

J. R. Echeverría Yáñez

El sentido de la muerte

A PROPOSITO DEL LIBRO DE ESTE TÍTULO DE JOSÉ
FERRATER MORA (1)



ASISTIMOS en nuestro tiempo a la dislocación progresiva de la concepción naturalista del mundo, cuya sistematización fué llevada a cabo en la segunda mitad del siglo pasado por las corrientes llamadas «positivistas». La característica más notoria de tal concepción era, como es sabido; el estar construída desde el punto de vista de un observador cósmico neutral, a quien se atribuía una visión panorámica del mundo, desprovista de toda valoración de sus elementos. Por tanto, lo que propiamente constituye su crisis es la ruptura de la unidad de este punto de vista: la fragmentación de lo real en diversas esferas ontológicas, cada una de las cuales está regida por leyes propias, y debe ser considerada desde sí misma y conforme a sus propios principios; la sustitución del tiempo y el espacio únicos del positivismo por tiempos y espacios referidos a cada suceso o serie de sucesos; el relativismo axiológico frente a las afirmaciones contradictorias y a las diversas culturas históricas, y en general, la concepción de

(1) Editorial Sudamericana.—Buenos Aires. 1947.

un «multiverso», según la expresión de William James, en reemplazo del universo tradicional. En este sentido, puede afirmarse el carácter *sofístico* de nuestra época, por cuanto se encuentran en ella las condiciones morfológicas esenciales de la crisis del naturalismo helénico en el siglo V antes de Cristo.

No obstante, el pensamiento no destruye sino para construir. Todo escepticismo es, en este sentido, una cimentación de futuras afirmaciones; todo relativismo, la busca de una nueva unidad. Y así, del seno mismo de la crisis histórica surgen los esfuerzos para superarla.

Esta superación, para ser tal y no la mera revaloración de una concepción del pasado, ha de incorporar lo diverso en una unidad omnicomprensiva que nada sacrifique de la riqueza de cada punto de vista. Se trata, pues, no ya de mirar el mundo por los ojos de un supuesto sujeto gnoseológico universal, sino de coordinar lo dispar mediante nuevos procedimientos en que la diversidad no se pierda. Un esfuerzo de este tipo lo constituye en el dominio de la física la teoría de la relatividad, en cuanto logra la síntesis matemática de las diferencias de dos o más sistemas de coordenadas en movimiento recíproco, descartando la hipótesis de un espacio y de un tiempo cósmicos. Otro tanto puede decirse de las tentativas para alcanzar una auténtica sistematización histórica mediante la correlación de las diversas culturas, o, en el orden artístico, de las tendencias que buscan ofrecer como unidad plástica los distintos aspectos de un objeto o de una situación concreta.

Así también, la vuelta al yo, como punto de partida o de referencia en la labor del filósofo, característica de toda crisis histórica, va unida al empeño por encontrar los principios de una vinculación intersubjetiva que pueda servir de fundamento a una teoría del conocimiento, a una sociología y, tal vez, a una moral,

Pues bien, en el aspecto filosófico de este magno esfuerzo del hombre de hoy por sobreponerse al relativismo de la crisis

cultural es imposible desconocer el relieve y la importancia de la obra de José Ferrater Mora.

En ella, la necesidad de superar la escisión sofística de lo real para sentar una nueva concepción unitaria del mundo, aparece satisfecha mediante el aporte de un método nuevo y profundamente original, que se revela contrario a todo intento reductivo, a toda explicación por eliminación de la singularidad de aquello que se procura explicar. Este método, en términos muy generales y por cierto insuficientes para dar a entender sus vastas posibilidades, consiste en la utilización de dos concepciones-límites del pensamiento como puntos de referencia para abordar cada problema. Ya se trate del ser y del devenir, de la idealidad y de la realidad, del pensamiento y de la vida, o de lo ontológico y lo empiriológico, siempre en la obra de Ferrater Mora, encontramos un previo señalamiento de dos extremos y una interpolación del fragmento de la realidad elegido como tema. Así, según este método, no se trata tanto de encontrar soluciones absolutas e irredargüibles, como de aprender a situar el problema entre dos determinadas concepciones; o mejor, esta sabia intercalación constituye, en opinión de Ferrater Mora, la solución más adecuada y satisfactoria para nuestra razón, por cuanto las concepciones contradictorias aparecen así, utilizadas como vías de acceso complementarias hacia lo que el tema tiene de singular e irreductible. Las posiciones extremas sólo son, pues: para Ferrater Mora, suertes de órganos sensoriales que por sí solos deforman el objeto a que se dirigen, pero que, en conjunto y coordinando sus datos, pueden lograr revelarnos la esencia misma de su realidad.

«Cada fragmento de lo real, dice en «El sentido de la Muerte», puede ser considerado desde dos puntos de vista simultáneamente opuestos y complementarios, y es la posibilidad del *predominio* de un punto de vista sobre el otro lo que, en rigor, posibilita considerar el fragmento en cuestión como perteneciente a una determinada esfera. En otras palabras, lo que determina

el ser de cada realidad es el entrecruzamiento de dos direcciones, su estado de inestable equilibrio entre tendencias opuestas...

Y puede observarse en el párrafo citado que la preocupación metodológica del autor da lugar a una resuelta afirmación metafísica, pues si la consideración de un fragmento de lo real desde dos extremos contradictorios se revela pródiga en resultados, ello ha de ser porque lo que propiamente constituye su realidad es esta participación simultánea en dos esencias, cuyo predominio admite una mayor o menor «dosificación».

Sea como fuere, por su tendencia a la unificación de lo aparentemente opuesto, el método original de José Ferrater Mora parece especialmente adecuado para dar satisfacción a una necesidad de la época, que coincide con la tradicional aspiración del pensamiento catalán dirigida a sentar las bases de una Filosofía Perenne, es decir, de una actitud filosófica en que toda afirmación metafísica que no se contradiga a sí misma pueda encontrar su relativa justificación.

En la obra más reciente de Ferrater Mora encontramos una aplicación de este método al tema de la muerte.

Antes de aludir al libro en detalle, es preciso poner de resalto su forma de exposición y su estilo extraordinariamente adaptados al modo de pensamiento del autor. La frase es larga, sinuosa; la expresión elegante, solemne a veces, pero no enfática. Da la impresión de que el pensamiento se desenvuelve como un río profundo, arrastrando consigo algunos pensamientos menores, pero interesantes o curiosos, por medio de períodos apartes o de frases incidentes. Si es verdad, como se ha dicho, (y es un pensamiento que, tal vez, seduciría a Ferrater Mora) que la arquitectura y la música constituyen los polos de toda forma de expresión, de suerte que en cada arte, y en cada género de un arte, puede establecerse una graduación entre el estilo

arquitectónico y el estilo musical, habría que concluir que el modo de expresión de Ferrater Mora se inclina decididamente hacia lo musical, aun en desmedro de la sistematización arquitectónica. Cita lo más esencial de la bibliografía, comenta, corrige, hace salvedades, sugiere aquí y allá reflexiones susceptibles de mayor desarrollo, hace participar sus vastos conocimientos en todo orden de disciplinas, alude a experiencias personales, expone concepciones propias sobre la poesía y el drama lo mismo que sobre problemas de biología, sin que su exposición deje de producir en momento alguno la impresión de fluidez y sin perder el sentido del movimiento central de la obra orientado a la progresiva dilucidación del tema principal. «El Sentido de la Muerte» ofrece, pues, el aspecto de una grandiosa sinfonía de pensamientos en que apenas si se advierten los cortes, las divisiones indispensables, vale decir, los soportes arquitectónicos.

El libro comienza con el señalamiento de una escala ontológica que se extiende entre el polo de la idealidad y el de la existencia real o «realidad». Próxima al polo de lo ideal, se encuentra lo inorgánico; avanzando hacia el polo de la realidad está el mundo orgánico jerárquicamente organizado desde los unicelulares hasta los animales superiores; luego, en las proximidades ya del polo de la existencia real, encontramos al hombre desplegando también su realidad en una escala que asciende desde el hombre primitivo, simple célula del clan, hasta la persona, es decir; el ente susceptible de sentido. En otras palabras, la escala ontológica parte en el polo de la idealidad con lo inorgánico, que *es algo* (tal o cual idea), y termina en el polo de la existencia real con el hombre, que *significa*, que posee tal o cual sentido. Ahora bien, el atomismo mecanicista se revelará como la concepción más adecuada para tratar lo inorgánico, precisamente porque lo inorgánico se adapta total y completamente a la idea y es por consiguiente, susceptible de descomposición y reversibilidad, y, por tanto, de cuantificación. En cambio,

sólo una concepción espiritualista basada en el sentido permitirá comprender al hombre, que se constituye como persona espiritual. Entro ambos reinos se extiende el de la realidad orgánica «comprimida entre un pensamiento que es intimidad pura y una extensión que es pura exterioridad, inerte y muerta naturaleza».

Reflejada la idea de la muerte sobre esta escala ontológica, fluye el siguiente principio: a mayor idealidad y menor realidad hay menos muerte; por el contrario, hay más muerte a mayor realidad y menor idealidad. Mientras más nos aproximamos al polo de la idealidad pura en que el individuo se disuelve en lo general, más impropio resulta, por la posibilidad misma de descomposición y recomposición al infinito, hablar de muerte. Y mientras más próximos estamos al polo de la realidad significativa, más «muerte» la muerte en los entes. «A medida que se va avanzando en la escala jerárquica de los entes, dice Ferrater Mora, la muerte aparece cada vez más inequívocamente. En la materia inerte apenas puede decirse que haya muerte porque la cesación es ocultada siempre por la posibilidad de la recomposición. En el ser vivo hay—tanto más cuanto más «elemental» sea—la posibilidad de una regeneración. En los seres vivos superiores, la regeneración afecta ya tan sólo a la especie, de tal suerte que ésta es considerada, si no, desde luego, como inmortal, por lo menos como esencialmente durable frente al carácter efímero y pasajero de los individuos componentes. Entre la especie biológica y el clan primitivo hay, claro está, un abismo si se considera que el clan está formado de hombres y que éstos tienen la posibilidad de una personalización de su individualidad y aun disfrutan, si nos atenemos a ciertos supuestos, de la condición de la persona misma. Pero, en tanto que nos circunscribimos a la *idea* de la muerte, podremos sostener que la diferencia entre la especie y el clan parece menor que la que existe entre éste y la auténtica persona. De ahí que al llegar a este último eslabón de la larga cadena podamos afirmar con toda propiedad que ninguna regeneración y,

manos todavía, ninguna recomposición es posible. En el progresivo avance de la muerte a través de todas las esferas del ser se ha alcanzado aquel momento en que la muerte definitivamente ha triunfado, porque es precisamente ella la que, como hemos visto, otorga su específica humanidad al hombre».

Los entes no mueren, pues, sino en la medida en que son susceptibles de intimidad y sentido, o sea, en la precisa medida en que la muerte, concebida como mera cesación de la vida, es una radical destrucción. De ahí, pues, un constante esfuerzo del hombre tendiente a explicar la muerte por un principio que la trascienda, a ver en ella algo más que cesación pura, ya el tránsito a otro modo de vida, ya la elevación a una eternidad intemporal. Ferrater Mora analiza las sucesivas concepciones de la inmortalidad en el Cuarto Capítulo de su libro. Observa que puede señalarse al respecto un efectivo progreso, partiendo de las concepciones del hombre primitivo hasta llegar a la del Cristianismo. En la estructura mental del primitivo se da una cierta incomprensión de la muerte como cesación definitiva que lo lleva a la suposición de una continuidad más allá de ella, de una perduración del «espíritu» o «sombra» del muerto en «otro mundo», más o menos semejante a éste, desde el cual ejerce una influencia sobre los vivos. «Lo que hace (el primitivo) es transferir de continuo la muerte a la vida—a una vida ciertamente distinta de la terrenal y actual, pero al mismo tiempo complementaria». Más tarde aparece la idea de una compensación ulterior de la injusticia del mundo, con lo que se acentúa el aspecto moral y personal de la inmortalidad sobre el propiamente vital. Con ello surge la concepción de una sustancia inmortal: el alma. «El paso de la «sombra» al «alma» es, entonces, al mismo tiempo, el paso de un concepto de la muerte como un acontecimiento dentro del clan o de la tribu a su concepto como acontecimiento de carácter personal o, cuando menos, individual»... «Lo que entonces sucede constituye algo que trastorna de raíz todas las representaciones «primitivas»;

no sólo el alma deja de ser una sombra que se limita a reproducir el cuerpo, sino que es algo que, en principio, parecè oponerse al cuerpo. El alma, en suma, se concibe en estas direcciones como lo separable y, en cierto modo, como lo separado.

La filosofía pitagórica y platónica constituye una etapa a la que no se puede dejar de aludir en esta evolución de las concepciones de la inmortalidad. Aparece con dichas filosofías, la escisión de la realidad en lo propiamente real, que es el orden de los números o de las ideas, y lo contingente y variable, que sólo es real por su participación en ese orden. Según Platon, «el alma no es una idea, pero es lo que más cerca se halla de las ideas. Es lo esencialmente semejante en otros términos. lo esencialmente intermediario». Identifica, pues, el alma con el principio racional, hace del alma el vínculo del hombre con el orden inteligible, como consecuencia del primado que concede a lo universal sobre lo singular, a la idea sobre las realidades particulares que la reflejan, a la parte intelectual sobre la impulsiva y la sensitiva. La inmortalidad resulta, pues, concebida como la fusión del alma con el mundo inteligible, a cuya contemplación aspira, desprendiéndose de todo aquello que constituye su vida íntima y propiamente personal.

Este elemento de intimidad, que el platonismo y la filosofía helénica en general desprecian, aparecerá, en cambio, glorificado en el Cristianismo. Lo que según el sentido cristiano de la inmortalidad sobrevive « es tanto lo que puede llamarse el «hombre mismo», como la verdadera raíz del hombre. En verdad, el hombre y su «raíz verdadera coinciden en una unidad realmente indivisible». Así, lo que el Cristianismo salva en el hombre de la muerte no es sólo su parte inteligible, sino su unidad personal, su intimidad misma, y aun su cuerpo que resucitado llega a ser, en los bienaventurados, un «cuerpo glorioso». En términos generales, y no sólo adscritos al problema de la inmortalidad, puede afirmarse que el Cristianismo sustituye a la jerarquía ideal del platonismo una jerarquía personal, y

que, además contrariamente a un arraigado prejuicio moderno, manifiesta por el cuerpo un mayor respeto que la última filosofía griega. La inmortalidad del alma no aparece aquí condicionada como la inmortalidad platónica, por la existencia del mundo inteligible, sino por la existencia de la Persona Divina. Y Ferrater Mora concluye que «en el «crecimiento» de la idea de la supervivencia, la máxima expansión corresponde, sin ningún género de dudas, a la inmortalidad cristiana de la persona». En ella, es «lo íntimo, considerado como raíz del hombre, la vida plenaria y efectiva, con todos sus afanes, sus congojas y sus esperanzas» lo que sobrevive. «La experiencia no es ya entonces, como en la concepción «platónica», algo que debe ser eliminado en principio con el fin de permitir al alma entrar en contacto con la realidad inteligible, sino que la experiencia puede llegar a ser la condición misma de la vida. La mera supervivencia, que en la concepción griega se convirtió bien pronto en inmortalidad, se ha hecho ya aquí, definitivamente, vida perdurable... En el Cristianismo hallamos de consiguiente, como un resumen de los diversos tipos de supervivencia, pero un resumen que, a la vez los engloba como momentos de un proceso de crecimiento. Memoria, supervivencia, inmortalidad y vida perdurable serían, en cierto modo, los cuatro estadios del mencionado proceso si, en verdad, pudiésemos hablar aquí de estadios». Sea como fuere, la vida perdurable del Cristianismo, «en cuanto realización del plenario «ser para la vida» que corresponde al hombre, comprendería todos los momentos anteriores del supervivir y aun sería aquello que puede explicar las diversas formas de supervivir».

Por último, analiza Ferrater Mora las diversas «demostraciones» de la inmortalidad. Señala que ellas oscilan necesariamente entre estos dos polos: la demostración que se apoya en un supuesto metafísico, de cualquier índole que sea, y la que está basada en una cualquiera forma de experiencia. En cuanto, a las demostraciones que se inclinan hacia el polo metafísico,

observa Ferrater Mora que, como se ha insinuado, «su validez dependerá casi íntegramente de la que al supuesto metafísico incumba». Por otra parte, el naturalismo moderno trae consigo una «crisis» de las demostraciones basadas en la sustancia misma del alma o en la esencia de Dios, debido a una franca preferencia por un método empírico ante el cual dichas demostraciones no siempre consiguen acreditar su validez. Pero las corrientes positivistas, en el seno del naturalismo, tienden a restringir la experiencia a aquello que se integra dentro de la causalidad del acaecer material y excluyen, pues, por principio, toda posible demostración empírica de la supervivencia. De aquí una tendencia a ampliar la concepción misma de la experiencia, como es notorio en Fechner y en las *Psychical Research*, a fin de poder abordar el problema de la inmortalidad desde un punto de vista empírico. Tales tendencias procuran mostrar que «hay en el reino de lo psíquico un *plus* sobre el reino de lo físico-orgánico», que «la vida psíquica desborda por algunas de sus dimensiones el cuerpo orgánico» y que, por tanto, «no es contradictoria la posibilidad de que lo psíquico sobreviva».

No obstante—y este es uno de los aspectos más interesantes y originales de la obra de Ferrater Mora—el autor considera insuficientes aún las demostraciones más concluyentes de la investigación psíquica, en virtud, precisamente, de su exclusiva utilización del método empírico. Su radical fenomenismo impide a este método de investigación ofrecer otra cosa que la presencia de un complejo de imágenes coherentes, que forman eventualmente la imagen global de la persona, pero que nada nos permiten concluir en cuanto a la real existencia de ella. «La postulada unidad del «yo», y cuanto más todavía la de la persona, quedaría siempre disuelta en un sistema de elementos o de «imágenes» mentales y afectivas que podrían constituirse provisional y momentáneamente en unidad, pero sin el correspondiente *principio* unitario del cual, en todo caso, las imágenes fueran manifestaciones». Ahora bien, «ningún sistema de imá-

genes» mentales o afectivas puede satisfacernos si, cuando menos, no nos *alude* a lo que metafísicamente hemos visto que constituía el fondo último del hombre: el núcleo personal o si se quiere, su mismidad». Por esto, «la indagación de carácter fenoménico tendrá siempre e inevitablemente que retroceder a un estrato más profundo en el cual, llegado cierto momento no podremos considerar lo que se nos aparece como fenoménico sino como manifestación de un último modo de *ser*. Es, pues el ser y sus modos lo que puede salvar a todo «complejo» psíquico de la disolución a que lo condena su supuesto consistir en el caso más favorable, a un sistema estable».

Según Ferrater Mora, el pensamiento debe marchar, casi dialécticamente, desde el extremo de una demostración puramente formal basada en la substancialidad del alma al de las investigaciones psíquicas de tipo empírico-nominalista, si desea ofrecer una prueba satisfactoria de la inmortalidad personal. «El conjunto de «imágenes» que una experiencia interpretada a la luz de una ontología de carácter empírico-nominalista nos presenta resulta insuficiente, porque no podemos descubrir ningún núcleo que nos permita hablar con pleno sentido, de una «mismidad», de un «yo» o de una «persona» y, de consiguiente, de su posible supervivencia. Pero al mismo tiempo, la pura substancialidad y simplicidad de un «alma» exclusivamente orientada en lo inteligible nos es asimismo insuficiente, porque, a menos que arbitrariamente pongamos esta substancia como existente, no podremos derivar de ella ninguna realidad efectiva».

El autor no pretende, por lo demás, ofrecer en su libro esta perfecta demostración, sino dejar planteado el problema en una forma que engendre el ámbito dentro del cual podremos dar un significado a la sobrevivencia».

El pensamiento central de la obra de Ferrater Mora puede, pues, resumirse así: al considerar la escala ontológica observamos un progresivo avance del principio de intimidad desde

lo inorgánico hasta la vida de la persona humana y, al mismo tiempo, vemos que, correlativo a este avance, la muerte adquiere mayor dominio sobre los entes, hasta el punto de que llega a ser aquello que otorga su sentido a la vida humana; no obstante, queda ella misma inexplicada sino se recurre a una vida que, al trascenderla, le confiera, a su vez, un sentido; se hace, pues, necesario considerar el crecimiento de la idea de supervivencia y su posible «demostración». Al señalar las condiciones que una demostración tal ha de cumplir queda, pues, cerrado un circuito que ofrece una acabada fenomenología de la muerte.

En nuestra opinión, este último aspecto de «El Sentido de la Muerte», la necesidad de probar la inmortalidad, deja abierto el camino para algunas consideraciones propias que tal vez no es extemporáneo consignar aquí.

La crítica que Ferrater Mora formula respecto de las conclusiones a que puede alcanzar la investigación psíquica, en sus tentativas para acreditar la supervivencia, apuntan, a nuestro juicio, más lejos de lo que él pretende, pues logran desvirtuar todo intento demostrativo basado en la consideración de la muerte desde otro yo que el que muere.

En efecto, lo decisivo para el yo, frente al tema de su inmortalidad, no es la presencia de su mera significación ante otras conciencias, aunque esta significación se vista con todas las apariencias de su corporeidad. Esta presencia no incumbe a su existencia si falta la propia conciencia de existir. Según se afirma, los procedimientos espiritistas consiguen no sólo provocar las imágenes de los muertos, sino también las de seres vivos ausentes (*phantasms of the living*). Ahora bien, si tales representaciones ocurren sin que la persona viva representada las provoque ni participe conscientemente en su generación ¿cómo enlazar las representaciones de seres que murieron con

la efectiva existencia de su unidad personal? La mera imagen significativa de nuestra persona podría hacerse presente en la conciencia de uno o muchos seres vivos, ya sea en sueño o en estado de vigilia, sin que ello implicara necesariamente nuestra propia existencia.

Y es que la noción misma de existencia—definida como un «estar ahí», es decir, como una *posición* frente a un yo consciente—presenta dos aspectos que es preciso distinguir: el «existir ante otra conciencia», diferente de la propia, y el «existir ante sí mismo». Ahora bien, lo que importa frente al tema de la supervivencia es *existir-yo*, siendo secundaria la existencia para los demás, que no han muerto. En este sentido, el llamado «espiritismo» es insuficiente, porque sólo acredita este último modo de existencia y sus experiencias no son concluyentes en favor del existir ante sí mismo,

Pues bien, considerada la muerte desde dentro, desde el propio yo, no constituye una cesación porque, siendo uno mismo el yo que se supone que muere y el yo que es consciente de su morir, no puede este último asistir a la aniquilación de aquél. Afirmar lo contrario sería admitir que el yo puede presenciar su propio no-ser, lo cual carece de sentido.

Dicho con otras palabras, ante el yo, el no-ser, el estar muerto, la propia nada, que no pueden darse en su conciencia, no pasan de ser meros supuestos basados en el hábito mental, contraído a través de milenios, de mirar el mundo con ojos ajenos y, en especial, de considerar la muerte desde la conciencia de un observador exterior que sobrevive al sujeto que muere.

La certeza de la propia inmortalidad constituye, pues, una evidencia primaria, como la propia existencia, y si hemos hecho de ella un problema es sólo porque, llevados del afán de dominar al mundo y de crear medios para unificar las experiencias de diversos sujetos, hemos llegado a perder toda *inocencia* de pensamiento.

Subsiste, sin embargo, el hecho de que en el instante de nuestra muerte las demás conciencias humanas dejarán de presenciar el espectáculo de nuestra vida, según se infiere de la muerte ajena. Pero esto mismo ilumina la naturaleza de la propia eternidad. Ella no es un «tiempo» más allá de la muerte, sino el límite de nuestro tiempo interior. En efecto, desde que sabemos que nuestra existencia no se continúa en el tiempo de las otras conciencias temporales que conocemos, y dado que, por otra parte, no nos sería lícito afirmar que hay un tiempo diverso sin desertar el punto de vista de nuestro propio yo y su experiencia en que hemos resuelto colocarnos, debemos ver en la muerte el término de nuestra duración que, segregándose de la duración mundana, se hace eternidad.

Ahora bien, conforme a una interpretación del proceso mnémico derivada de las concepciones de Bergson, es la tensión vital, la necesidad de responder a los requerimientos del medio, aquello que sume en el olvido nuestras experiencias en lo que tienen de significativo, vale decir, de trascendente y, por tanto, de inútil para afrontar con éxito las tareas que el presente exige de nosotros. En consecuencia, aceptada esta interpretación, podemos afirmar que en la medida en que la tensión vital disminuye o cesa por completo, como en el ensueño y el delirio, pero sobre todo en la agonía, las experiencias significativas, rezagadas en un olvido provisorio, han de aflorar necesariamente a la conciencia y pueden llegar a ofrecer la imagen global de lo vivido.

De este modo, la muerte se nos aparece como la síntesis final, en el término de la propia duración, de todas las experiencias significativas, que el impulso vital dispersa y vela, pero que se descubren y concentran en el proceso agónico, hasta dejarnos en presencia de la Unidad Significativa misma, que es Dios. En el instante de nuestra muerte se nos ofrece, pues, la última oportunidad para aceptar o rechazar a Dios, tal como se

nos ha revelado en el curso de nuestra existencia, y de ello ha de depender la calidad de la eternidad que realizamos.

Y así como la consideración desde el propio yo ofrece el soporte formal-ontológico de la demostración de la inmortalidad, esta actualización de lo vivido, desde que el yo deja de estar interesado en la vida, da un contenido a esa inmortalidad y constituye el aspecto de esta concepción susceptible de demostración empírica basada en la naturaleza del proceso mnémico. Creemos cumplir así con la doble condición que Ferrater Mora exige a toda demostración de la inmortalidad para ser convincente: una deducción de una afirmación metafísica completada y conjugada con la experiencia.

En verdad, como afirma Ferrater Mora, es condición de todo conocimiento y aún de «toda realidad, excepto la que consideremos como el primer principio absoluto de todo ser, el tener que comprenderse y aun darse fuera de ella, junto con algo que la delimite y, al delimitarla, la sostenga». Pero, precisamente por la condición señalada, sólo se muere para las conciencias en quienes se da esta posibilidad de consideración exterior de nuestra muerte; mientras ante el yo mismo, que sólo puede considerar su muerte desde dentro: viviéndola, no hay propiamente tal muerte, sino contacto, en el límite del tiempo, con «el primer principio absoluto de todo ser».

A la luz de tales consideraciones, la escala ontológica que presenta Ferrater Mora adquiere una nueva dimensión. En efecto, si la persona es, esencialmente, el ente que existe ante sí mismo, el ente íntimo en quien cabe esta consideración de la muerte desde dentro, podemos dejar sentado que el progresivo avance de la muerte en esa escala, tal como lo describe Ferrater Mora, es, a su vez, correlativo al avance de la eternidad. Sólo de los entes que mueren puede afirmarse que se eter-

nizan, porque sólo respecto de ellos se justifica la consideración desde sí mismos. Así, al principio enunciado por Ferrater Mora de que a menor idealidad y mayor realidad hay más muerte, podemos agregar éste: a más muerte, más eternidad.

Por otra parte, esta concepción se nos aparece como la culminación del proceso de crecimiento de la idea de inmortalidad, tal como Ferrater Mora lo describe. Dicho crecimiento parece presentarse en una doble escala: la de la concepción misma de la inmortalidad, cuyas etapas son la mera perduración en un un tiempo tras la muerte y la eternidad intemporal, y la del sujeto que sobrevive, cuyos estadios son la concepción del alma como principio inteligible y la de la persona. El genio helénico supera el animismo primitivo, oponiendo a la idea de perduración individual en otro mundo, compensatorio de éste, la de una eternidad intemporal. Pero esto sólo lo consigue mediante un empobrecimiento en la otra escala, que se refiere al «quien» que perdura o se eterniza, es decir, mediante una correspondiente limitación en cuanto al sujeto de esta inmortalidad, que deja de ser un «yo» para quedar reducido a un principio racional susceptible de fusión con el reino inteligible de las ideas. El Cristianismo no se resigna a esta reducción y postula que es la «persona», o sea, el hombre íntegro lo que se salva de la muerte, pero en cuanto a la concepción misma de la inmortalidad, parece inclinarse, especialmente en la tradición popular y con exclusión de algunos místicos, hacia la idea de perduración, es decir, de un tiempo más allá de la muerte. La etapa siguiente de este crecimiento en dos escalas sería, pues, el completo enlace de sus momentos culminantes: de la escala perduración-eternidad se recogería sólo la concepción de la eternidad intemporal, pero de la escala alma-persona, es decir, relativa al sujeto de la inmortalidad, se tomaría la concepción que salva a la individualidad entera. La concepción cristiana de la persona y la idea helénica de eternidad quedarían, así, definitivamente selladas en una unidad que, al menos

en nuestra intención, no contradice, sino que viene a conciliar con las exigencias del pensamiento moderno, de cuño naturalista o sofístico, las afirmaciones esenciales del Cristianismo relativas a la inmortalidad. Esto es lo que puede conseguir una metafísica capaz de mostrar que la muerte humana es sólo la detención del tiempo interior y que el yo, la persona íntegra, alcanza, en la muerte, la eternidad.

El proceso completo se habría iniciado, pues, en la concepción primitiva de la perduración y, pasando por la afirmación helénica de la eternidad intemporal de un alma definida como principio inteligible, y por la concepción popular cristiana de la persona que perdura, alcanzaría su mayor expansión en la idea de la *persona eterna*. Así, al negarnos a admitir la perduración en «otra vida», compensatoria de ésta, quedaría excluída toda posibilidad de proyección de nuestros deseos y esperanzas, y aun de nuestros resentimientos, en «otro mundo», y eludido el problema de conciliar la relatividad del tiempo con la experiencia de lo Absoluto—que son los aspectos negativos de la idea de perduración—pues la «otra vida» aparecería concebida como esta misma vida hecha eternidad en lo que tiene de significativo, es decir, de diálogo con Dios. Pero, por lo mismo, al hacer de lo eterno la síntesis intemporal de lo vivido, quedaría eliminada la idea de una eternidad vacía o impersonal—que es el lado insuficiente de la idea de eternidad concebida a la manera platónica—ya que la muerte sería la condensación de todo el sentido de esta única existencia nuestra,

Estos pensamientos, expuestos en forma por cierto excesivamente sumaria, constituyen en parte el tema de un libro que proyectamos publicar en breve. Nos ha parecido, sin embargo, interesante mostrar desde luego cómo ellos inciden en la descripción fenomenológica de la muerte llevada a cabo por Fe-

rater Mora. Es que la madurez intelectual que caracteriza «El Sentido de la Muerte», lejos de inhibir el pensamiento más o menos informe del lector, ejerce sobre él un efecto esclarecedor y estimulante y favorece el desarrollo de las propias concepciones. La resonancia creadora que su lectura es capaz de provocar, viene, pues, a añadirse a los otros méritos de esta obra, en que se reconoce el auténtico *maestro*, en el sentido propio y pleno de la expresión, que es José Ferrater Mora.