

Juan de Dios Vial Larrain

REFLEXIONES METAFISICAS SOBRE LA MUERTE Y EL

PROBLEMA DEL SUJETO *

LA TAREA que se me ha encomendado consiste en hacer un planteamiento inicial para promover el diálogo en torno a las ideas de José Echeverría. De las cosas que uno primeramente admira al acercarse a la obra de Echeverría es la perfecta continuidad que la articula. El análisis está constantemente reclamado por la unidad del conjunto. La meditación fluye en la obra como una melodía única y responde a lo que es para Echeverría la exigencia esencial de la filosofía de Maine de Biran: juzgar según el sentido íntimo. Esta exigencia rige para su pensamiento propio y por eso en la serie de proposiciones que componen su obra se advierte, ante todo, la búsqueda de una arquitectura conceptual, para alojar un íntimo sentimiento de la vida y de la realidad. Admiro, pues, cómo ha logrado José Echeverría dar a la novela más personal, la más transparente y fluida arquitectura metafísica y sienta, a la vez, el riesgo que hay en intentar desarticularla para cumplir en breves minutos con esta presentación.

La filosofía tiene varios caminos. Uno de ellos es éste, en el cual el pensamiento es sentimiento íntimo inmediato. El maestro primero de esta forma de filosofía fue San Agustín; modernamente, lo han sido Descartes, Pascal, Maine de Biran y la constelación de los pensadores franceses que llega a los maestros contemporáneos desde Bergson, Blondel, Lavelle, Marcel, hasta Sartre y Merleau-Ponty.

La consideración de la historia de la filosofía arroja a algunos en el escepticismo, porque ven en ella un suceder y renovarse de problemas y un juego infinito de teorías. Pero en ese juego, de suyo fascinante, de tiempo en tiempo un avasallador rayo de luz descubre de manera perenne lo que no tiene otro nombre sino la verdad. Estos pedazos iluminados pasan a ser hogares que congregan el pensamiento: contra todo escepticismo y más fuerte, quizás, que toda certeza, ellos reaniman, diría, la esperanza de la inteligencia. El mundo ininteligible sobre el cual gobierna la idea del Bien, como el sol sobre la naturaleza, que Platón nos descubrió. La certidumbre de que existo, implícita en todos nuestros actos: verdad perenne de San Agustín y Descartes. Sobre este género de iluminaciones se apoya la esperanza de la filosofía, sosteniéndose con la fragilidad propia de las más altas virtudes.

Pues bien, José Echeverría allega su reflexión a la irradiante potencia del Cogito. Las cosas nos son dadas o bien como ser de la conciencia, en la que aparecen, o como un ser independiente, al que Echeverría, contraponiéndolo al ser como conciencia, denomina ser mundano. La relación entre ambos es indiscernible, pues sólo podemos decir que hay un ser mundano en la medida en que, de algún modo, somos conscientes de él. La conciencia no consiste en alguno de los polos de la relación, ni en la acción intencional de uno de ellos, como pensó Husserl, sino que, para Echeverría, la conciencia es la relación, la intención misma. ¿Cómo, entonces, definir la conciencia? No podemos hacerlo. Ella es, por definición, indefinible y Echeverría invoca los *Segundos Analíticos* donde Aristóteles sostiene que un sistema de definiciones pasa viciosamente a girar en círculo si pretende definirlo todo y rehusa partir de principios indefinibles.

* Texto de una intervención en la sesión de estudio de la Sociedad Chilena de Filosofía, del 22 de junio de 1961, destinada a examinar la obra de José Echeverría,

Réflexions Métaphysiques sur la mort et le problème du sujet, París, 1957. J. Vrin. (N. de la R.).

El ser como conciencia está amenazado con desquiciarse, cayendo hacia alguno de los extremos siguientes. El "solus ipse", en primer lugar. Pero Echeverría piensa que el mero afirmar que estoy solo lleva implicada ya la real experiencia de la posibilidad de un "otro", de un centro de alteridad que no puede recusarse como meramente ilusorio, pues la experiencia que se tiene de él arraiga en la misma experiencia que el yo tiene de sí. ¿Qué razón habría para desvanecer esta fundamental experiencia de alteridad, mediante otra ulterior experiencia meramente hipotética, que venga a recusarla, como el solipsismo pretende?

En el otro extremo hay también otra hipótesis: la de un sujeto epistemológico universal cuya conciencia anónima se presume o se postula que define con objetividad lo que realmente es. Sin embargo, este "espectador del mundo" como Echeverría le llama, ha sido forjado mediante la integración de experiencias que, en definitiva, no son de nadie, a las que se ha seleccionado mediante un criterio cualquiera y de las que se ha eliminado todo dato no susceptible de ser transpuesto al presunto campo perceptivo de ese sujeto absoluto que no existe.

A partir del Cogito, entendido como conciencia constituyente según la última fenomenología de Husserl, piensa Echeverría su noción del ser como conciencia. Pero si en el planteo primero el ser como conciencia parece reducirse a la simple ligadura intencional, asume luego las dimensiones de lo que, valiéndome de una expresión de Jaspers, constituye una entidad omnienvolvente, dotada de existencia substancial, la mía propia, la del sujeto. Y estamos en el umbral de lo que me parece ser la tesis central de la obra: la inmortalidad del ser como conciencia, que es, sencillamente, nuestro ser. La inmortalidad del sujeto que somos.

Una hermosa alegoría ilustra la tesis. Empecemos con ella: "La metafísica, lo creemos con Jaspers, sale de la boca de los niños. Se pregunta a un niño que llora en una multitud: ¿por qué lloras, te has perdido? Y él responde con sorpresa: No, no puedo perderme, yo estoy aquí. Son mis padres quienes se han perdido. Y es por eso que lloro". Estas dos perspectivas operan siempre en el pensar de Echeverría, la del niño y la de los otros. Así como el niño no se pierde, el sujeto no muere. Muere solamente lo que otros ven en mí, y de eso da testimonio el cuerpo muerto. Yo no muero porque no puedo saber que muero y yo soy lo que sé. Alguien podría ver aquí sólo un bonito juego de imágenes, pero me permito recomendar cautela y reflexión para ponderar debidamente esto que no es sino la vieja prueba de la inmortalidad del alma, que ofrece Platón, propuesta en una forma nueva, original y en conexión con el pensamiento moderno.

Quien piense que he muerto porque ve mi cadáver supone que hay un tiempo que sigue corriendo después del último instante de mi vida. De este tiempo presunto estoy ausente; en cambio, se hallan en él los que juzgan que he muerto. Sin embargo ese tiempo es un tiempo de nadie, de un inexistente espectador universal. Es un tiempo que sólo engendran los relojes.

El tiempo originario se ha mirado siempre como el ámbito propio de la conciencia (San Agustín, Kant, Husserl, Heidegger). Ahora bien, las dimensiones temporales corren en un curso que lleva dirección del futuro al pasado. El futuro distrae del presente: nos obliga a salir de él, a evadirlo. Así vamos constituyendo y dejando un pasado. Por eso dice Echeverría que el "no ser presente del futuro es la condición del no ser presente del pasado". Extinguida esta condición, el pasado pierde la razón de ser de su ausencia y el presente lo recupera, volviéndose ahora hacia él,

prolongándose en él, dejando de huirle. El pasado no está ausente sino en la medida en que, viviendo en el tiempo, nos alejamos en busca de lo que no es todavía, de lo porvenir. O, como lo dijo San Agustín: “El pasado acrece con todo lo que el futuro pierde, hasta el momento en que, agotado el futuro, todo no es sino pasado” (Confesiones XI. 27). Lo que entonces nos queda es la vida vivida, la distensión original de la conciencia presente. “Así, dice Echeverría, en la experiencia de morir el ser que el tiempo oculta y dispersa se manifiesta a nosotros como presencia pura y compacta. No es ya la presencia fugaz en el tiempo, comprimida por el futuro y el pasado, pero la presencia sin menoscabo que reúne y estabiliza por fin lo ya vivido. Tal experiencia no es una negación del tiempo, una atemporalidad; es, por el contrario, una superación del tiempo, la presencia simultánea de lo que el tiempo contiene, una eternidad en el verdadero sentido de la palabra: *duratio tota simul*”.

Frente al existencialismo que centra la temporalidad en el éxtasis del futuro, Echeverría vuelve a San Agustín, de donde arranca por lo demás el temporalismo existencialista, para fundar el tiempo en el alma y dentro de ella en la memoria, en la vida vivida.

La cuestión fundamental de la metafísica no está, entonces, a juicio de Echeverría, en lo que persigue la pregunta ¿por qué el ser es?, como lo han pensado Aristóteles, Leibniz y Heidegger, puesto que ella implica, a su entender, atribuir existencia a la nada y en este punto Echeverría se acoge a la crítica de Bergson. La pregunta fundamental es, a su juicio, ¿por qué la nada penetra en el ser? El sentimiento originario de la admiración que Platón y Aristóteles ponían en el principio de la filosofía, ha de ser sustituido por la decepción de saber que el ser no está dado en plenitud, sino nadificado por el tiempo. Y es la metafísica la actitud salvadora del tiempo que, viviendo y sobrepasando la experiencia temporal, alcanza una visión acabada del ser.

Así creo entender las tres nociones básicas del pensamiento de Echeverría: la muerte, el sujeto y la reflexión metafísica. No deseo terminar sin expresar mi profunda admiración a estas ideas, cosa que hago con doble complacencia, puesto que es la admiración no sólo al amigo de la sabiduría, que es el filósofo, sino también a la sabiduría del amigo, que una y otra cosa es para mí José Echeverría.

Sin embargo, ya decía Aristóteles, que hay que ser más amigo de la verdad que de Platón y ello me mueve, finalmente, a expresar mis objeciones al pensamiento de Echeverría.

No tocaría la extrema fidelidad y finura en el desarrollo de sus proposiciones, pero mi discrepancia está en la aceptación del Cogito como punto de partida. No es, tampoco, que me oponga a ello a todo trance. Si hubiere de atenerme a la recomendación del Evangelio, de conocer por sus frutos, la nobleza de éstos, que en la obra de Echeverría está de manifiesto, bien podría justificar esa primaria adhesión del pensar. La duda está en si es éste un acceso a la realidad, al pan nuestro de cada día, o si es sólo una especie de preludio a una vida bienaventurada, en la cual creo y espero, pero en la cual no me siento estar.

La segunda objeción es que la concepción de la eternidad de Echeverría parece dejar al hombre condenado a su pasado, a revivirlo o a estar fijo en él. Y, entonces, me pregunto, ¿pero el hombre humillado y ofendido, el hombre triste o enfermo, el que está sumido en el odio o en el dolor, deberá, como Sísifo, cargar eternamente con esta roca? No veo posibilidad de perdón, de redención, de transfiguración. La conversión de una vida en definitiva no afectará a la vida misma, sino a los días a partir de

uno de ellos, como en las frías decisiones judiciales. El riesgo y la incertidumbre, propias del futuro, se multiplican aquí hasta el horror, pues el futuro resulta, además, el enemigo del ser, el principio de su aniquilación.

En tercer lugar, una objeción metafísica: debo decir que me deja perplejo la concepción metafísica del tiempo, que Echeverría propone, porque no acierto a explicarme la insolidaridad de los tres momentos temporales que, sin embargo, forjan ontológicamente la unidad del tiempo. Ocurre que en la concepción de Echeverría el tiempo llega a ser el más fabuloso lagarto que se halla más feliz que nunca, justo cuando le cortan un tercio de su cuerpo.