

FILOSOFÍA DEL SENTIDO O
DEL MALESTAR CONTEMPORÁNEO
(UN ENSAYO METAFÍSICO-ANTROPOLÓGICO SOBRE
LA MUERTE Y LA EXISTENCIA) POR JEREMÍAS JAN

José García Martín

A Søren A. Kierkegaard y sus máscaras

Estimado lector, lo que va a leer a continuación son unas hojas sacadas de un tiempo ya mítico y casi olvidado de un individuo que apenas se reconoce ahora; y, sin embargo, nunca abandonado del todo. Su autor se hacía llamar por esa etapa (hace unos veinte años) Jeremías Jan. Valga el presente ensayo como homenaje por alguien que, habiendo dejado de ser, se revela ahora en este pasado presente para comprender mejor una época que le fue –aún en parte hoy– contemporánea.

114

«Hay fantasmas diurnos que, presas de su ausencia, viven apartadamente, caminan con pasos ahogados a lo largo de las calles sin mirar a nadie. No hay inquietud alguna en sus rostros y en sus gestos. Como el mundo exterior ha dejado de existir para ellos, se pliegan a todas las soledades. Atentos a su distracción, a su desapego, pertenecen a un universo no declarado situado entre el recuerdo de lo inaudito y la inminencia de una certeza. Su sonrisa recuerda mil espantos vencidos, la gracia que triunfa sobre lo terrible; pasan a través de las cosas, atraviesan la materia. ¿Han alcanzado sus propios orígenes, o descubierto en ellos las fuentes de la claridad? Ninguna derrota, ninguna victoria les conmueve. Independientes del sol, se bastan a sí mismos. Están iluminados por la muerte» (E. M. Cioran: Adiós a la filosofía).

La presente obra se puede enmarcar dentro de un proyecto de filosofía de la negación o filosofía negativa; aunque también cabe denominarse, según el caso, filosofía del no-ser, de la nada, nihilista, o del fundamento. En su totalidad, *qua* filosofía del sentido.

Se trata de la consideración de la negatividad en sí misma, en cuanto tal. La negación es también una afirmación; la afirmación más patente y, por tanto, más positiva que la afirmación misma, pues la *con-firma*.

La realidad es la unidad tanto de lo positivo como de lo negativo. Pues bien, si se quiere ir a su raíz misma, se debe fijar la atención en lo negativo en cuanto negativo (negatividad). Aquí se va a tomar, dentro del sentido mismo, la dirección *contraria*; es decir, ir a *contracorriente* y llegar a su origen. De este modo, no sólo se entenderá lo que de positivo muestra la realidad, sino que además se comprenderá mejor su *contraste*, su *delimitación* y, por consiguiente, su *figuración* y su *con-figuración*.

Ahora lo importante es resaltar el *fondo*, pero no en cuanto fondo de la *figura*, sino en cuanto *figura de la figura*. Es decir, mi propósito es «fondear», «tocar fondo», «hacer fondo» en la realidad para hacer *emerger* lo que tiene de «sub-mergente» como raíz, origen, principio, ultimidad o fuente (que, por otro lado, es la más antigua aspiración de la filosofía).

Sin embargo, quiero al mismo tiempo expresar una *actitud*, un talante, un temperamento, un estado de ánimo ante el asombro o angustia que me produce. En este sentido, la extrañeza no es ya porque las cosas o entes sean, sino porque no sean o dejen de ser. Se podría afirmar, por ello, que todo pensamiento filosófico surge de una determinada manera de estar, ver y concebir la realidad; en definitiva, de una *moral*. A este respecto, existe una unidad íntima entre metafísica y ética.

Ahora bien, ¿no significa esto olvidar la realidad misma, caer en un relativismo y subjetivismo? Creo que no debemos hacer dogma de ninguna postura, de si la realidad es relativa o absoluta, subjetiva u objetiva. Estos planteamientos dependerían más bien de *prejuicios* y *perspectivas* del modo de conocer, que de la forma de ser de la realidad (quizá sea todo eso a la vez).

Para mí lo principal es pensar, reflexionar sobre ella, meditar. La filosofía no debe pretender, quizá, conocer la realidad, sino más bien expresarla, mostrarla *re-flexiva-mente* sin ninguna ambición científica (aunque la tenga en cuenta), siendo a la vez crítica, racional. La filosofía y el filósofo, por esto, deben ser humildes. Pero a la vez y a una, el filósofo debe sentir la realidad como experiencia emotiva, afectiva y, cómo no, intelectual (la filosofía como sentimiento). Y de la *ex-plicación* de esa experiencia como forma de ser del hombre (filósofo), viene la *im-plicación* del famoso oráculo delfico: «Conócete a ti mismo.» Así se cierra el círculo: metafísica-ética-antropología.

Sobre la muerte: una primera aproximación

Pretendo en estas líneas acercarme a la muerte; no material, por supuesto (no pienso matarme), sino filosóficamente. Por otro lado, y como segunda delimitación, no la muerte como tema sino como *hecho o fenómeno*. Así pues, mi intención es indagar filosóficamente sobre la realidad de la muerte. Con esto no hago sino exponer mi propia actitud hacia ella.

Es evidente que la muerte nos ha preocupado, o nos preocupa, más o menos a cada uno de nosotros: todos nos tenemos que morir. Sin embargo, pocas veces le prestamos atención; pocas veces en nuestras vidas nos paramos a pensar sobre ella. Aprendemos a vivir y a convivir con ella como algo que está ahí, que tiene que ocurrir; sin embargo, cuando sucede (me refiero aquí en los demás) nos sorprende, nos asombra, nos congestiona y nos paraliza. Parece que ante la muerte de los demás tomáramos conciencia de que también nosotros moriremos algún día.

Vivimos como si no nos tuviéramos que morir. Hacemos planes, proyectos, pensamos en el futuro, como si la muerte, nuestra muerte, *mi* muerte no fuera real. No obstante, si estuviéramos constantemente preocupados por nuestra muerte no podríamos hacer nada; necesitamos *desocuparnos* de ella si queremos desenvolvernos de forma normal. Porque, claro está, no es lo mismo la muerte de los demás que mi muerte; puede que no me preocupe lo primero, pero sí lo segundo. Aunque –como decían los epicúreos–, ¿para qué *pre-ocuparnos* de una cosa de la cual nunca nos vamos a *ocupar*? Pero mi muerte es algo real, segurísimo y cierto; algo tan radical que su propia experiencia destruye al experienciante (como suele decirse, «todo tiene remedio menos la muerte»). Algo tan absoluto que es incomunicable e intransferible.

Soy un ser mortal, es decir, temporal. Puedo des-ocuparme de ello, pero no puedo dejar de pre-ocuparme. En este sentido, mi muerte me produce angustia como la negación de mis posibilidades. Mi muerte, en cuanto pre-ocupación, hace que mis posibilidades existenciales sean negadas como ocupaciones. De aquí que mi existencia se *angoste*, se estreche (la angustia), e incluso se *ahogue*. Además, la muerte es negación de mis posibilidades en cuanto que, como hecho (posible), destruye la base misma de su realización: mi existencia.

Yo no quiero morirme, pero sé que así ha de suceder. Puedo entenderlo, pero no comprenderlo. Entonces, ¿a qué viene ese afán de sobrevivir a nuestra propia muerte?; ¿por qué el hombre ansía la inmortalidad?; ¿por qué el hombre necesita creer en el *más*

allá, e incluso se afirma como verdad incuestionable? ¿por qué se desespera uno con su propia muerte? Las respuestas a estas preguntas estarán determinadas por lo que se entienda como la muerte. Por consiguiente, ¿qué *es* realmente la muerte?

La muerte. ¿Qué es la muerte?; ¿qué es la vida, entonces?, o aún mejor, ¿qué es la existencia?; ¿adquiere significado la vida/existencia por la muerte, o bien es al contrario?

El significado es algo añadido, extrínseco –como justificación. ¿Tiene sentido, pues, la muerte, o la tiene acaso la vida/existencia? ¿No es más bien la muerte lo que da sentido a la vida/existencia, su verdadero sentido –si es que lo tiene en todo caso?

Creo que ambas cuestiones y realidades (vida/existencia y muerte) son insolubles. El sentido de una implica el de la otra; hay que plantearse ambas a la vez. ¿Es ello posible?

Ahora bien, aquí habría que diferenciar entre *sentido* y *significado*. Entenderemos por sentido el término propio de las cosas a las que les pertenece como algo intrínseco a ellas mismas. El significado, en cambio, comporta entendimiento, conciencia, justificación, valor; hace referencia al hombre, es algo añadido, extrínseco a las cosas mismas. De esta manera, la muerte es el sentido de la vida, pero es un sinsentido para la existencia; sin embargo, por otro lado, la muerte es significante desde el punto de vista existencial y asignificativa para la vida en sí misma. ¿Tiene sentido, pues, la muerte? De ninguna manera; *es ella el sentido, pero por ello carece de él*.

Así pues, me atrevería a afirmar que el verdadero sentido/significado de la vida/existencia es la muerte. Pero es significado en nosotros como conscientes. Entonces, la muerte es significado en la existencia y no en la vida –o si se quiere en la vida consciente, es decir, en los hombres como conscientes. La muerte es un problema de conciencia; más aún, la conciencia ha creado el problema de la muerte. La muerte no es ningún problema o cuestión en sí. Es un *hecho natural*.

Veamos, entonces, el hecho natural, físico de la muerte. ¿En qué consiste la muerte? ¿Cuándo alguien o algo están muertos?

La muerte consiste, en principio, en la pérdida, en la desaparición de esa unidad estructural vital que es el ser vivo. Todo animal es una comunidad viviente, pero sin embargo, *no es* un simple añadido o suma de organismos, tejidos, huesos, células, etc. La adición de todo eso no nos da un ser vivo, y menos un hombre. Las partes y los elementos del ser vivo pierden su individualidad para convertirse en una armonía, un conjunto, una interrelación de índole superior interdependiente. Y esa comunidad interdependiente está

integrada y coordinada por el sistema nervioso, y más concretamente por el cerebro. Lo *animado* del animal y, por supuesto, del hombre, reside en esto que acabo de decir. Es lo que los griegos llamaron *psyche* –concepto que contiene matices más amplios, y los romanos *anima*. Posteriormente, pasó a la tradición cristiana y con el bautizo correspondiente de dicho concepto –como ocurrió en general con la cultura clásica, derivó en una teologización y sustantivación. De esta forma se habló, y se habla, del alma como algo objetivo, como un ente coprincipio esencial del hombre junto con el cuerpo. Pero el alma no es una cosa aparte del cuerpo, sino que es la actividad misma del ser vivo que hace que sea una unidad estructural con *movimiento* (en el sentido lato, griego, del término). Y la formalidad propia de esa actividad es la *conciencia*.

Con todo, aquí habría que diferenciar entre el animal y el hombre. ¿Posee el animal conciencia? Tengo que decir que no desde el punto de vista de cómo entiendo yo la conciencia, esto es, *estructural*. El animal no posee conciencia de lo que hace, de lo que ve, oye, toca, etcétera, de que está mal fisiológicamente o de que es lo que es. El animal no posee un desarrollo, una complejidad psicológica suficiente para que le permita tener conciencia (que parece ir en proporción con la mayor cantidad de córtex cerebral). Sin embargo, podemos decir que tiene una conciencia con minúscula. Esta conciencia no le pertenece al animal como un *todo*, como estructura –que sería el caso del hombre–, sino que posee ciertos elementos suyos: los nervios, neuronas, los órganos de los sentidos, etcétera; es decir, todo aquello que está relacionado con la información que proviene tanto del exterior como del interior del animal –captación, traslado, proceso.

Por consiguiente, se podría diferenciar dos conciencias: *conciencia elemental* o de primer orden, y *conciencia estructural* (que supone y se superpone a la anterior), o de segundo orden. Así pues, cuando hablo de conciencia me refiero a la estructural o de segundo orden, ya que se puede hablar de un sujeto consciente, que posee conciencia de sí mismo, y de un objeto sobre el que puede recaer el hecho de *darse cuenta de él* por parte de dicho sujeto.

Visto todo esto, nos podemos volver a preguntar: ¿en qué consiste la muerte? Como dije líneas más arriba, la muerte consiste en principio en la desaparición de esa unidad estructural vital y animada que es el ser vivo. Y es la inactividad del ánima lo que origina la muerte: la *inanimación* es el principio de la destrucción de esa unidad estructural vital animada. Así, podemos encararnos con la segunda pregunta: ¿cuándo o qué es estar muerto? Pues cuando cesa todo *movimiento*, es decir, ser inanimado o inánime.

No obstante, habría que distinguir aquí dos cuestiones: una es que la muerte puede ser algo instantáneo o procesual; la otra, es que no es lo mismo en el hombre que en los demás animales. Es instantánea cuando también es instantánea la inanimación y se produce un cese repentino del movimiento (p. ej., cuando se le da la puntilla a un animal); procesual cuando ocurre paulatinamente, hasta la desaparición completa de toda actividad. Pero, a este respecto, ¿dónde está la línea divisoria entre la vida y la muerte?; ¿cuándo se deja de estar vivo para estar muerto?

Hasta no hace mucho tiempo (mediados del siglo xx) se consideraba que sobrevénia la muerte cuando dejaba de funcionar el corazón. Ahora se considera que se está muerto cuando la línea registrada del encefalograma es recta, plana. Con esto, lo que se intenta es constatar la falta de total actividad; sin duda es más muerte, por así decir, la encefalográfica que la cardiaca. Sin embargo, podría registrarse aún después del encefalograma otro tipo de actividad más elemental, como la puramente química, molecular o atómica. De esta manera, podríamos considerar que está viva, p. ej., la gallina que acabamos de matar para cocinarla, o las reacciones químicas de un matraz con el que experimentamos en un laboratorio. No va por ahí la cuestión. Se determina la muerte por la falta de total actividad de un órgano al que se considera capital en el ser vivo; antes era el corazón y ahora el cerebro. En este sentido se ha avanzado en la determinación científica de la muerte: es la irreversibilidad del proceso material de la muerte lo que demuestra su constatación objetiva.

Podría pensarse, por otra parte, en vencer a la muerte, es decir, en volver a dar vida a un ser vivo, en *re-animarlo*; a condición, por supuesto, de que el proceso de la muerte no haya llegado a ser irreversible y poseamos los conocimientos suficientes para re-animar al ser vivo de que se trate. Pero todo esto tiene sentido, como digo, si no se consume total y realmente el proceso mortal. Así pues, si un ser vivo está por completo muerto, hasta su descomposición y desintegración elemental, es imposible vencer a la muerte. Podríamos alargar la vida, pero no hacer desaparecer la muerte: al final siempre nos toparíamos con ella.

Con todo, como decía anteriormente, la muerte en el hombre tiene una dimensión distinta. Y ello porque su nivel y riqueza psicológica es superior al del resto de los seres vivos. Esto hace que su *ánima*, su actividad psicológica no sea puramente *flexiva*, sino también *re-flexiva*. Es decir, el hombre *se da cuenta de las cosas*, posee, mejor dicho, es conciencia. De esta guisa, puede darse en él una muerte de la dimensión reflexiva, es decir, de la conciencia, sin

que por ello deje de estar vivo. El hombre antes de dejar de vivir puede dejar de existir; sin embargo, una vez que deja de vivir, deja también necesariamente de existir. Es decir, *el hombre puede dejar de existir y vivir, mas no puede dejar de vivir y existir*. De modo que el proceso de la muerte en el hombre es más complejo; y puede comenzar por el desconocimiento de su propia vida, pasando por la falta de conciencia de su actividad psíquica superior, de sus sentimientos, de sus percepciones, hasta llegar al estado puramente vegetativo y al coma profundo. Una persona así se podría decir que está viva, pero en ningún caso que exista.

En consecuencia, podemos sufrir dos clases de muerte, lo mismo que tenemos dos clases o modos de vivir, esto es: vida y existencia –vida sin conciencia, y vida consciente. Así tenemos: una *muerte vital* y otra *existencial*. La muerte vital engloba a la existencial, es decir, cuando ocurre la muerte vital también se da la existencial. No obstante, puede haber una muerte vital que no sea existencial: la muerte de los hombres inconscientes (relacionado con este tema estaría la locura, la demencia). La muerte vital es la radical.

Lo mismo pasa con la vida. La *vida vivida* es la radical y primaria. La *vida existida* es sólo propia del hombre, lo mismo que la muerte existencial. La *vida-existida* es lo que llamo propiamente *existencia*.

¿Es la muerte existencial la vida-vivida? ¿Es la muerte vital la vida-existida, es decir, la existencia? Respecto a la primera pregunta, opino que sí, pero solamente en el hombre; no solamente opino que sí, sino que lo afirmo. En el caso del animal no tiene sentido la muerte existencial. Respecto a la segunda, la considero más compleja. Si me atengo a la radicalidad de la muerte vital, mi respuesta es negativa. Pero mi osadía me hace pensar que se puede dar el caso de que la vida-existida, o existencia, sea tan existida, tan existencial, que al anular la vital –no en el sentido propio del término, sino psicológico– se produzca su muerte –entiéndaseme, psicológica. De todos modos, a esta cuestión en concreto le doy una relativa convicción, en espera de una mayor seguridad de la misma y, por tanto, de una mayor reflexión.

En definitiva, me pregunto: ¿Qué sentido tiene la existencia humana?; ¿lo tiene verdaderamente?; ¿tiene que tenerlo realmente?; ¿qué es lo que hace que tenga que tenerlo?

Me contesto: la conciencia de la vida es lo que hace que le demos un sentido a la existencia. Y es así porque tenemos que darle una justificación a la existencia. La existencia humana no tiene por qué tener más sentido que la existencia de una piedra, de un árbol o de un animal cualesquiera. En sí misma, la existencia humana

no tiene ningún sentido; extrínsecamente a nuestra existencia misma puede tener todos los sentidos que se quiera; pero intrínseca, real y verdaderamente, la existencia humana, nuestra existencia, mi existencia carece de todo sentido.

En efecto, ¿cómo puede tener sentido algo que no aboca a ninguna parte? El término, el fin de la existencia *no* es la muerte, porque en sí misma la existencia no se ve dirigida ni impelida hacia ella. La muerte no forma parte de la existencia como sentido –que sería el caso de lo que es meramente vida, sino como *significado*. La existencia es significativa, o si se quiere, el hombre consciente, o también la vida-existida, da significado a las cosas, las valora, da razón de ellas, las justifica. Pero con ello no hace sino intentar fundamentarse a sí mismo; ahora bien, *¿es él el fundamento o no?*

Esa actividad valorativa, racional, justificativa, alcanza también a la muerte. Más aún siendo ésta una ultimidad que compromete en su raíz a la existencia misma. De tal forma que, más que qué significa la muerte para la existencia, cabría preguntarse qué significa la existencia para la muerte misma. Así, indudablemente, la muerte no sólo es fuente de sentido, de todo sentido (en la vida), sino también de todo posible significado (en la existencia). Lo que sucede es que el problema está en cómo hacer presentable lo que parece un tan poco gratificante panorama, cómo hacerle ver al hombre que por «encima» y por «debajo» de él no existe algo, que está solo, que su existencia es algo muy frágil: un soplo de aire, como un débil rayo de luz en medio de la oscuridad absoluta, del vacío de un abismo mortal que intenta vanamente traspasar desde la *fe* en un origen divino a la *esperanza* en otro mundo definitivo (o no) paradisíaco (o infernal).

El hombre, pues, en cuanto ser mortal se plantea constantemente el problema de un asidero por el que su existencia cobre significado. La muerte, por su carácter, se convierte en el máximo anhelo justificativo y justificante del ser finito del hombre, por lo que la *temporalidad* (y también la *historicidad*) puede adquirir un elevado valor. Es decir, el tiempo se convierte en una *cuenta atrás*, en una moneda de valor de primer orden para esa vida-existida en la que el *cuándo* de la muerte permanece en una *interrogación apremiante y angustiante*. Por otra parte, la muerte como preocupación y como espera nos deja solos ante nosotros mismos, en la más pura y absoluta *soledad*. El hombre, cada hombre, se encuentra solo ante su muerte, y no hay nada ni nadie que le quite «pasar ese trago». Este hecho hace que se pueda hablar de una espera en sentido positivo (p. ej. en un cristiano), pero también en sentido negativo, es decir, de una *desesperación*, que se puede convertir en algo obsesi-

vo, enfermizo (p. ej. en Unamuno). En mi opinión, ambos casos son excesivamente pasionales, sanguíneos, inconscientes. Hay que ser consciente de nuestra mortalidad y de lo que supone y presupone, sin que eso nos quite, dicho familiarmente, «vivir la vida». Sin embargo, muchas veces es inevitable sucumbir, aunque sea momentáneamente, a una cierta desazón y desesperación.

El canto del cisne

Puede decirse que en la existencia la muerte no puede tener sentido más que como significado. Siendo la muerte el sentido de la vida, no lo es de la existencia. Y por ello debe justificarse. De este modo, le damos un significado a la muerte y, además, a la existencia. Con lo que el significado de la muerte pasa a ser el sentido de la existencia.

La existencia se caracteriza por carecer de sentido. Nosotros, cada uno, debemos darle un sentido, es decir, un significado a nuestra propia existencia, la cual llene verdadera y enteramente ese vacío. Hay que justificar, pues, la existencia para seguir existiendo; porque también la muerte necesita ser justificada de forma existencial.

122

En esto estriba el *absurdo existencial*, de peligrosas consecuencias si se da un desarraigo total con lo que nos une existencialmente al significado. La existencia absurda es aquella en la que su significado ha dejado de tener sentido. Se produce entonces una separación, un abismo entre el sentido y el significado por el que se precipita la existencia hacia la muerte. He aquí la explicación de todo *suicidio* (existencial). Cuando la existencia pierde su significado, su asidero, pierde también su sentido. Entonces la muerte pasa a ser el único sentido posible para la existencia absurda, en el intento de recobrar su significado. A este respecto, el suicidio constituye un problema filosófico, como querían Albert Camus y E. M. Cioran. Y cabe pensarlo de ese modo si el problema principal de la filosofía es la existencia, y el de ésta el de su significado.

Pero dado que la existencia, o la vida-existida, se basa en el hecho de darse cuenta, en la conciencia, el absurdo de la existencia no es sino el *absurdo de la conciencia*. Para comprender lo que acabo de decir, no tenemos más remedio que indagar aún más sobre la conciencia.

Hablar de conciencia significa hablar del sujeto poseedor de conciencia y del objeto sobre el que recae esa conciencia (tomando sujeto y objeto en un sentido amplio). Esto es, no se puede hablar de conciencia sin el enfrentamiento –y por otro lado identidad– sujeto-objeto, lo *yo* con lo no-yo, con *lo otro*. Consecuentemente,

la conciencia se caracteriza por su *alteridad*. Alteridad que puede darse, a su vez, en su referirse a sí misma. De aquí que, desde este punto de vista, la conciencia sea *intentio*, intencional. Y en este enfrentamiento, el sujeto toma conciencia de sí mismo, discierne, se diferencia de las demás cosas; por otra parte, toma conciencia de *lo otro*, de las cosas, y las ve como algo distinto de él. Por esta razón se puede hablar de la *realidad*; por esto se puede decir –con X. Zubiri– que el hombre ve las cosas no como simples cosas, como estímulos, sino como realidades; por esto, el hombre se ve, se conoce como una realidad.

Cuando antes había definido la conciencia como el *darse cuenta de las cosas*, había querido decir, precisando aún más: *dar-se cuenta de las cosas (entes)*. Este «se» hace referencia a *sí mismo*, esto es, *dar cuenta de las cosas a sí mismo*. Lo cual no es más que, en principio, *sopesar* la realidad. Pero «razón» en latín es *ratio*, *cuenta*, *cálculo*. En este sentido, una forma de dar cuenta la conciencia a sí misma es la *razón*, *razonar*. Y en tanto que ocurre así, la conciencia no hace sino *justificar-se* y buscar los porqués a su fundamento (*Grund*). Por tanto, podría afirmarse que la conciencia es la *luz* de la razón que, usando terminología escolástica, sería *objeto formal quo*; no obstante, también *objeto formal quod*, en cuanto es ella su propio término.

Por otra parte, como comentaba líneas más arriba, la conciencia es intencional en tanto que fenómeno psíquico. Y estos fenómenos psíquicos son *vivencias intencionales*. Pues bien, desde este planteamiento fenomenológico, el objeto viene asegurado inteligiblemente en cuanto puede darse sentido de él como constituido por la intencionalidad. De este modo, la conciencia es constituyente de su término intencional, de su objeto inteligible, ya que es siempre conciencia *de* algo. La conciencia responde por su objeto, pero ¿qué responde por la conciencia *misma*? La conciencia queda sin sentido, sin fundamento.

Existen varios tipos de conciencia, desde el sentir o percibir hasta el inteligir. Lo que ha ocurrido es que, en la historia de la filosofía, unas veces ha primado una más que otra, siendo la conciencia una unidad de todos ellos. Para X. Zubiri, el *inteligir* y el *sentir* no son más que dos momentos de un mismo acto de aprehensión de la realidad, que consiste en la captación consciente de lo presente. Considero que sería mejor hablar de actos conscientes diversos que de conciencia, dada su amplitud y ambigüedad. Sin embargo, para mí es fundamental (y en gran medida aquí me refiero a ésta) *la averiguación perceptiva y aperceptiva del acto consciente ontológica y axiológicamente considerado*. Por ello, no es de desdeñar el tener pre-

sente, además, una teoría fenomenológica de la percepción, aunque sin querer reducir todo el tema a esta postura.

En definitiva, ¿dónde reside el absurdo de la conciencia, de los actos conscientes? Pues en su *gratuidad*, en su falta de fundamento *ab radice*, en su vacuidad, en su cegadora transparencia, en su reflexión translucidez. A este respecto, y de manera gráfica, el acto consciente se asemeja a la imagen o representación que se contiene a sí misma *ad infinitum*; sería como un espejo que se *espejea* a sí mismo, por sí mismo y en sí mismo, contemplándose en la realidad con la cual mantiene una relación asimétrica en cuanto imagen reflejada.

Con estas últimas explicaciones sobre la conciencia, he puesto la atención no ya en el contenido de todo acto consciente, sino en el acto mismo. En este sentido, dicho acto se caracteriza por su *auto-presencia*; presencia de una conciencia en acto, actual y objetivante de sí misma. Es lo que A. Millán-Puelles denomina reflexividad *sensu stricto*, la cual forma parte y supone, dentro de la *tautología subjetiva*, la *reflexividad originaria* y la *tautología inobjetiva o meramente concomitante* (cf. *La estructura de la subjetividad*).

O expresado con otras palabras: se trata de diferenciar lo que sería la *conciencia de la conciencia* (autoconciencia), de la *conciencia temática* y de la *consectaria*.

124

Pues bien, si tomamos ese acto consciente reflexivo en tanto que objetivante de sí mismo, nos hacemos presente ante nuestra subjetividad lo que ya era constitutivamente objetivo, aunque de una forma implícita, y no explícita como sucede ahora. Lo que tenemos, pues, ante nosotros, es la verdad como ámbito en el que el pensar y el ser se encuentran y manifiestan: la *presencia de lo presente*.

Según mi propia experiencia y reflexión filosóficas, la conciencia-realidad de la cosas, de lo otro, me revierte o se convierte en lo que llamo *conciencia de Nada*. Entonces ocurre que las cosas desaparecen como reales: las cosas, la realidad se evapora y pierden su valor existencial. No obstante, están ahí y yo las percibo. Esto es lo que constituye el momento de *arrealidad*: las cosas, sin dejar de ser reales, me aparecen como irreales.

Ahora bien, ¿qué es lo *real*? Pues todo aquello que *está, vive o existe*. A su vez, esto puede significar: a) lo *real-real*, es decir, la vida-existida, el hombre existente; b) lo *real-irreal*, esto es, aquello que es real pero no existe o no poseemos conciencia de ello, y c) lo *real-arreal*, aquello que es real pero no posee significado al haber perdido su sentido; es decir, la conciencia de lo irreal. Precisamente, es en este último aspecto de lo real en donde se deben encuadrar aquellas reflexiones sobre el absurdo de la conciencia y su relación con el problema del suicidio y de la muerte.

Por otro lado, admitiendo la *diferencia ontológica* de Heidegger entre ser y ente (que se reduce a la *disyuntiva ontológica* de ser o nada), habría que decir, siguiendo las argumentaciones precedentes, que las cosas en cuanto entes son pero finitas, por lo que cesan de algún modo. Y las que viven o existen mueren, entre ellas el hombre. Las cosas son y el ente es un *ser-siendo*, es algo óntico. Pero el ente en cuanto *ser-siendo* se divide en: a) un *ser-siendo-estando* (estante); b) un *ser-siendo-viviendo* (viviente), y c) un *ser-siendo-existiendo* (existente). Este último es el más importante y el que caracteriza al hombre como su ser óntico. Así pues, ser un ente puede significar *estar* o *vivir* o *existir* (disyunción inclusiva). En general, desde el punto de vista de su término, el ente no es sino una *unidad de sentido*, y su ser el *sentido de esa unidad* que, en su forma concreta, constituye la anteriormente mencionada triple disyunción óntica.

Retomando de nuevo el concepto de *lo real*, había dicho líneas más arriba que el momento de *irrealidad* consistía en que las cosas, sin dejar de ser reales, se me aparecían como irreales. Pues bien, lo que he querido significar es lo siguiente: la *ilusoriedad de su ser-siendo como existente*. De esta manera se podría explicar lo que denomino *Nada*: sería el sentimiento originado al ser consciente de ello; esto es, cuando lo percibo conscientemente. Por otra parte, *conciencia de Nada* (genitivo objetivo), sería la conciencia de ese sentimiento, que se da precisamente por ser yo consciente; y esto es lo que constituye la *conciencia de la conciencia de Nada* (genitivo subjetivo), o bien *Yo*. *Yo* sería, valga la expresión, un *percibir percibiéndome lo que percibo*, un escribir escribiéndome lo que escribo.

En conclusión, la existencia es un constante *canto del cisne*, y la muerte su canción. Esta canción, la canción de la muerte, está sin música ni letra, y a cada uno de nosotros le corresponde de forma inevitable crearla en cada momento.

Temporalidad y eternidad

A continuación quisiera apuntar esquemáticamente una teoría del tiempo que, en cierta forma, nos haga comprensible tanto la existencia como la muerte. A la par, pretendo plantear el marco del problema del ser, siguiendo un poco la línea heideggeriana.

Se podría afirmar que el tiempo posee una doble cara: *absoluto* y *relativo*. El tiempo absoluto sería el tiempo físico, es decir, cósmico. Se trata de un tiempo, en definitiva, *estante*, por sí mismo indefinido, puramente material y estático. Pero este tiempo absoluto debe manifestarse fenoménicamente si de alguna manera quiere

ser real, concreto y dinámico; así tenemos el tiempo relativo. Este tiempo es *vital*, de la vida; pero dentro de las clases de vida se encuentra la humana y, a este respecto, el tiempo pasa a ser *existencial*.

Desde este ámbito, el tiempo puede ser *objetivo*, en cuanto duración; y *subjetivo* (psicológico). El primero se caracteriza por ser un tiempo existencial *inconsciente*; mientras el segundo por ser *consciente*. Ahora bien, dentro de este último, según el grado de conciencia, nos encontramos con un tiempo existencial subjetivo *pre-filosófico* por un lado, y por otro, un tiempo existencial subjetivo *filosófico*. En el primero se manifiesta una conciencia más bien ingénua, natural; en cambio, en el segundo se trata de una conciencia reflexiva. Pues bien, es en este último caso en el que vamos a concentrar nuestro análisis.

La realidad del tiempo, en este último sentido mencionado, posee una doble dimensión. Esta doble dimensión es la Temporalidad y la Eternidad. Sin embargo, ambas no se encuentran separadas, sino relacionadas de una forma asimétrica. Esta relación está explicitada y fundamentada en el *instante* o *momento*.

La Temporalidad, que es el carácter de lo *temporal*, se caracteriza por tres notas: a) la *trascendencia*; b) la *finitud*, y c) la *indeterminancia*. Por su parte, la Eternidad, como carácter de lo eterno, se caracteriza por: a) la *inmanencia*; b) la *infinitud*, y c) la *determinancia*.

La Temporalidad es trascendencia porque se dirige a algo distinto de sí; es un tiempo que sale de sí para ser otro, que se trasciende fuera. Como tal constituye un *tempus ad*, lo temporal. Por la razón contraria, la Eternidad es inmanencia; es el tiempo en cuanto se recoge a sí mismo. Por ello, no sale fuera de sí, sino que queda en sí mismo; esto es, el tiempo en cuanto *tempus in*, lo eterno. De esta manera, el tiempo es *tensivo*; pero en cuanto temporal es *extensivo*, mientras que eterno es un tiempo *in-tensivo*.

La segunda característica que se apuntó de la Temporalidad fue la finitud. Y es así ya que es un tiempo con principio y fin. Por tanto, todo lo temporal es *finito* en su origen y en su término. En el polo opuesto, la Eternidad es infinitud y lo eterno *infinito*. Ahora bien, el tiempo eterno es infinito no porque no tenga principio ni fin, sino porque éstos se constituyen como tales dentro del tiempo mismo, no fuera de él como en lo temporal. De este modo, en lo eterno el principio y el fin se tocan en los extremos, de manera que se identifican; por el contrario, en lo temporal el principio y el fin son heterogéneos. Desde este punto de vista, podría decirse que el movimiento del tiempo, por el lado de lo temporal, es *centrífugo*; por ello, tiende a perderse, a desperdigarse, a dividirse. Sin embar-

go, en cuanto eterno el movimiento del tiempo es *centrípeto*; de aquí que sea circular, concentrado, único.

Por último, la tercera característica de *indeterminancia/determinancia* hace mención a la relación mutua de la Temporalidad y Eternidad en el *instante-momento*. Este instante del tiempo, punto en el cual convergen todos los aspectos temporales y eternos, es a la vez *determinado* e *indeterminado*. En cuanto temporal, su relación con él es indeterminante de lo determinado. No ocurre lo mismo en su referencia a lo eterno; lo eterno es determinante, al contrario, de ese mismo instante ahora indeterminado. Así pues, el instante-momento por ser temporal es determinado, pero su Temporalidad es indeterminante de sí mismo; para que sea determinante, el tiempo debe ser eterno y el instante-momento indeterminado.

No obstante, tanto lo temporal como lo eterno (de ese instante-momento) se constituye a partir del tiempo *presente*, en su *presencia* o *ausencia*. Presencia o ausencia de un presente que tiene un *pasado* y un *futuro*. De este modo, la presencia temporal puramente del presente es presencia *real* del tiempo. Si ocurre que es la presencia temporal del presente *pro-yectado* en su pasado, tal presencia es presencia temporal *mnémica* del tiempo. Y si se trata del presente *pro-yectado* en el futuro, la presencia temporal es presencia *posible*.

Por su parte, la ausencia temporal puramente del presente es una ausencia *irreal*. Pero es una ausencia *amnémica* si esa irrealidad se *pro-yecta* al pasado; es decir, si el presente ausente proyecta su irrealidad al pasado. Por último, la ausencia temporal del presente cabe calificarla de *imposible*, si el presente ausente se proyecta al futuro en su irrealidad.

Sin embargo, si se pasa del plano de lo temporal al plano de lo eterno, el significado de la presencia y ausencia del tiempo cambia. Ahora, la presencia eterna puramente del presente es una presencia *irreal* del tiempo; esta presencia eterna será, a su vez, *amnémica* cuando se trata del pasado *intro-yectado* en el presente. Como se ve, ya no se trata por el lado de lo eterno, de la *pro-yección*, sino de la *intro-yección*. Y esta diferente *ycción* se debe a las anteriormente características mencionadas de la Temporalidad y Eternidad. Por fin, la presencia eterna del futuro *intro-yectado* en su presente, es decir, del presente *intro-yectado* por el futuro, es una presencia eterna *imposible*.

Por el lado opuesto, la ausencia, ocurre un tanto igual. Ya no se trata de una ausencia *amnémica*, *irreal* e *imposible* (en cuanto ausencia temporal), sino que la ausencia eterna del tiempo es *real*, *mnémica* y *posible*. Es *real* cuando es una ausencia eterna meramente del presente; es *mnémica* si es un presente *intro-yectado* por

un pasado; y es ausencia eterna *posible* en cuanto un presente *intro-yecta* un futuro.

Pues bien, tanto la Temporalidad como la Eternidad se caracterizan por un estado de ánimo. El primero es la *ex-trañeza* (asombro), y su tiempo es un tiempo *ex-trañado*. El segundo es la *in-trañeza* (angustia), y el tiempo cabe calificarlo de *in-trañado*.

A partir de estas consideraciones, se puede entonces concebir en qué consiste la *existencia* y la *muerte* desde el punto de vista de la Temporalidad y la Eternidad. En cuanto temporal, la existencia se determina por la presencia *ex-trañada* (real, mnémica y posible) del presente. A este respecto, la existencia no es sino el *tiempo del sentido*. Por su parte, la muerte temporal (irreal, amnémica e imposible) se determina por la ausencia *ex-trañada* del presente; y no es sino *sentido del tiempo*. Ambos aspectos constituirían el significado temporal de la existencia y de la muerte. De este modo, la existencia puede ser, a su vez, real, mnémica o posible; y la muerte, al contrario, puede ser irreal, amnémica o imposible. No obstante, en cuanto eterna, la existencia es la presencia *in-trañada* (irreal, amnémica e imposible) del presente; y la muerte, la ausencia *in-trañada* (real, mnémica y posible) también del presente. Ahora bien, el significado eterno de la existencia es ahora el *tiempo del sin-sentido*. Por otra parte, al revés de la existencia temporal, la eterna se puede dividir en irreal, amnémica o imposible; y la muerte cobra un carácter de positividad, pues desde lo eterno puede ser real, mnémica o posible.

Pero no se debe olvidar que nos estamos refiriendo siempre al *instante-momento*, en su doble aspecto temporal y eterno. Éste constituye el núcleo convergente del problema del tiempo (y del ser) en toda su complejidad. Así pues, el punto de unión entre Temporalidad y Eternidad se encuentra en el instante-momento. En cuanto tal, es lo *finito-infinito* (temporal), y lo *infinito-finito* (eterno). Y la Eternidad, desde este punto de vista, no es sino lo temporal indeterminante; y la Temporalidad, lo eterno determinante.

En definitiva, se puede definir el tiempo como una unidad con sentido temporal-eterno y con doble dirección trascendente-inmanente pro-intro-yectado. En su conjunto, según domine una consideración primordial del *antes*, *ahora* o *después*, el tiempo se caracteriza en *mítico*, *actual* o *apocalíptico*.

Epílogo

Por último, si el problema del ser (el sentido del ser en general) es el problema del tiempo, como planteaba Heidegger, la equiva-

lencia que se puede establecer dentro de esta teoría del tiempo sería la siguiente:

La presencia del presente temporal y eterno (real e irreal), en su doble significación de tiempo de sentido y del sinsentido respectivamente, formaría lo que podría denominarse la *παρουσία*. Ambas presencias nos remiten a su ex-trañeza e in-trañeza, y a su presente pro e intro-yectado, respectivamente. De este modo, el *ente* no sería sino el primer tipo de presencia mencionada (esto es, lo que antes se denominó *existencia temporal*); y el *ser*, por su lado, sería el segundo tipo de presencia (también lo que antes caracterizábamos como *existencia eterna*). Pero, por otra parte, veíamos que la ausencia del presente era también temporal y eterna (irreal y real); determinado éste además por su respectiva ex-trañeza e in-trañeza, y con su respectivo significado como sentido del tiempo y sinsentido del tiempo. Pues bien, en el primer caso tendríamos el *no-ente* y en el segundo el *no-ser* (la *muerte temporal* y la *muerte eterna*). Ambos aspectos formarían lo que ontológicamente podría llamarse la *απουσία*. Por consiguiente, tanto la *παρουσία* como la *απουσία* serían, a la par, reales, mnémicas y posibles; e irreales, amnémicas e imposibles (y viceversa), según lo viéramos por el lado de la Temporalidad o de la Eternidad.

Con todo, ¿dónde queda la ουσία? Ésta sería aquel *instante-momento* determinado e indeterminado, pero en este caso considerado como *α-λήθεια*. La ουσία es la *α-λήθεια* en la que se manifiestan o aparecen su *παρουσία* y su *απουσία*. Es el *des-velamiento* o descubrimiento *parúsico* y *apúsico* de aquel *instante-momento* ontológicamente considerado. Como tal, la *α-λήθεια* posee un horizonte temporal y eterno; en cuanto temporal, su *παρουσία* es *tiempo del sentido* (el ente), y su *απουσία* *sentido del tiempo* (el no-ente). Pero desde su horizonte eterno, es el ser en su *παρουσία* como *tiempo del sinsentido*, y el no-ser de su *απουσία* como *sinsentido del tiempo*.

Ahora bien, la presencia del presente (tiempo) *qua* presencia de lo presente (ser), supone, *eo ipso*, lo presentado (ουσία, *αλήθεια*), pero también el el quién (ante y para) se des-cubre y des-vela lo presentado. Es decir, el hombre existente por antonomasia: el hombre filósofo. Con el filósofo, el sentido del ser no solo cobraría significado máximo, sino que se plantearía esto mismo como un problema: ¿tiene sentido el sentido?; esto es, ¿qué significa el sentido?; ¿acaso el tiempo? Sin embargo, ¿fundamentar lo/el que fundamenta no es algo sin sentido? Entonces, ¿es el sinsentido el fundamento del sentido?, ¿el hombre el fundamento del significado?

La luz se ve y se mira a sí misma en la oscuridad, por lo que necesita de la oscuridad para ser ella; pero la oscuridad no. Es el fondo

lo que da sentido a la figura. Preguntarse por el significado del sentido del ser es absurdo en sí mismo, porque la oscuridad no se ve.

La luz es la conciencia (el hombre). La luz que se ve a sí misma es el filósofo. La oscuridad es la nada. Lo iluminado es el ser como verdad (la *Lichtung* heideggeriana). El claro es donde incide la mirada (*theorein*) del hombre; es donde se juntan el filósofo y la nada (se mezclan, se le interroga), es decir, donde se comunican. El claro es lo que posibilita tanto la luz como la oscuridad. Por tanto, el claro es trascendente; pero la trascendencia en sí misma es opaca.

Abstract

Dear reader, what you are about to read are pages from an already mythical and almost forgotten time by an individual who hardly recognises himself now; and nevertheless, never completely abandoned. The author used to be called at that time (about twenty years ago) Jeremiah Jan. Shall this paper do as a homage for someone who, having ceased to exist, reveals himself now in this present past to better understand a time that was -still partly now- contemporary to him.