sea como la nuestra. La temporalidad es el carácter de lo que no está dado en su totalidad desde el primer momento, sino que va dando de sí —o no— progresivamente: de lo que se va haciendo. También podría afirmarse que temporal es al que le acontecen cosas en un sentido muy amplio. Así se dice de Dios eterno porque para Él no hay ni dar de sí ni aconteceres externos. Y, ciertamente, la temporalidad en cuanto tal no parece tener que incluir referencia alguna a la muerte. ¿Son dimensiones absolutamente diferentes? ¿Podría decirse que la naturaleza humana es en sí misma temporal mas no mortal? Por ahí iban, sin duda, los deseos de D. Miguel de Unamuno, su hambre de inmortalidad quiere afirmar la «eterna temporalidad».

Pero hemos de morir: quizás sea antinatural, mas inevitable. Es indudable el dato empírico. El ineludible destino del ser humano es a lo que Zubiri llama «emplazamiento»: es la afirmación de que todos tenemos una «última cita».

El emplazamiento zubiriano exige —en tanto que «el» emplazamiento aún lo está— que se sigue viviendo y que existe, en consecuencia, un «mientras», en el cual no llega la muerte. El «mientras» es el desarrollo del argumento de la vida, es el intento de desarrollar ese proyecto libremente decidido desde mi instalación en una circunstancia. Autodefinición que, por emplazado, se sabe destinada a ser troncada. Siempre queda algo por hacer.

Pero estoy emplazado a la muerte. Si tengo que morir es porque la vida tiene «unidad». La unidad de la vida es doble: primero, porque la vida es de cada uno, del que la vive, «mi» vida. Pero, segundo, posee la unidad de algo cerrado, en cuanto tiene principio y fin, un discurrir que terminará. Aquí surgirá la cuestión de si el saber del fin no es posible porque no todo en el hombre está sometido al fin, si esta unidad del discurrir no afecta a la persona entera. Porque ese fin del decurrir vital se debe a las estructuras materiales de la unidad sustantiva por las que el hombre se encuentra físicamente en la realidad. Pero, a la vez, hay que afirmar que soy yo el que muero; la muerte

19 J. Marías, op. cit., p. 261.

afecta a mi totalidad, a la estructura empírica de la que tengo experiencia, a mi vida actual. «La muerte es la supresión de la vida y de la conciencia»²⁰. Físicamente, para Zubiri, «es la destrucción de la configuración física de las moléculas del organismo»; psicofísicamente consiste en que «el cuerpo se despidiera del psiquismo, en que uno se queda sin la vida que se le va»²¹.

La muerte es el acabar del yo, de la sustantividad, tal que para seguir siendo ella misma ha de esforzarse en su ser. Así pues, muerte es el acabar del hacerse por la supresión del yo. Mas una supresión en la que las más de las veces se es actor —ni agente ni autor— de tan trágico evento. Es así que, en esta estructura intramundana, finaliza todo proyectar, todo futuro —porque ya no hay presente ni pasado—. Y si la vida era un hacerse-con, queda suprimido el con, lo que determina la radical soledad del morir: se eliminan los vínculos, la respectividad a las cosas. «La muerte no se puede convivir, no es posible convivir con el que muere y no se puede «conmorir»; por tanto, cada uno muere en soledad... la pérdida radical de la circunstancia, el desvanecimiento del mundo»²². En resumidas cuentas, la muerte, como no ser²³, es pérdida de sí mismo en su estructura psicofísica. Por eso, establece definitivamente el argumento de mi vida, lo que ella ha sido. Para Ferrater, «el hombre llega a ser sí mismo por medio de su muerte»²⁴. Zubiri: «morir es lo que ha sido ya definitivamente de mí»²⁵.

¿Mas es absolutamente definitiva? ¿La muerte es total acabamiento? ¿La esperanza que manifiesta el afán de «plenitud substancial»²⁶ es en vano? La respuesta en nuestros autores no es unánime. Entre el total acabamiento de Ferrater y la posibilidad, por la razón de la vida, de trascendencia. Hemos distinguido, al hablar de la vida, lo que es la estructura empírica común a todo hombre de la persona. La vida personal se caracteriza por el hacerse desde una instalación en una dirección determinada. También hemos señalado que la naturalidad de la muerte²⁷ no parece tal, por cuanto parece ligada sólo a la dimensión física en su origen. De este modo, Marías está convencido de que si vivir es proyectarse-hacia, futurición, no hay razón alguna por la que hay que acabar absolutamente. ¿Será, de nuevo, que la muerte no perte-

20 Ferrater, op. cit., p. 156.

21 *Sobre el hombre*, op. cit., p. 671.

22 J. Marías, op. cit., p. 273.

23 «La muerte es, simplemente, no ser. Entendiendo por ser siempre ser humano», J. Sádaba, *Saber morir*, 2.ª ed., Libertarias/Prodhufi, Madrid 1991.

24 Op. cit., p. 165.

25 *Sobre el hombre*, p. 666.

26 Cf. A. Basave Fernández, *La sinrazón metafísica del ateísmo*, Pub. Paulinas, México 1986. en E. Forment, *Lecciones de Metafísica*, p. 298, n. 21, Rialp, Madrid 1992.

27 Cf. al respecto, J. V. Arregui, *El horror de morir*, pp. 206 y ss., Tibidabo, Barcelona 1992.

nece a la naturaleza humana? «El hombre, la estructura empírica de la vida humana es una estructura cerrada; pero *mi vida*, es decir, yo como persona, soy una estructura *abierto*. Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es *seguir proyectando*, imaginando y anticipando; soy *inexorablemente futurizo*, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida (lo que se agota es el argumento de mi vida biológica y psicofísica, al llegar a la última edad)»²⁸. Lo definitivo es en el hombre, no en mi definición —autodefinición—. Marías posibilita cierta trascendencia, abre la puerta a otra estructura empírica desde la radicalidad de la vida que es futurición.

En cualquier caso, la muerte es «tremenda»: el fin. De forma que en el caso de que pueda haber otra estructura empírica, indicio de la cual sea la vocación vital a la perduración, desde el ansia vital de inmortalidad, «podemos imaginar esta vida como la elección de la otra, la otra como realización de ésta»²⁹. De aquí que halla cierto recurso a la fe: «*esperanza* de una vida con otra estructura empírica»³⁰. En todo caso, filosóficamente problemática.

Para Zubiri, el fin siempre es absoluto en su consideración intra-mundana. En cambio, si se intenta comprender causalmente el hombre, siempre habrá de referirse a Dios: «el hombre es una manera finita de ser Dios»³¹. De forma que si «se da una presencia ciertamente formal de Dios en mi persona constituyéndome a mí en donación suya. Y de mí mismo como constituido formalmente en Dios por la donación de Dios»³², parece concluirse la posibilidad de que el ser humano persista eternamente, aunque dado que la sustantividad humana se constituye en la respectividad de cuerpo y psique, el fin de uno es el fin del otro, pues ninguno tiene sentido sin el otro. De modo que tal persistencia será de ambas dimensiones: «digamos, de paso, que cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera»³³.

3. CONCLUSION

La muerte es dimensión final de la vida biográfica del hombre. Ciertamente posee un innegable carácter biológico, pero *qua* humana añade el aca-

28 Marías, op. cit., p. 268. Cf. *La felicidad humana*, p. 306, Barcelona 1991.

29 Id., *Antropología Metafísica*, op. cit., p. 278.

30 Id., *La felicidad humana*, p. 311.

31 *El hombre y Dios*, p. 327, Alianza-Soc. de Estud. y Pub., 4.ª ed., Madrid 1988.

32 Ibid., p. 352.

33 'El hombre y el cuerpo', en *Salesianum*, 36 (1974) p. 481.

bamiento del realizarme en que consiste mi existir. Mis posibilidades quedan sin el acto que, en una circunstancia determinada, permitiría, en mayor o menor medida, su realización. La muerte, a la vez, tiene sentido sólo desde la vida ejecutada, aunque en ésta combine las propiedades de lo necesario con lo irreal: «ha de» cumplirse, mas «aún no». La vida como proyecto juega dentro de sus coordenadas con esos dos caracteres. Ha de hacerlo porque en nuestra absoluta limitación hay finitud: así, un principio y un fin. El hombre es esencialmente limitado: por eso no es algo definitivo; por eso tiene que elegirse desde unas posibilidades limitadas, la naturaleza humana. Que tales posibilidades queden cercenadas por el curso histórico del existir, será un problema distinto.

La muerte es «imposibilidad», realización efectiva de mi ser limitado, de mi finitud: el *pasado*.

Y ¿podemos esperar que quede abierto el futuro con otra estructura física? ¿Es suficiente la radicalidad de la vida y la muerte incardinada en ella para deducir que mi «vocación» de perduración —en pleno sentido unamuniano— es posible porque hay esa perduración? Cuestiones importantes, sin duda, pero que quedan fuera de nuestro modesto objetivo y, quizá, también del filosofar.

JOSE CERCOS SOTO