

# *Una filosofía de la muerte. José Ferrater Mora*<sup>1</sup>

## *A Philosophy of Death. José Ferrater Mora*

ISIDORO REGUERA PÉREZ  
*Universidad de Extremadura (España)*

Recibido: 07.08.2019

Aceptado: 20.01.2020

### RESUMEN

En diálogo con la filosofía de José Ferrater Mora, con el concepto de muerte en su núcleo y llevándolo más allá del mismo, considero las temáticas de la muerte y la vida, la muerte y la filosofía así como también la imposibilidad lógica de conceptualizar la muerte y de discutir sobre ella.

### PALABRAS CLAVE

MUERTE; VIDA; EL ABSURDO; INMORTALIDAD;  
SUPERVIVENCIA; INTEGRACIONISMO

### ABSTRACT

In dialogue with José Ferrater Mora's philosophy, with the concept of death at its core and going beyond it, I ponder the themes of death and life, death and philosophy, as well as the logical impossibility of conceptualizing death and of speaking about it.

### KEYWORDS

DEATH; LIFE; THE ABSURD; INMORTALITY;  
SURVIVAL; INTEGRATIONISM

¿Qué pensar de la muerte?  
Que de ella no se puede pensar nada

## I. PRESENTACIÓN

LA MAYORÍA HABLA, HABLAMOS ALEGREMENTE (o compungidos, que da igual, porque la lógica de ambas cosas es la misma) de la muerte: todo lo que se dice sobre ella se dice vivo, y la mayoría de las veces también sano. La

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una revisión de Reguera, Isidoro (1994), «Metafísica de la Muerte», en Giner, S. y Guisán, E. (Eds.), *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 159-181.

muerte es la experiencia definitiva, tan definitiva que no es ninguna, y no creo que admita teoría alguna, no es un concepto, «muerte» no aprehende intelectualmente nada, por decirlo a la clásica. Es verdad que la totalidad de los conceptos generales tampoco, espíritu, alma, cuerpo, por citar las palabras abstractas que ya al formarse en la boca dejaban un regusto a hongos podridos a Hofmannsthal<sup>2</sup>. Pero éste de muerte menos, porque no hay percepción alguna que malverse o empobrezca o hieda: tan abstracto es que su objeto es la ausencia de cualquiera. Las palabras no son las cosas, pero existen por eso precisamente: aquí no hay cosa (la muerte no es un acontecimiento de la vida, la muerte no se vive), así que tampoco debía haber palabra alguna que la malverse.

La cercanía de la muerte propia no debería dar lugar a especulación conceptual alguna, solo a los consejos de siempre sobre la perentoriedad de la vida, el mal uso que hacemos de ella, que la cercanía de la muerte discrimina entre lo importante y lo que no, etc. Como es el caso de Steve Jobs, por ejemplo, un hombre que cambió el mundo, una mente privilegiada donde las hubiera, cuando, sin filosofías, se limitaba a decir en su famoso discurso en la Universidad de Stanford en 2005, seis años antes de su muerte efectiva, al respecto: «Recordar que estaré muerto pronto me ayuda a tomar las decisiones importantes, desaparece toda expectativa externa, todo orgullo, todo temor a la vergüenza o al fracaso, solo queda lo verdaderamente importante... Recordar que uno va a morir es la mejor manera que conozco de evitar la trampa de pensar que hay algo que perder». Poco más se puede decir que no haga definitivamente ridículo el pensar, si acaso añadir una amarga ironía como la de Jobs, quizá para distender un instante la amargura y el absurdo: «ser el hombre más rico del cementerio no es lo que más me importa».

Y la muerte tampoco es nada especial, añadamos, es un hecho natural más, un elemento del orden del universo y de la vida: un hecho de la naturaleza, no mío ni de mi vida: hay que ser consciente de ello, no pasa nada si muero, no se inmuta nada; tampoco en el fondo importa a nadie: se hace el trabajo freudiano de duelo y se acabó el objeto de pesar. A no ser en la melancolía genial de aquel ser que vivirá por mí y conmigo consciente de que jamás volveré y en el que perduraré mientras él viva. ¿En quién? Alguien habrá, si lo mereces...

---

<sup>2</sup> *Carta de Lord Chandos*, 1901.

Pensar la muerte es absurdo (¡pienso luego existo!), en tal caso ese pensar se sumiría en la experiencia de no pensar, veremos. Eso sí, pero filosofar sobre la muerte es conceptualmente insensato.

Ferrater Mora (en adelante FM), sin embargo, nuestro objeto de referencia (ni de duelo ni de melancolía) en este artículo, quiso hacer toda una filosofía en torno a ella, nada menos; y no era nada insensato, y su discurso tampoco demasiado. Vayamos viendo...

## II. INTRODUCCIÓN

Es la «circunstancia propia», la circunstancia de la muerte propia, la que normalmente, dice FM, dicta el interés por el tema de la muerte. Es de creer, desde luego, pero ¿vale eso para construir todo un sistema de filosofía en torno a esa «enemiga atroz» agustiniana, que es lo característico del tema de la muerte en FM?

Cuando los clásicos del pensar aconsejaban pensar en la muerte era en un sentido menos teórico que el suyo, nada teórico incluso: «Deja a otros que se dediquen a estudiar cosas de derecho, a la poesía o a hacer silogismos. Tú, dedícate a aprender a morir», por ejemplo<sup>3</sup>.

Un amigo mío, el Prof. Florencio Jiménez Burillo, catedrático emérito de Psicología Social de la Complutense, por el contrario, no sé si más bien irónicamente, pero siempre con su típica gracia intelectual, escribe: «Es tan urgente como importante la creación... de una Facultad de Ciencias de la Muerte; de naturaleza interdisciplinar, naturalmente. No existe ninguna Institución Académica cuyo objeto de estudio posea la objetividad, solidez, estabilidad, neutralidad, universalidad, seguridad, etc, etc, que esa futura Facultad de Tanatología. Una vez creada, la Junta del Centro debatirá el Plan de Estudios, las especialidades, grados, patrón —podrían ser Hamlet o Medea—, distintivo y color de la muceta, que no tiene que ser necesariamente negro ni incorporar calaveras»<sup>4</sup>. Está bien, querido Flo-

<sup>3</sup> A los clásicos no hace falta citarlos académicamente, la academia corrompe esa sabiduría universal de máximas de vida. Pero, en fin, por costumbre y por respeto a los editores, citemos: Epicteto, *Colloquia* II, 1, p. 36. Y añadamos, ya de paso, el otro tópico más famoso tras éste: y si acaso se hace filosofía, que sea nada más una «commentatio mortis» (Cicerón, *Tusculanae Disputationes* I, p. 75).

<sup>4</sup> Pág. 28 de un manuscrito muy sabio e ingenioso, y que aborda prácticamente todas las perspectivas sobre el tema, titulado «Del miedo a la muerte», publicado después en: *Encuentros de Psicología Social*, vol. 6, 2016, pp. 7-56. Este largo artículo ofrece sucinta y

ro, y además tu propio artículo, sabio y supererudito, podría servir ya de pauta perfecta para el plan de estudios entero de esa tanatofacultad; o tanatouniversidad, ya puestos, ¿por qué no? El tema es tan absurdo como inagotable. Aunque desde el punto de vista descriptivo de hechos que tú utilizas y propones, de usos efectivos de esa palabra en las artes, la filosofía y las ciencias sociales, es sólo lo último. Es un hecho el discurso sobre la muerte en todos los campos tanto de la ficción como del saber humanos, tenga sentido o no. Un buen ejemplo es FM.

El interés por el tema de la muerte se despierta también, dice también FM, por experiencias radicales de la «muerte ajena», como las tres que cita repetidamente en sus libros y a las que nos referiremos, ante las que se patentiza, en cierto modo, la propia. Pero también esa patencia resulta irrelevante, más aún que la negrura de la imposible experiencia propia. Que despierte interés, sí, pero nada más, la muerte sigue extraña a todo uso de su palabra: sigue extraña la muerte como tal, ni propia ni ajena, que es lo que interesa, por lo que tácitamente preguntamos. Una pregunta imposible, sin respuesta, como todas las grandes, pero ésta más si cabe...

La única muerte que vivo es la mía, hasta que llega; eso es la muerte: la vivencia de su espera, su cercanía, su casi atropello, el atropello mismo ya invivible. La muerte misma ya no es un hecho o acontecimiento de la vida, decimos con Wittgenstein, y aunque otros digan lo contrario, es un hecho que no se vive ya, es decir, lo único que es un hecho es que no lo es. Por eso la muerte tampoco es ni puede ser concepto alguno, decimos, no aprehende realidad ni experiencia alguna. Habría que hablar mejor de la muerte como de un acto para otros: siento yo su llegada, pero solo los demás la perciben, yo ya llego tarde a ella; aunque en realidad los demás tampoco perciban nada de la aventura solitaria del morir: nadie muere, ni puede morir, por ti, ni siquiera tú mismo. La muerte como «el acto de un solo personaje» por antonomasia de Merleau-Ponty se remite a una actuación fantasmal: ya no actúa nadie.

Muero. Si mueres porque no mueres, como la santa, bueno, puedes

---

claramente (es muy de agradecer) los aspectos esenciales del tema de la muerte, desde la filosofía, artes, opiniones de la gente, psicología, psicología social, psicobiología; en general: desde las ciencias naturales y sociales; así como el análisis de una serie de conceptos también esenciales en este tema: miedo, emociones y razones, mecanismos de defensa, más allá e inmortalidad, estado actual de la cuestión de la muerte... Naturalmente, se refiere también varias veces a FM.

contarlo, pero si no: ¿qué es «muero»? Hay que morir para contarlo, efectivamente, pero de verdad, lo demás es simplemente una bella metáfora, en este caso del amor y la vida... Así que se trata de una pregunta absurda como toda la que no tiene respuesta, efectivamente: no pregunta nada, no es cuestión alguna la de la muerte. Pero... hablamos de ella, como de tantas cosas que no deberíamos. En algo hemos de pasar el tiempo para entrenarnos precisamente hasta su llegada. Por eso la pregunta por la muerte es absolutamente absurda (y quizá en ese absoluto resida su grandeza): las demás, todas las demás, todas las cuestiones que pertenecen al arte y la cultura, se hacen para mitigar el dolor de su espera, como dice Schopenhauer; ese es su sentido, que, aunque espurio, es sentido; pero esta pregunta no tiene ninguno, ni siquiera espurio, sublimador, esta pregunta por la muerte se hace para nada... ¿Sí?

Bueno, quizá, como insinuamos, sea la menos absurda de todas, bien mirado, pues en ella se pregunta uno tácitamente por la lógica y el origen de toda pregunta, y ella muestra así mejor que ninguna otra su sublime sinsentido... Por eso es la mejor pregunta absurda, el colmo del absurdo, el absurdo absoluto, tanto que de tan absurda no es absurda en absoluto: pregunta por lo que disuelve las preguntas, supone así un modo de disolver todas y no perder tiempo con ninguna (todas sublimarían el miedo de donde surge su absurdo como cuestión, insisto). Es morir al pensar, en algún momento hay que hacerlo en vida: salir de la vorágine sin fin del interpretar para nada, sin fundamento definitivo siempre, o nunca, porque no hay otro definitivo que ninguno; morir al pensar para morir de verdad tranquilo, sin pensares. He ahí el sabio aprendizaje de Epicteto. (Que volvería insensato el discurso de FM).

Pensar en la muerte puede ser, efectivamente, y lo ha sido siempre en sabios y santones de todo tipo, un buen ejercicio ascético para no pensar (normalmente es imposible no pensar), al estilo del que han buscado todas las grandes religiones como ideal de serenidad. Cualquiera persona normal llega pronto a la consciencia de inutilidad del pensar la muerte y lo deja, pero la interesada en esa aventura absurda sigue su meditación trascendental, digamos, en busca de la anulación del pensar a través de pensar un objeto imposible de pensar como la muerte. Para dejar de pensar hay que pensar en algo que se aniquile a sí mismo pensando. Al darte cuenta de que no estás pensando nada, te abstraes en el pensar mismo y se produce

como un hueco místico, en el que te pierdes sereno. Sí, la «muerte» puede tomarse como objeto privilegiado de ejercicio mental o espiritual de serenidad, y precisamente porque no significa nada; ésta es su grandeza y el fondo oscuro de su eco aparentemente significativo: significa porque no significa absolutamente nada, digamos...

Si hubiera un concepto de muerte sería así, y si hubiera un objeto muerte sería la referencia de un término o de un concepto que significa simplemente porque no significa nada. Esto hay que tomarlo en serio en el caso de la muerte, porque ontológicamente es así, se trata de un ente de razón que mata, de un absurdo que da sentido, sin embargo, a toda nuestra perspectiva vital. (Hablo siempre de la muerte en sí misma, ni ajena ni propia...) Así que como objeto de ejercicio mental el concepto de muerte, por su falta de significado, es mucho más importante que si significara algo. El ejercicio de morir al pensar es aprender a morir sin más, un ejercicio sublime, como el que pide Epicteto, insisto, dejándose de más tabarras filosóficas o de cualquier otro tipo.

Pero don José está empeñado en hacer toda una filosofía con este absurdo de base, del que él no habla ni toma conciencia, por supuesto...

El penar por la muerte ajena es en gran parte, casi nada más que sentimentalismo y miedo, una torpe sensación de alivio por salvarse uno mismo de la quema en el roce inmediato con el absurdo y el vacío más obtusos, roce más inmediato mientras más cercano es el deudo o amado muerto, desde luego. Uno pena por sí mismo, por la soledad en que queda y por la definitiva y absoluta soledad que ella anuncia: nadie muere por ti, ni tú mismo, esa soledad sin tí es espantosa... Hay personas -probablemente sólo una única siempre de verdad de verdad- con las que te identificas, y que si mueren es como si fuera muerte propia. Casi, o como si lo fuera, porque la experiencia sigue siendo ajena, aunque el sentimiento sea monstruosamente doloroso. En general el duelo por la muerte ajena es nada más que una compasión ficticia, con nadie ya, solo con uno mismo: el otro ya no es sino una ausencia irreparable, nada, pero la soledad te puede. Te puede el susto, el terror quedo ante lo incomprensible magnífico, monstruosamente grandioso. Y puedes vivir, seguir viviendo, por eso, y sólo por eso, por la ausencia irreparable, consciente de ese absurdo, más allá de todo duelo, si enfermas de melancolía, de ese trastorno genial de los elegidos. Eso es superar olímpicamente la muerte, pero no la tuya...

¿De qué muerte hablamos cuando hablamos de la muerte? De la ajena, porque de la propia es imposible. Otra cosa es tener una muerte propia como una vida propia, cosa cada vez más escasa, como ya decía Rilke en los archiconocidos *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*. Puede uno hasta suicidarse para elegir libremente su modo y momento de morir: eso hacían los más grandes en aquella Viena genial de fin de siglo hace cien años, por ejemplo, Weininger, el más grande de los grandes suicidas, por ejemplo... Puedes elegir en tanto personalizar, aceptar, concienciar, justificar, etc. tu muerte como tu vida, y en lo que puedas. Una muerte a tu medida. Puedes elegir cómo morir, pero no puedes elegir morir, es decir, la muerte en sí misma, que es la misma siempre. Entre otras cosas, porque no sabes si quiera lo que eliges: sabes cómo morir, pero no sabes qué es eso, eliges el *cómo* de ningún *qué*, un *cómo* que no puede modificar nada, que no introduce cuestión alguna, el modo de ningún ser, de nada modificable. (Es curioso el suicida...) Además, en sentido fuerte de propiedad (no una muerte propia, sino la propia muerte propia) ¿cómo elegir una cosa necesaria, algo «que se sigue necesariamente o es inseparable de la esencia y naturaleza de las cosas»?<sup>5</sup>. Y ¿cómo preguntar por una cosa así, frente a la que no hay ni puede haber distancia accidental alguna?

Bueno, la muerte es el fin de la vida, diríamos, y eso es lo que se elige y por lo que se pregunta... Pero eso es demasiado simple, porque el fin de algo no es más que el algo que finaliza, y si la muerte no es más que el fin de la vida tampoco es conceptualmente más que la vida misma, pues. ¿Dónde queda la muerte más allá del fin de la vida, en cualquier sentido? Absurdo preguntárselo, pero es esa cuestión absurda de la que han surgido todos los mitos, infiernos y paraísos, y la que importa y ha importado universalmente tanto al buen hombre como al mal filósofo.

En fin, no son cuestiones baladíes, pero pueden parecerlo, en cualquier caso hablan de la complejidad de siempre del pensar entre el círculo y el infinito escépticos, en este caso con ocasión del tema de los temas, o más bien de los no temas, sujeto a esos tropos. Hablan de la complejidad del pensar y quizá de la falta de interés e inutilidad de hacerlo.

En fin, sea lo que sea, FM dice, con razón, que la pregunta por la muerte existe en todos, y que preguntarme por qué me hago la pregunta por

---

5 *Drae*, 8ª acepción de «propio, pia».

la muerte carece de sentido<sup>6</sup>. Del mismo modo que la propia pregunta de primer grado, Don José, diríamos. Así que todo este absurdo universal, mírese por donde se mire, es más bien un lío que una filosofía.

Insistimos: desde el punto de vista del análisis del lenguaje, ni la pregunta por la muerte, ni la pregunta por esa pregunta, son pregunta alguna: confusas, sin sentido, sin respuesta posible, no preguntan nada. Quizá se refieran a un misterio o a una desazón psicológica humana, o a lo que se quiera, pero lógicamente no tienen referencia alguna, cosa grave sobre todo cuando se quiere montar sobre ellas un discurso lógico. En ese juego no pueden jugar.

Pero preguntar algo con sentido, es decir, preguntar siquiera, tampoco es más que una prescripción lógica; y eso no lo es todo, ni mucho menos. Aunque al menos hay que saberlo y ser conscientes de ello: al hablar de la muerte no decimos nada, al preguntar por ella no preguntamos nada. De modo que cualquier respuesta a la pregunta por la muerte es prescindible y absurda. Esa consciencia lógica ha de acompañar a un juego que ya no puede ser lógico, pero sí humano.

Esa consciencia debe acompañar nuestro discurso, que hay que emprender a pesar de todo. Decir que todo discurso es un relato o metarelato (autolegitimador) es también un relato, y sería pereza y dejadez intelectual abandonar toda narración de las cosas, así que hay que seguir haciéndolo, contando cuentos, inventando mitos, si se quiere. No hay más remedio, así es la condición humana... Que es además capaz de ser consciente de las trampas insalvables de la razón, que pertenecen a su precaria condición misma: los tropos de Agripa, los monstruos de Goya, y más... Contar cuentos es necesario, pero sabiendo que lo son, siendo conscientes de ello: sabiendo que contar un cuento es un cuento y que contar que cuentas un cuento es otro... y así hasta el infinito, mordiéndote la cola sin fin. Así somos. Así es la tarea intelectual. ¿Qué se va a hacer?

Así que ¿por qué no hablar de la muerte, efectivamente? Hay cosas más profundas que la lógica. Pero con la consciencia anterior de mito, juego, círculo, infinito, etc. nos sentimos intelectualmente tranquilos, sabemos que no sabemos ni decimos nada, pero que misteriosamente algo queda. ¿Qué queda? Así como la verdad es la propia búsqueda de la verdad (Sócrates), toda una vida dedicada a ella, la muerte es la propia búsqueda de

---

<sup>6</sup> *El sentido de la muerte* (SM en adelante), Buenos Aires: Sudamericana, 1947, p. 10.



la muerte, es decir, la respuesta a la pregunta por la muerte es su propia búsqueda, que se sabe de antemano fallida, pero que consume y va consumiendo vida mientras llega, siempre tarde, la respuesta. Es la lógica de María Zambrano<sup>7</sup> cuando dice que miramos a la muerte de lejos, aunque en gran parte ya haya pasado, porque el tiempo pasado pertenece a ella. Y todo tiempo es pasado, ya sido, porque el presente no existe, se va de las manos en cuanto se nombra, y el futuro aún no es. De modo que la perspectiva de la muerte es la muerte misma, la respuesta a la pregunta por la muerte es el vivir o el morir mismo.

Repetimos: la muerte será el vivir, pero no es un hecho de la vida, y en ese sentido es un concepto y una palabra vacíos. Nada los refrenda sino la fantasmagoría y el vacío del esqueleto vital, conceptual y lingüístico de la nada ya de vida, concepto y lenguaje que va siendo.

Sucede con la muerte como sucede con Dios mismo, por ejemplo: no puede haber teología, lógica de Dios, cómo ha de caber en cabeza humana lo completamente diferente, lo absolutamente otro, aquello de lo que por eso no puede haber experiencia alguna. Así es la muerte también. En este sentido, no existe ni ha existido nunca la teología, tampoco la tanatología, ambas son pretensiones ridículas. Hay que ser consciente de todo esto para ser teólogo y tanatólogo con tranquilidad, digo, aun sabiendo que es imposible serlo, que uno, por el interés que sea, ha de hacer el ridículo a sabiendas hablando de Dios o de la muerte. Y de que algo queda, sin embargo, de discursos absurdos así. ¿Qué queda? En serio, poco más que una vivencia de los límites de la razón humana y de que hay que parar de pensar alguna vez porque ya no hay fundamento para decir nada, decíamos. Y reposar tranquilo ahí, sin pensar ya, o diciendo cualquier cosa, que da igual. Todo son juegos lingüísticos, también el uso del término más serio en general, el de muerte (como el de Dios), pertenece al juego. Curiosa filosofía la que haya de fundarse en él.

De todos modos, pongamos en claro así también nuestro discurso sobre el discurso de FM, que no se plantea taxativamente esta consciencia nunca. Además, como nuestro discurso es sobre el discurso de FM, o sea, un metadiscurso, no nos afectan estas pegas. Pero queden dichas y entremos poco a poco, que cuesta, en el discurso inanalizado de este hombre. Aunque tan inanalizado como el de Heidegger (el ser para la muerte da

---

<sup>7</sup> Cfr., *El pensamiento vivo de Séneca*, Madrid: Cátedra, 2010, p. 116.

sentido y autenticidad a la vida) o el de Sartre (la muerte no da sentido alguno a la vida, al contrario, le quita cualquiera), con los que dialoga desde una perspectiva distinta a la de ellos: al fin y al cabo, FM, además del existencialismo, roza también la analítica, que ignoraron los otros. Este diálogo distinto es casi el mayor interés de FM en el tema... Aunque ninguno de los tres debiera tener interés alguno. ¿Qué interés pueden tener discursos que pueden demostrar —y «demuestran», eso es lo malo— cualquier cosa, es decir, cosas contradictorias? Y Ferrater aún se salva por su tibieza dogmática.

### III. PUBLICACIONES DE FERRATER SOBRE LA MUERTE Y SU CONTEXTO

Es curiosa la evolución misma del pensamiento de FM sobre la muerte, en seis libros (u ocho ediciones, contando las tres versiones de *El ser y la muerte*), que sobre ella publicó desde 1941 a 1979<sup>8</sup>, el período que me interesa. *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista* junto con *El ser y el sentido* y, si se quiere, *De la materia a la razón*, forman la trinidad más escogida de su pensamiento tal como él lo fue desarrollando poco a poco en sus publicaciones sobre la muerte. Estos escritos integracionistas responden a un plan perfectamente previsto y casi tan perfectamente seguido durante tres lustros. En *El ser y la muerte* (1962) quiso ofrecer la metodología y el bosquejo general de una filosofía integracionista. En *El ser y el sentido* (1967), la ontología correspondiente. En *De la materia a la razón* (1979) ha tratado las dos cuestiones a que lo abocan las previsiones seriales de su programa: el ser y el hacer, el ser y el deber ser; únicamente por escrúpulos de claridad y dudas sobre la fuerza convincente de la palabra «ser», esta última obra no la lleva en el título. Y esta suspicacia filosófica

---

8 Para la bibliografía de FM sobre la muerte y su historia, evolución y sentido cfr. mi artículo «Metafísica de la muerte. Tanatología ferrateriana» en mi libro *Posmodernidad, melancolía y mal*, Sevilla: Athenaica, 2018, 331-364, pp. 331-335.

Las ocho publicaciones:

(1941) «Muerte e inmortalidad», *Sur*, n° 80.

(1946) *La ironía, la muerte y la admiración*, Santiago de Chile: Cruz del Sur.

(1947) *El sentido de la muerte*, Buenos Aires: Sudamericana.

(1962) *El ser y la muerte*, Madrid: Aguilar.

(1967) *El ser y la muerte*, en *Obras selectas*, vol. II, 297-484, Madrid: Revista de Occidente.

(1967) *El ser y el sentido*, Madrid: Revista de Occidente.

(1979) *El ser y la muerte*, Barcelona: Planeta.

(1979) *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza.

se deja ver en lo religioso también; algo insinuaremos al respecto, pero no interesa mucho...

En las versiones de *El ser y la muerte* el problema de la muerte aparece en todo el tamaño que FM quiere darle: como todo «un sistema de filosofía: una ontología general, una metafísica de lo orgánico y una filosofía de la persona»<sup>9</sup>, nada menos. Esta «serie» de libros no tiene, según el autor, mayores (pero tampoco menores) pretensiones: «No me mueve el ansia de fabricar un sistema a la antigua usanza, pero sí el deseo de escribir un modo de pensar que espero resulte coherente y concertado», escribe en 1967 en *El ser y el sentido*<sup>10</sup>. Quede claro.

Hasta la primera edición de *El ser y la muerte* (Aguilar, 1962) puede valer, en el sentido que sea, la opinión de J. L. Abellán hablando de la filosofía de FM: «Me parece que en el fondo trata de integrar una doctrina personalista de sentido tradicional con los mejores hallazgos de la reciente antropología existencialista»<sup>11</sup>. Pero ya en la versión que aparece editada en las *Obras selectas* (1967, también el año del libro de Abellán, a quien no daría tiempo a leerla), y en *El ser y el sentido*, el mismo año, parece superar esto con su inefable «integracionismo», por el que su filosofía se acerca al ideal de un análisis que tenga como objeto «los objetos de todas las ciencias y, por descontado, los de todas las acciones humanas»<sup>12</sup>. Nada menos.

El núcleo de las publicaciones citadas abarca una época histórica (1946-1967)<sup>13</sup>, entre los 34 y los 55 años de Don José, en la que se vivían las cosas apasionadamente, con cierto sentimentalismo y mucha supuesta radicalidad, tan ilusionada como ilusamente; existencialistas todos, intelectuales y

---

9 *Obras selectas II* (en adelante OS), p. 297.

10 *El ser y el sentido op. cit.*, p. 15.

11 *La filosofía española en América*, Madrid: Guadarrama, 1967, p. 91.

12 OS II *op. cit.*, p. 89.

13 Esa época extraña y perdida, todavía moderna, nada de post, que preparó empresas más grandes y conscientes en otros lares arriba de los Pirineos, es la única que me interesa en este artículo respecto al pensamiento de FM. Por eso contemplo menos ediciones posteriores de sus obras, en las que el autor va *aggiornando* sustancialmente sus ideas y readaptándolas a otro «FM» más americanizado, anglosajón, aséptico, ingenioso y soso, irónico demasiado obvio, analítico de camisa de manga corta y corbata americanas, por decir algo; desvirtuándolas, en todo caso, de su sentir original. Cfr. para lo que digo: *Fundamentos de Filosofía* (Madrid: Alianza, 1985), reelaboración de *El ser y el sentido* (Madrid: Revista de Occidente, 1967), y la edición de *El ser y la muerte* (Madrid: Alianza, 1988) o incluso la anterior de Planeta, que sí citamos alguna vez.

estudiantes hacían la única experiencia fuerte de los valores ético-estéticos, políticos y religiosos que les permitía la situación cultural y universitaria española, lastrada en lo teórico por la tradición quijotesco-retrógrada del noventayocho y por el racionalismo melifluo del krausismo, a pesar de todos los valores literarios y pedagógicos que se quiera dar a dicha generación y a la Institución Libre de Enseñanza<sup>14</sup>, respectivamente... Se quedarán aquí o se exiliarán, como FM, fachas o progres, la formación era la misma; fueron los últimos modernos trasnochados, ingenuos, que parece que creían todavía en algo por lo que merecía la pena dar la vida, o al menos voces... y siempre con el pelo de la dehesa quijotesca. O existencialista.

FM pretendió superar los intereses existencialistas de tantos largos años (todavía en 1962, a sus 50 años, considera el existencialismo como su «filosofía propia»); puede que en la historia personal de sus intereses y preocupaciones intelectuales en general superara el existencialismo, pero no en la historia de sus escritos sobre el tema que nos ocupa, por mucha (poca) analítica que pegara a la edición de 1979 de *El ser y la muerte*<sup>15</sup>.

---

14 FM tuvo la suerte de ser discípulo en Barcelona de Joaquín Xirau, discípulo en Madrid, a su vez, de Ortega, Morente y sobre todo del ya entonces veterano Manuel Bartolomé Cossío, el gran pope de la Institución Libre de Enseñanza con y tras Giner de los Ríos. Los mejores maestros que Xirau podía encontrar en los años 20, desde luego, pero todos ellos quijotistas y/o píos, paseados por Europa, donde respiraron, sin embargo, sus aires menos representativos de futuro (krausismo, neokantismo, axiología). Influidos también por el idealismo y espiritualismo de la Escuela de filosofía de Barcelona. Buen cóctel para aquellos tiempos...

Pero Xirau, scheleriano (que perseguía con Scheler valores fundantes como el amor y la verdad, nada menos), era al menos una gran y coherente persona. En Barcelona Xirau tuvo como maestro de verdad al católico Tomás Carreras Artau y como discípulo, entre otros, al curioso y personalmente interesante, Francésc Gomá, cuyo talante ingenioso me recordaba un tanto al de su más o menos compañero de generación FM, aunque Gomá escribiera mucho menos que éste y hablara mucho más que él. FM también era ocurrente e ingenioso, pero se yanquificó demasiado, además con el tinte un tanto estirado de la elitista universidad femenina en que dio clases... (Recuerdo una comida con él y Victoria Camps en Gerona en los ochenta y muchos. Sé de qué hablo).

En fin, todo esto ayuda a situar bastante bien al maestro de FM (entre españolistas quijoteros y alemanófilos aguados, digo, catalanistas con bon seny y exiliados progres... entre Tomás Carreras Artau y Francisco Gomá i Musté...) y por tanto también en cierto modo a FM mismo.

15 (Planeta). A las referencias intimistas de salida de la edición de 1967 (OS II) a San Agustín, Biran, Bergson, Scheler, Simmel, agrega en 1979 los «enfoques» más lógico-analíticos de Strawson y Quinton, y los más novedosos de Moody, que derivan de

La evolución de FM en esos años de que hablamos (1946-1967) parece orientada a un tratamiento lingüístico y teórico de la muerte, al que no respaldan unas convicciones o creencias firmes y definidas aún. Toda teoría, también la filosofía del lenguaje, parte de unos presupuestos de base que son de libre elección en definitiva y sobre los que se construye el entramado lógico del discurso. Los de FM parecen depender todavía de los antiguos absolutos, a los que entiende como simples polos tendenciales que ordenan ontológico-dialécticamente las cosas, con unas categorías que no están lo suficientemente claras. Ni mucho menos, a pesar de tanto rodar filosóficamente en torno a la caracterización de la propia filosofía y de su propia filosofía, a pesar de la metafilosofía de que habla tantas veces y que ya comienza en 1960 con la primera edición, en inglés, de *La filosofía en el mundo de hoy*<sup>16</sup>. Parece que antes de 1947 FM vivía aún de creencias de la filosofía tradicional, inclusive creencias religiosas de matiz personalista, que, ahora, ni olvida del todo, ni es capaz de sustituir por otras nuevas. Parece.

Parece que FM sólo en la edición de *El ser y la muerte* de sus *Obras selectas* (1967) se libra, no sé si completamente, de presupuestos religiosos, que, desde luego, están presentes en el tratamiento de la inmortalidad en los dos primeros libros (IMA y SM), bien es verdad que declarados bajo la forma de «opinión cristiana», aunque expuesta con gran calor (más en IMA que en SM). De todos modos, desde el año 1947 FM se decide por una filosofía positivista.

Ante ese derrumbamiento general de creencias de todo tipo lo mejor habría sido diluir los problemas al estilo wittgensteiniano, zanjando así la cuestión. Eso parece. Y FM lo podía comprender muy bien<sup>17</sup>... La «filo-

---

informes de personas clínicamente muertas, «vueltas a la vida». Aunque ninguno de ellos convence...

16 El libro *La filosofía en el mundo de hoy* se publicó primero, efectivamente, en inglés en 1960, luego (ampliado) en español, 1963, y catalán, 1965, y por fin definitivamente en español (con notas añadidas) en 1967 (OS II, 11-173). Junto con *Cambio de marcha en filosofía* (Madrid: Alianza, 1974), con «Metafilosofía» (*Teorema* IV/1, 1974), con el apéndice «Las cartas sobre la mesa» a *De la materia a la razón* (1979) y *Modos de haber filosofía* (Barcelona: Crítica, 1985) forman lo más granado de la manía metafilosófica de FM, a la que, por lo demás, él considera injustificable, aunque no del todo gratuita, a veces. La manía de preguntarse incesantemente desde la filosofía (¿desde dónde?) por el ser, sentido y modo de la filosofía misma (¿qué es eso?).

17 Cfr., su genial artículo «Wittgenstein o la destrucción» (1948) (*Obras selectas* II, pp. 225-235), auténtica joya, increíblemente temprana (tres años anterior a la muerte de

sofía terapéutica» habría sido un buen camino desde un ingenuo filosofar a un avisado filosofar, pórtico del estilo anglosajón del maduro FM. Pero optó por el batiburrillo del integracionismo.

Recuérdese que ya desde 1941 publica la primera edición de su *Diccionario de filosofía* en México, su primera obra, que de edición en edición fue sorprendiendo cada vez más por su enorme erudición (un tanto deslavazada); no es extraño que su autor asigne a la filosofía una tarea universal, mantenga que la filosofía «puede y debe ocuparse de todo»; y añada «siempre y cuando lo enfoque desde su propia perspectiva» y defina esa perspectiva como: lo que haya en las cuestiones de cuestionable o la unificación crítica de toda la realidad<sup>18</sup>. (Eso sí es cuestionable, que lo consiga él mismo.) De modo que parece que ello podría haberle llevado a análisis más duros de su filosofía de la «muerte»: un concepto que no cuestiona nada, ni tiene nada que cuestionar, ni puede cuestionar nada, y que difícilmente así puede unificar críticamente nada. Pero tal como él lo entiende, de rebajas, sí. En fin...

El interés estrictamente teórico de la filosofía de la muerte, es decir, de la filosofía de FM, interese o no, estriba no en grandes sutilezas sobre el hecho mismo de la muerte, sino, insistimos, en que en torno a ella construye todo su discurso, y al menos de modo distinto al de los manidos referentes (existencialistas), Heidegger y Sartre, de entonces. La muerte para FM no es sólo un motivo para filosofar sino el armazón de su propia filosofía, de la única que realmente tuvo, que puede calificarse perfectamente, pues, de «tanatología». Sea lo que sea. Sigamos viendo.

#### IV. UNA FILOSOFÍA DE LA MUERTE

FM entiende la filosofía desde «un planteamiento moderno», dice en los años sesenta en *La filosofía en el mundo de hoy*. El modo de vida que cree que se difunde por nuestro planeta es uno de integración de humanidades y ciencia: «Una vez más nos hallamos aquí al filósofo digno de este nombre en trance de ‘integrar’, de ‘ver las cosas juntas’ si se quiere, en trance

---

Wittgenstein) de la bibliografía wittgensteiniana universal y reproducido innumeradas veces en ella. Precisamente desde este texto, inmediatamente posterior a sus dos primeras especulaciones, ingenuas o frescas todavía, digamos, sobre la muerte (*La ironía, la muerte y la admiración* y *El sentido de la muerte*), comienza su camino analítico de 15 años, paralelo a su pensar la muerte, hasta la primera versión, ya no ingenua pero tampoco fresca, de *El ser y la muerte* (1962).

<sup>18</sup> OS II, pp. 88, 89, 91.

de atestiguar una verdad olvidada de puro sabida: la de que todos estamos embarcados en la misma aventura. O en la misma malaventura...»<sup>19</sup>. (Y cita a Dulcinea para la malaventura... Sí, que no falten citas o referencias al Quijote, que hagan española y provinciana la escritura; pero eran cosas de otros tiempos...).

Se trata del «integracionismo» mencionado, que expone en las introducciones a SM. Para él ninguna rama del conocimiento posee objetos propios, «al menos en el sentido de cosas o entidades de que exclusivamente se ocuparía una determinada ciencia»<sup>20</sup>. La filosofía, como cualquier otra rama del saber, es un simple punto de vista; en este caso, el peculiar punto de vista en que consiste la filosofía podría designarse, repito, como «unificación crítica de toda la realidad» y se ocuparía, en este sentido, de todo desde la perspectiva «de lo que hay en las cuestiones de cuestionable»<sup>21</sup>. Además, ha de conjugar los recelos que podría provocar esa mirada global a las cosas («ver las cosas juntas»), alejándose tanto de las componentes del eclecticismo como de los dogmas del absolutismo. Palabras claras, que se agradecen:

«Ningún concepto puede denotar, a mi entender, ninguna realidad que sea ‘absoluta’, y ello en dos sentidos: el de que no hay ninguna realidad completa, desligada de todas las demás (aunque paradójicamente, en muchos autores absolutistas, constituyendo el fundamento único de todas las demás); y en el de que ninguna realidad, o tipo de realidad, es absolutamente ‘tal o cual’»<sup>22</sup>.

Las realidades se definen por su tensión entre límites opuestos, lo que hace absurdo el absolutismo y convierte el eclecticismo (que FM siempre rechaza por encima de todo, como si se sintiera afectado por él) en una especie de tarta filosófica insípida, que no sabe a nada por saber a todo; aunque la filosofía de FM peca un tanto de ello: dice no predicar a ultranza la armonía, sino la tensión entre límites opuestos, por la que se definen las realidades, pero esa tensión es poco más que una bonita palabra, cargada de buenas intenciones<sup>23</sup>.

FM elabora con el de la muerte un concepto peculiar y amplísimo,

---

19 OS II, p. 71.

20 *Ibidem*, p. 85.

21 *Ibidem*, pp. 88, 91.

22 *De la materia a la razón op. cit.*, p. 199.

23 Cfr. Mi artículo «Metafísica de la muerte» *op. cit.*, 360, y en general 359-362 para ver los casi innumerables epítetos y matices que FM mismo atribuye a su filosofía.

que le hace extraordinariamente apto para fundamentar una filosofía gri-sácea como la que propone, integracionista, que unifique críticamente a su modo la realidad entera. Basta construir un concepto de muerte *ad hoc* que posibilite una analogía tan universal como la que tradicionalmente corresponde al ente. FM concibe, así, en general, la muerte como «cesación» de la vida y como «sentido» de esa vida que cesa. Sólo dos textos máximamente representativos al respecto. Principio general: «Tomamos la muerte aquí, como cesación, como concepto general capaz de explicar la naturaleza y el sentido de todas las existencias. Con ello no se niega que el morir humano sea algo peculiar; sólo se afirma que para entenderlo a fondo se precisa no considerarlo como un fenómeno absoluto único... La cesación es coextensiva a lo real. Pero no ejerce igual impronta en todas las formas de lo real»<sup>24</sup>. Aplicado concretamente al ser humano, que en cierto sentido tiene experiencia de la muerte, en tanto que sabe que va a morir, al menos: «La vida ‘no nos dice nada’ sin la muerte, es incomprendible. Este es el más profundo sentido de la experiencia de la muerte»<sup>25</sup>.

Perfecto para su integracionismo: convertida en la cuestión de todas las cuestiones, la muerte le sirve de gozne, e instala, como tal, de un plumazo la perspectiva típicamente filosófica. Desde el punto de vista de la unificación, teóricamente esto funciona: la filosofía se convierte en tanatología. Ése es el precio, digamos, que a FM no parece importarle nada, más bien lo contrario: está orgulloso de ello, de su excelente y original hallazgo. Así se salva, al menos de nombre, ese carácter de universalidad y a la vez de unificación, sin eclecticismos ni absolutismos, característico del nuevo modo de considerar la filosofía. Y así puede FM fundamentar la *analogía mortis*, y sobre ella la *analogía entis*, y viceversa. «Ser real es ser mortal, y ser mortal es ser real. Cualquier realidad es lo que es en virtud de su modo de cesación, y cualquier realidad cesa de tal o cual modo en virtud de lo que es»<sup>26</sup>. El montaje hipotéticamente funciona.

¿Pero no quedamos en que ninguna rama del conocimiento posee objetos propios? La muerte ya sabemos que no es objeto ni concepto alguno, pero para FM sí. ¿O es simplemente una perspectiva, la perspectiva propia y exclusiva de su filosofía? Eso estaría bien, que la única entidad

---

24 *Ibidem*, p. 359.

25 IMA, p. 62.

26 OS II, p. 424.



de ese objeto fuera una perspectiva integradora, en ello estaríamos todos de acuerdo: una idea rectora. Pero eso es poco, dejaría insatisfecho al propio FM, que sin embargo no aclara nada. No insistamos, sea como sea, la filosofía de FM parece que tiene un objeto propio y exclusivo para sí misma, la muerte, y con ella quiere integrar todo, sin excluir nada, pero sin apropiarse tampoco de nada. No es totalitaria, es totalizadora, diríamos. La muerte es responsable de esa especie de prodigio.

A pesar de todo, creo que FM tiene siempre en mente el imperativo de experiencia y atención a los hechos como uno de los mandamientos de cualquier pensar con sentido. De ahí que, contra todo el existencialismo, y contra toda evidencia analítica, se esfuerce en probar el carácter experiencial de la muerte ajena. Aunque al final quede en poco esa experiencia, como no puede ser de otro modo. Mientras, ascendiendo en la gradación de lo real, la muerte va apareciendo más sin sentido, menos experimentable es en sí misma, y no sirve de consuelo que, al menos, de la muerte en general, sin sentido o con sentido, adquiramos en ese proceso la idea de inexorabilidad y la de su carácter de cesación, en lo que concuerda también la muerte humana, aún considerada como propia, dice Ferrater<sup>27</sup>. Efectivamente, así es, pero parece más bien una perogrullada.

En fin, quedémonos por ahora con que el concepto de muerte, despojado primero de sus tintes religiosos, y adornado después con este carácter de universalidad coextensiva a lo real y, más tarde, con una referencia experimentable en cierto modo, hace que, dentro de los presupuestos de FM, posea pleno sentido para ser adoptado como base de una filosofía válida. Desde dentro del sistema queda justificada la filosofía y su «objeto» como filosofía de la muerte o tanatología. «Ser», «devenir», «existir», «sobrevivir», «vida eterna» proporcionan toda una gradación de lo real y de lo mortal. Y bajo esas categorías hay todo un universo de supuestos. Veamos

#### V. LO REAL, ANALOGIA ENTIS

Comencemos por la base, o más bien por el tejado, porque lo real parece un subrogado sistémico de lo mortal. Comencemos por la realidad o lo real, que será lo convertible con «lo mortal», en tanto realidad y (muerte como) cesación aparecen como coextensivas y paralelas. El ser se dice de muchas maneras...

---

27 IMA, 60; OS II, pp. 430, 431, 437.

«Lo que propongo es un modo de considerar la realidad que, sin caer en la ingenua suposición prefilosófica y preontológica de que la realidad es tal cual aparece, afirme que no hay ningún ser o, mejor, principio oculto tras ella que la haga ser y comportarse de diversas maneras»<sup>28</sup>. Está bien: ni es lo que aparece ni oculta nada. Además, es un todo siempre, pero no siempre el mismo, ni monista ni plural. Dada la tendencia unificadora de la filosofía integracionista, en efecto, la realidad habrá de soportar un cierto monismo que permita considerarla como un todo, como un continuo, pero un todo o continuo abierto, en el que pueda fundarse una analogía, es decir, que haga posible «hablar de la realidad sin estimar que sea siempre, en el fondo, la misma»<sup>29</sup>. Ese todo analógico supone un monismo sui generis: un «monopluralismo», en principio desconcertante, o un «empirismo dialéctico», entendido desde una dialéctica en la que no hay un tercer término que cierre el sistema; sea lo que sea o lo llame como lo llame, FM se empeña en insistir siempre (porque siempre está al borde de ella) en que nunca puede tratarse de una composición ecléctica, como ya hemos dicho...<sup>30</sup>

De este peculiar modo «el ser real se da en un contexto», que podría llamarse «lo que hay»<sup>31</sup>. Ahora bien, llamar a «lo que hay» un contexto no es lo más adecuado en este caso, dice, porque, dado que «lo que hay» no es distinto de las cosas que hay<sup>32</sup>, no se trata de un «contexto máximo» que es lo que se necesitaría para que funcione como «horizonte ontológico». Al tratar de «lo que hay» no nos interesa saber qué cosas hay, porque eso no sería ontología sino una ciencia universal; ha de ser algo más teórico: sólo nos interesa saber que hay lo que haya, y el que lo haya, es decir, el mismo «haber» o «haberlas» de las cosas, el que las haya<sup>33</sup>, el hecho de que haya en cada caso lo que sea. Por eso, si nos empeñamos en hablar de un contexto, éste ha de ser el «haber» sin más. El «haber» son las propias realidades en la medida en que las hay<sup>34</sup>. El «haber» queda, así, como un modo, «acaso

---

28 SYM, p. 67.

29 OS II, p. 346.

30 SYM, p. 20.

31 OS II, pp. 515, 516.

32 *El ser y el sentido*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 19. (En adelante SS.).

33 OS II, p. 518.

34 SS, p. 119.

el modo propio, de expresar que hay algo»<sup>35</sup>. Un tanto gratuitos estos esfuerzos mentales, me parece, típicos de la elucubración de aquellas generaciones, que dicen nada o muy poco, aunque se entienda lo que quisieran decir. (Hablábamos hace un momento justamente ese «que» completivo: *que* haya o siquiera exista algo, lo que sea, era lo místico para Wittgenstein, de lo que no se puede hablar y hay que callar. No lo recuerdo por nada, pero, en fin, FM lo debía saber de sobra —«Wittgenstein o la destrucción», recordemos— y eso le hubiera ahorrado todo su discurso sobre la muerte, que, a pesar de sus pretensiones, ni ha influido ni influye prácticamente nada en la cultura filosófica, hispana y menos en la no hispana. Pero FM no era un destructor, al contrario, quería construir una filosofía propia y tuvo para ello la ocurrencia de la muerte. Construir una destruyendo todas es la labor única de un grande como Wittgenstein: el último filósofo. Al que la muerte, por cierto, ni teórica ni realmente importó en absoluto).

Sigamos el discurso de FM... La cuestión de la realidad o el ser real se reduciría, entonces, a estas preguntas y respuestas: «¿Hay algo?», «Sí, lo hay»; «¿Qué, hay?», «Hay...» Y la realidad misma, o el ser real, al «término de un compromiso ontológico que comienza justamente por expresarse en la forma ‘Hay...’ o en otras sucedáneas»<sup>36</sup>. (Efectivamente, añadido yo, un compromiso ontológico generado desde un juego de lenguaje como ése, es decir, desde el lenguaje al fin y al cabo; digamos con Quine que es real aquello de lo que se puede decir con sentido que es real dentro de un contexto lingüístico determinado, y eso es todo; la realidad sería un constructo lingüístico, habría que invertir las relaciones entre palabra y significado en esta ontología: el significado no es un objeto real externo al que se refiere la palabra; el significado, lo real, la realidad, el objeto, se genera dentro del propio lenguaje. Solo percibimos lo real cuando aprendemos el uso de las palabras, el dato primordial del ser humano no es lo real o el mundo sino el lenguaje desde el que aprende a nombrarlo e identificarlo... Eso viene que ni pintado para el término «muerte», su concepto y su significado: constructos lingüísticos, no más. Y en general para liberarnos de problemas que no tienen solución, para la navaja analítica. Que no se aplica en el caso de Ferrater, en el que, por ello, en vez de filosofía de la muerte habría que hablar de literatura pseudocientífica de la muerte).

---

35 OS II, p. 519.

36 SS, p. 119.

Pero, en fin, continuemos... FM llama «realidades» a cualesquiera «cosas reales». Y por «cosas» entiende, como sabemos, no sólo objetos o entidades, sino también actividades, procesos, actos, fenómenos, acontecimientos, etc.<sup>37</sup>; y por «real», siguiendo a Austin, algo, una cosa que se sabe qué cosa es; por no ser real, una cosa que por de pronto no está ahí<sup>38</sup>. Y concluye: «Puede considerarse que las realidades son las cosas que hay, y que todas y cualesquiera constituyen lo que hay»<sup>39</sup>.

FM comenzó diciendo que no pretendía caer en la ingenuidad prefilosófica de creer que la realidad es tal como aparece, que entendería la realidad racionalmente, sin postular, sin embargo, como sustancia de lo real una cierta forma de la razón<sup>40</sup>. Y, efectivamente, se ha estado moviendo entre realismo ingenuo e idealismo, para llegar ¿a dónde?, ¿a lo que hay...?, y ¿qué es eso?: prácticamente el «ahí» y el «qué»; nada, en definitiva, del «que» completivo, mucho más refinado: del «haber» o del «hay» sin más, como afirmación dentro de un juego de lenguaje. La realidad se queda, pues, como sabemos, en el término de un compromiso ontológico que adquirimos al responder «hay...», llenando esos puntos suspensivos con la «cosa» que está ahí y que sabemos qué cosa es. Sigue hablando el lenguaje, es verdad, sigue siendo el lenguaje el dato primordial que se ofrece ser humano, y no lo real o el mundo, pero con poca conciencia de que es así: de que lo que decimos que hay lo decimos desde el lenguaje, de que identificamos lo real-ahí por el uso de las palabras. (De que la muerte como hecho es un constructo lingüístico, y nada más, no se refiere a nada, es el hecho de la muerte el que tiene sentido por el lenguaje, y de que eso basta para la analogía de lo real que interesa ahora... Como en el caso de «Dios» o de tantas cosas-palabras, a eso que no llegamos a entender lo llamamos «muerte» y lo identificamos como tal tan tranquilos).

Repitamos ahora con mayor claridad: FM postula una sucesión ontológica de entes, un cierto monismo que calificaba de monopluralismo o de empirismo dialéctico. Pero esa sucesión ontológica de entes no es representable por una línea ininterrumpida y unidireccional, «sino por una línea en cada uno de cuyos puntos convergen dos direcciones opuestas

---

37 *Ibidem*, p. 104.

38 *Ibidem*, p. 116.

39 *Ibidem*, p. 121.

40 *Ibidem*, pp. 69-70.

complementarias», de modo que se trata de una «ontología de la doble dirección»<sup>41</sup>. El integracionismo, efectivamente, exige caminar siempre entre una bipolaridad formada por dos conceptos, que nunca llegan a absolutos por aparecer siempre como conceptos límite, con respecto a los cuales es posible definir ontológicamente cualquier cosa real. Estas polaridades, insistiremos, no son propiamente realidades, son formalidades metafísicas constitutivas de lo real en cuanto principios metafísicos delimitadores suyos tanto ontológica como epistemológicamente. Toda realidad se sitúa o se define, pues, por medio de una doble «tendencia» o «dirección» expresada por los conceptos límites. Estos, a su vez, no pueden concebirse uno sin el otro contrapuesto<sup>42</sup>. Algunos a continuación.

(Lo externo y lo íntimo.)

Los dos conceptos límites definitorios principales de este monopluralismo son los de «lo externo» y «lo íntimo». Algo es calificado de externo cuando se comporta como si estuviese compuesto fundamentalmente de partes extensas, pero siempre con un mínimo necesario de intimidad, que sería una interioridad puramente espacial. La realidad con mayor tendencia a lo externo es lo inorgánico. Los cristales («muñones de organismos», los llama FM) parecen marcar el paso a lo íntimo, que posee mayor irreversibilidad y mayor temporalidad que lo externo, y que se manifiesta en esa posibilidad de «ocultarse», de aparecer distinto de como es y, a la vez, revelar, exteriorizándolo, lo que es, de lo orgánico. Lo orgánico madura, ya no se desenvuelve simplemente. Lo íntimo es el sendero de la individualidad y el camino donde la cesación, puro hecho exterior en lo inorgánico, se convierte en predicado básico de la existencia.

(Ser y sentido, o naturaleza y espíritu.)

En este marco de lo exterior e íntimo, el ser es lo exterior, el puro y nudo hecho, la naturaleza, y apenas tiene sentido: tiene el mínimo de sentido necesario para no caer en uno de los absolutos, que es lo que comienza por negar la ontología de FM. El sentido es lo íntimo, lo que una realidad ante todo significa, el espíritu: es apenas un hecho y apenas tiene ser. El espíritu es «la objetividad pura, el pleno y desinteresado reconocimiento del ser y del valor»<sup>43</sup>. El sentido es el cenit de la dirección hacia la interioridad,

41 OS II, p. 342.

42 Cfr., OS II, pp. 300-305.

43 *Ibidem*, p. 422.

una región con la que se topa uno en el paso de lo exterior a lo íntimo, en que parece quebrarse la analogía del ser, que el ser apenas apresa, que es mínimamente un hecho natural: es la región de la «significación», donde el hecho se convierte en una vivencia del espíritu, en una pura intencionalidad abocada a sí misma<sup>44</sup>. El sentido es el camino del «morir como tal» ...

(Lo inorgánico y lo orgánico, ser y devenir.)

El carácter fundamental de lo inorgánico es el ser, el ser en sí. Lo inorgánico ya es, es actual, un hecho, su ser le es completamente dado, es lo que es. En cuanto tal, es intemporal y perdurable: el puro ser es siempre lo que es, no cesa ni puede cesar. Así mismo es, a causa de esto, reversible. Es pura espacialidad<sup>45</sup>. Estos caracteres no son absolutos, pues lo inorgánico sería entonces algo vacío, la nada, y caeríamos en un tipo de monismo tradicional, no en el monopluralismo deseado.

El ser de lo orgánico es llegar a ser, es un ser para sí, va siendo, no es todavía, es devenir: éste es su carácter fundamental. A causa de ello y de su natural intermediario entre lo inorgánico y lo humano, lo orgánico es indecisión u oscilación. Es un ser para sí, básicamente por la asimilación y la generación. Posee espontaneidad, que es siempre una dispersión de energía que hace que no siga siempre en su comportamiento modelos económicos, sino un camino de «desperdicio» hacia su utilidad de ser para sí. Tiene ya especificidad e inclusive individualidad<sup>46</sup>.

(Lo humano.)

Difícilmente lo humano cabe ya en la *analogía entis*, para que quepa en el sistema serial se le proporcionan unas categorías un tanto atrabiliarias, pero típicas de la época, como hemos de decir siempre... El ser humano es «un conjunto cuyo único subconjunto es él mismo», que no necesita un principio unificador que esté «más allá « o «más acá « de él. Pura actualidad en sí mismo...

El concepto de ser y sus opuestos no convienen ya a la vida humana, que no es ni «algo que es» ni «algo que deviene», ya que, a la postre, no es un algo sino un «alguien». Precisamente por eso no se la puede definir, aunque por el vocablo «existente» (como significando «la pura actualidad

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>45</sup> Cfr., *Ibidem*, pp. 407, 351, 358.

<sup>46</sup> Cfr., *Ibidem*, 409, pp. 377-380.

del existir») se puede aclarar un aspecto importante suyo<sup>47</sup>. ¿Y el ser humano, que vive como existente?

En esa pura actualidad del existir FM entiende al ser humano como unidad. No es que tenga un cuerpo, es más bien su cuerpo, mejor, es un modo de ser un cuerpo. «Lo que a la postre mantengo es que no se puede encontrar en el hombre nada que trascienda absolutamente su cuerpo, y también que el hombre no es reducible a una sustancia material»<sup>48</sup>. Vale. Con esa ambivalencia comienza el modo de ser una unidad dialéctica en el empirismo dialéctico sin síntesis ferrateriano.

¿Y el espíritu? Cuerpo y espíritu se trascienden uno a otro en la unidad intimísima de lo que FM llama ahora «persona». Queda la persona asignada al núcleo más íntimo de la unidad del ser humano, a la propia mismidad, al yo, a aquel reducto donde cuerpo y espíritu inseparables objetivan el mundo de la especie en propio provecho. A fin de cuentas, esta noción de persona se aproxima bastante, como el mismo FM reconoce, a la idea de intimidad cristiana y a ciertas tradiciones escolásticas<sup>49</sup>. Precisamente en esta ontología de la persona va a encontrar la base para cualquier planteamiento de la supervivencia...

Y sigue en sus elucubraciones sobre la mismidad ayudándose de sutilismos zubirianos irrelevantes, pura palabrería al uso de aquellas generaciones de que hablábamos, como que los seres humanos no viven, sino que hacen su vida. No, el hombre no vive viviendo, sino haciendo su vida. El hombre es «mismidad», pero mismidad no significa identidad consigo mismo, sino «ser sí mismo», o más bien «llegar a ser sí mismo», en cuanto que su realidad no le es dada como a los seres inorgánicos, que «ya son», o como a los seres orgánicos, que «van siendo», pero predeterminadamente. De ahí que la mismidad del ser humano aparezca bajo la forma de propiedad: es un ser, no que vive, sino que es su propio vivir, que hace su vivir, que trata de ir apropiándose su vivir, que no se define sino por el esfuerzo constante por ser hombre. Es un ser que se pertenece y que no sólo moral sino también ontológicamente es responsable de sí mismo. La libertad humana, por ende, resulta paradójica: dado ese compromiso ontológico humano la libertad es condición de la existencia del hombre y viceversa, el

---

47 Cfr. *Ibidem*, pp. 410-411.

48 *Ibidem*, p. 404.

49 Cfr. SM, p. 342.

hombre se hace libre en la medida en que libremente se hace.

El hombre, que no vive, que es su propio vivir, que hace su vida, que se va haciendo en la paradoja de su libertad y a pesar de todo dentro de la especie, aunque sea una mismidad es así historia: «vivir humanamente es pasarle a uno lo que le hace ‘ser’»<sup>50</sup>. Y es cultura. La cultura es el resultado de objetivar el mundo y, a la vez, un mecanismo de defensa del hombre para seguir caminando. ¿Cómo?

En el hombre hay algo suprasituacional: su espíritu objetivante, culturizante, espíritu que sólo se concibe como existiendo, dada la íntima unidad del hombre; y que, en cuanto existe, le pasan cosas, experiencias, hace historia. El hombre lucha de continuo entre lo inteligible y lo espiritual, por una parte, y lo experiencial, por otra; y el contenido de lo inteligible (ente o valente) se le da en las experiencias propias, que son situaciones históricas y, como tales, irreversibles; de ahí el carácter dramático del vivir humano. Esta concepción del hombre viene posibilitada por la ontología integracionista, que posee una concepción de «persona» parecida a la tradicional escolástica, decimos, pero que, en vez de subrayar el carácter de racionalidad, «subraya hasta el máximo los caracteres personales llamados historia, experiencia y drama». Persona sería así «una sustancia individual de naturaleza histórica»<sup>51</sup>.

Mismidad, libertad, historia, alguien, persona... el ser siendo del ser humano.

## VI. LO MORTAL, ANALOGIA MORTIS

Una vez descrito a grandes rasgos —FM se extiende incabablemente— el universo real con sus caracteres y grados, nos queda pergeñar el mundo de la cesación o el mundo mortal, es decir: superponer la «analogía mortis» a la «analogía entis», que la muerte se dice de muchas maneras, tantas como las del ser, o viceversa. Veamos ahora la «metafísica de la muerte» como un avance de la muerte, por un lado, y como un crecimiento de la inmortalidad, por otro. En último término, el sentido de la vida es la muerte y el de la muerte, la vida eterna. ¿Sí?

Estamos en una filosofía integracionista; no se puede olvidar esto ni por un instante, pues, si recordándolo no siempre se sabe qué es lo que

50 OS II, p. 422; SS, p. 130.

51 Para todo lo anterior ver OS II, pp. 401-404, donde el mismo FM asegura que se halla su antropología filosófica.



hace FM cuando escribe su filosofía, es de imaginar lo que sucede si se olvida. De ahí la nueva urgencia de ciertas citas para sentar las cosas (otro asunto es que luego funcione el mecanismo, pero como declaración de principios es hasta brillante): «En lo que toca al problema de la muerte, ‘integracionismo’ designa un punto de vista según el cual no hay que confinar la muerte a ninguna esfera determinada, y por ventura, privilegiada, de la realidad. Lo que Aristóteles dijo del ser, puede también decirse de la muerte: que cabe hablar de ella de muy diversas maneras...».<sup>52</sup>

«De hecho, puede decirse de infinitas maneras... hay un modo de ser mortal para cada tipo de realidad. Dadas estas condiciones, la tesis de una ‘analogía mortis’ se superpone naturalmente a la de la ‘analogía entis’ tras haberse modificado congruentemente las especies fundamentales de ente de las cuales se puede enunciar que son mortales. Con ello la ontología del ser real se subordina a la ontología del ser mortal; bosquejar esta última equivale a sentar los fundamentos de la primera».<sup>53</sup> (Insistamos en este último párrafo).

Acabemos, pues, por los fundamentos, la casa por el tejado, la vida por la muerte, que es nuestro tema...

Sobre estas bases nos movemos con FM. No cabe duda de que todo ser es mortal, y viceversa; todo ser observable hasta ahora, advierte FM. Lo que parecía más discutible, que la ontología de lo mortal fundara la de lo real, se torna claro cuando vemos que la muerte es tomada como sentido de la vida, en cuanto aquélla proporciona a ésta su propio grado de realidad según su orden y, más aún, la dignifica, como veremos. Lo problemático (siempre tiene que quedar algo en dudas al final) es la cuestión del sentido: cuando Hegel criticaba a Kant su limitación del conocimiento humano, diciendo que para limitar hay que ser infinito, qué razón tenía. Lo mismo puede aplicarse a esto, al sentido de la vida o de la muerte: son demasiados problemas para que una respuesta cualquiera satisfaga tanto al corazón como a la cabeza...

Pero veamos antes el discurrir de FM. La ontología del ser mortal posee cinco proposiciones fundamentales:

«1. Ser real es ser mortal. 2. Hay diversos grados de mortalidad, desde la mortalidad mínima a la máxima. 3. La mortalidad mínima es la de la materia inorgánica. 4. La mortalidad máxima es la del ser humano. 5. Cada uno de los tipos de ser incluidos en la realidad es comprensible y analizable en virtud de su situación ontológica dentro de

<sup>52</sup> OS II, p. 305; cfr., pp. 358, 359.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 343.

un continuo determinado por dos tendencias contrapuestas, una que va de lo menos mortal a lo más mortal, y otra que recorre la dirección inversa».<sup>54</sup>

La última resume a las demás. La primera es el punto de partida de observación generalizada. La última, la argucia metafísico-integracionista para situar una realidad cualquiera dentro de la *analogía mortis*. Esta última señala el camino a seguir; la segunda, tercera y la cuarta indican los polos entre los que caminaremos sin tocarlos nunca, sin traspasarlos, mejor, en este caso.

(La mortalidad en la materia inorgánica.)

Dadas las categorías que antes vimos que pertenecen a este mundo, aparece claro su mínimo de mortalidad. No hay muerte en él, sólo cesación; y cesar, aquí, significa simplemente separación de lo que está unido: de esas partículas indiscernibles que, bajo la sola categoría de espacio, forman el agregado inorgánico. «La cesación externa: surge ‘desde fuera’, interrumpiendo un proceso o cambiando una estructura, jamás ‘desde dentro’, como un momento de su desenvolvimiento o como el punto final de una historia»<sup>55</sup>.

La cesación es insignificante, pues es reversible y pertenece al ser que en cuanto puro ser no cesa ni puede cesar porque es siempre lo que es, según lo hemos definido. De todos modos, hay en la realidad inorgánica un mínimo de sentido y de interioridad que le hace, aunque mínimamente, dejar de ser.

(La mortalidad en la materia orgánica)

La naturaleza «vacilante» u «oscilante» de este reino de la realidad, hace que no todos los seres orgánicos sean mortales en igual proporción. Los organismos primarios monocelulares parece que persisten indefinidamente, dice FM, y que por ello son «potencialmente inmortales». Desde luego son lo más inmortal que cabe dentro del reino orgánico: son «prácticamente inmortales», lo que aquí equivale a decir, paradójicamente, que lo son «teóricamente».

No hay que olvidar las dos categorías que hemos visto en lo orgánico: la temporalidad y la individualidad. Los paramecios en sus divisiones no dejan cadáver, pero se desindividualizan en lo mínimo que tienen de individualidad; algo deben tener, dadas las condiciones de la vida orgánica

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 352; cfr. pp. 353, 358.

que ellos también cumplen. La tesis de FM es la siguiente: «los primarios mueren siendo a la vez lo más inmortal que cabe dentro del reino orgánico»<sup>56</sup>. En los organismos superiores la muerte ya es un predicado básico de su existencia. La temporalidad obra en ellos de tal modo que los hechos del envejecimiento aparecen ya como naturales, así como la pubertad y la menopausia.

Pero ¿por qué mueren, especialmente los de sangre caliente? Más que por tóxicos bioquímicos, o por una lenta acumulación de lesiones (cosa que no está probada), FM se inclina a considerar «harto ilustrativa» la idea de la muerte como disolución de un vínculo que se disgregaría por entero tan pronto como uno de sus miembros principales resultara básicamente afectado<sup>57</sup>. Pero no puede afirmarse con seguridad que sea ésta la causa de la muerte, dado que las características en que se funda (centralización, sistematización, individualización, complejidad, adaptabilidad de los organismos) lo son también de la vida, dice.

Ante esto se siente perplejo: «Y como no se puede cometer decorosamente la perogrullada, revestida de falsa profundidad metafísica, de que la muerte es absolutamente esencial a los organismos, lo que equivale a la postre, que la muerte es la causa del morir, parece que nos hallamos ante un callejón sin salida y que más discreto fuera mostrarse ‘escépticos’ es decir, con el ánimo suspenso ante esta inquietante cuestión»<sup>58</sup>. (Lo sabe, pero no lo hace... interesante esta última frase para todo lo dicho antes respecto a lo que se podía haber ahorrado FM con la navaja analítica).

Aunque no dura más que dos páginas esa perplejidad, y eso porque las pasa entretenido estudiando la interesantísima sustitución que hace Max Scheler de la relación causa-efecto por la de fundamento-fundado, que convierte la muerte en un «hecho puro», distinto de los naturales y fundamento de éstos. FM recurre en seguida a la ontología anti-absolutista que él expone, según la cual morir no es ni esencia, ni accidente: «es un proceso al cual los seres vivos tienden en virtud de su constitución ontológica»<sup>59</sup>. Eso no es decir nada, una obviedad... que me perdone, pero esto parece la perogrullada que antes criticaba él mismo: que «un organismo muere

---

56 *Ibidem*, p. 390.

57 *Ibidem*, pp. 396-397; SM, pp. 97-98.

58 *Ibidem*, pp. 397.

59 *Ibidem*, pp. 399ss.; SYM, p. 153.

porque su estructura es mortal». A pesar de que ahora lo ponga de manera un poco distinta: «Mejor que decir que los seres orgánicos mueren esencial y necesariamente, es sostener que se van constituyendo como seres mortales. La mortalidad, en suma, no es en ellos una propiedad constitutiva, sino constituyente»<sup>60</sup>. Eso no arregla mucho, más bien nada, mejor recurrir a causas biológicas sin más, traspasando ese problema a la ciencia, como hace ya en 1979<sup>61</sup>, aunque las consideraciones filosóficas sean las mismas que estamos viendo de doce años antes (OS II).

Será en el ser humano donde la muerte es un proceso propio, constitutivo (de su ser). Palabras mayores, sin reparos ya... Veamos.

(La muerte humana)

La cuestión sigue planteada en los mismos términos de siempre: grado de interioridad o de exterioridad de la muerte; se trata ahora de ver cómo en el hombre la primera predomina sobre la segunda.

En el hombre la muerte ya es un acontecimiento esencialmente con sentido, con significación. Hay que darse cuenta de que la muerte del hombre corta todo lo que expusimos como caracteres suyos: corta una historia, unas experiencias, una libertad, hace definitivamente irreversibles los acontecimientos vividos y se da en el seno de una mismidad y de una «persona»: en esto radica su típica destrucción. El hombre es potencialmente mortal (y tiene conciencia de ello, añadiríamos) y por ese carácter potencial la muerte ejerce presión sobre su vida con carácter decisivo: «La muerte otorga a la vida humana no tanto su ser, como lo que la constituye primaria, si bien no exclusivamente: su sentido o, para decirlo de otro modo, su ser en cuanto sentido»<sup>62</sup>.

Imaginemos con FM lo que sería una hipotética vida sin muerte, en donde los contenidos de la vida fueran indiferentes, aunque no absolutamente indiferentes (puesto que eso significaría caer en el polo opuesto absoluto del ser, que sería la nada): «pero sí lo suficientemente indiferentes para que tal vida sintiera los contenidos como ajenos. En efecto, ningún acontecimiento podría afectar radicalmente a tal vida. Habría siempre tiempo para llevar a cabo cualquier proyecto, para desdecirse de cualquier intento, hasta para borrar, con la acumulación de hechos en el tiempo, lo

60 *Ibidem*, p. 400.

61 En la edición de Planeta de *El ser y la muerte*, p. 100. (En adelante «Planeta»).

62 OS II, p. 428.

que acabarían por ser las huellas levísimas, casi imperceptibles, del pasado. Los hechos de la vida acabarían por no significar nada para ella. La vida resultaría, pues, nula de sentido justamente porque podría tener todos los sentidos que quisiese»<sup>63</sup>.

La muerte, pues, no es importante porque sea lo único que importe, sino porque nada importa gran cosa sin ella. La muerte es un elemento continuamente formador de nuestra experiencia, sin que ello signifique que hubiera que definir al hombre como un *Sein zum Tode*, se empeña en insistir FM, sin explicar nunca muy bien por qué...

De todos modos, FM cree que no comprendemos plenamente lo que la muerte es y significa hasta que no la «experimentamos» de algún modo. Y nos cuenta su experiencia de tres casos-tipo de muerte: la familiar de su abuela, la anónima de un soldado y la no buscada e impensada de unas personas que huían ante un bombardeo. Son los mismos casos, a que ya nos hemos referido sin especificarlos, que forman el núcleo del primer ensayo que escribió sobre la muerte en 1946, y que repite en los libros del 47 y del 62. Pero ¿qué diferencia entre el mimo con que escribe esto en aquellas primeras páginas y el modo en que lo hace ya en las de *El ser y la muerte* de sus *Obras Selectas*! Antes estas tres experiencias eran el centro de su atención y de un discurrir entre fenomenológico y existencialista, en las páginas de *El ser y la muerte*, aparte de que el parágrafo en que trata de ellas no parece encajar muy bien donde está, sólo se citan, parece, por una supuesta exigencia de confrontación empírica para cualquier enunciado con sentido.

En cualquier caso, esas experiencias revelan palmariamente el carácter definitivo e irrecuperable de la muerte. Y al plantear la pregunta de «¿para qué?», la muerte humana se manifiesta en esas experiencias como totalmente injustificada y falta de sentido si no realizamos el esfuerzo de verla desde el punto de vista de la vida (consuelos de FM). La muerte, efectivamente, elimina algo que, a no ser por ella, habría perdurado indefinidamente: «la insignificancia ontológica de la persona, su fundamental nihilidad, su radical desamparo»<sup>64</sup>. En el año 46 había escrito: «Al aparecer la muerte queda destruida la insignificancia de cada persona, queda elevado cada cual a mártir, y aún las muertes que solemos llamar ignominiosas

---

63 *Ibidem*, p. 429.

64 *Ibidem*, p. 438.

no escapan a esta regla. Al negar la muerte a la vida, le da un sentido que antes desconocíamos, que antes seguramente no existía: le da un sentido y, al mismo tiempo, una extraña nobleza... La vida queda, aún la vida trunca-da, colmada y ennoblecida por la muerte, queda como algo que nos tiene infinitas cosas que decir». <sup>65</sup>

¿Qué, Don José? ¿Todos somos mártires y héroes del absurdo? Mejor la frialdad final de la edición de Planeta de 1979, en que la muerte es el fin de la vida sin más, una parte de un programa biológico, aceptable en este sentido, sin más, y nada de martirios, noblezas ni sentidos últimos, que parece que hasta la hacen deseable: «Puesto que la muerte es el fin de la vida, y ésta es preferible a su ausencia, la muerte no es propiamente hablando, objeto de preferencia. Sin embargo, en tanto que la muerte individual forma parte del programa de la vida orgánica, es aceptable como un ingrediente de esta vida». <sup>66</sup>

Después de hablar así de experiencias de la muerte ajena, como las citadas, también es posible hablar de una muerte propia, aunque, como tal, sea imposible experimentarla, cosa que FM, naturalmente, sabe <sup>67</sup>. Pero se vale de unos subterfugios irrelevantes para acercarse a ella... Bien está que cite a Neruda como anticipación imaginativa de la muerte propia, pero eso no tiene más valor que el poético, conceptualmente ninguno: «El corazón pasando un túnel / oscuro, oscuro, oscuro, / como un naufragio hacia adentro nos morimos, / como ahogarnos en el corazón, / como irnos cayendo desde la piel al alma» («Solo la muerte»).

Bien está también que recurra a la filosofía integracionista, desde la que la muerte absolutamente propia solo se ve como un límite al que tiende la

---

65 IMA, p. 79.

66 Planeta, p. 176.

67 No se puede experimentar la muerte como el amor o el dolor, por ejemplo, en todo caso esa experiencia sería más bien la del irse muriendo, dice el propio FM (SM, p. 161). Esta bella referencia al amor y al dolor me hace recordar otra más bella de Russell: «Yo creo que cuando muera me pudriré, y nada de mi ego sobrevivirá. No soy joven y amo la vida. Pero no estoy dispuesto a temblar de terror ante el pensamiento de mi aniquilación. La felicidad no es menos verdadera porque tenga que acabarse, ni tampoco el pensamiento y el amor pierden su valor porque no sean eternos», *¿Por qué no soy cristiano?*, Barcelona: Edhasa, 2000, p. 210.

Y con respecto al morir mismo, y en tal caso, solo ciertas anticipaciones imaginativas pueden resultar iluminadoras, en general, de la muerte como cesación (OS II, p. 444; Planeta, p. 156).

realidad humana sin alcanzarlo jamás; como un hecho más, el definitivo, de esa tensión humana al absoluto, a los límites... Pero ese desgarrado asintotismo límite tampoco es mucho más que poesía.

«Muerte propia» parece que sería el último peldaño para llegar al concepto definitivo: en 1967 FM habla de «esencia última»<sup>68</sup>, y de «naturaleza última», en 1979<sup>69</sup>, de «muerte», sin más. Pero es inútil, dadas las insuperables dificultades de verificación que conlleva, no hay experiencia. No cabe más que hablar de esas ultimidades desde el lenguaje (y la imaginación), según apuntábamos, constituir los hechos reales desde él, pero hay que hacerlo consciente y no buscar lo real sin más... (Hemos repetido esto ya hasta la saciedad).

Puede también fundarse el concepto de muerte propia en la idea de mismidad que se ha manejado: «El hombre llega a ser sí mismo por medio de la muerte», aunque no obstante, «poder decir de la muerte: ‘es mía’, significa únicamente que el morir humano es una parte del ser sí mismo en que consiste el hombre»<sup>70</sup>, o una de las posibilidades de su vida<sup>71</sup>, por decirlo de otro modo... Pero eso vuelve a ser no más que palabras. Afirmar la soledad metafísica en el morir no tiene por qué fundarse en un concepto de la persona como mónada impenetrable e incommunicable, pues la muerte humana en sí misma es en todos casos la misma, inaprehensible, y no supone nunca en general una separación de las demás muertes (recordemos la *analogía mortis*), en todo caso sería la culminación de todas<sup>72</sup>.

Lo mejor y único en este complejo mental ferrateriano es (poco es) entenderla por opuestos. (Hay que recordar que la experiencia de la muerte no es nunca absolutamente propia ni absolutamente ajena...) (Ni es experiencia, añadiríamos...). No queda, pues, más que lo de siempre: «pasar continuamente de un polo a otro, de un absoluto a otro, de un concepto-límite a otro, con el fin de integrarlos»<sup>73</sup>. El concepto (esencia o naturaleza) de «muerte» se presume, a fin de cuentas, integrable entre el de la de un cuerpo, que cesa y muere como lo material y lo orgánico, y el de la de un espíritu, que «ahíla» al máximo la cuerda que lo une al reino de la materia

---

68 OS II, p. 453.

69 Planeta, p. 169.

70 OS II, p. 452; Planeta, p. 167.

71 OS II, p. 443; Planeta, p. 165.

72 OS II, p. 451.

73 Planeta, p. 169.

y a los organismos<sup>74</sup>.

Lo más que es capaz de decir FM respecto a este postrer y tenue hilo de la cuerda, donde queda lo específicamente humano, es que representa el momento en que el hombre no tiene ya futuro alguno: en que se le han cerrado todas las posibilidades, sin las que ya no es nada. (Y cita a Manuel Machado: «Sé que voy a morir, porque no amo ya nada» (*Ars Moriendi*). Es entonces cuando el hombre muere como hombre, cuando la muerte es muerte humana. Aunque con cierta posibilidad de supervivencia...

## VII. SUPERVIVENCIA E INMORTALIDAD

Sí, la esencia de la muerte humana para FM queda definitivamente en estas palabras: «La muerte se cierne sobre nosotros cuando nuestras posibilidades de vivir como hombres se van cerrando. Y cuando éstas se abren, inclusive más allá de la muerte biológica, por medio de la acción ejercida sobre un futuro en el que no estaremos presentes —por medio, sobre todo, de la creación— la muerte se aleja, inclusive cuando biológicamente nos ha aniquilado. Podemos, pues, en alguna medida, morir antes de cesar, y cesar antes de morir»<sup>75</sup>. Y pone como ejemplo al suicida (por amor), pero...

Con estas frases FM ha llegado todo lo más allá que podía llegar: a una especie de «inmortalidad de nombre», quijotesca (unamuniana). Es natural que al plantearse el problema de seguir su filosofar, habiendo ya hecho la cesación coextensiva con lo real, le parezcan «penas de amor perdidas» los problemas relativos a la inmortalidad y supervivencia. «Al fin y al cabo, dice, la realidad que más parece aproximarse a la inmortalidad es la inorgánica, no la humana, que ha mostrado ser la más mortal de todas. Así pues, nuestra rebusca parece haber tocado a su fin»<sup>76</sup>. Y todo lo que ve de problema es que el de la inmortalidad humana «no puede descartarse de un plumazo», dado que existe el anhelo de inmortalidad en el hombre y que la humana («sobrevivir») no tiene nada que ver con la de las entidades inorgánicas («persistir»).

Si no hay una concepción satisfactoria de la muerte, porque falta, a pesar de todo, una base empírica precisa y fuerte, menos la habrá de la

74 OS II, p. 453.

75 *Ibidem*, p. 454.

76 *Ibidem*.



supervivencia. Mientras la cesación se ha llevado a un límite en que evita el absoluto de la nada por la perpetuación del ser en el ciclo eterno de la naturaleza, donde las partículas elementales se reencuentran tras cada desintegración material, no se ha hecho lo mismo con el polo de la muerte. Por eso, quizá, FM siga en las últimas ediciones de sus obras discurriendo aún sobre este conceptualmente superferolítico tema donde los haya.

En la muerte humana, el espíritu (el sentido) puede trascenderse históricamente en las objetivaciones culturales y evitar así la muerte anonadante; pero por poco que el espíritu sea algo más que eso, o bien se admite un fantasmal *psychon-system* que cumpliera para la *psyches* las funciones que el ciclo natural cumple en la materia, o se precipita uno en la más absoluta nada. Sea o no este sistema espectral de Carrington, exista o no en el universo el depósito de energía psíquica que imaginara James, tenga o no razón la «visión diurna» de la realidad de Fechner<sup>77</sup>... es decir, se precipite o no, con la muerte, el espíritu en la absoluta nada, sí es verdad que, al menos, toma su pendiente. FM no habla de la nada por no caer en la pretensión de perorar sobre absolutos, pero habla a cambio de una tendencia hacia la nada: «la llamada ‘Nada’ es una tendencia: la que se manifiesta cuando se descubre que una realidad, o conjunto de realidades —y, al límite, cuanto hay—, exhibe la disposición ‘sentido’ en un nivel mínimo... en comparación con la disposición ‘ser’». <sup>78</sup> No siente ya ganas FM, seguramente, de jugar con estos bellos conceptos de su ontología del ser y el sentido, a la hora de volver a hablar de la muerte. Ello, sin embargo, proporcionaría, quizá, más coherencia y belleza a su ontología de la muerte, al patentizar la nada que ronda a un lado y a otro de la tensión de sus límites: la tentación del absoluto, la llamada del vacío, es aquí la de la oscura nada o, al menos, la de la pendiente a sus tenebrosidades...

Sí, porque una absoluta falta de sentido definitiva en la muerte, una aniquilación total en ella del espíritu y de lo íntimo, rompería, como dijimos, el esquema de la ontología integracionista. Por eso hay que mitigar la negrura del seno de la nada en la turbiedad solo de la pendiente hacia ella. Del mismo modo que una mínima inmortalidad externa en el ciclo de la naturaleza salva de la aniquilación, en la mera tendencia a la nada, a la cesación material, así, una mínima inmortalidad íntima en un sistema de

<sup>77</sup> Cfr., OS II, pp. 477-481; Planeta, pp. 197-200.

<sup>78</sup> SS, p. 291.

psyches (no bastaría la discutible interioridad de la historia de la cultura), salvaría, también en la tendencia a la nada, la muerte humana.

El problema es que ni los laureles de la memoria de la cultura y de la historia, como antes, ni siquiera este muy problemático depósito espectral de ahora, garantizarían nuestra supervivencia íntima como personas. ¿Quién habría en esas fosas comunes? Nadie en la nada, o asintótico a ella, por todas partes, en el límite... ¿Quién o qué es don José FM ahora que escribo de él, dieciocho años tras su muerte? Un ser del tercer mundo popperiano cuando más, un recuerdo, casi nada, en efecto. Casi nada él, pero él mismo nada, por mucho que se empeñara en el «casi» cuando era (algo). A Unamuno le angustiaba la muerte personal, lo demás le daba igual, don Miguel de Unamuno y Jugo quería pervivir en su segundo apellido, digamos: el jugo personal es lo que falta. Pero, efectivamente, tanto Unamuno como FM no son nada-nada, los conocemos, hablamos de ellos. (La única inmortalidad que sepamos que tenemos es el recuerdo que dejamos. Triste supervivencia la fama. Entrañable inmortalidad la del recuerdo en el ser amado.) ¿Y los anónimos y desheredados de recuerdos? Nadie es tan absolutamente ignorado.

A no ser, naturalmente, que se diera el tajante plumazo de las viejas sospechas, de las viejas creencias de ultratumba, y una inmortalidad empírea cerrara racionalmente el sistema. En 1946 (1941 originalmente) escribe FM: «Al morir nosotros mismos acaba para nosotros todo sentido de nuestra vida; acaba si tras la muerte no hay eso que estamos sospechando aún mientras más escépticos nos sentimos: lo que da sentido a la muerte misma, lo que la hace comprensible, la inmortalidad»<sup>79</sup>. Y al año siguiente:

«El sentido último de la muerte era, así, la posibilidad de victoria sobre ella. Entonces, y solo entonces, podíamos enunciar con toda la plenitud de su significado, que el ser para la muerte debía ceder el paso a un ser para la vida. Entonces, y solo entonces, podíamos decir que acaso sea necesario que, como el grano de trigo, una realidad sea enterrada y muerta para que pueda hacerse eterna»<sup>80</sup>.

La parábola y la sospecha, categorías de una epistemología emotiva: «Mas para admitir tal inmortalidad, que es ya definitiva vida eterna, hay que despojarse acaso previamente de la razón, que no es ni mucho menos despojarse del espíritu, pues es el espíritu, a fin de cuentas, el que nos lle-

---

79 IMA, p. 82.

80 SM, p. 348; cfr., IMA, p. 90.

va, por todos esos extraños vericuetos»<sup>81</sup>. El espíritu por la razón... ¿qué trueque es éste? FM nunca habla claro de esto.

Pero al final se han olvidado esos planteamientos. Ahora no quiere darse carpetazo a la cuestión de la inmortalidad simplemente porque es un sueño humano demasiado tenaz y repetido para ser caprichoso; y porque, además, hay un sentido analizable, propio y característico de la inmortalidad humana: una supervivencia que no tiene que ver con la persistencia orgánica o inorgánica<sup>82</sup>. Y todo ello inquieta...

Pero no se hace (no se puede hacer) más que analizar las representaciones de ese anhelo humano de inmortalidad y los argumentos históricos de su posibilidad: la ontología integracionista, con base en un empirismo dialéctico y en un materialismo emergentista al fin y al cabo, difícilmente puede ofrecer una segura plataforma para el salto al vacío *post mortem*. Respecto a las representaciones de la inmortalidad se da doble razón de ellas, de su obsesión más que de su capricho: o son reacciones del hombre ante el temor a la muerte, o son intentos suyos de explicación y justificación de ella<sup>83</sup>. Respecto a los argumentos en favor de la inmortalidad se los encuentra, con toda razón, tan interesantes como decepcionantes: convincentes solo en cuanto prueban algo distinto a lo que quieren, o en cuanto demuestran algo que se da por sentado de antemano, o en cuanto solo prueban y demuestran *ad hoc*, desde una metafísica determinada. De todos modos, resulta aleccionador el recorrido histórico que FM hace de estas pruebas por cuanto en él se aclara algo interesante de ellas (lo único): saber qué quieren probar y qué prueban de hecho. La conclusión es, como decimos, decepcionante: los argumentos racionales no son más que especulaciones de filósofos, y entre los empíricos (por mucha para-meta-psicología e investigación psíquica que se quiera) no hay ninguno satisfactorio.

La diferencia de esta huida historicista con los planteamientos que hizo anteriormente es abrumadora, y no puede significar más que una evolución en el sentido de olvidar muchos presupuestos filosóficos y religiosos tradicionales, y otros pocos existencialistas o fenomenológicos. FM, en general, se hace más árido, inclusive el estilo literario le ha cambiado, a pesar de que creo que alcanza al final muchísima mayor precisión y hondura

---

81 IMA, p. 89.

82 Cfr., OS II, pp. 455ss.; Planeta, pp. 170ss.

83 OS II, pp. 456-457, Planeta, pp. 172-173.

filosóficas. Todo esto tiene que ser fruto de su contacto con la filosofía americana.

En 1967 todavía parece concluir algo en el horizonte de una lejana esperanza o ilusión integracionista: «Cada una de las pruebas remite a la contraria dentro de un proceso mental que se mueve al modo de una lanzadera; no se obtiene todavía una integración, porque aquí no se trata de polos ontológicos o conceptos-límites, pero una especie de comprensión recíproca»<sup>84</sup>; para acabar retirándose a lo profundo del pozo de dudas cartesiano (desde donde Descartes, por cierto, comienza su discurrir). En 1979 no se concluye nada, se rompe más bien, abruptamente el discurso, y se finaliza menos gestualmente: abiertos al debate y a la rectificación, siguiendo al viejo maestro de la *Ética nicomaquea*, hagamos de nuestra discusión un comienzo.

Nosotros también, 40 años después... ¡Qué remedio!

### VIII. CONCLUSIÓN

Porque los poetas no consuelan, pero, a pesar de lo que decimos, da gusto oírlos: resultan enternecedores en su discurso irracional y absurdo, no menos que el filósofo, desde luego, solo que literariamente más bello y sentimentalmente más sugerente; para nada tampoco, de todos modos... Como el poema *Masa* de César Vallejo: «¡Tanto amor y no poder nada contra la muerte!» Aunque le añore la persona amada («no mueras»), aunque le rueguen miles y millones que se quede («no nos dejes», «quédate, hermano»), «el cadáver ¡ay! sigue muriendo». Aunque al final, por más que parece que el clamor de esos miles y millones es definitivamente desoído, el poeta ensueña: «Entonces, todos los hombres de la tierra / le rodearon; les vio el cadáver triste, emocionado;/ incorporóse lentamente, / abrazó al primer hombre; echóse a andar». ¡Qué desconsolados y desconsoladores entrañables despropósitos!

Como los filósofos... Cuando Emmanuel Lévinas<sup>85</sup>, por ejemplo, habla de la excepcionalidad de la muerte, sea cual sea su significado respecto al ser y la nada, excepción que le proporciona una profundidad inusitada, más allá, desde luego, de visiones y tendencias (ni ver el ser, como en Platón, ni tender hacia la nada, como en Heidegger), más allá de cualquier

84 OS II, p. 484.

85 Cfr., su magnífico libro: *Dios, la muerte, y el tiempo*, Madrid: Cátedra, 2016.

atisbo conceptual o ideal o emotivo, de cualquier antecedente y consecuente en cualquier forma que fuere, sin referente alguno, diríamos, acaba hablando de la muerte como de una emoción sin causa alguna, sin contenido alguno, de un movimiento en el vacío, diríamos, de «una inquietud en lo *desconocido*», dice. Sí, bonito, pero... Por lo menos Platón y Heidegger eran más claros, más dogmáticos, menos melifluos. Total, que da igual.

Kafka es más serio, y resume muy bien al final lo que es FM en este tema, sin saberlo... El 6 de agosto de 1914, una semana después del comienzo de la Primera Guerra Mundial y tres tras la separación traumática de su prometida Felice, cuando se siente encerrado en la Praga provinciana sin posibilidad de salir por culpa de la guerra, infeliz y descontento de sí como casi siempre, como casi siempre repugnándose a sí mismo, desesperado, el empleo insoportable, mala salud, sin otro recurso al que agarrarse que la literatura («yo no soy más que literatura y no quiero ni puedo ser otra cosa», había escrito un año antes, el 21 agosto), para la que incluso las fuerzas sospecha que le fallan, que fluctúan demasiado, impredecibles, quizá desaparecidas, tanto que teme despeñarse de la cima de la montaña a la que vuela sin cesar en su afán por probarlas, pero en cuya altura apenas puede mantenerse un instante... en medio de estos desasosiegos y ahogos, digo, Kafka describe su situación así: «... no es por desgracia la muerte, sino la eterna tortura de estar muriéndose».

Bien, esa frase describe una emoción dura, un tremendo sufrimiento real, y la muerte es una metáfora para ello. Todo sincero y serio... Precisamente en él, que se reirá irónico por cómo embaucaba a la gente con la truculencia de sus relatos mortuorios. Sí, el 13 de diciembre de 1914, cuando volvía a casa, declaró a su amigo Max que, «si los dolores no son excesivos, me sentiré muy tranquilo en mi lecho de muerte». Hablando a continuación, un tanto cínicamente, de que esa es su gran baza al escribir pasajes «realmente convincentes, que tratan siempre de alguien que se muere y a quien le cuesta mucho morir, de alguien que lo considera una injusticia o por lo menos una crueldad». Y sigue:

«Es eso lo que conmueve al lector, por lo menos así lo creo. Para mí, en cambio, que creo ser capaz de aceptar tranquilamente la muerte, semejantes escenas son secretamente un juego, es más, me regocija morir la muerte del que se muere; por lo tanto, utilizo astutamente la atención del lector concentrada en la muerte, la comprendo mucho más claramente que él, ya que supongo que él se quejará en su lecho y por eso mismo mi queja es lo más perfecta posible; además, no se interrumpe repentinamente

como las quejas reales, sólo se apaga hermosa y puramente...».<sup>86</sup>

Así sí puede hablarse de la muerte: en primera persona, como una metáfora de situaciones insoportables, y en tercera persona, como astucia literaria para jugar con la gente... Ambos aspectos se dan en FM, pero sin esa confesión valiente de entereza frente al trance real de morir y, sobre todo, por lo que interesa, literaria y discursivamente, sin esa consciencia irónica, un tanto cínica, kafkiana, del oficio de escritor, que es de agradecer<sup>87</sup>, y cuya desenvoltura, frescura e insolencia caracterizan la clarividencia y el ánimo sólidos, recios, superiores de un genio. FM, sin embargo, peca de

---

86 Cfr., Kafka, F., *Diarios 1910-1923* (Buenos Aires: Emecé Editores, 1953), 21 agosto 1913, 6 agosto 1914, 13 diciembre 1914, o pp. 219, 288, 306, respectivamente.

87 Como son de agradecer las últimas confesiones de Sartre a su colaborador Benny Levy (pseudónimo «Paul Victor»), publicadas en marzo de 1980, un mes antes de morir, en el semanario francés *Le Nouvel Observateur*, y en *El País* el 16 de abril de 1980, el día siguiente de su muerte. Que da gusto releer ahora porque hablan de temas afines a los de estas páginas: de la esperanza, del fracaso de la inmortalidad, de la trascendencia, de la miseria de los otros, de la desesperada condición humana, del fin trascendente y absoluto de cada uno, etc. Pero, por lo que interesa específicamente aquí, y con la consciencia y sinceridad de un genio, según decimos, hablan del oficio vacío del filósofo, que trata y perora de algo que ni siente, ni siquiera existe para él, hablan de la broma y moda del pensar, del oficio de escritor: ficción frente al absurdo, ficción literaria que haga soportable el sin sentido de la vida (recordemos el final de *La náusea*, novela interesante también sobre la muerte, por cierto).

«B. L. Me dijiste un día: ‘He hablado de desesperación, pero en broma, porque era el tema de moda: entonces se leía a Kierkegaard’.

J.P.S. Exacto; por mi parte, nunca estuve desesperado, nunca consideré, ni de cerca ni de lejos, que la desesperación fuera una cualidad que me perteneciese. Se trataba de palabras que para otros podían ser una realidad. Por tanto, quería darles cabida en mi filosofía. Era la moda...

B. L. ¿Y ocurre esto también con la angustia?

J.P.S. Nunca he sentido angustia. Esta es una de las nociones claves de la filosofía de 1930 a 1940. Procedía también de Heidegger. Se trata de nociones que manejaba uno continuamente, pero que para mí no correspondían a nada...».

Y esto lo dice alguien que había impulsado casi una ola de suicidios mentales y físicos a mitad del siglo XX con sus ideas sobre la angustia y la desesperación, la náusea-vacío de existir, el absurdo de la muerte, la pasión inútil de la vida, etc., alguien que dice que conocía la desolación, el aburrimiento, la miseria (de los otros), pero no la angustia y la desesperación... Como yo mismo ahora, que escribo de todo esto casi riéndome, gozando de la desfachatez de alguien que no tiene cortapisas intelectuales, de alguien que está por encima de las buenas (falsas) prácticas académicas...

[https://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1980/04/16/cultura/324684006_850215.html).

inconsciente y correcto a cada paso: ni se desgarran en las tres muertes-tipo que repite en sus libros, y que parecen hechos reales sentidos de verdad, ni se ríe irónicamente de sí mismo por utilizar la muerte como disculpa (remedio del ser) para el despliegue de una filosofía entera que le haga original y saque del anonimato...

Ni una cosa ni otra... Ni original ni conocido, o no tanto como quería. A pesar, por ejemplo, del libro editado por el que parece su representante en la tierra, en la últimamente más insigne que nunca Gerona, José María Terricabras, hoy en el Parlamento Europeo por la filosófica ERC, que ya comenzando por su título parece que quiere colocarlo dentro de una trinidad filosófica española, internacionalmente modesta pero que aquí suena —más bien sonaba— mucho: Unamuno, Ortega y él<sup>88</sup>. Pero incluso eso parece exagerado, todavía hay diferencias. Unamuno con su perenne cabreo infantil y Ortega con su prosopopéyico gracejo divierten, escriben bien, son inconfundibles, Ferrater vive encerrado en su insustancial sensatez siempre. Una boutade como la de Sartre, una de las muchas, «la muerte es la continuación de mi vida sin mí», da más que pensar que toda la analogía de la muerte de FM. O «La oración del ateo» de Unamuno. O incluso una media gracia como que «vivir es sentirse perdido» de Ortega (¿y morir es entonces sentirse hallado, morir es encontrarse, don José OyG?) En fin...

Y ¿qué filosofía?... Un relativismo sensato, ambigüedad entre límites, ordenación integracionista de lo obvio. Intentemos al final una vez más repensar esto. Escuchemos de nuevo: «El integracionismo, ‘grosso modo’, consiste en postular la eliminación de toda clase de ‘Absolutos’, incluyendo todas las ‘entidades absolutas’, llámense ‘Naturaleza’, ‘Espíritu’, ‘Objeto’, ‘Conciencia’, o lo que fuere. Hablo por descontado, de entidades, no de sus correspondientes nombres. Estos pueden todavía desempeñar una función útil en tanto que expresiones de ‘conceptos límites’. Tales conceptos permiten hablar de ‘realidades límites’ sin suponer necesariamente que las haya. Las realidades límites, que llamamos, asimismo, ‘polos’ o ‘polaridades’, no son, propiamente hablando, realidades. Lo real es sólo lo que es, vive y se mueve entre polaridades, sin quedar jamás como petrificado en un ‘absoluto’. Pero las polaridades sirven justamente para demarcar y

---

88 Cfr. José Ferrater Mora (J.M. Terricabras ed.), *Three spanish Philosophers*, Albany: State University of New York, 2003.

situar las realidades efectivas...».<sup>89</sup>

Bonito, pero no aclara mucho. La muerte, por ejemplo, ¿qué es, un absoluto o un nombre de absoluto? ¿Una entidad o una realidad asintótica límite? ¿Se muere o no se muere? ¿Se muere o se cesa? ¿Pervivencia o nada?... Ni una cosa ni otra, sino ambas siempre, ni siquiera la muerte es ni puede ser un absoluto, en tal caso una realidad límite que no hay. Suponiendo que se trate de conceptos límite para entender lo real, como no pueden definirse por ser límites y por no levantar la sospecha de que se identifiquen con las propias realidades extremas, que no existen, reafirmando como absolutos unos y otras a pesar de todo, pierden inevitablemente consistencia formal significativa y no demarcan ni sitúan claramente las realidades efectivas que quedan en medio; y piénsese que con decir que este mundo es «indeciso» u «oscilante» no se justifica realmente nada, a la hora de morir sobre todo, sino la ineptitud de los polos para definir. Como, además, en la dialéctica de FM no caben terceros términos sintéticos, como sabemos, que sería el modo de caracterizar en lo posible lo de «en medio», el problema se agudiza. Al final no se sabe qué es la muerte, qué es lo que avanza cesante en la analogía del ser, todo parece un montaje en el vacío.

¿Qué son entonces las palabras? Justamente nombres improprios de absolutos, o expresiones propias de conceptos límites e indirectamente de realidades límites que no tienen por qué existir, se contesta. Pero el límite tiene dos lados ¿límites de lo real por fuera y de qué por dentro? ¿Qué son los conceptos límites de realidades límites? Si no absolutos ellos mismos, sí que parecen una simple fórmula lingüística de la ambigüedad... «Formalidades metafísicas con respecto a las cuales se sitúa, más cerca o más lejos, cualquier realidad». Bueno, pero qué es eso además de palabras. Lo mejor que FM escribe al respecto es que los polos sólo se definen (propiamente no se definen de ningún modo) uno por respecto a otro, en «comprensión recíproca» decíamos, y quizá en ese baile inverosímil de oposición y complementación en el vacío adquieran cierta entidad lógica (no metafísica, que no se necesita para nada), válida para su tarea descriptiva.

¿El baile de muerte y vida es así? Ni se muere ni se vive, se permanece en un vacío lógico, inasumible de ambos lados... Conceptualmente es así, desde luego, pero sobran bromas conceptuales en este tema en el que se

---

89 OS II, 302; cfr., SM, 324; IMA, pp. 82-87.



impone la realidad por más mostrenca que sea, en la que se muere realmente, en la que se agradece, si no claridad imposible, sí al menos que no se obnubilen más las cosas... Quizá también porque FM era catalán (de antes) mantendría él mismo un punto de apoyo en el «sentido común», que le dictaría «naturalmente» ciertas pautas muy generales a seguir dentro de la fundamental ambigüedad de lo real (y lo ideal) entre los polos que difícilmente lo sitúan. Y para eso no necesita metafísicas, absolutos, límites, nombres, conceptos, lógica... Por esto me ha gustado desde siempre calificar la filosofía de FM de «relativismo sensato».

No queda claro el «sentido» de las «polaridades» sobre las que pivota ese «relativismo dialéctico», «monopluralismo» o «integracionismo» de FM, parece que resulta imposible en definitiva la unificación o integración (en el vacío) que propugna (en el vacío), pero quizá don José Ferrater Mora la lograra a base de «seny» catalán. O, lo que es más extraño, con la «desmesura y radicalismo» que distinguen según él la filosofía<sup>90</sup>. O quizá ambas cosas, cosa extrañísima, sean lo mismo, como piensa Abellán<sup>91</sup>. Quizá...

Quedémonos con que la filosofía es «un intento casi siempre fallido de crearse su propio lenguaje»<sup>92</sup>. (No es tan inconsciente FM, pues.) Fallido en él, porque el grande lo crea sin intentarlo, sus ideas no caben en el lenguaje manido, lo estallan, su lenguaje, su estilo es él mismo. FM, con su lenguaje, se quedó integrado-desintegrado él mismo entre polos inexistentes, en medio de una ingente información inasumida como conocimiento, algo, como decíamos, de lo que peca también su más famosa obra (no en vano lo es): su diccionario... Ahora ya sabrá de qué va la cosa de la muerte. Es decir, no sabrá nada. Menos que antes.

¿Qué pensar de la muerte, pues, al final de estas páginas? Lo mismo que decíamos al comienzo: que de ella no se puede pensar nada. Pero de algún modo, a pesar de todo, incluso de Ferrater Mora, o a su costa, esta experiencia absurda tiene su cosa...

ISIDORO REGUERA PÉREZ es catedrático emérito de filosofía de la Universidad de Extremadura.

---

90 OS II, p. 302.

91 «La desmesura peculiar a todo filósofo le viene a Ferrater Mora por el lado de la sensatez y la cautela». *Ibidem*, p. 98:

92 OS II, p. 358; SYM, p. 22.

*Líneas de investigación:*

Crítica de la razón y la filosofía contemporánea.

*Publicaciones recientes:*

- *Los fantasmas de la cabaña noruega. Ensayos sobre Ludwig Wittgenstein*, Sevilla: Athenaica, 2017.

- *Posmodernidad, melancolía y mal*, Sevilla: Athenaica, 2018.

- «Arte y muerte. Create & destroy», prólogo a: Manuel Sainz, *El arte y el resto*, Madrid: Asimétricas, 2018, pp. 11-30.

- «Mitad cielo, mitad infierno. La pela de Wittgenstein con DIos y con la filosofía en su cabaña de Noruega», en: varios, *Francisco Jarauta en las fronteras de Babel*. Madrid: Editorial IED, 2018, pp. 363-383.

Dirección electrónica: ireguera@unex.es