

## LA MUERTE COMO PROBLEMA DEL ORDEN

DR. IVO HÖLLHUBER  
Salzburg, Austria

EL PENSAMIENTO ATEO DE ARTHUR SCHOPENHAUER —cuyo centenario de aniversario de muerte se solemnizó extraordinariamente en el ámbito de la lengua alemana— sólo admitió como es sabido, en su problema planteado en su obra *El Mundo como Voluntad y Representación* (tomo II, capítulo 41, "Sobre la Muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestra esencia") y en las *Parerga y Paralipomena* (Segunda parte, capítulo X, "Teoría de la indestructibilidad de nuestra verdadera esencia por la muerte") una solución negativa, en tanto que la premisa naturalista no tolera una inmortalidad hipotética del espíritu humano.

Vemos aquí en efecto, la muerte concebida como un poder ordenador, por cierto como orden natural conforme al cual el individuo humano es un mero fenómeno que arraiga en la época y por ello es un fenómeno transitorio, mientras que al género humano solamente se puede tomar por inmortal y eterno. La muerte destruye aquí sólo nuestra "personalidad (Yo)", la gran ilusión, la gran equivocación, sin tocar eso lo que contiene el (Yo) como realidad, es decir, la categoría, la idea que vive siempre. Origen de esa concepción es el naturalismo, en virtud del cual la voluntad de Schopenhauer es una energía ciega e irracional. La diferencia entre la energía ciega y la reflexión afecta sólo a la intensidad de la manifestación sin afectar la esencia misma de la voluntad que se manifiesta. El problema es, cómo pueden originarse conocimiento y reflexión de una energía ciega e irracional en sí.

Schopenhauer hace de la conciencia una apariencia misteriosa e irracional en lo fenomenal, la conciencia misma, y no la ciega voluntad de vida, es principio del ser. Muchos fueron vencidos ya por la grandilocuencia fascinadora y la facultad de intuición del sistema de Schopenhauer —como ya hemos indicado hace dos decenios en nuestro libro *Das Menschenbild als Grundlage der Menschenbildung* (Munich, 1941, pág. 30)— sin comprender la

contradicción. Esta existe sin embargo innegablemente porque se supone, por un lado, que las cosas y los seres vivos deben ser solamente "representaciones subjetivas", meras "imágenes del intelecto"; deben ser solamente mero relumbrón, y por otra parte, al mismo tiempo deben ser objetivaciones de la voluntad con toda la abundancia de su vida propia, queriendo, sufriendo y compadeciendo. Además de ello, el papel sistemático o metódico de la "idea" de Schopenhauer queda completamente vago: ¿las "ideas" significan "escalones de la objetivación de la voluntad", algo superior a la voluntad que prescriben a ella su hacer? ¿O tiene la voluntad misma "intelecto" y sabe por eso por sí misma lo que hace y cómo debe representarse? ¿en caso de que sea así, para quién o qué se representa? Evidentemente otra vez para el intelecto humano. Sin embargo, de este último hemos oído, que es el servidor de esta misma voluntad.

De todos modos la conciencia individual es para Schopenhauer solamente un epifenómeno. Su apriorismo consiste, además de su naturalismo, en la condición de que la vida fuese una desgracia y que no valga la pena de ser vivida. La muerte, pues, elimina ese error radical y por eso se le tiene que afirmar. Sin embargo, detrás de ese pesimismo no se oculta sino el antiguo hedonismo naturalista: la vida es el apogeo de todos los bienes y por eso la quiero más que todo, con la muerte pierdo todo. Pero si la vida como el bien más apreciado se me pierde, entonces no vale nada y no debería ser.

La voluntad irracional de Schopenhauer nacida del sistemático naturalismo, ateísmo y pesimismo, parece acompañada de una inconsecuencia en tanto que por un lado se afirma el regreso no-individual al mundo y por el otro lado —a pesar de eso— se habla de la superación de la voluntad y de una nueva y mejor individualidad. A ello hay que añadir el gran enigma del tiempo, que en su posición dogmática debe ser sólo una forma de apariencia e intuición, y agréguese la contradicción hipotéticamente lógica que debe consistir en que un ser que tiene un principio, no debe tener fin, contradicción que se comprende ya, pensando en un rayo que sí tiene principio pero no fin, o en la serie de números que igualmente tiene principio pero no tiene fin, lo que señaló una vez Aloys Wenzl en una crítica a Schopenhauer.<sup>1</sup>

Además de Schopenhauer el idealismo ha insistido en que el Yo-individual del hombre perece en la muerte y en que el Yo como espíritu del mundo sin embargo es inmortal. En eso generalmente se olvidó que por un lado pensar y existir no es distinto *toto coelo* (en tanto que lo que piensa es un Yo y no un pensamiento y se trata pues de sujetos que piensan) y por otro lado "vivir" y "existir" no es uno y lo mismo.

Con ese desarrollo de pensamientos nos retiramos de Schopenhauer y del

<sup>1</sup> Ver, ALOYS WENZL, *Inmortalidad*, Munich 1951, p. 209.

idealismo y nos dedicamos al problema de la muerte que la deduce positivamente como la gran consumadora de la existencia humana y con esto como el (gran) factor ordinario por excelencia de la existencia completa desnaturalizada y relacionada con el espíritu.

La muerte es un acto de la existencia y pertenece a la existencia del hombre en esta vida. Vivir la vida en la plenitud de su esencialidad significa vivir la vida en una conciencia perpetua de la muerte. El pensar sin pensar en el morir equivale a un pensar sin pensar en el existir en el mundo.

Nosotros todos estamos sentenciados a la muerte siendo dilatada solamente la ejecución de la sentencia a un tiempo indeterminado. También el escéptico que duda en todo no duda en la muerte. Ese pensamiento de la muerte que pertenece esencialmente a la vida del hombre quita también a todas las cosas llamadas "importantes" su gravedad, o por lo menos, las coloca bajo una norma adecuada y efectiva con eso una función ordenadora de primera categoría. La compenetración recíproca de la vida y de la muerte es una experiencia arquetípica del hombre. Muriendo cumplimos un acto de la vida y vivimos el acto de nuestra muerte y existimos en él. Scheler ya enseñó que pertenece a la esencia de la muerte que el ser mismo cumpla el acto de morir. El acto de morir es mi acto por excelencia, que cumplí yo mismo. También en caso de una muerte súbita se verifica la muerte en un momento, que todavía pertenece a mí, que es un reconcentrado y último momento. No se puede eliminar la muerte de la conciencia, es un acto de espíritu sea cual fuere la causa de la muerte. Ese acto es una acción, la cual no puedo cumplir abstraído. Aquí vuelve el problema de si con la muerte del cuerpo también se muere el espíritu como acto de aquél. La muerte misma se muestra como acto de la vida. Sin espíritu no habría muerte sino destrucción, putrefacción del cuerpo. Los animales y otros seres vivos que no saben nada de la muerte no mueren sino perecen o se extinguen.

Esto lo ha visto con especial profundidad uno de los más célebres pensadores de la vida actual, el erudito genovés Michele Federico Sciacca, originario de Sicilia, cuya obra *Muerte e Inmortalidad* (Editada en Milán, 1959 por C. Marzorati) nosotros agradecemos por su penetración tan competente y profunda, y a quien queremos allanar el camino en el ámbito europeo de habla alemana con nuestro libro editado en 1962 *Michele Federico Sciacca; un revelador del camino del espíritu occidental* (Publicación Editora Anton Hain, Mainsheim-clan, Alemania). Según él, el objeto de la ciencia son los muertos, los cadáveres y no la muerte misma. Eso es argumento de la filosofía y por consecuencia de la reflexión interior, muy distinta de la reflexión exterior. Si viniera la muerte de fuera como un fiero usurpador, entonces tampoco el hombre como los animales sabría morir. Le faltaría la experiencia interna de la muerte. Él solamente podría informarse de la muerte

del otro pero nunca llegaría a ver su propio cadáver ni tampoco podría observarlo como un objeto de experiencia. Es decir: falta un saber experimentado de la muerte. La muerte no se presenta al fin de la vida sino es inmanente en todo acto de la vida y por eso acompaña toda la vida en su consciente desarrollo. Nacimiento y muerte son los dos límites de nuestra existencia terrestre, la cual es contingente. La muerte que sólo necesariamente incumbe a lo que es contingente en el hombre, supone para la privación de la vida, la vida. La vida sin embargo es una modalidad de la existencia y en efecto, no la única que le corresponde. No es contradicción que la existencia misma puede tener otro modo de existir que aquel de la vida en el mundo. Eso significa que la existencia dispone la vida y con ella la muerte, la que no habría sin vida. La muerte sin embargo no ordena la existencia, es decir, no es preciso que haya muerte para que haya existencia, aunque para ésta es necesario que haya vida. En efecto, es contradicción que haya un mortal que no pueda morir. Pero por otra parte el hombre sólo muriendo puede perfeccionarse en su plenitud de ser, sobre todo cuando ya posee las condiciones imprescindibles aunque no suficientes, de las cuales la muerte interpreta una; y parece contradicción que el hombre, a pesar de su índole para esa aspiración hacia la perfección, no pudiera morir, es decir: se viera privado absurdamente de la muerte, la que es la condición imprescindible para alcanzar sus causas finales.

También de nuestra inmortalidad individual tenemos experiencia en la vida y no hasta el fin de la vida o sea después de la muerte. Sin esta experiencia, aunque sea muy oscura, no hubiera sido planteado el problema de la inmortalidad. Muerte material e inmortalidad espiritual son inherentes al desarrollo de la existencia misma. El hombre ya es inmortal en esta vida por su naturaleza y su experiencia íntima o nunca llegará a ser. La inmortalidad no es una mera esperanza (la esperanza solamente se refiere a la salvación, a la bienaventuranza) y por eso el hombre es —así decimos con Sciacca— ontológico, y por imperativo lógico, inmortal, o no es inmortal en absoluto. En consecuencia la inmortalidad de nuestra existencia ya es inherente al tiempo y nosotros tenemos una experiencia de ella: en cada momento experimentamos la muerte y la inmortalidad. El hombre y sólo el hombre sabe que su muerte es precursora de su inmortalidad espiritual. En el animal la falta de esa conciencia significa también la falta de la inmortalidad.

El hombre que quisiera reprimir la muerte de su conciencia y con eso hacerla inexistente se igualaría de tal manera al animal y no sabría vivir ni tampoco morir su muerte; llega a ser incapaz de comprender la profundidad metafísica de la muerte. Este hombre no existe como persona, ni ha existido; no es vivo ni tampoco lo fue jamás; tal hombre ha despojado la existencia de su esencialidad.

Cuando una vez se ha negado la inmortalidad y con ella el espíritu, y se afirma solamente la vida en este mundo y con ella la mera vitalidad, entonces la vida puede ser algo accidental de la muerte, con lo cual la muerte misma llega a ser la única cosa esencial, la única radical. Al contrario aquí la muerte se deduce inútil como poder ordenador, porque no queda nada para ordenar en tanto que el existir mismo no es nada más que una encrespadura momentánea sobre el eterno mar de la Nada.

Se dirá: todas esas son afirmaciones, queremos pruebas.

En eso debemos de nuevo no perder de vista que la filosofía se ocupa del problema de la muerte desde un criterio muy diferente al de las ciencias. A las ciencias no interesa el problema de la muerte como tal, sino el mero reconocimiento de las leyes y circunstancias en las cuales termina la vida orgánica. El biólogo se ocupa de la constatación de la atrofia de las células orgánicas, el geógrafo o historiador de las costumbres funerales de los distintos pueblos y en los distintos períodos de tiempo y el sociólogo con la estadística de la muerte que nos indica hoy el número de aproximadamente 100,000 hombres cuya muerte se puede comprobar diariamente. Todas estas ciencias se ocupan de la constatación del hecho (empíricamente observable) de que un organismo ha dejado de vivir. Para todas estas ciencias la muerte permanece filosóficamente como un enigma en cada uno de esos 100,000 hombres que mueren diariamente. La solución de este enigma no es cuestión de su competencia ni tampoco de su capacidad. En la filosofía no se trata de la muerte en general sino de la mía, tuya, suya y de ellos, de la muerte de cada uno y del significado que le corresponde mientras que cálculos estadísticos no importan nada en absoluto.

La muerte como problema filosófico ya se impone pensando con Sciacca que la frase: "Estoy muerto" es contradicción mientras la frase "El está muerto" conserva su buen sentido. Como yo no puedo verme a mí mismo muerto y no puedo observar mi propio cadáver pero si el cadáver de otro hombre, se termina la antinomia "científica" tan pronto como paso de la primera a la tercera persona. Por eso es de importancia para la ciencia la observabilidad o la no observabilidad del fenómeno de la muerte; el sentido o valor de la muerte sin embargo no, ni de la mía ni de otra persona.

Pero aquí no se trata solamente de un pasar de la primera a la tercera persona sino de que el matiz de ambas exposiciones concierne al ser mismo. Mientras yo con la frase "él está muerto" solamente expreso que el otro como organismo vivo ha muerto, refiero la frase "yo estoy" no solamente a mi cuerpo, sino a mi ser total, así que la expresión, yo estoy muerto, en yuxtaposición con el "estoy" es una contradicción. Así como yo digo hoy del otro: "él está muerto" se dirá quizás mañana de mí, "él está muerto". Pero esa declaración no se refiere a mi ser total sino solamente a mi organismo.

Eso de "él está muerto" no contiene por tanto todo el contenido de ser del "estoy" porque en la última declaración del ser se incluye también al espíritu. Aquí se ve más evidentemente la división entre el modo de plantear problemas científica o filosóficamente: para la ciencia que observa el mero hecho de la muerte la declaración "él está muerto" sólo contiene la comprobación de que el organismo de un hombre dejó de vivir. El problema de que si en eso de "él está muerto" ya ha entrado el total "(Yo) estoy", no interesa a la ciencia; tampoco tendría remedios para solucionarlo. La filosofía sin embargo plantea ese problema como problema de la inmortalidad del espíritu. Si se niega de antemano la inmortalidad del espíritu, entonces no existe ningún problema filosófico de la muerte sino sólo un problema de la observabilidad de la verificación científica del organismo aniquilado. La negación de la inmortalidad del espíritu supone una metafísica materialista y hace aparecer el miedo de la Nada, visto desde el punto filosófico como una frase retórica, porque si en la muerte perece el hombre en su totalidad, entonces ya está resuelto el sentido de la muerte en el hecho de la paralización del organismo, y no queda ningún problema filosófico ni religioso.

Aquí no se trata de superar "psicológicamente" la angustia de la nada a la cual el hombre parece ser sentenciado "ontológicamente". Mientras que por ejemplo Jaspers solamente entiende aconsejar la tesis metafísica en consecuencia de la cual la muerte destruye la existencia —un remedio psicológico de índole adormeciente o estimulante—, Sciacca, partiendo de la metafísica, tiende a superar el horror psicológico de la nada convencido de que un triunfo ficticio psicológico solamente rubricaría el fracaso ontológico definitivo.

En rigor no existe ningún problema filosófico de la muerte ni para el agnóstico ni para el teísta, es decir ni para aquél que demuestra insoluble el problema de la inmortalidad y que opina que nosotros no podemos saber si el espíritu del hombre es mortal o inmortal, ni para aquél que hace de la inmortalidad un secreto o un artículo de fe.

Vista desde ese punto la mera esperanza de la inmortalidad —según la opinión de Sciacca— llega a ser absurda no sólo filosófica sino también teológicamente. También aquí es origen el pensamiento del orden del ser; el espíritu, es según su naturaleza, o inmortal o no. Si no lo es, entonces significa la esperanza en la inmortalidad tanto como creer que Dios transformará metafísicamente la naturaleza del hombre en la muerte. Esa mera esperanza en la inmortalidad llega a ser filosóficamente absurda, en tanto que una naturaleza metafísicamente debería llegar a ser otra naturaleza, y llega a ser absurda teológicamente, en tanto que Dios debería conmutar las esencias, es decir, los entes, sin consideración de la orden del ser. Tal esperanza sin em-

bargo significaría solamente someter la desesperación de la nada a un exorcismo. El misterio permanece existente con razón sólo respecto a la esperanza de la salvación religiosa.

La pregunta de si la muerte del prójimo puede ser de actualidad como mi experiencia de la muerte, depende completamente del lazo con el cual el hombre está allegado al prójimo. Si el otro es solamente un factor exterior condicionado casualmente por la situación social, cuya muerte no me toca como incidente exterior y no me interesa en el sentido propio, entonces no se puede hablar de antemano de una experiencia de mi muerte; pero si el otro significa para mí el "tú" sin el cual mi "yo" no existe, entonces ese yo termina de ser mi yo con la muerte del otro, porque no puede ser más el yo que el tú, para el cual yo era yo y sin el cual yo no soy más yo. En esa situación la muerte del otro significa una experiencia esencial radical y auténtica en tanto que el sobrevivir del mismo yo en la muerte de su tú es imposible. En este sentido yo soy después de la muerte del tú otro que fui, soy uno de los muchos otros. En este fundamento la muerte del otro llega a ser una experiencia, la cual me facilita el sentido ontológico de la muerte misma, en tanto que es una experiencia de compañía verdadera. La separación no es definitiva y la existencia resiste a la destrucción mediante su estructura propia y la estructura del ser que motiva el deseo de amor.

Motivos de un deseo sin embargo no son en manera alguna razones metafísicas. Hasta aquí hemos dado solamente con síntomas de la inmortalidad y todavía no con argumentos. Una razón metafísicamente válida de la inmortalidad se puede conseguir solamente por la comprensión en la inherencia de la inmortalidad en la estructura ontológica de la existencia como tal.

Pero antes hay que observar que muchas veces se confunde el problema de la inmortalidad con el problema de una infinita continuación temporal. Si el hombre viviera continuamente en el tiempo entonces realizaría solamente su continuación temporalmente infinita pero no su inmortalidad, que es distinta cualitativamente de aquélla. De este modo el hombre nunca podría realizar su perfección a la cual aspira en el fondo de su ser, sino él debería quedar incompleto para siempre a pesar de su infinita continuación temporal. En caso de que el hombre no muriera, la perfección y realización de sus objetos finales serían imposibles. Por eso la continuación temporal del hombre es absurda. El hombre creado ontológicamente para el ser absoluto, para Dios, no se puede perfeccionar en el mundo. Muerte e inmortalidad corresponden al hombre por una razón postulada por su estructura ontológica. Así el espíritu mismo quiere la muerte del cuerpo para librarse de lo finito que forma un obstáculo de su perfección. Esa es la verdadera dialéctica de ser hombre. El hombre quiere la vida y no quiere morir y al mismo tiempo desea la muerte para poder perfeccionar su existencia espiritual.

La muerte vista de esta manera aparece como punto metafísico y como unidad absoluta de la existencia. El momento de la muerte es la presencia del pasado entero y la ausencia del futuro. Como acontecimiento la muerte pertenece al tiempo y el hombre la cumple en el tiempo. Como acto de morir sin embargo la muerte está fuera del tiempo y por ello es absoluta.

Inmortalidad, pues, no significa una vida continua temporal sino significa un existir en una forma de existencia que es distinta de aquella en el mundo para realizar aquellas finalidades las cuales la vida en el mundo —aunque si fuera perpetua— nunca podría cumplir. En ese respecto la muerte es imprescindible porque representa la única posibilidad de la inmortalidad del hombre.

La muerte concierne a la vida y de ningún modo —como se cree muchas veces erróneamente— a la existencia. Hay que discernir bien la existencia individual y la vida individual del hombre. Si se arrojan vida y existencia en un montón, entonces se degrada también la existencia a la contingencia. Inmortalidad no significa continuación de esta vida después de la muerte sino significa existencia sin la vida temporal que se extingue con la muerte, significa además sobrevivir más allá de la vida misma. El que muere no vive más pero puede existir sin vivir temporalmente. Solamente el hombre muere, porque sólo él tiene conciencia del morir; los otros seres vivientes no mueren; ellos se extinguen o perecen. Observable es sólo el fenómeno de la muerte en el muerto, mientras que “el Ser” de la muerte es un acto íntimo. En la realidad el hombre sí tiene una conciencia de que muere su cuerpo, pero no de que muere su conciencia. Ese tener conciencia de que el cuerpo se extingue origina que su perecer no sea un mero perecer sino un acto de morir. Este enaltecimiento del perecer del cuerpo (el hecho de que la vida orgánica se extingue) al “acto” (a la “verdad”) del morir solamente es propio del hombre y es testimonio de su dignidad. El que considera mortal al espíritu del hombre lo iguala a la mera vitalidad y le degrada a una función orgánica. La muerte está presente por la conciencia, por eso es contradicción que la conciencia perezca. Precisamente el hombre es inmortal porque él muere y no perece.

La muerte se comprueba como poder ordenador de primer rango radicalizando la vida y quitándole todo lo que no sirve para nada y colocándola por esa esencialización de la vida en la verdad de nuestra situación humana. De este punto de vista la vida no es pertenencia de todos los bienes de los cuales hay que sacar el máximo, sino como existencia en el mundo para el ser absoluto (Dios). El poder ordenador de la muerte en esa perspectiva hace ganar a cada momento —sea tan contingente y tan insignificante como fue— un sentido preciso y absoluto y lo hace desembocar en la perfección adecuada por el amor.

El momento de la muerte es independiente del tiempo, es solamente la presencia que contiene todo el pasado sin un futuro histórico proyectable en el tiempo; la muerte exige por eso *motu proprio* un futuro extratemporal lo que solamente el espíritu puede realizar en su plenitud. Se trata incesantemente del problema de la inmortalidad individual del espíritu, lo que no tiene que ver con la eternidad del espíritu como un Todo-Uno.

También hay que profundizar y reforzar los argumentos tradicionales de la inmortalidad del espíritu por reducción al argumento metafísico. Así es el argumento psicológico —lo que se respalda en la aspiración del hombre a la inmortalidad— en tanto un argumento metafísico, como se funda en la estructura ontológica del hombre, y el argumento moral con su postulado de una justicia más perfecta, —lo que corre de vez en cuando peligro de hundirse en derecho de indemnización por pérdida de dicha temporal— se abre a la inteligencia de que todo sujeto moral precisamente es inmortal en tanto que es contradicción que un espíritu mortal participe de valores absolutos y eternos. Si un único hombre pudiera encontrar la perfección en lo temporal su espíritu no sería inmortal, además ni siquiera sería espíritu sino solamente un órgano animal de lo cual se originaría una determinada calidad llamada conciencia. En tanto que el hombre mismo participa de valores que no se pueden realizar en lo finito de la existencia mundana, los cuales sin embargo sean constitutivos para su propia existencia individual, él mismo trasciende todas sus realizaciones y no se lo puede igualar a sus acciones. Mejor dicho “él es más que su ser en el mundo” y por eso imprescindible mortal.

Existir es una experiencia original del ser, que solamente es posible por el llegar a presenciarse del ser. Si el ser mismo no estuviera presente al pensar, entonces no habría ningún pensar y lo existente no sabría nada del ser. Por eso el ser no viene de fuera ni tampoco se lo recibe por fuera, sino el objeto interior del pensar cuya primera determinación es el “yo soy” existencial, el acto concreto de la conciencia de sí. Actividad espiritual y comprensión intuitiva del ser objeto no se pueden separar. El pensar es acto, pero su primer objeto es el ser como idea, no puesto por el pensar sino presente al pensar. Por eso el espíritu es experiencia íntima del ser y su objeto forma la interioridad objetiva.

Lo espiritualmente existente permanece como origen del acto intuitivo del ser, la substancia personal, la cual con relación a su momento de personalidad no está sujeta a ningún cambio por la muerte del cuerpo. Mientras que el cuerpo no contiene nada, lo que trascendiera su naturaleza, el ser como idea no puede ser destruido por fuerzas exteriores, sobre todo la idea como tal es objeto de un espíritu y permanece presente a la “inteligencia”. Es cierto que la idea no está creada por ella pero está ligada con ella interiormente y la constituye. Como en consecuencia de eso la indestructibilidad de la idea es

también indestructibilidad de la inteligencia humana. Este ser, comprendido intuitivamente por el hombre como idea no puede perecer. Por eso tampoco puede perecer la inteligencia que comprende al ser intuitivamente y por la cual es inteligencia. El acto de "intelligere" es —según la afirmación correcta de Sciacca— el acto inmortal, es la inmortalidad del sujeto inteligente. Eso estriba en el imperativo lógico en tanto que corresponde a la naturaleza ontológica del hombre. Es imprescindible lógicamente, en tanto que lo contrario —es decir que el espíritu sea mortal— es antinomia; el acto del existir no puede extinguirse de ningún modo sea como fuera. De otra parte es lógicamente imprescindible que perezca el cuerpo porque el hombre puede realizar más allá de la muerte de los individuos las intenciones vitales en el orden natural de las cosas.

La inteligencia humana es la intuición de la idea del ser como primera verdad. Ahora no hay nada en el mundo que correspondiera completamente a la idea del ser. La idea del ser excluye por eso naturalmente toda adecuación de un contenido de ser contingente. Por eso la inteligencia es trascendente y teísta. El espíritu humano comprende todas las cosas por la idea del ser y nunca alcanzará el Ser Absoluto proporcionado a la idea aunque aspire siempre al conocimiento de él como al objeto adecuado a su conocimiento.

Por eso siempre que el hombre piensa, piensa en rigor, aunque no sea de ello consciente —siempre Dios—.

El acto de ser que es constitutivo para el espíritu es inagotable. La capacidad infinita de la actualización nunca alcanza la plenitud de su realidad propia. La percepción ontológica del propio ser se manifiesta en su intimidad como una percepción teísta del propio ser. La inmortalidad es el postulado indispensable de la perfección de la intimidad objetiva del hombre. La presencia del infinito tiene honda raigambre en nuestra existencia; *sentimus, experimur nos immortales*.

El espíritu —siguiendo a Sciacca— no es inmortal, porque es sencillo en su "principio", en su origen (así es también el alma como principio de entelequia en los animales), sino porque es sencillo en su término, en su polo determinante, en su objeto final que lo constituye. Así el argumento clásico parece notablemente cambiado (lo sencillo es sencillo, el alma es sencilla, por eso el alma es inmortal): el espíritu del hombre es inmortal por la sencillez de su "término", de su (energía operante) (*ἐντελέχεια*), y no por la sencillez de su principio porque está constituido por el ente del ser de tal modo que uniendo todos los contrastes en sí no contengan ningún antagonismo.<sup>2</sup>

Si el cuerpo es individuación, el espíritu es personalización. El espíritu es

<sup>2</sup> MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'Intériorité Objective*, Milán, Bocca 1952.

inseparable de los actos espirituales que lo personalizan. Esos actos forman su existencia, pero como substancia no consistente solamente en sus actos. Los actos son el modo singular de la realización del espíritu de todo hombre particular, son su respuesta individual a los valores. La muerte es el último acto personalizante del espíritu humano en lo cual todo está presente. Con la muerte está concluido el proceso de la personalización del espíritu humano.

La muerte significa solamente la abolición de la unidad, del conjunto substancial del espíritu y cuerpo, mientras que queda abierta filosóficamente la pregunta de si esta anulación es definitiva o solamente transitoria. El espíritu termina, con la muerte de percibir su cuerpo y cualquier otro cuerpo, pero el espíritu no termina de comprender el ser intuitivamente. La original intuición fundamental del ser trasciende infinitamente toda percepción sensitiva o intelectual que siempre puede ser solamente un finito, incluido el cuerpo propio, con lo cual el espíritu humano está ligado substancialmente. En consecuencia es el espíritu personal lo espiritualmente existente en su totalidad, tal como se ha personalizado, lo que supera la muerte y lo que es inmortal.

La dinámica del espíritu humano hace servir a la muerte —de acuerdo con el orden del ser— a un nuevo proceso de la institución del orden, y así la muerte es contraste a la vida material pero no al espíritu, el cual solamente por ella llega a la posición de alcanzar sus objetos propios.

En el dominio del habla románica —antes de la publicación de la obra fundamental del iniciador de la "Intimidación Objetiva" y maestro de la "Filosofía Integral", Michele Federico Sciacca— quizás realizó el trabajo preliminar más penetrante el filósofo y jurista Agustín Basave Fernández del Valle en su *Filosofía del Hombre* (Fondo de Cultura Económica, México Buenos Aires, 1957) cuyo pensar propio revela gran parentesco espiritual con Xavier Zubiri y el mismo M. F. Sciacca.

Basave, que ve en el hombre principalmente el ser teotrópico que aspira a la plenitud del ser —y el cual es bosquejado sutilmente en el capítulo "*Meditatio Mortis*"— hace acompañar la muerte como gran ordenadora (cavando en lo más profundo) de nuestro "YO", programa al libre albedrío del hombre, para que él supere su desamparo ontológico y su angustia psicológica en virtud de la esperada plenitud subsistencial del ser, y para que ponga efectos volitivos integrantes en vez de desintegrantes, hace desembocar la trascendencia del hombre en una transubstanciación del ser humano.

En el dominio del habla alemana el libro *Inmortalidad* publicado en 1951 (Casa Editora Leo Lehnen) y escrito por Aloys Wenzl merece —como ya dimos a entender— una consideración especial y es de valor particular porque el autor —saliendo de la filosofía de la microfísica y mecánica de los Cuantos, promoviendo una metafísica de la "realidad de cinco dimensiones"—,

intenta despejar por el problema de la teodicea el acceso a la inmortalidad individual, ampliando las posibilidades de pensar y amplificando también nuestra idea de tiempo (la segunda dimensión temporal es inmaterial ante las líneas mundanas situadas en el área del mundo) y revelando el motivo verdadero de los procesos en contra del cristianismo que se extendieron por los últimos siglos y deduciendo también el *etos* gobernado por el espíritu. Es verdad que con Aloys Wenzl los límites entre ciencia y filosofía están desdibujados, lo que especialmente en el planteamiento del problema muerte e inmortalidad puede resultar precario.

Muerte y Perfección, así tituló Hans-Eduard Hengstenberg su libro editado en 1954, a la segunda publicación del cual dio el título *El Cuerpo y las últimas cosas*, un título que según nuestra opinión es menos preciso (Ratisbona F. Pustet, 1955). La muerte como la gran ordenadora y gran consumadora es también un pensamiento fundamental en Sciacca y Basave. Hengstenberg habla explícitamente de "un poder ordenador que presenta el acto de morir para todos los actos espirituales del hombre adquiridos en la vida temporal y así para el 'ser espiritual del hombre' y califica a la muerte como el último y más alto acto en el cual el hombre devuelve todo el ser en la mano del creador y hace cumplir en la persona la unidad de espíritu y cuerpo siempre y continuamente". En consecuencia, la muerte es un llegar a sí mismo, a la totalidad: la muerte es orden conclusivo.

Cierto es que todas esas inteligencias se pierden inevitablemente en cuanto se intenta deshacer la ontología en teoría de conocimiento o tal vez en psicología. Eso es valedero especialmente respecto al concepto fundamental del acto. De la definición del acto de Hengstenberg como "aquella realidad espiritual, que corresponde al convincente de (evidente) de una substancia", se aclara el sector espiritual muy penetrante desde el cual filosofan Sciacca y Hengstenberg.

Así se puede tomar con derecho a Hengstenberg cuyo librito *Ser y Originalidad* (Pustet, 1958) será aún mucho más orientador que su gran *Antropología Filosófica* (Stuttgart, Kohlhammer 1958) para un renacimiento de la ontología en el gran dominio del habla alemana como uno de los más grandes intérpretes de la muerte como gran institutora del orden.

## LA FILOSOFÍA PRESENCIAL. YO, AUTOCONCIENCIA Y TEMPORALIDAD <sup>1</sup>

DR. PEDRO CABA

### DEL "ELLO" AL "YO" PASANDO POR EL "SE"

EN LA CONCIENCIA DE SÍ, halla el hombre su "sí mismo" y quizás, ahondando en autenticidad y soledad, su "sí propio". Las cosas, los seres naturales buscan ser otros (por eso evolucionan) porque no se sienten "otros" entre ellos, porque no tienen sí mismos. El hombre huyendo de lo natural, y de "lo otro" que es todo lo que no es espíritu, se adentra en busca de sí. Y allí se encuentra no con "lo otro" sino con su "sí mismo", y con *el otro*. Pero ese primer otro, tan íntimo, no es el "otro yo" que vamos a hallar luego en lo social, sino el "yo otro". Lo que ocurre es que aún no estamos autorizados a llamarle "yo" de cada uno. Es que el yo es siempre empírico y éste a que se alude es *existencialmente, presencialmente*, a priori. Y el "otro yo" es exterior al hombre individual, es el Yo social. Veamos si podemos dar alguna claridad sobre ello.

Freud puso el Ello más allá de la conciencia, en el mundo de la instintividad y de lo traspuesto y olvidado. Pero es que el "se" de lo social y público es inconsciente, porque significa el arrumbadero escorial de todos los detritos y todo lo trascordado, y porque es un sujeto gramaticalmente impersonal que *no sujeta* ni actúa como centro. En lo colectivo y público, los hombres se evaden, se olvidan de sus "sí propio" y se pierden al no tener conciencia de sí. "Existencia banal" de hombre quiere decir existencia desarraigada y flotante de hombres sin raíces en sí. Ese "se" público es impersonal y no tercera persona, porque no hay una persona, en ese "se" no están muchas, todas, la colectividad conjunta, sino que está *nadie*, un fantasma desujetante que

<sup>1</sup> Fragmento de mi libro inédito LA MIRADA HUMANA, escrito con la ayuda de una Beca de la Fundación March en 1961.