

# La realidad radical de la persona y su pervivir más allá de la muerte

**Mario Ruiz Rodas.** Universidad Complutense de Madrid (UCM)

Recibido 26/06/2024 • Aceptado 02/06/2025

## Resumen

El presente ensayo versa acerca de la conexión antropológica entre dos realidades distintas, a saber: la muerte y la persona. Si bien el primer término se corresponde con la terminación de la vida *biológica*, el segundo concepto es capaz de trascender tal proceso orgánico de modo que, habiendo fallecido incoativamente, siga *viviendo*, pero por medio de una nueva relación de sentido. Por ello, la persona ha de comprometerse con un modo de vida auténtico que logre rechazar su enajenación o pérdida con respecto de sí mismo. Así pues, la *inmortalidad personal* es la única vía a través de la cual el ser humano podrá sobrevivir en un periodo de tiempo cuasi eterno.

**Palabras clave:** muerte, fallecimiento incoativo, persona, yo y mi circunstancia, despersonalización, legado personal.

## Abstract

### The radical reality of the person and their survival beyond death

This essay deals with the anthropological connection between two different realities, namely: death and the person. While the first term corresponds to the termination of *biological* life, the second concept is capable of transcending such an organic process so that, having passed away<sup>1</sup> inchoatively, it continues *to live*, but through a new relationship of meaning. Therefore, the person must commit to an authentic way of life that manages to reject its alienation or loss with respect to itself. Thus, *personal immortality* is the only way through which the human being can survive in a quasi-eternal period of time.

**Key words:** Death, Inchoative Pass Away, Person, Myself and my circumstance, Depersonalization, Personal Legacy.

---

<sup>1</sup> Es complejo encontrar una palabra equivalente al *fallecer* del castellano en otros idiomas como el inglés (*pass away*), puesto que aquí no lo usamos como un simple eufemismo,

sino que, por el contrario, se pretende vislumbrar una realidad única y correspondida a la persona por su carácter apriorístico.



# La realidad radical de la persona y su pervivir más allá de la muerte

**Mario Ruiz Rodas.** Universidad Complutense de Madrid (UCM)

Recibido 26/06/2024 • Aceptado 02/06/2025

## § 1. Introducción

En este trabajo se expone el decir de dos términos fundamentales que han sido, no obstante, estudiados y pensados en dos grados muy diferentes, pese a su intuitiva relación o conexión, a saber: la *muerte* y la *persona*. En efecto, tanto el uno como el otro parecen tener cierta correspondencia, sin embargo, la primera se ha posicionado como una cuestión filosófica de mayor grado o importancia mientras que, por otro lado, la segunda no nace propiamente hasta el siglo XX. Por lo tanto, la filosofía realizada en torno a la muerte ha sido manoseada a lo largo de la historia, pero acerca de esa forma de realidad que llamamos *persona* se tiene mucho menos contenido, aunque no por ello de valor inferior.

La intencionalidad de este proyecto es responder a diferentes preguntas que cabrían hacerse a la hora de reflexionar lo que acontece entre estos dos términos, cercanos o íntimos a nosotros, por un lado, pero mantenidos o contenidos en la oscuridad de su decir, por el otro. Tales planteamientos pueden ser los siguientes: ¿qué importancia comprende la muerte en tanto que consciente? ¿Qué pasa con aquella *realidad radical*, con mi vida, al morir? ¿Y si eligiera, gracias a mi libertad, morir? ¿Cada persona es única y auténtica? ¿Muere la *persona* o muere lo orgánico del hombre? ¿La esencia de algo perdura o se desvanece tras la muerte? ¿Somos inmortales?

Por ello, para la realización de este ensayo se tendrán en cuenta las obras de diversos autores que, si bien en un principio podría causar extrañeza su correlación, se descubrirá por lo pronto que la estrechez filosófica que tienen entre ellos es mayor a la conjeturada. Las tres grandes figuras o eminencias del pensar antropológico propuestas para llevar a cabo tal escrito son: 1) el fundador nominal de La Escuela de Madrid, discípulo de Ortega y Gasset, Julián Marías; 2) Max Scheler, autor de *El puesto*

del hombre en el cosmos e iniciador de la disciplina de la antropología filosófica; 3) Erich Fromm, cuestionador del hombre, de quien tomaremos su interpretación de lo que sería el *verdadero* marxismo. En adición a estos, tomaremos también como referente, por una parte, a Paul Ludwig Landsberg, discípulo predilecto de Scheler, y por otra parte, recurriremos a otras ramas de conocimiento como el arte o la música para un mayor estudio antropológico.

Con todo y sin más demora, veamos hasta dónde nos lleva tal *filosofar antropológico* consistente en dar respuesta al tema planteado. Intentaremos, en primer lugar, esclarecer de la forma más evidente posible qué entendemos por *muerte* y por *persona*, pasando a través de un estudio de su relación, hasta la conclusión definitiva. Si bien nos adentraremos en las filosofías de los pensadores referenciados, no haremos, como bien dice Julián Marías «la misma filosofía», esto es, el contenido filosófico no será el mismo al envolverme en una perspectiva diferente y ser, a su vez, un *alguien* diferente<sup>2</sup>.

## § 2. Morir y fallecer, animal y persona

A la hora de afrontar este apartado, se pondrán en duda dos cuestiones que no contestan al *choristón* griego, habiendo por tanto reciprocidad intrínseca en ellas: ¿qué somos en tanto que somos?, ¿morimos o fallecemos siendo lo que somos? Para la respuesta a ambas, partiremos desde el uso del juego etimológico de la palabra, en la cual, no obstante, no se halla propiamente lo que se busca sino más bien permite empezar la búsqueda.

El verbo *fallecer* deriva su origen del latín, y en dicho decir latino, el verbo *fallere* es incoativo y se traduce como ‘engañar’ o ‘quedar inadvertido’. Este carácter incoativo verbal es fundamental, pues significa que comienza un *algo*, como el verbo florecer. Pero ¿cómo un verbo como lo es *fallecer* puede significar algo que parece su contrario?

---

<sup>2</sup> Julián Marías, en su *Antropología metafísica*, vislumbra una estructura hermenéutica de lo diferente bastante interesante: «[...] Más bien lo excluye. Primero, porque cuando se *parte* de una filosofía, necesariamente se va a otras cosas —mientras que cuando se intenta «evitarla», probablemente se reincide en ella—; segundo, porque al repensar una doctrina desde otro nivel, en otra perspectiva y frente a otros problemas planteados, es forzoso explorar otras zonas o aspectos de esa realidad; y tercero, porque los conceptos son aquí usados no para quedarse en ellos, sino como un aparato óptico para mirar la realidad, y es esta la que decide; y como la realidad me incluye a mí que la estoy mirando, a mí para quien es real, tiene por fuerza que ser *otra*, ya que me muestra, quiera o no, un escorzo distinto» (Marías, 1970: 58).

Esto es, ¿cómo el fallecer, un supuesto acabamiento, comprende un inicio o comienzo de algo? Por otra parte, el significado primigenio, como hemos dicho, era ‘quedar inadvertido’, es decir, ‘pasar desapercibido’, ‘estar en oculto’, un *algo* que se *nos escapa*. Por tanto, un *algo invisible escurridizo* pero que, sin embargo, se caracteriza por empezar algo que, además, no es ajeno o extraño a nosotros sino que, por el contrario, nos pertenece y vive con nosotros. Es como si no fuera un no-ser absoluto, pues no deja de estar ahí, sino que permanece y lo hace gracias a nosotros.

En cambio, el verbo *morir* (del latín vulgar *morīre*) se relaciona con el *llegar a o*, si se prefiere, con el *dejar de*. Aquí sí se puede hablar de no-ser absoluto, de escisión entre estar y no estar, del punto determinante donde algo, orgánicamente, deja de o llega al término de su ser biológico. Y aquí hemos introducido algo primario que distingue *lo fallecido* de *lo muerto*, a saber: la concepción positivista y biologicista. En efecto, la muerte, desde este momento, va a ser identificada en términos biológicos, es decir, con la descomposición de la materia orgánica.

Así pues, comprendida la diferencia entre *morir* y *fallecer*, analicemos lo distinto que hay entre el animal y la persona. La persona es la forma de realidad que le pertenece a mi «yo y mi circunstancia»<sup>3</sup>, a *mi vida* y que, por tanto, no hay o no entra en ella la cosificación. El ser persona es una manera aristotélica de ser más, una nueva realidad que, al no haber sido estudiada apenas, reclama una nueva filosofía en torno a ella. Mi vida en tanto que persona exige otra filosofía nunca antes vista, de ahí que Julián Marías dedicara gran parte de su obra a estudiar esta dimensión personal. La realidad irreductible no son las «cosas» ni tampoco el «*das Ich*» (el *yo* idealista), sino que, por el contrario, es la *realidad radical* la última de las realidades, esto es, «yo y mi circunstancia», *mi vida*, donde todas las demás realidades se califican de «radicadas» (Ortega, 1981a; Marías, 1991: cap. I).

Pues bien, ¿qué realidad es la persona? En primer lugar, una realidad que nunca está *dada* ya de por sí, no «está hecha» en absoluto, sino que *se está dando*, la forma en que *se está construyendo*, cuyo principio regidor es la vida y no «lo que es». Y la vida misma es un hecho que traspasa la inmanencia del presente y de «lo que es», puesto que echa una mirada hacia detrás y un vistazo hacia delante, esto es, responde a una distensión temporal que trasciende lo presente y que se resume en un *viviendo*. Por el

<sup>3</sup> «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», Ortega y Gasset (1981a: prólogo).

contrario, el animal tiene una *naturaleza*, esto es, está *dado* como tal, sus acciones están determinadas por su especie y carece de la libertad que tiene la *persona*. El animal no entiende de temporalidad, no podemos decir que propiamente *vive* (orgánica y biológicamente, en cambio, sí, ya que sus funciones vitales afirman su vitalidad), más bien *fluye*. Y su fluir es como un vivir sin pensar, un dejarse llevar que no llena lo que es la vida en su esencia; hecho que solo puede cumplir la persona. El animal, al no concebir qué es el tiempo, carece de toda consciencia acerca de la muerte. En el organismo vivo no personal no se halla ápice alguno de esa *irrealidad* (Marías, 1970: cap. VI) que *será*, esto es, el futuro, pero tampoco de aquello que ya ha sido, el *fue*, el pasado. Sin embargo, en la persona el conocimiento de la muerte está presente, sabe que va a morir, y es por esto mismo por lo que el sentido de la vida personal es completamente diferente a la animal (tanto en Scheler, 1994, como en Marías, 1991).

Por lo tanto, deducimos que, siendo el vivir de cada uno de estos seres diferente, el sentido de la propia vida diverge, así como la significación de la muerte. La muerte animal, por una parte, se relacionará con el desgaste de lo vital, con el término de la vida, con la atemporalidad, con la descomposición orgánica; por otra parte, la muerte personal, es decir, la *despersonalidad* girará en torno a la desaparición de la condición *futuriza y proyectiva* del *será* (Marías, 1970: cap. II y III), junto al olvido de la condición histórico-memorística de lo que fue para nosotros. A esta muerte personal, la *despersonalidad*, la denominaremos con el verbo previamente analizado, a saber: *fallecer*.

Así pues, ¿qué realidad le corresponde al *hombre*? Curiosamente, aunque no menos inesperada, el hombre posee tanto la natural-animal como la personal. Efectivamente, el hombre es, nuevamente, un compuesto de, por un lado, una realidad radicada y, por otro lado, una realidad radical. En efecto, estas dos realidades no son lo material frente a lo espiritual, sino más bien lo natural frente a lo personal, esto es, lo biologicista y orgánico como realidad radicada frente a mi «yo con y en mi circunstancia», mi yo haciendo algo con las cosas como realidad radical. Se trata de un dualismo antropológico que pone en pugna a *lo dado* contra *lo que se está dando*, a *lo hecho* contra *lo que se está haciendo*, al *presente* contra *lo que será y fue que lo trasciende*. En definitiva, y siguiendo la tradición orteguiana, el hombre es un «centauro ontológico» (Ortega, 1939 IV), pues posee la parte o dimensión de naturalidad que le es dada, pero

también aquello que se escapa a la misma naturaleza: es afín a la naturaleza, no en balde, la sobrepasa gracias a su realidad personal proyectiva y futuriza. Dentro del hombre, su dimensión natural *muere*, mientras que su dimensión personal *fallece*, y este *fallecer* no implica la terminación de algo sino que, por el contrario, inicia un nuevo escenario en la relación de sentido<sup>4</sup>.

### § 3. La autenticidad de la persona

Cambemos, ahora, un poco el tema de discusión que, pese a su apariencia de alejamiento, nos permitirá entender más cercanamente lo nuclear. Cuando *alguien* dice «yo soy yo y mi circunstancia» ahí se está dando la *vida* de ese alguien, esto es, la de ese yo envuelto en *su circunstancia* y no la de aquel *tú*. Yo soy yo, y tú eres tú. *Mi vida*, en principio, no puede ser la misma que la de la otredad, y aquí entra lo que definimos como *mismidad* (Marías, 1970: cap. V). Mi yo y mi circunstancia y tu tú y tu circunstancia pueden ser idénticos, en efecto, son «yoes» o «túes», ambos, en y con su circunstancia. En esto cabe la identidad: son «yoes» que hacen algo con las cosas. Sin embargo, no son lo *mismo*, mi yo y mi circunstancia son únicos e irrepetibles, mi yo nunca podrá ser tu yo, ni mi circunstancialidad la tuya. Así pues, las realidades radicales se deslindan en un laberinto de perspectivas en donde cada «*mi vida*» ha de marcar algo en la memoria y la historia a partir de su *persona* proyectiva y futuriza (Ortega, 1981a y Marías, 1991).

Sin desviarnos más de lo que queremos concluir, ¿qué es lo primero que se nos manifiesta de la *persona*? Un rasgo corporal, de la corporeidad del hombre, sobre todo, el *rostro* (Marías, 1970: cap. XVIII). El rostro se declara firmemente como primer rasgo definidor de la persona, la cual, sin la corporeidad ajena plasmada en la *convivencia*, no podría descubrirse. Es, pues, esencial la relación de las personas unas con otras; la otredad sirve de espejo para conocerse, el *gnothi seautón* o *nosce te ipsum* podrá cumplirse en tanto que uno esté ensimismado consigo mismo. El viaje en tren es, a mi juicio, la mejor muestra de este fenómeno, por lo que te exhorto a ti, lector, a hacer el ejercicio visual del rostro convivencial en aquel vagón en que te halles. Deja, por un

<sup>4</sup> Idea esbozada ya en la pretensión de inmortalidad de Max Scheler en su opúsculo *Muerte y supervivencia* (2001: II).

instante, todo lo que estés haciendo y visiona *responsablemente*<sup>5</sup> los rostros personales; haz filosofía de lo personal correspondiente a tus vivencias, a tu *tú y tu circunstancia*. Ahora bien, no reduzcas el yo subjetivo a su forma agustiniana o cartesiana, por el contrario, céntrate en *ver*. Y al *ver* verás rostros, convivencia personal, a la par que circunstancialidad. Este acontecimiento no es ni mucho menos trivial, la persona ni tiene cuerpo ni es el cuerpo, sino que su transmisibilidad es corporal, «un *alguien corporal*», por lo que, si bien es cierto que la persona no puede quedar definida exclusivamente por lo corpóreo, la percepción misma es un primer paso fundamental para la autenticidad personal. El hecho de tener al *tú* como espejo límpido, alejado de aquel barroco engañoso y mucho más en distanciamiento con lo esperpéntico, se nos hace posible meter la llave introductoria en la puerta de lo auténticamente personal. Un acercamiento, además, de carácter dual, ya que es un primer llamamiento al *quién soy*, pero también al *quién es*. La distensión temporal es condición de posibilidad para responder estas cuestiones: no se puede recurrir a la inmediatez, a la inmanencia del aquí y del allí, sino que se requiere de tiempo para investigarse e investigar.

En relación con el *quién es*, diremos que para conocer auténticamente a la otredad personal se requiere de la llamada *afinidad* o *unión proyectiva* que no se basa en la coincidencia o apariencia semejante entre *mis* proyectos y *tus* proyectos, sino como en una especie de armonía coherente entre mi vida proyectiva y tu vida proyectiva. La mayor conexión futuriza que uno puede vivir con el otro se afianza en su máximo grado con el elemento del amor, que no tiene por qué ser amor que se esté realizando *ya*, sino que, por el contrario, tiene la posibilidad trayectorial de tomar forma de amor<sup>6</sup>.

Por otro lado, desde la perspectiva de «la propia persona que cada uno de nosotros es, encontramos el mismo carácter de arcano» (Marías, 1991: cap. VIII). El *arcano* de la persona es lo que está recóndito, hermético u oculto que nos impide responder al *quién* ya que, desde el punto de vista puramente arcano, el *quién* no ha marcado siquiera su

<sup>5</sup> Julián Marías define precisamente el saber filosófico o la filosofía en general como la visión responsable (1970: cap. I).

<sup>6</sup> En el capítulo VIII de *Persona*, Julián Marías ya esboza su pretensión de que la unión proyectiva de sexos opuestos permite superar la condición de arcano de la persona, basado en la idea de la analogía personal entre el hombre y la mujer. Hoy en día, esta concepción de la necesidad tradicional de que la mujer requiere del hombre y que el hombre requiere de la mujer para completarse recíprocamente (y no en términos reproductivos) está totalmente desvirtuada debido a la proliferación de la libertad sexual en todas las combinaciones posibles, así como la propia identificación de género o sexo es completamente subjetiva e intercambiable.

proyecto. De ahí la necesidad de su respectiva superación, aunque nunca será una completa victoria, pues, la condición arcana es «inagotable»: significa la apertura de proyectos y trayectorias aún no estimadas o puestas a prueba. Con todo, san Agustín toma la palabra afirmando que «*Neque ego ipsum capio totum quod sum*» (2004), esto es, ni yo mismo «cojo», entiéndase comprendo o capto, todo lo que soy. Y así es, la condición arcana no me permite aprehender lo que soy en mi totalidad, puesto que nunca voy a poder desarrollar toda mi irrealidad, es decir, nunca podré abarcar todas las posibilidades que puedo ensayar. Yo, en tanto que persona, elijo un camino, una ruta y, partiendo de esta elección, *me estoy haciendo*. Ni estoy dado ni estaré dado, consisto en un *viviendo* que ha de comprender la distensión temporal del pasado y el futuro, trascendiendo así el presente que *es*.

Al acontecimiento consistente en la presencia inagotable de lo arcano de la persona lo regimos bajo la terminación siguiente: *la imposibilidad de la totalidad de las posibilidades*. Efectivamente, no podemos, de algún modo, completarnos; no podemos desarrollar todos nuestros posibles proyectos con sus trayectorias sesgadas, porque si se tuviese la querencia de la totalidad, entonces seríamos Dios y, sin embargo, no lo somos. No en balde, no somos Dios porque no podamos (aunque técnicamente nos es imposible) sino más bien porque no nos hace falta ser Dios. Entramos, pues, en último terreno de la autenticidad, donde libertad y *vocación* o *amor* se convierten en piezas fundamentales del juego al que siempre se está jugando.

La libertad me proporciona una condición de elecciones diversas, me permite estar haciendo *mi vida*, pero dentro de todas aquellas limitaciones relacionadas con la circunstancia. El amor o vocación significa ejercer tu libertad y serle fiel a *tu* vida y a *tus* proyectos; envuelve el *haciendo* y me va *llenando* conforme voy *viviendo*. En esto mismo reside la autenticidad personal: mi elección y decisión, en tanto que realizada vocativa o amorosamente personal, siempre será auténtica. Lo circunstancial, sin embargo, puede dejar, a modo de limitación, una huella de deformidad en tu camino, esto es, puede llevarte a la infelicidad. Aun así, infeliz debido a la circunstancialidad, ya sea social, somática o psíquica, la autenticidad, preservada por el amor, permanece: en esa incompleta situación en que me encuentro por la circunstancia, si ha sido seguida por vocación, se descubrirá el *quién*, o al menos, *quién tenía que ser*.

Yo mismo puedo apartarme de mi proyecto auténtico, ¿por qué? Simple y llanamente por la falta o carencia del autoconocimiento de mí mismo, hay confusión con *quién se es*, desde el rasgo perceptivo del rostro convivencial hasta el amor o vocación de tu verdadera vida posible, pasando, por supuesto, por una pervivencia intrínseca de lo arcano que es insaciable. La persona inauténtica se cree transparente con el conocimiento de sí mismo y, sin embargo, apenas sabe *quién es*. Vive, si se puede decir así, «enmascarado», jugando con facetas de realidades que no son la suya, lo que conlleva un descontento de indeterminación consigo mismo y a una adhesión en lo arcano<sup>7</sup>. Por el contrario, aquel auténtico se quita o levanta la máscara, ya que no le pertenece, y se muestra en armonía entre su querencia vocativa o amorosa y las elecciones proyectivas que están *haciendo su vida*.

No en balde, si bien es cierto que uno mismo puede ser la causa de su inauténticidad, también lo es el hecho de estar enguillotinado o encuadrado en una convivencia cultural, social y religiosa. En este ámbito, hablaremos de *alienación* o, si se prefiere para no caer en la ideología marxista, de *enajenación* en términos rousseauianos. Sea del modo en que sea, es evidente que no *vivimos* en soledad sino que, por el contrario, se nos dan estructuras convivenciales que condicionan e, incluso, pervierten a la persona. Es decir, no será lo mismo *hacerse* en, por ejemplo, un país europeo hegemonícamente blanco de mediados del siglo XV con respecto de, otro ejemplo, una tribu sudafricana de finales del siglo XIX.

Al encontrarnos *alienados* nuestra dimensión personal se pierde, de modo que, al emprender la búsqueda de nuestra persona no hallamos un camino recto. Es, al igual que en la pérdida de uno mismo, una nueva máscara pero con una crucial diferencia: la máscara *no me la he puesto yo mismo*, sino que *se me ha puesto*. Si bien uno mismo también podría intentar quitarse esta máscara, el recurrir a la otredad personal verdaderamente auténtica le servirá como apoyo para el encuentro consigo. ¿Cómo, pues, me enajeno de la enajenación? Para ello, hay que partir de la misma condición alienante en que uno se encuentra. Es imposible pretender (des)enajenarse haciendo

---

<sup>7</sup> Como bien expresa Julián Marías en el capítulo VIII «El arcano de la persona» en *Persona* (1991): «[...] adivina, más o menos confusamente, quién tenía que haber sido, y acaso no ve que, por esa condición de radical libertad que lo ha llevado a la pérdida de sí propio, todavía podría recobrar su verdadera realidad a la que había renunciado.» Es decir, aunque estés perdido contigo mismo y no sepas tu *quién*, puedes reconducirte haciendo buen uso de tu libertad personal.

una psicología subjetiva de tu yo interior, pues, como ya hemos dicho, mi *yo* está en y con mi circunstancia. Tengo, primero, que familiarizarme a qué convivencia enajenante me enfrento, esto es, saber qué es lo que me aliena. Por tanto, hay que hacer una represalia consistente en el *punto de partido*, esto es, en la devuelta implacable de la pelota alienada que permite la victoria de la forma de mi realidad de mi yo y mi circunstancia<sup>8</sup>.

Estando enajenados, nos dice Julián Marías, «el hombre [...] no se posee a sí mismo» (Marías, 1970: cap. XXVIII), sino que está poseído por aquello mismo que le aliena y que, a su vez, anhela poseer. Por tanto, la convivencia enajenadora, podría decirse, es maligna y tenemos que, iniciándonos de tal mal, no refugiarnos en nosotros mismos (hecho que, en realidad, es imposible)<sup>9</sup> sino romper la malicia desde dentro con la ayuda auténticamente personal<sup>10</sup>. Hallándome en esta condición enajenante, no me *soy* sino que me *tienen*; no soy sujeto sino objeto. Se me trata como cosa, soy algo cosificado, sin embargo, la realidad personal no es (un) yo aislado y subjetivo al cual puedo tener como objeto, ni tampoco son las cosas del exterior de las cuales yo pueda tener control. En efecto, la *persona* va más allá de eso: es la forma de realidad perteneciente a *mi vida*, la cual se rige por la libertad y nunca puede ser objetualizada.

Veamos, por consiguiente, cómo uno puede estar en esta situación. No hay más que fijarse y hacer un vistazo rápido a la magnificencia de la historia para darse cuenta de que tal ambiente enajenador se ha dado innumerables veces: los nacionalismos exacerbados, las ideologías hegemónicas, el primer capitalismo, la fragmentación social en estamentos, castas o clases, la esclavitud, la religión, las redes sociales (si es que se las puede categorizar de «sociales») o incluso las drogas son casos que han provocado, en determinadas poblaciones, la *despersonalización alienada*. Lo despersonal

<sup>8</sup> Proceso similar es el propuesto por Ortega y Gasset en *La deshumanización del arte* para la comprensión del «arte nuevo» mediante el verdadero «goce estético», a saber: «Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano de la obra sea tan escaso que casi no se le vea. Entonces tendremos un objeto que sólo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística. Será un arte para artistas, y no para la masa de los hombres; será arte de casta, y no demótico.».

<sup>9</sup> Eso sería huir, escapar, pero no *hacerte o encontrarte*. Huyes de tu quién y no sabrás nunca quién podrías ser. Tu vida sin circunstancia no es una verdadera vida.

<sup>10</sup> «Si deseáis influir sobre otras personas debéis ser una persona que realmente tiene un efecto estimulante y alentador sobre los otros. Cada una de vuestras relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica correspondiente al objeto de vuestra voluntad de vuestra vida *real individual*.», Marx (1953: 300-301). La traducción es nuestra.

ha sido causa de numerosos desastres mundiales con efectos de larga extensión temporal, así como de efímeros problemas cotidianos que hieren, en menor grado, a la totalidad personal. El nazismo hitleriano, donde la pérdida del *denken* arendtiano es evidente<sup>11</sup>, se posicionaría como uno de los mejores ejemplos. Sin embargo, si por mayor grado de despersonalización hablamos, el pináculo más alto tiene como nombre la intransigencia, fanatismo o sectarismo religiosos. Así lo sentencia Julián Marías (1991: cap. XX): «el *fanatismo religioso* es [...] la inversión de la actitud exigida por la visión del hombre desde Dios». El hombre no se mira desde sí mismo, sino desde el mandamiento literario completamente trascendente y profético, el cual impera la actitud personal en todos sus ámbitos. Dios se posiciona como el independiente del cual depende todo y, por tanto, todo le pertenece. Las acciones y el destino de la persona no le son propias sino que, por el contrario, penden de los hilos divinos. Dios se convierte en un marionetista cuyo títere es la persona que, si bien se concibe con un final de felicidad eterna, no es más que un gerundio de alienación constante para mantener *orto* («recto») al pueblo.

#### § 4. La (super)vivencia del fallecer

Como bien se ha expresado en el segundo epígrafe, el ser vivo común y meramente orgánico muere, mientras que, por otro lado, la persona *fallece*. Manifestada esta tesis, intentaremos aclarar dónde reside la gran diferencia entre uno y otro término adentrándonos en una profundidad filosófica, así como exponer, mediante la estética pictórica, los diferentes *sentires personales*.

La muerte personal, esto es, el fallecimiento no lo empleo aquí como herramienta para alejarnos del tabú agresivo (el «ha fallecido» como sustituto del «ha muerto»). Creo, además, que con todo lo ya escrito esta idea no tendría cavidad alguna en nuestro relato. El fallecimiento solo lo comprendemos nosotros en tanto que personas, esta «muerte para la persona humana»<sup>12</sup> rebasa y trasciende la experiencia: es un elemento

<sup>11</sup> Así es, la banalidad del mal es uno de los efectos de la *despersonalización* más presentes en el siglo XX. La alienante despersonalización de Adolf Eichmann representa, de manera transparente, la desaparición del sentir de la persona. Para un mayor énfasis, v. Arendt (2016).

<sup>12</sup> Landsberg (1990). Primeras palabras a modo de pregunta: «¿Qué significa la muerte para la persona humana?».

apriorístico. Ahora bien, podría preguntarse si los animales *conocen* la muerte y si lo hacen del mismo modo en que lo hace la *persona*. La respuesta directa, sencilla y fácil sería un rotundo «no». En efecto, un animal, ¿sabe que va a morir? ¿Conoce su condición de mortalidad? El animal, al contrario que la persona, *conoce* la muerte solo *a posteriori*; solo por medio de lo empírico concibe la inmediatez del acercamiento de la misma. Cuando dos leones macho se disputan el trono para ser el rey o jefe de la manada, ambos saben que solo *uno* quedará vivo. Sin embargo, la persona no sabe que se va a morir porque envejece, enferma o ve cadáveres<sup>13</sup>, sino que, por el contrario, lo sabe de por sí ya que esta es una «presencia ausente», está «ahora y siempre»: *mors certa, hora incerta*. Su *estar no estando* provoca angustia, miedo y desconocimiento, por lo que la persona adopta una actitud de incertidumbre ante la posibilidad constante de que se manifieste o no. Así pues, el *fallecer personal* es mucho más que el simple agotamiento biológico, y es incomprensible para el animal inhumano o irracional.

No obstante, *videtur quod* las personas que hoy en día viven, auténtica o inauténticamente, no miran con vistas a la muerte, incluso la desvalorizan y no le dan importancia alguna. La caída de las religiones, por una parte, y el alzamiento de las ciencias, por otra, han hecho que, de acuerdo con el pensamiento ilustrado y la concepción del hombre moderno, *el después de la muerte* haya dejado de tener sentido. El «Dios ha muerto» nietzscheano hizo bien para unos nuevos planteamientos, pero mal para el abandono de otros tantos. No hay ocupación, en nuestros días, de nuestra supervivencia en el *después*. Por tanto, la cuestión de la muerte humana, es decir, la despersonalización y el fallecer están ocultos y velados. De todas formas, si bien es afirmativo que se ha perdido la pregunta por lo que hay tras la muerte, el seguimiento para su recuperación no puede consistir en una vuelta absoluta al pasado, sino más bien en una integración de la memoria con nuestro presente y la irrealidad futuriza.

Así pues, habrá que analizar de qué modo o forma el hombre de nuestros días suprime la pregunta sobre, paradójicamente, lo más ausente, por un lado, y lo más presente, por el otro. Scheler nos plantea dos represiones u oscurecimientos, a saber: por una parte, la «frivolidad metafísica», gracias a la cual, podemos hacer nuestro día

---

<sup>13</sup> En palabras de Scheler (2001: 17): «[...] un hombre sabría en una u otra forma que la muerte va a alcanzarle; lo sabría, aunque jamás hubiera visto otros seres vivientes sometidos a aquella modificación que conduce a la aparición del cadáver».

a día; podemos ser libres en tanto que no somos presos de las cadenas angustiosas de la muerte, esto es, mantenernos en esta postura hace que demos importancia a la vida, que nuestras ocupaciones y quehaceres sean «de gran utilidad vital»; por otra parte, y en correspondencia con la Europa moderna e incluso con la alienación frommiana, se encuentra el hombre que vive haciéndose bajo el *tener*, esto es, «el trabajo y la ganancia» y que, por tanto, *su vida* consiste en el calcular y no en el pensar, en el olvido y expulsión de la muerte que, sin embargo, ante su llegada se concibe como «catástrofe» al no poder generar más (Scheler, 2001: cap. I).

No obstante, me parece un poco escueto dejar solamente estas dos posibilidades como represoras de la pregunta del morir. Si el hacer filosofía consistiese en algo decadente y peligroso, por encima de aquellos oscurecimientos, entonces la mayor herramienta represiva de la pregunta por la muerte sería ella misma. ¿Por qué? Simple y llanamente porque en eso mismo reside la esencia del filosofar, digamos, dogmático: en la pregunta y, consecuentemente, en la respuesta directa sin cuestionamiento. Pero la filosofía misma (no dogmática) requiere de un cuidado y trato, no se la puede pedir y exigir cual máquina industrial. En cambio, en la convivencia de hoy día se requiere todo con inmediatez; la velocidad y el *ya* aparecen como principio regulador, lo que acaba provocando la invalidez e imposibilidad para filosofar auténtico. No hay el tiempo suficiente como para dialogar, es muy complicado encontrarse a un nuevo Sócrates vagando por la ciudad de Atenas... No hay cuestionamientos de la muerte porque ni tan siquiera hay cuestiones que surjan. Ahora bien, la persona sin filosofía vital no es auténtica, pues, ¿qué seríamos si únicamente realizáramos el hacer por hacer sin ápice de pregunta y duda? Consagro y sentencio, pues, que las nuevas generaciones son *ciegas irresponsables* con falta de filosofar y ausencia de pregunta. Por tanto, si no hay pregunta sobre el morir, la muerte o el fallecimiento queda descatalogado de manera absoluta: no importa porque la ciencia lo diga, sino porque no tiene por qué importar a una sociedad que, creyéndose fuera del mito, está más dentro que nunca.

La muerte humana o personal ha de entenderse como *a priori*, es decir, algo con independencia de la experiencia, de lo que no hace falta tener conocimiento empírico para conocerlo. Ahora bien, el hecho de ser *a priori* no significa que no la identifiquemos por medio de lo empírico, esto es, no supone que no tengamos

experiencia del fallecer. ¿De qué modo, pues, sabemos que una persona, por medio de la sensibilidad, está falleciendo? Así como el primer contacto con la persona era el rostro, la pérdida de la difuminación borrosa del mismo es el indicio sensible del fallecimiento. En efecto, cuando vemos o miramos los rostros con los que convivimos, pareciera como si alguno de ellos no les perteneciera, como si un trozo de alma se hubiera arrancado de su espíritu. Son rostros decaídos, sin sentimiento ni humanidad y que, en muchas ocasiones, parecen *no querer vivir*. Denotan borrosidad hasta tal punto de acercarse a lo animalizado, es difícil su nominalización como «persona», hecho que causa extrañamiento, pero no uno cualquiera. Me extraño o inquieto al ver un rostro derruido porque me doy cuenta de que *su persona* está falleciendo, *su él* y *su circunstancia* decayendo y, en definitiva, su *vida* desapareciendo. He aquí la brecha entre el *morir* orgánico y el *fallecer* personal: la persona puede *fallecer* incluso mucho antes de *morir*. Nosotros, en tanto que personas, tenemos la capacidad de *fallecer* y aun así seguir *viviendo*, si bien este vivir no es ni mucho menos auténtico, al contrario, fallecida la persona, tu vida se convierte en la inautenticidad plena y absoluta<sup>14</sup>.

Para una mayor comprensión de lo explicitado, creo recomendable acceder al arte. El arte, en este caso la pintura, es capaz de expresar o evocar sentimientos e ideas que por medio de la palabra son menos accesibles o más complejos. Así pues, a través de la mirada y entendimiento de varias obras pictóricas, como bien decía Aristóteles, encontraremos la diferencia en su carácter común o semejante.



Francisco de Goya y Lucientes, *Riña de gatos* (1786). Óleo sobre lienzo, 56,5 x 196,5 cm. Museo Nacional del Prado<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> «Una vida sin examen no merece ser vivida», Platón (*Apología*: 38a 5-6). Fallecidos, ¿he de vivir? Ver el último apartado: «El legado personal».

<sup>15</sup> En *Museo del Prado*, <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/ria-de-gatos/2825df10-4b18-4763-bae8-37020028b31d>>, [20/06/2024].

En esta escena plasmada por Goya se aprecia la pugna entre dos animales, dos gatos. Imaginemos que esta simple «riña» desembocara en una lucha por la supervivencia de cada uno, esto es, que no fuera algo trivial o insustancial sino que, por el contrario, resultara en una lucha por sus vidas. La forma y disposición de ambos gatos, la cual podría acercarse al ideal de *symploké*, además de su característico encorvamiento de espalda manifestando una actitud defensiva y atacante, refleja o emite necesariamente la derrota de uno y la victoria de otro. El lugar y el ambiente en que se recoge el dualismo gatuno no es, de modo alguno, casualidad. Es un espacio en alto, sobre unos ladrillos naranjas superpuestos a soga y tizón, cuyo cielo atardecido se acerca a los infinitos románticos y donde el sol se asoma y se vislumbra su luz. La indeterminación de los cielos provoca curiosidad, y la altura en que se sitúan, peligro. En efecto, es una lucha a vida o muerte que juega con el claroscuro para comunicar la antítesis animal ya presentada. Y en esta acción de combatir por sobrevivir se halla el conocimiento *a posteriori* de la muerte propia del animal; saben que uno de los dos caerá y morirá, y ofrecerán todo su instinto para alcanzar la victoria. Por último, en este ambiente de pugna se hace presente la irrealidad futuriza (Marías, 1970: cap. II y III), es decir, la muerte del gato que *será*, pero aún no *es*. Sin embargo, como veremos en las obras siguientes, a la hora de contemplar al animal muerto, este no suscita en nosotros la misma sensibilidad que con respecto a la imagen de la *persona*<sup>16</sup>.

Demos, ahora, un paso atrás en el tiempo pero hacia delante en la vivencia personal. La segunda obra pertenece a Tiziano, uno de los más grandes renacentistas de la escuela de Venecia. En la escena aparece la muerte y el fallecimiento representados en acto, por lo que no es necesaria su imaginación potencial. Ahora bien, el muerto no es un cualquiera, ni mucho menos, sino que se trata de Jesucristo. Resumidamente, la acción tiene lugar dentro de una cueva o refugio natural que se abre hacia la derecha, revelando un paisaje, propiamente del estilo veneciano, bañado por una luz tenue del crepúsculo. El cuerpo de Cristo es llevado por Nicodemo y José de Arimatea y colocado en un sepulcro de mármol de estilo clásico, que contrasta con las costumbres

---

<sup>16</sup> En la obra de Théodore Géricault, *El gato muerto* (hacia 1820, óleo sobre lienzo, 50 x 61cm, Museo del Louvre), pese a representar un gato con una muerte humanizada y simbólica, no se logra transmitir lo que propiamente haría la persona.

judías. Varias personas se congregan alrededor, siendo notable la expresividad de María Magdalena y la Virgen María.



Vecellio di Gregorio Tiziano, *Entierro de Cristo* (1559).  
Óleo sobre lienzo, 136 x 174,5 cm. Museo Nacional del Prado<sup>17</sup>.

Con solo verla se descifra que su categoría vivencial es superior a la anterior puesto que aparecen rostros humanos, así como sentimientos y expresividades que solo encontramos en las personas. No obstante, la *persona* principal de la obra es divina, es (Dios) Hijo de Dios Padre<sup>18</sup>, y como vimos anteriormente, el fanatismo religioso provocaba vernos desde lo divino en vez desde nosotros mismos. El Cristo varón de dolores, el Cristo que sufre por nosotros suscita, sobre todo, entre los más cercanos a la religión, un comportamiento o actitud correspondiente al cristianismo. Empatizamos, seamos o no creyentes, más con la persona de Cristo que con el gato muerto, lo sentimos como más cercano y, por tanto, influye en mayor grado en nuestra sensibilidad. La relación de la madre con el hijo es teatral y dramática, pero con toda su esencial realidad. El agarre del brazo por parte de la Virgen María denota el amor maternal consistente en un decir que no, que no quiere admitir que su hijo vaya a ser enterrado.

<sup>17</sup> En Museo del Prado, <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/entierro-de-cristo/818366f2-095f-4ae9-bdf8-6e9b7e853c98?searchMeta=tiziano%20cristo>>, [20/06/2024].

<sup>18</sup> No me adentro en la cuestión de la Trinidad. Hay muchas vertientes religiosas que creen o no creen en ella, desde el catolicismo más férreo hasta la bibliafilia de los testigos de Jehová respectivamente.

Cristo ha muerto orgánicamente, pero ha fallecido incoativamente, esto es, generando *algo nuevo*. Su rostro, pese a su estado, transmite mucho más que el del fallecido inauténticamente, el cual aún «vive» en tanto que organismo biológico. Así pues, podría decirse que Cristo ha vivido correcta o auténticamente, conforme a su vocación y amor proyectivo, pero que, sin embargo, su espejo es de carácter divino y no humano, por lo que se nos plantea un *vivir* intangible e inalcanzable. Por lo tanto, si bien Cristo y sus acompañantes sugieren más que la muerte del animal, no llegan a (con)fundirse en lo estrictamente personal debido a la condición divina que se les otorga<sup>19</sup>.

Retomamos el gran arte de Goya, pero esta vez sacamos del polvo dos dibujos de sus *Cuadernos*. Mediante estas dos obras nos acercaremos al concepto del *fallecer personal* tan mencionado y, de esta forma, a una mayor comprensión diferencial entre el morir y lo divino respecto de aquel.

En la ilustración de la izquierda se observa, en posición fecal, a un fraile cuyo rostro parece desgajado, sin llegar a pertenecerle. No se siente a gusto consigo mismo, hay algo que le remueve los entrantes en los dos sentidos posibles: por un lado, el pecado de la gula y la glotonería; por otro lado, no saber *su quién es*. En efecto, si enfocamos profusamente en la escena, y gracias al juego de intensidades con el lápiz, en el fondo se divisa otra figura un tanto espeluznante. Esta, al contrario que la de primer plano, sonríe tenebrosa y jocosamente, y dirige una mirada orgullosa y maliciosa hacia el fraile. De acuerdo con la escena, podría hacerse una analogía al puro estilo platónico: la figura oscura del *background* se identificaría con el cocinero envenenador (el alienante), el fraile con el comederero (el alienado) y lo que se intenta expulsar después de haberlo comido con el alimento (lo alienante). Así pues, la acción nos muestra el *falleciendo* de la persona cuya causa es la despersonalización alienante, esto es, aquello que provoca la pérdida de tu *yo con las cosas*. Lo orgánico y biológico pervive mientras que, por otro lado, lo *personal* fallece. Por medio de la sensibilidad, si prestamos

---

<sup>19</sup> Ni aunque los personajes de la obra estuvieran ambientados con los ropajes, espacios y estilos de una época más moderna podríamos hablar de la verdadera persona. Tal hecho se puede comprobar en la obra de Caravaggio *La vocación de San Mateo* (1601), en la cual, a pesar de la actualidad de las ropas y el realismo de escasa idealización, el mensaje divino sigue presente. Sin embargo, *La muerte de Marat* (1793) de Jacques-Louis David, mediante el uso del brazo como gesto mortal al modo de *La piedad* (1498-1499) de Miguel Ángel, logra comunicar o transmitir un sentir más personal y cercano que el de Cristo sujetado por su lamentosa madre María.

atención al rostro, nos damos cuenta de que no *está viviendo* como debería: mantiene una mirada perdida, mirando al horizonte y esperando a que se desvanezca su identidad. El problema del fraile es que pretende independizarse de la enajenación por sí mismo, como refugiándose en él para expulsar lo malo (se escabulle al servicio con la intención de (re)encontrarse), cuando lo que debería hacer es voltearse hacia el chef y, gracias al reproche, liberarse.



*Comen mucho* (1824-1828). Lápiz sobre papel verjurado, agrisado, 191 x 148 mm. Museo Nacional del Prado<sup>20</sup>.



*Menos* (1814-1823). Pincel, trazos de lápiz negro, aguada, tinta de hollín sobre papel verjurado, 201 x 142 mm. Museo Nacional del Prado<sup>21</sup>.

Por otra parte, en el dibujo de la derecha se representaría un *fallecimiento* más avanzado y de mayor intensidad. La persona de mayor claridad está en proceso de oscurecerse y no hay ápice de voluntad por querer salir de esa situación. El protagonista presenta su aspecto demacrado, acentuado por sus ropajes andrajosos de vagabundo, los cuales, si bien podrían representar su bajo nivel socioeconómico, quieren indicar el conocimiento subterráneo de su *nosce te ipsum*. Su *yo y mi*

<sup>20</sup> En Museo del Prado, <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/comen-mucho/eaccaf22-7575-4943-ba3f-0e41f9983156>>, [03/05/2024].

<sup>21</sup> En Museo del Prado, <<https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/menos/c80ff808-eb15-4e00-9e76-fd509bb7b971>>, [03/05/2024].

*circunstancia* no se proclaman como realidad radical y, por tanto, no se puede decir que hay *vida* en ese escenario. El rostro queda totalmente invalidado, tiene un aspecto cadavérico manifestando, con los ojos y la boca, pozos negros sin fondo: la *persona* no se reconoce porque no tiene ni la capacidad de ver. Los rostros sumidos en la oscuridad, caracterizados por la desfiguración e indeterminación, muestran el futuro del *falleciente*. Su aspecto es misterioso, extraño y desvivido. Es, como bien dice su título, «menos» en tanto que podría ser más, podría ser él mismo, sin embargo, su reconciliación con *su vida* no es para nada fácil. Ha perdido todo interés por la vocación o amor proyectivos, espera a la muerte orgánica viendo cómo las agujas del reloj pasan lentamente y, aun teniendo la oportunidad de salvarse, prefiere mantenerse sentado con miras a la nada<sup>22</sup>.

En definitiva, estos dos últimos dibujos goyescos representan, por una parte, el mayor acercamiento empírico al precipicio de lo *personal*, a los esperpénticos y difuminados rostros que conmueven hacia la pregunta de saber si realmente *está viviendo o no*; por otra parte, el *fallecimiento* mismo, el cual no requiere de la muerte orgánica del envejecimiento o la enfermedad y que, de hecho, la puede preceder debido a su condición apriorística.

Veamos, pues, qué tipo de *falleceres* pueden darse y, por consiguiente, descubrir cuál es la mejor manera de fallecer, que no de morir.

## § 5. El legado personal

Explicados, tanto teórica como estéticamente, los diversos problemas planteados anteriormente propongo exponer la tesis inductiva que tanto tiempo ha llevado construir y pensar, a saber: el *legado, huella o rastro personal*. Para poder explicitar de mejor modo el contenido de este concepto, hemos de remitirnos al principio. En efecto, en el inicio ya esbozábamos la diferencia crucial entre *morir* y *fallecer*. No obstante, esa es solo una distinción entre las diversas que podemos formular ya que, echando de nuevo la vista atrás, también podíamos discernir entre auténtico e inauténtico. Por lo

---

<sup>22</sup> Ciertamente es que podría relacionarse con el sin sentido de la vida dentro de la corriente absurdo-existencialista, sin embargo, «el absurdo» dentro de esta corriente se admite como un *ya*, mientras que este *pasar el tiempo*, causado por la despersonalización, es porque se ha perdido y no se encuentra, o porque lo han raptado y no se escapa de modo que adopta tal actitud vital.

tanto, se nos presenta la posibilidad de recoger sistemáticamente cada una de las combinaciones que la persona puede llevar a cabo.

En primer lugar, hay que partir del *haciendo* y no de lo que estará *hecho*<sup>23</sup>, es decir, debemos emprender la sistematicidad desde donde uno empieza a construirse y no de donde ya se habrá construido, en otras palabras, partiendo del desarrollo auténtico o inauténtico hasta la *huella personal*, pasando inevitablemente por el fallecer. Así, esclarecemos un esquema básico en cuanto orden vital, si bien presenta varias alteridades:

Yo y mi circunstancia → auténtico o inauténtico → fallecer y morir → legado u olvido

Dado que mi vida es la unión de mi yo y mi circunstancia, esta puede realizarse de dos formas: por un lado, cuando me reconozco en la convivencia con los otros; por otro, cuando —sea consciente o no— se reduce a un mero hacer por hacer, lo que conduce a una despersonalización alienante. El vector trayectorial (Marías, 1970: cap. XII), pues, queda dividido en dos, sin embargo, las escisiones trayectoriales no se quedan en este simple dualismo sino que, por el contrario, siguen ramificándose. Si seguimos *viviendo* por la línea de la autenticidad se nos dan dos nuevas posibilidades: el morir inesperado cuyo fallecer será incoativo dependiendo del tiempo vivido; el morir normativo (en cuanto a edad) que permitirá un fallecer incoativo que sobreviva o sobrepase la muerte debido a la memoria y, en definitiva, al legado. No obstante, si seguimos *viviendo*, si es que se le puede llamar así, por el camino de la inautenticidad encontramos tres posibles trayectorias: el morir inesperado cuyo fallecer es nulo y se queda en el olvido (se le recuerda como mucho en el sentimiento); la muerte normativa a la que le corresponde un fallecer falaz o alienado y, por último, un fallecer que precede al morir, en cuyo hacer uno solo quiere ver pasar el tiempo<sup>24</sup>.

Por tanto, cuando afirmábamos que el fallecimiento de la persona era un elemento apriorístico que trasciende la mortalidad de los animales, este carácter *a priori* tiene intrínsecamente una dualidad de pensamiento: el de la incertidumbre y el de la esperanza. Respecto al primero, el fallecimiento es, por un lado, inquietud o

<sup>23</sup> En palabras de Julián Marías: «Mi vida es un gerundio» (Marías, 1970: cap. VIII).

<sup>24</sup> Para una representación más visual ver el dibujo *Menos* de Goya previamente analizado.

inseguridad puesto que puede darse incluso antes de la pérdida de vida biológica y, por otro lado, desasosiego a causa del acecho alienante que te hará perderte. De acuerdo con el segundo, *fallecer* es confianza, ilusión o esperanza en tanto que no queremos que nos olviden; queremos seguir en la mente de los demás para así pervivir y sobrevivir a la muerte, dicho de otro modo, el buen fallecer incoativo es nuestra posibilidad de ser inmortales.

Así pues, detengámonos en cada uno de estos vectores trayectoriales que *mi vida* puede llevar a cabo y, por consiguiente, determinar sus respectivas características para así definir cuál sería preferible.

1) En la disposición de un «yo y mi circunstancia» auténticos, hemos distinguido dos opciones condicionadas por la velocidad en que la muerte orgánica acontece o se manifiesta. Por una parte, la muerte inesperada causada por una enfermedad, una casualidad accidental o cualquier otro tipo de acción que no pone al sujeto y sus cualidades (por ejemplo, la vejez) como promotor o autor de su muerte. Por otra parte, la muerte «natural», entiéndase por vejez, gasto vital o deterioro biológico debido a nuestro genoma no perfecto, la cual no está sometida a imprevistos sino que, por el contrario, está regida bajo la media de edad poblacional. Con todo, la gran diferencia entre una y otra muerte es, pues, la temporalidad. Si bien la primera puede acontecer desde muy temprano, la segunda permite un amplio abanico temporal para *hacerse*. El problema sugerente con respecto de la muerte inesperada es si, debido a la incertidumbre de enfermar o accidentarse, hemos de ser conscientes temerosamente de lo que puede llegar a ocurrir; como en una especie de angustia mortal indefinida. Sea como fuere, por extrema que sea la situación de acercamiento a la muerte, lo verdaderamente importante es tu actitud ante *tu vida*, enfréntate a la muerte por fuerte que sea y sobrevívela como puedas. Si hubiera un rastro o legado que dejases tras tu muerte, sería el de la propia lucha contra ella<sup>25</sup>.

Ahora bien, la segunda muerte abarca un carácter temporal más amplio que permite *construirse* y fallecer incoativamente, esto es, generando un *legado personal*. La huella

---

<sup>25</sup> Este tipo de situaciones, aunque puedan parecer surrealistas, extremadas y muy duras, se dan, en menor medida, pero existen y son un gran problema para las proyecciones vitales. Son complejas de filosofar e investigar y para su reducción, a mi juicio, necesitaremos mucha ayuda en el avance médico, medioambiental, moral, etc.

personal que deja cada uno es aquello sobreviviente a la muerte orgánica, aquello que, aun siendo «invisible» en términos schelerianos, no tiene por qué dejar de existir<sup>26</sup>. Cuando se fallece incoativamente, generamos un nuevo escenario de expresión con las otras vidas. Estas dejan de hablar con *nuestra vida*, para empezar a leerla, estudiarla y retenerla en la memoria. En efecto, la memoria es elemento imprescindible para la constancia temporal y (super)vivencia del legado en la *historia*. Dos factores hay que tener en cuenta a la hora de recordar: por un lado, el *cuánto*, esto es, la temporalidad vital; por otro lado, el *desde dónde*, es decir, la distancia a partir de la cual se intenta recordar o evocar. En primer lugar, cuanto más o menos se haya vivido, por lo general, se podrá recordar más o menos respectivamente; en segundo lugar, no es lo mismo el recuerdo que un hijo/a tiene de su padre/madre que el que posee, por ejemplo, el amigo de tu amigo acerca de ti. Cantidad y distancia son, pues, variables que ponen en juego la totalidad memorística de aquello que se pretende recordar. Sin embargo, aún no hemos esclarecido *qué* es lo que ha de recordar, es decir, ¿qué es el rastro personal?

Resumidamente, podría decirse que la huella personal concibe la explicitación del *quién* de la persona fallecida que, por medio de un nuevo «escenario» expresivo y la memoria de la otredad personal, pervive, sobrevive e incluso inmortaliza históricamente su «yo y mi circunstancia». Así pues, fallecido incoativamente, genero un legado manifestado en las otras *vidas convivenciales*. De ahí surge la necesidad de relacionarse vitalmente: si bien es cierto que no hace falta tener grandes cantidades de conexiones vitales, para la perduración de *tu legado personal* es obligatoriamente necesario la convivencia y amistad de tu vida con otras vidas<sup>27</sup>. En definitiva, que *tu vida*, caracterizada por esa irrealidad futuriza y proyectiva, el presente vital en gerundio y la irrealidad pretérita memorística, pase a ser también de las otras vidas, pero no para ser poseída como una autoridad sino que, por el contrario, se envuelva como una nueva circunstancia vital en las demás personas; que se armonice como un

<sup>26</sup> Esto no significa que este legado sea absoluta eternidad, sino que, simple y llanamente, perdura: «No está escrito en ninguna parte que la persona deba perdurar siempre, pero la falta de fenómenos de expresión no es un motivo para admitir que no perdure» (Scheler, 2001: cap. II).

<sup>27</sup> Influencia clara de cómo concibe Aristóteles la amistad: ni en exceso ni en defecto, sino un término medio. Según Aristóteles, el solitario nunca podrá llegar a ser tan feliz como el que tiene amigos (pero nunca tener de más). V. Aristóteles (*Ética a Nicómaco*: l. IX).

recuerdo no solo biográfico sino también genealógico de modo que, aun muerto, vive y vivirá indefinidamente en la historia<sup>28</sup>.

2) La travesía de la inautenticidad de *mi vida*, de mi *realidad radical*, sin embargo, se decanta en tres posibilidades que carecen de un fallecer incoativo al no generar nada, a saber: en primer lugar, la muerte inesperada que causa un fallecimiento olvidado debido a la misma condición inauténtica, es decir, no llega a formar un legado pues su actitud vital no es correlacional a su vocación; en segundo lugar, la muerte «natural» junto al fallecer falaz o alienante donde uno cree sentirse él mismo, pero que se reduce a ser *uno más del rebaño*, uno más entre la masa. En esta trayectoria vital, la persona inauténtica no se pertenece pero cree pertenecerse, piensa que es quien se quita la máscara cuando realmente es a quien le han enmascarado. Por último, el fallecer precoz y la muerte aparentemente indiferente, una condición vital con tintes existencialistas en la cual uno mismo ni cree ni sabe quién es. Es aquella *persona* que podría llegar a cuestionarse no solo ya si su vida le pertenece sino que, además, si merece ser vivida. Su postura se corresponde a la dejadez: ver pasar las agujas del reloj hasta que la muerte orgánica se haga con él. No tiene ambición por el *haciendo*, ni tan siquiera el hacer por hacer, ya que no busca perdurar sobre la muerte. Así pues, como no se encuentra a sí mismo, está perdido y no tiene *biografía* (Marías, 1970: cap. VII); hay una carencia de distensión temporal en *su vida* lo que provoca que desaparezca el pasado, el presente y el futuro. Por lo tanto, al consistir *su vida* en un continuo *falleciendo* no tiene metas marcadas, esto es, aquella irrealidad futuriza a la que proyectarse; no tiene memoria con la que recordar ni tampoco habrá memoria con la que será recordado, es decir, ausencia de biografía e historia; y mucho menos presente al que asistir para *su haciendo* y *aconteciendo*.

---

<sup>28</sup> En palabras del alemán Goethe: «A mí esta idea (la muerte) me deja perfectamente tranquilo, pues abrigo en lo más profundo de mi alma la firme convicción de que nuestro espíritu es de una naturaleza completamente indestructible; algo semejante al Sol, que para nuestros ojos humanos es como si cada día se hundiese, cuando en realidad sigue resplandeciendo por los siglos de los siglos» (Eckermann, 2000: 2 de mayo de 1824).

## § 6. Conclusiones

La *persona*, aquella forma de realidad que le pertenece a mi yo y mi circunstancia, tiene la capacidad de llevar a cabo lo que se lleva ansiando en la historia del pensamiento tanto filosófico como religioso. El hecho de saber que, en cierto momento de la vida, nosotros ya no estaremos aquí nos sitúa en una tesitura vital de alta relevancia. Nuestra pervivencia es una preocupación; una preocupación, nunca mejor llamada, *viva*, esto es, que no es ignorada o rechazada, sino que, por el contrario, es patente en las discusiones y conversaciones de toda la historia. En efecto, ya en la tradición judía, aunque sobre todo en el cristianismo y en la cultura de la antigua Grecia se pueden hallar múltiples menciones al «después del acá» para preguntarse sobre el «más allá»<sup>29</sup>, si bien, tristemente, en nuestras sociedades de hoy en día a penas se dialogan tales cuestiones metafísicas.

La fundamentación que se ha concluido en este ensayo es que, siendo *mi vida* de carácter auténtica y gracias a la utilización de la memoria de la otredad convivencial, la persona puede llegar a ser cuasi inmortal. Si hay alguna forma de (sobre)vivir en el momento en que nuestra relación de sentido haya cambiado y se haga un «invisible ser» para los demás, es en esta ecuación vital por la cual podamos lograrlo. Este fallecer incoativo abre una amplia red de posibilidades de modo que, habiendo vivido nuestra vocación amorosa y auténticamente, perviviremos en las anécdotas, memorias, escritos o comentarios hechos gracias al existir de nuestro legado personal. He aquí la incoatividad de aquellos auténticos: al dejar nuestra huella en los demás, esta no se queda-ahí inmutable, sino que es expandida e interpretada por lo que se generan nuevas proyecciones a partir de nuestras vivencias. *¿Por qué si no iba a ser posible hacer tantas obras que versen acerca de los filósofos clásicos?* Ahora bien, dependiendo del interés histórico-circunstancial en que se envuelva el mundo y, sobre todo, la sociedad

---

<sup>29</sup> El tema de la felicidad eterna o el bienaventurado socrático son planteamientos trascendentales a la simple muerte y a la necesidad de una instancia recompensadora. Así pues, en el Nuevo Testamento, en la Biblia Vulgata (Juan 3, 16) se dice: «*Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret: ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam*» («De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda», sino que tenga vida eterna, según traducción de la Sociedad Bíblica de España). O también en la *Apología* (40e), Sócrates afirma: «Si, en cambio, la muerte es algo así como un partir de aquí a otro lugar y es cierto lo que se cuenta, en el sentido de que allí están todos los que han muerto, ¿qué mayor bien habrá que éste, [...]?»

concreta, tal huella se ramificará en mayor o menor medida y, por lo tanto, tendrá una valorización en función de su importancia actual. Sin embargo, la importancia no es, valga la redundancia, tan importante cuanto lo es el propio vivir auténtico para llegar a dejar tu legado.

En definitiva, si quieres ser recordado inmortalmente (eso sí, no con objetivos ni pretensiones egocéntricas) has de fundar *tu vida*, y cuando digo *tu vida* es aquella dominada exclusivamente por ti combatiendo contra las circunstancias que se te interponen. Sé tú mismo y haz que no te olviden en el futuro, pues allí es donde irrealmente te proyectabas para que, finalmente, se haga realidad en manos de los recogedores de tus vivencias. Aquella irrealidad, la cual ni era ni es, sino que en todo caso será, hacia la que uno se proyecta y produce su legado personal deberá convertirse en un sólido ser que sea difundido de generación en generación y, de este modo, trascender la muerte orgánica, es decir, fallecer incoativamente.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona (2004), *Las confesiones* (José Luis Narvaja, trad.). Madrid, BAC (Biblioteca de Autores Cristianos).
- Arendt, Hannah (2016), *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Madrid, Lumen.
- Aristóteles (1994), *Ética a Nicómaco*. Madrid, Gredos.
- Biblia Vulgata* (1983). Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Eckermann, Johann Peter (2000), *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida* (Jaime Bofill y Ferro, trad.). Barcelona, Iberia. 2 tomos.
- Fromm, Erich (2003), *¿Tener o ser?* (Carlos Valdés, trad.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, Erich (1971), *¿Podrá sobrevivir el hombre?* Buenos Aires, Paidós.
- Landsberg, Paul Ludwig (1990), *Experiencia de la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Marías, Julián (1991), *Persona*. Madrid, Alianza.
- Marías, Julián (1971), *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Marías, Julián (1970), *Antropología metafísica*. Madrid, Revista de Occidente.
- Marx, Karl (1953), «Nationalökonomie und Philosophie» [1844], en Karl Marx, *Die Frühschriften*. Stuttgart, Alfred Kröner, pp. 300-301.
- Ortega y Gasset, José (1981a), *Meditaciones del Quijote* (Julián Marías, ed.). Madrid, Cátedra.
- Ortega y Gasset, José (1981b), *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, José (1939), *Meditación de la técnica*. Madrid, Revista de Occidente.
- Platón (1998), *Apología de Sócrates* (Conrado Eggers Lan, ed.). Buenos Aires, Eudeba.
- Scheler, Max (2001), *Muerte y supervivencia* (Xavier Zubiri, trad.). Madrid, Encuentro.
- Scheler, Max (1994), *El puesto del hombre en el cosmos* (José Gaos, trad.). Buenos Aires, Losada.