

MUERTE Y ESPERANZA

Roberto Vergara

Pontificia U. Católica de Chile

R Consideramos la muerte como un hecho cotidiano entre otros. ¿Significa esto que la experiencia y comprensión de la muerte en su realidad nos es también familiar, al modo de lo cotidiano? ¿No significa esta aparente familiaridad con la muerte precisamente que no tenemos experiencia cotidiana de ella y que en general ignoramos su realidad? ¿No será esta realidad suya de tal naturaleza que ella precisamente saca de lo cotidiano y que jamás puede llegar a sernos familiar? Sea como fuere, la cotidianidad de la muerte va aparejada a una habitual indiferencia frente a ella. ¿Como se explica tal indiferencia? Pareciera obvio que ella se debe a que, en general, quien muere no nos es próximo ni nos involucra afectivamente. Pero ¿basta la ausencia de relación afectiva para explicar de modo suficiente nuestra cotidiana indiferencia frente a la muerte de quienes mueren? ¿No vale por igual tal razón para hacer comprensible nuestra general indiferencia frente a aquellos otros que permanecen con vida? ¿Y se debe ella a que la vida de quienes viven es un hecho cotidiano y habitual? Pero ¿puede tornarse la vida de quienes viven en un hecho familiar? ¿Es la vida de quienes viven una realidad que conocemos y comprendemos de suyo, o también ella tiene el carácter de lo absolutamente inusitado y sorprendente? Preguntamos por fin ¿qué razón de fondo subyace a nuestra indiferencia frente a la muerte de quienes mueren y a la vida de quienes viven? A continuación intentaremos a modo de ensayo aproximarnos a la muerte y a su relación con la vida para luego meditar acerca de la vida en relación con la muerte. Precisamente el sentido de esa relación recíproca habrá de ser el horizonte de nuestra reflexión.

Asumamos como un mero "hecho" que la muerte se nos manifiesta en su realidad cuando la sufre alguien que nos es querido. Este punto de partida implica acotar el ámbito de experiencia de la muerte: tal ámbito no es el otro que la sufre, sino precisamente nosotros que la experimentamos. En consecuencia, no habría en rigor experiencia de la propia muerte. Para justificar esta consecuencia o quizás comprenderla, conviene precisar qué sentido tiene decir que el ámbito de experiencia de la muerte no es el otro que la sufre. Quien la sufre ya

la ha sufrido; si la ha sufrido, no es la persona que conocimos cuando vivía, si no más bien "eso" que denominamos "cadáver". La experiencia de la muerte tiene que ver con la percepción de dos realidades, aquella de la persona cuando vivía y aquella que resultó de su muerte, a saber, la del cadáver. Lo primero y último que nos enseña esta percepción, es que se trata de dos realidades de orden tan radicalmente diverso, que no es posible establecer entre ellas relación alguna de continuidad, algo así como una "mismidad". El cadáver ni siquiera es "resto" de la persona viva, ya que de ésta en cuanto tal no queda resto ni huella. La muerte ha operado una transformación absoluta, por la cual la persona viva y en su realidad de tal se transforma en otra realidad, aquella propia de la materia orgánica sin vida. La alteridad entre una y otra realidad es tal, que esa materia orgánica sin vida en absoluto tiene nada en común con la "materia orgánica" que aparentemente constituía el "cuerpo" de la persona mientras vivía. En ambos casos, la expresión "materia orgánica" apunta a realidades de orden diverso.

Distinto pareciera ser el caso del cadáver de un animal o de los restos de un vegetal: aquí "lo mismo" que antes vivía, a saber, un cuerpo como materia orgánica, ya no vive. Eso "mismo" lo entendemos como substrato de una realidad genérica, la vida, común a todo lo que vive. Pero estamos ciertos que la vida de una persona no pertenece a ese género común, sino que es en cada caso única. El término "única" indica que el hombre no es simplemente una especie entre otras, al interior de un mismo género, sino más bien que la vida de cada persona constituye, si cabe la expresión, en género único, en cada caso exclusivo de una sola persona. Así cada persona viva esta viva de un modo que le es exclusivo a ella en totalidad, de suerte que también su "cuerpo" o "materialidad" -si cabe hablar así- es cuerpo de un modo igualmente sui generis, a diferencia de lo que pareciera ocurrir con el cuerpo animal, que en cuanto tal comparte como género aquello común a todos los vivientes que no son el hombre. Sin embargo, el cadáver o "resto" de la persona humana no es mas que materia orgánica sin vida, al igual que toda materia orgánica sin vida, como pueden ser los restos de un animal o planta. Aquí se manifiesta con nitidez precisamente la absoluta transformación que opera la muerte, vista aquí en lo que respecta al "cuerpo": el cuerpo de la persona viva era mera materia orgánica viva i.e. cuerpo al igual que todos los cuerpos vivos y sin embargo, en virtud de la transformación operada por la muerte, se convierte en esa realidad común a toda materia orgánica sin vida, en proceso de descomposición. En nada se diferencia el cadáver de una persona a aquél de un animal vivo; más aún, ya hemos dicho que tampoco es una realidad común a todas las personas. Este hecho nos advierte que resulta equívoco distinguir a la persona de su "cuerpo" y hablar de éste como un mero componente. "El cuerpo" es constitutivamente la persona misma, y precisamente esta mismi-

dad que es la persona da una medida de la transformación radical que efectúa la muerte, que en rigor no es mera "transformación", pues nada de la persona subsiste en ese "cuerpo" que denominamos cadáver.

Nos hemos referido al aspecto material del cadáver y de la persona antes viva, para dar una idea de la alteridad absoluta que es consecuencia de esa "transformación" que opera la muerte. La evidencia de tal alteridad en la percepción del cadáver comparada con el recuerdo de la persona viva provoca estupor, rechazo y silencio. En tales sentimientos anida la impresión de un imposible, que al haber tenido lugar, constituye la revocación de todo sentido posible, el absurdo mismo. Absurdo que la persona que conocíamos sea ahora esa realidad absolutamente extraña y ajena a ella, en proceso de total desaparición. Pero, ¿cuál es la realidad de fondo que percibimos y que hace posible la comprensión de la muerte como un total absurdo? La respuesta pareciera ser que nos resulta imposible disociar la persona, de su ser o estar viva, como realidad necesaria, su más auténtica y única mismidad. En cambio, y según las apariencias, nos resulta natural disociar al animal o la planta de su estar vivos, pues esto último no nos parece pertenecer de manera necesaria a su realidad de animal o planta. En la muerte del animal o la planta vemos cumplirse un ciclo cuya continuidad nada interrumpe, pero cuando nos resulta imposible disociar a la persona de su "ser viva" como persona, estamos experimentando que su muerte de ningún modo constituye su fin natural: su realidad no la vemos sometida a la "naturaleza" y a la ley de sus ciclos, pese a toda "evidencia natural" en contrario; en efecto, pese a ella, comprendemos la realidad de la persona como necesariamente destinada a la vida y a vivir siempre. En esta perspectiva, la muerte de una persona resultará ser un hecho que irresistiblemente nos sorprende, como algo insólito, inaudito, algo que no cabía esperar y que de hecho nunca habíamos esperado. Todo ello, reiteramos, pese a las evidencias biológicas de la enfermedad, del deterioro de la edad etc. Y es que la realidad biológica común de ninguna manera da cuenta de la vida que es propia de cada persona, ni en consecuencia tampoco de la realidad de ésta. La percepción o convicción primaria según la cual la persona y la vida que le es exclusiva las comprendemos como indisociables, es irreductible a toda argumentación biológica, pero también a toda concepción espiritualista o dualista, que hace consistir la realidad de la persona en la unión alma-cuerpo, donde el alma es en sentido principal lo humano del hombre y de condición inmortal, en tanto al cuerpo se lo asimila a la naturaleza común de todo lo corpóreo orgánico. Tanto el biologismo como el dualismo metafísico se equivocan en cuanto a la realidad de la persona y por esto diluyen la realidad de la muerte al concebirla como un "fin natural", que en el caso del dualismo representa incluso una "liberación". Acaso una razón de nuestra indiferencia frente a la muerte sean nuestros prejuicios, conscientes o no, de corte biológico o dualista.

En la misma dirección de lo que antecede, corresponde reparar en que resulta imposible ligar la muerte, manifiesta en la realidad del cadáver, con la realidad de la persona: se trata, insistimos, de dos realidades absolutamente exteriores la una a la otra. La transformación" de la persona en cadáver conlleva que su "materialidad", cuya realidad es interioridad y manifestación suya, deviene pura *exterioridad material*. Así entre una y otra realidad no existe nexo posible, de suerte que la muerte, al menos en cuanto al efecto que opera, pareciera ser irremisiblemente exterior a la vida humana. Según esto no tiene sentido concebir la muerte como su fin o destino intrínseco. Disociamos ambas realidades, la persona y su cadáver, pese a la "evidencia" de que este último "corresponde" de alguna manera al cuerpo de tal persona cuando vivía. Tal evidencia no arroja luz sobre la mismidad o diferencia entre la persona y su cadáver. Así la muerte cobra el carácter de un *salto o discontinuidad absoluta*, y en consecuencia se sitúa *fuera* de la vida, como absolutamente exterior a ella, imposible de ser inscrita en ella (en el vivir de la persona) como su más propio destino. La muerte equivale, en definitiva, a la total desaparición de la persona y no a un mero cambio producido al interior de ella, que implicaría conservación suya en su realidad de tal. La muerte no ocurre en la persona, al interior del ámbito de su realidad: más bien al suprimirla por completo, permanece fuera de ella. Quizá esta alteridad de la muerte explica en parte también la indiferencia que experimentamos ante la noticia de la muerte de quienes nos son desconocidos: ellos simplemente desaparecen y su desaparición es tal que se encubre a sí misma, sin dejar rastro ni huella de sí. Por eso se la olvida de inmediato. Distinto es el caso de un herido cuya vida pelagra: atrae nuestra atención e interés, aunque sea un desconocido; nos interesa su recuperación. Nos es argumento en contrario el origen eventualmente frívolo de tal interés; lo importante es observar que el daño físico no es ajeno a la vida y la supone, de suerte que es realidad suya y por eso nos puede afectar e interesar, cualquiera sea la modalidad de tal interés.

Tal vez ayude a comprender el punto si por un momento nos situamos en la hipótesis de que tras la muerte subsistieran restos de la persona en sentido estricto. Tales restos sólo serían pensables si conservaran la realidad de la persona. Pero esta situación resulta inimaginable, ya que supone concebir a la muerte como interior a la vida, como algo que por acaecerle a ella, supone su conservación y permanencia. Es imposible pensar a la muerte como instalada en la vida y siendo al mismo tiempo absolutamente exterior a ella.

La alteridad de la muerte respecto de la vida, o su exterioridad respecto de ésta (que toma por sorpresa en un caso y deja indiferente en otro) es quizá lo que hace posible el trato inhumano que damos en ocasiones a otras personas, causándoles la muerte, dado que en efecto resulta imposible matar a la persona,

que en el cadáver se ha esfumado sin resto; sólo cabe, por decirlo así, operar el mecanismo de su desaparición.

Digamos, pues, que la muerte es una realidad absolutamente ajena a la vida, esto es a su realidad y sentido, de suerte que la alteridad que ella opera nos sume en el estupor y el silencio. Mas este sentir es revelador al mismo tiempo del vivir mismo, siempre personal, como *ámbito de sentido posible*. Este hecho radical no se esfuma en la muerte y más aún se afirma en quienes permanecen vivos y experimentan duelo por el difunto. Este duelo no sería posible sin la experiencia del vivir personal como ámbito de sentido posible. Por profunda que sea la contradicción que se experimenta en la muerte, tal contradicción no penetra al vivir en su sentido posible que por el contrario se afirma en aquello que la contradice. Esto no significa que tal sentido se manifiesta siempre y en cada caso de modo habitual; es más, cabe incluso que dicho sentido, siempre exclusivo, no cobre realidad ni se manifieste de suyo, ya que no constituye un horizonte permanente e inmutable, algo así como un dato o dote de una naturaleza. Pareciera más bien que el vivir como posibilidad de sentido es constante requerimiento de valoración que materialice dicha posibilidad. Tal valoración es la actividad misma del existir en cuanto descubre su sentido. Existir, se entiende aquel exclusivo de la persona que en sí misma no es dato ni tampoco devenir necesario, es el constante inaugurar su sentido y asumirlo, y ello abre cada vez al futuro, dimensión esencial de la Esperanza. Nos explicaremos brevemente.

Más adelante veremos que la persona se gesta en tanto se asume como posibilidad abierta; esta se da en cada caso como posibilidad de relación personal con otro, siendo esta la forma exclusiva del devenir humano. El devenir de tal relación, al igual que su posibilidad, es un proceso abierto, donde lo abierto es cada vez su sentido o valor. Así, tal devenir es reclamo constante de sentido y valoración; de ahí su discontinuidad y también su continuidad, en tanto es constante gestación consistente en libre valoración de aquella posibilidad de sentido por la que se opta, como posibilidad de la relación. Pues bien, el carácter irreduciblemente abierto del devenir personal y, en consecuencia, la condición de abierta propia de la posibilidad de dicho devenir, es precisamente la dimensión de futuro esencial a la Esperanza. Pues bien, esta apertura esencial del devenir personal como permanente gestación de la libertad, no conoce orientación a un fin dado a priori como dote de una naturaleza ni tampoco consumación natural alguna que clausure el devenir. Por el contrario, este último es constante y renovado reclamo de valoración y opción, que no puede ser resuelto de una vez para siempre y que se mantiene como cuestión renovadamente abierta. Esta apertura radical, que en rigor debe ser "colmada" cada vez de nuevo, en riesgo de permanecer vacía, esto es, sin sentido, constituye, reiteramos, la dimensión de futuro esencial a la Esperanza que hace de ésta una posibilidad irreduciblemente abier-

ta y por ello una constante opción, que la persona valora y asume, o desvalora y abandona, en ambos casos de manera gratuita, tal como es gratuita en sí misma la opción. Consecuencia de esto es que la muerte -y expresamente no digo: finitud como temporalidad kairológica- no es ni puede ser fin del devenir ni tampoco una posibilidad inherente a él, como posibilidad imposibilitante, devastación definitiva de todo sentido posible. Así pues y en definitiva, la persona no es un devenir como ser para la muerte. Otro asunto es cómo se integra o no integra a la vida la alteridad absoluta de la muerte.

Es propio de la valoración que da sentido cada vez de nuevo al devenir, creando así la dimensión de futuro esencial a la Esperanza, el ser irreductible a toda justificación que busque hacerlo desde fuera de ella misma y sobre la base de supuestas "evidencias" de una naturaleza humana. La Esperanza está más allá de toda validación o invalidación universalizantes, precisamente porque se trata de una realidad que consiste en puro sentido o valor, no en entidad. Es condición propia del sentido o valor el manifestarse en cada caso como realidad única y por tanto siempre incomparable, referida esencialmente a una persona y como su más propia posibilidad de devenir, todo ello a diferencia de la realidad consistente en entidad, dotada de una objetividad que conlleva de suyo universalidad. El valor escapa a la objetividad de la entidad, como también a la mera subjetividad en cuanto carencia de objetividad. El valor es en cada caso realidad de una libre valoración que es en sí misma su propia condición de posibilidad i.e. de la manifestación del valor en cuanto tal. Digamos entre paréntesis que la polaridad entre ser y valor no es originaria. En efecto, si es verdad que el devenir estricto de la persona en cuanto tal, tiene de alguna manera ese carácter de salto propio de la libertad, y es de esta manera gestación de la inédita realidad humana del hombre, su condición de persona, entonces cabe suponer que la realidad en su manifestación originaria es aquella que va surgiendo en el devenir de la persona, y que tiene la condición del valor o sentido; "valor" o sentido significaría entonces la modalidad humana de lo ente y que deviene tal a una con el gestarse de la persona y su mundo.

No podemos extendernos más sobre este tema, aunque algo añadiremos más adelante. Mas por lo pronto, certidumbre e incertidumbre, polaridad en que se mueve el pensar objetivamente referido a entes y que aspira a alcanzar evidencias de necesidad universales, no pertenece al ámbito de la Esperanza. Este pensar se afianza particularmente en las ciencias naturales que permanecen ciegas a la realidad de la persona, refractaria a toda objetivación. Así por ejemplo es conocida la reducción biologista de la Esperanza a una suerte de "instinto de la especie" en vista de su conservación.

Por otra parte, cabe reparar en que hay Esperanza en sentido estricto sólo bajo condición de que el sentido y valor en que ella consiste no pase por una

"superación" de la muerte, que diluya la realidad de ésta. Una Esperanza fundada en convicciones metafísicas acerca de la inmortalidad del alma, o afianzada en una naturalización de la muerte como fin natural, no es una Esperanza real en la vida. Sólo ante la muerte como experiencia de su absoluta alteridad respecto de la vida y del absurdo radical que representa, puede aparecer el vivir mismo como susceptible de un sentido posible.

La Esperanza puede volcarse en dos direcciones distintas aunque no excluyentes. No obstante, pueden darse de manera autónoma. Una es aquélla que espera la plenitud del vivir, esto es, su sentido más propio, en una vida ulterior a la muerte; la otra, en cambio se vuelca en la vida. La primera puede darse vinculada a un credo religioso, siempre que este credo no desintegre según sus principios la realidad de la muerte. Esta constituye precisamente la prueba de fuego de tal Esperanza, ya que ésta apunta a una vida que tendría que resurgir luego de su desaparición total. Tal resurrección conllevaría el cumplimiento del destino interno de la vida, que es la vida o el vivir mismo. Dada la connotación religiosa y teológica que en este contexto cobra la Esperanza, nos ocuparemos más bien de esa otra forma suya, susceptible de análisis filosófico.

La Esperanza que se vierte en la vida supone el reconocimiento no sólo de la realidad de la muerte, sino la experiencia de todo aquello que pudiera interpretarse como evidencia en contra de ella: el dolor, la frustración en sus múltiples sentidos, el carácter ambiguo y problemático de los eventuales logros, etc. Si bien la Esperanza puede recibir su orientación de parte de eventuales fines cuyo cumplimiento es incierto, más fundamental aun es la dirección que la orienta desde el vivir mismo a su eventual sentido en sí mismo.

Ambas formas de Esperanza, de suyo compatibles, constituyen un "hecho" básico, si bien de carácter *sui generis*, ya que no es dato o dote necesaria de una supuesta naturaleza. Por otra parte, el descubrir la vida como ámbito de sentido no significa el surgimiento automático de la Esperanza, pero sí de su posibilidad. Es esta posibilidad la que se hace realidad en la medida en que la persona opta por la Esperanza. Tal "opción" no requiere de suyo ser conciente ni verificarse como el acto deliberado de una voluntad que se autofirma; ella se cumple bajo la forma de una adhesión primaria al vivir mismo como ámbito de experiencia de sentido. Tal opción u adhesión, conlleva, según hemos visto, una valoración por la cual el sentido cobra vigencia y vigor y es siempre respuesta a ese reclamo de valor en que consiste el existir humano como devenir de una relación con otro.

Reiteramos que el "hecho" de la Esperanza no es un dato natural y su realidad se da más bien en la trascendencia de todo dato. Que no es un hecho sin más, es puesto en evidencia por otro "hecho" de la misma índole, aunque opuesto. Y es que sin restarle fuerza y realidad a la posibilidad de la Esperanza, se

da también el "hecho" de la desesperanza o desesperación, como quiebre de la *Esperanza* y su secuela última que es el suicidio. En qué sentido ella sea quiebre de la *Esperanza*, se hará claro más tarde. En la desesperanza se cierra la dimensión de futuro, esto es, el existir como ámbito de sentido posible. El vivir aparece como incapaz de tener sentido en sí mismo, pese a las "evidencias" en contrario que pudiera aportar la experiencia. También en este caso resulta fácil diluir la realidad de la desesperanza mediante reduccionismos sicologizantes. Ello ocurre por ejemplo cuando se la interpreta como una u otra forma de patología, o como desborde de un instinto biológico de destrucción. Sin pretender negar las formas patológicas de la desesperanza (y lo mismo vale para la *Esperanza*), que en estos casos es síntoma y no la enfermedad misma, patologías cuyo límite con la salud no es fácil de precisar -sostenemos que la desesperanza es al menos tan justificable o injustificable como puede serlo la *Esperanza*. Y así como la persona esperanzada puede concebir una "racionalidad" (sentido) *inmanente* a su *Esperanza* y como tal refractaria a toda universalización; así también el desesperanzado logra de hecho elaborar y comprender la "racionalidad" (sentido) *inmanente* a su desesperanza, igualmente refractaria a toda universalización. En ambos casos se trata de un "hecho" y de una "racionalidad" que trascienden todo dato natural y toda razón universal. Tal racionalidad inmanente no es otra cosa que racionalización a posteriori de una opción de la libertad que se gesta a una con su propia posibilidad como valoración. Con lo anterior queremos decir que, debido justamente al carácter abierto del devenir, como libre reclamo de sentido y valoración, no existe objetividad alguna que pudiera conducir de manera vinculante para todos, a una opción en lugar de otra. Más por cierto esto no significa que la libre valoración y opción sea un acto arbitrario e irracional: su objetividad es aquella de la libertad.

De lo anterior creemos poder concluir que el hombre no es un viviente natural, a partir de cuyos "datos" se pudiera elaborar una antropología que permitiera hablar de una "naturaleza humana" en sentido universal y necesario. *Esperanza* y *desesperanza* parecen ambas ser posibilidades radicales o límites del existir humano, incluidos todos los matices y grados y también la ambigüedad que les es propia, de suerte que es preciso concebirlo como posibilidad abierta de devenir moral (*Esperanza* y *desesperanza*). Esta tesis apunta a una concepción del hombre según la cual la realidad humana de éste no se inscribe en el orden de la entidad, sino en aquél de la realidad moral. Esta concepción la hemos desarrollado en otro lugar y aquí sólo cabe añadir a las ya señaladas algunas directrices generales. Este paréntesis resulta necesario para comprender *Esperanza* y *desesperanza* como funciones en las que consiste el existir humano en cuanto devenir moral. Fundamental es aquí comprender el sentido que damos al término "moral".

Preguntamos: ¿cuál es la realidad humana del hombre, que creemos percibir como indisociable de su estar viva? Pensamos que no cabe proponer una respuesta al modo de una antropología y ello por razón esencial. Toda antropología filosófica o científica concibe al hombre ante todo como una realidad que es, rasgo que comparte con todo lo que de algún modo es. La *entidad* es en esta perspectiva el "dato" primero y último del hombre, que por cierto es preciso especificar, esto es, definir por género y diferencia o simplemente describir en su esencia o interpretar en su facticidad y temporalidad. A nuestro juicio tal perspectiva, que es aquella de la que brota la metafísica, reduce toda realidad a la entidad, como quiera que luego se la diferencie. Según ella, fuera de lo ente no hay nada, de suerte que aquello carente de entidad simplemente no es, o es nada. Pues bien, junto con afirmar que el hombre no es un ente, sostenemos que tampoco es una mera nada; consideramos, en cambio, que él pertenece a un orden de realidad distinto de la entidad, donde "realidad" y "entidad" no son sinónimos.

¿Qué es pues el hombre si su realidad humana no consiste en entidad?. Aclaremos que esta pregunta no niega a priori todo aquello que en el hombre puede ser considerado, desde una peculiar perspectiva, como dato, sea empírico o metafísico. Pero sostenemos que nada de lo que pudiera ser reducido a dato, sea óntico u ontológico, constituye su realidad humana. En consecuencia, esta no es dato. ¿Qué es entonces? Posibilidad abierta de devenir moral, donde el término "moral" no alude a una concepción de la conducta debida y prescrita por una doctrina, sino más bien y ante todo a la modalidad humana del devenir del hombre.

Uno de los sentidos en que esa posibilidad es abierta, reside en que ella surge y cobra vigencia o realidad de tal a partir de una valoración del valor del existir en cuanto relacional y ello no de modo abstracto, sino concreto i.e. en el contexto de una relación con otro, con cada otro. Es en cada relación donde la posibilidad le es dada libremente al hombre, y le es dada como posibilidad de un devenir como relación con otro.

Esta tesis se funda en una experiencia del existir como un valor que requiere primero ser valorado para devenir tal. Así lo primero es aquí experimentar el requerimiento mismo como teniendo valor y sentido. Sostenemos que la experiencia del existir como requerimiento de valor y valoración se funda en la experiencia de aquél como realidad que es relacional. El requerimiento de valor es ante todo reclamo que nos interpela en y a partir de una relación con otro, y lo que este llamado o vocación reclama es valorar y optar en cada caso por aquella posibilidad que se da en vista precisamente a una relación personal, modalidad humana del existir. Tal valor y sentido no se sobreañade a la experiencia del existir como relación con cada otro, sino que radica en ella; más aún, se reconoce en ella como su más propia realidad. Esta última es aquella

del Amor como forma eminente y a la vez única del existir en cuanto relacional.

Es en el horizonte del Amor que el existir es comprendido como relacional y al mismo tiempo, es en la experiencia de aquél como racional que se descubre al Amor como su realidad y posibilidad más propias. El Amor aparece en el existir como ese reclamo y libre vocación de relación gratuita con Otro, esto es, de una relación cuya fin y valor sea ella misma. Tal es la relación personal, cuya forma eminente es el Amor. El reclamo y libre vocación es comprendido materialmente como Amor que reclama en cada caso vigencia y valor bajo la forma de una (tras otra) posibilidad de la relación, que puede asumir la apariencia más modesta de lo cotidiano. Pero en definitiva y generalizando, el reclamo brota del Amor y se dirige o interpela al Amor, en la medida en que es aquel valor y sentido, o si se quiere, posibilidad en que se juega la vida y su devenir. El reclamo procede y apunta, siempre en concreto, a aquello en que nos va la vida, esto es, el Amor mismo que es el existir en cuanto apertura y destinación al otro. Así el Amor cobra el valor de Bien o posibilidad suma del devenir del hombre en su realidad humana.

Ese bien en cada caso asume realidad singular y cada vez única, categorizable como lo *oportuno* (to Kairós). Este término alude a la condición en que se juega la relación personal, única en sí misma. Pero alude también al carácter del devenir de la relación, cuyo bien es una realidad discontinua, en tanto cada vez es radical novedad. Es decir, el término "oportuno" apunta a la temporalidad kairológica constitutiva del Bien de la relación, que es el Amor.

En consecuencia, el Amor, como ocasión y oportunidad del devenir que es relación con otro, libera una posibilidad en cuanto deja libre ante ella, ya que ella es reclamo de Amor: si se quiere, queda a disposición de la posibilidad por la que se opta. Así la naturaleza deviene moralidad, no habiendo continuidad, sino salto entre la una y la otra y por eso trascendencia.

La posibilidad de devenir que libera el Amor no es una virtualidad de conducta en poder de cada cual, sino que ella "se da" como ocasión que siendo libre, habilita para una valoración y opción libre respecto de ella. Tal posibilidad se da como oportunidad de un encuentro con el otro, en el que éste se manifiesta como persona y en la que se asume su Bien en cada caso como propio. Pero según vimos, el Bien del Otro -de la relación misma que es el devenir- se da de manera discontinua y la posibilidad que representa debe ser asumida cada vez de nuevo. Así ante la discontinuidad de tal devenir, el factor de continuidad es el constante valorar la oportunidad u ocasión de amar al otro.

Cabe subrayar que la relación de Amor asumida es devenir radical de quienes así la asumen y que no son nada previo y acabado en sí mismos cuando le toca el turno a aquélla. El devenir de quienes la asumen tiene el carácter de gestación, por la que surge la realidad humana del hombre bajo la forma de un

devenir abierto; gestación y surgir que se dan en trascendencia de todo aquello que es dato natural y que constituye así la emergencia de la realidad inédita que es la persona en cuanto existir relacional. La trascendencia de lo dado que tiene lugar cuando se asume la posibilidad libre de un libre devenir, consiste en que lo dado se torna en sí mismo posibilidad libre o, si se quiere, queda a disposición de la posibilidad por la que se opta. Así la naturaleza deviene moralidad, no habiendo continuidad, sino salto entre la una y la otra y por eso trascendencia.

Pero la moralidad no es sino ese devenir abierto como gestación de la libertad, esto es, trascendencia de la necesidad, por la cual esta última se torna en disponibilidad al servicio de la opción por la que se opta. Dicho en otras palabras, tal gestación comporta poner en juego la propia totalidad como dato natural, en función de la posibilidad que se valora, a saber, el Amor, esto es, trascendencia que en su gratuidad es el acontecer de la libertad. Si por el contrario se des-valora la posibilidad de devenir que significa el Amor y se la transvalora como amor-de-sí, versión contradictoria del Amor por la que el hombre se asume a sí mismo como objeto exclusivo y excluyente, no diremos de Amor, sino de interés y sujeción, de todos modos se ha jugado su totalidad natural en esa posibilidad, quedando aquélla disponible, transformada ella misma en esa posibilidad abierta en la que se juega.

No cabe ver en el carácter relacional del existir una instancia de necesidad ontológica, representativa de una naturaleza humana, porque lo relacional i.e. su sentido como valor posible del existir *se gesta* precisamente bajo la forma de esa libre valoración y opción, dando lugar no a un producto subsistente, sino a un proceso abierto i.e. discontinuo de devenir donde su posibilidad se juega cada vez de nuevo.

Constituye pues el carácter abierto de este proceso de devenir, por una parte, la discontinuidad de lo oportuno (Bien) realidad siempre imprevisible y nueva, que reclama cada vez en concreto una renovada valoración y opción y que implica por lo tanto, lo constante revocabilidad del sentido del devenir, esto es, su permanente provisoriedad. De aquí resulta el carácter no lineal del devenir; el constituirse en cada caso como un renovado jugarse en totalidad i.e. el constante devenir como historia de una libertad. El factor de continuidad es la libertad misma, y no algo externo a ella (el hábito) que en definitiva la anula. No cabe negar que la experiencia de la propia opción en su reorganización va creando una dimensión de connaturalidad e incluso "gusto" o inclinación por lo que se opta y que puede ser calificado como modo de ser (héxis), siempre y cuando "ser" se lo entienda aquí como "proceso abierto" y no como una determinación ontológica.

Por otra parte, la libertad como condición de continuidad sólo es posible en

cuanto renovada gestación de sí, esto es, de su propia posibilidad, siendo ella una historia o proceso abierto que no se detiene ni congela en dato. Así, como ya se habrá comprendido, el hombre no se inatale de una vez para siempre en esa trascendencia que es su devenir originante, sino que su devenir es un estar cada vez de nuevo en juego, esto es, enfrentando a una libre opción.

Es en este contexto que cobra para nosotros sentido el término "moral": el apunta al hombre en cuanto llamado a devenir tal, gestándose como apertura y libre destinación a otro, gestación que es trascendencia y devenir de la libertad.

Pues bien, de lo anterior creemos poder desprender que el Amor como realidad y posibilidad del existir, es precisamente aquello por cuya virtud se materializa la Esperanza. Decimos esto por que sólo en el horizonte del Amor es posible existir como posibilidad abierta o proceso abierto de devenir, y es esa apertura que obra el Amor la que se gesta como la dimensión de futuro esencial a la Esperanza. Por otra parte, no cabe ignorar que a su vez la Esperanza sostiene y renueva el vigor de la opción por el Amor. Esto último nos permite comprender la desesperanza como función de un rechazo de esa libre posibilidad que es el Amor, rechazo que asume el carácter de ruptura con cada otro, esto es, con la modalidad positiva del existir en cuanto relacional.

Hemos señalado que el rechazo del Amor entraña una trans-valoración del Amor, que lo invierte en su esencia, reduciéndolo a esa posibilidad contradictoria consigo misma que es el amor-de-sí. Este es posibilidad imposibilitante, en cuanto postula un existir como versión sobre sí, en ruptura de toda relación con otro como posibilidad de devenir. En esa versión sobre sí el existir no logra esa autonomía que busca, precisamente porque suprime la relación positiva con otros. De hecho, el amor-de-sí se genera como pura subjetividad, en el sentido de que se impide a sí misma trascender el límite de su propia inmanencia. Se trata de una subjetividad cautiva de sí misma, consistente en la imposibilitación de su posibilidad de trascendencia.

En otras palabras, visto desde el Amor, el amor-de-sí es una inversión de la esencia de aquél. La inversión conlleva que la trascendencia de sí se torna en inmanencia y la apertura al otro en subjetividad que se genera como encierro y caída en sí misma. Resulta imposible comprender esta opción como posible, desde la perspectiva del Amor. Sólo cabe sospechar que tal opción, como lo indica la expresión amor-de-sí, se cifra en el valor del existir como poder sobre sí, que conlleva necesariamente el poder sobre todo existir. A su vez, este poder, por carecer de referencia relacional, sólo dice referencia a sí mismo; así, la opción por aquél sólo puede sostener como opción por un siempre más de poder. Esta dinámica conlleva de modo necesario una progresiva reducción del existir a la inmanencia y encierro en una subjetividad que se cierra y encoige cada vez más sobre sí; la caída en esta subjetividad es correlato de la bús-

queda de un siempre más de poder sobre el existir, que tiene lugar como versión de éste sobre sí mismo. Tal versión conlleva la generación de una progresiva impotencia, patente como subjetividad que se constituye como encierro en sí misma. Este proceso imposibilitante lleva a esa asfixia del existir consistente en la anulación de toda apertura y así de toda dimensión de futuro a partir de la trascendencia del Amor. El resultado de este proceso es la aniquilación del existir como ámbito de sentido posible. La expresión de tal aniquilación es la desesperanza.

Cabe por último una respuesta al requerimiento de valor y valoración del existir. Esta no-respuesta al requerimiento de valor y valoración del existir. Pero esta no puede asumir carácter absoluto, ya que no cabe valorar el requerimiento del valor. Así es más exacto decir que su sentido es la ambigüedad. La forma concreta de esta ambigüedad es la de un existir yacente que se deja conformar por el modo como "se" existe, revistiendo el modelo sólo exteriormente y en definitiva sin asumirlo. Quien así vive, no cobra realidad humana, porque la relación de indiferencia no genera esa interioridad que se expresa en acción ni en consecuencia un perfil que la distinga: es en sí misma indiferente, poseída por la ambigüedad de su propia indiferencia.

Podemos ahora retomar el hilo de nuestra reflexión, en el punto donde sostuvimos que la experiencia de la alteridad de la muerte descubre al existir como ámbito de sentido posible. Esta experiencia afirma la posibilidad de tal sentido, al descubrirlo en el Amor como forma en que se cumple el existir y abre así a un devenir i.e. cuya dimensión de constante futuro es esencial a la Esperanza. Esperanza significa aquí experiencia de la relación de Amor como posibilidad abierta, cuya apertura no clausura ninguna acción y que deja por tanto, siempre lugar a la posibilidad i.e. a la Esperanza.

Corresponde ahora, para concluir, referirnos al hecho de la indiferencia frente a la vida y a la muerte, y al carácter aparentemente cotidiano y habitual de éstas. Desde luego, la no indiferencia frente al otro, es signo inequívoco de existir moral, sea que ésta asuma la forma del Amor o del amor-de-sí, en la Esperanza o la desesperación. Nada hay más fuera de lo habitual, de lo cotidiano y común, que aquel existir que valora y asume la relación con otro (positiva o negativa) como realidad humana del existir. De esta manera, Vida y muerte del otro, constituyen en cada caso un hecho único e insólito, expresiones que apuntan a una toma de posición i.e. valoración frente a ella. Por lo que respecta a la Vida del otro, vista a la luz del Amor, se la comprende como "necesariamente" destinada a la vida (Esperanza), destino que compromete el propio y que cristaliza como lo más valioso i.e. como el Bien del propio destino. El otro y la relación con él es, en esta perspectiva, oportunidad de Vida, esto es, de futuro y Esperanza, dotada de la singularidad propia del devenir personal. Asimis-

mo, la muerte del otro es vivida como propia y comprendida como absoluta alteridad respecto de la vida y exterior a ella. En esta experiencia se afirma aquella de la vida como ámbito de sentido posible, aunque esencialmente discontinuo y así finito. Pero su finitud i.e. su temporalidad no contradice la afirmación de su sentido ni en consecuencia la Esperanza: Esperanza en que la vida es ámbito de un sentido siempre posible y llamada a ser vida siempre, pese a la evidencia "natural" en contrario que significaría la muerte. Es la Esperanza a prueba de muerte, esto es, a prueba del misterio consistente en que lo destinado a vivir, desaparezca sin resto.

Por el contrario, la vida del otro vista a la luz del amor-de-sí, no deja indiferente, porque constituye en cada caso el rostro de la amenaza y la ocasión de ruptura y violencia. Quien así percibe al otro, se percibe a sí mismo como amor que se violenta y destruye; imposibilitante en sí mismo, el amor-de-sí representa una experiencia del existir relacional y en definitiva del otro, como menoscabo y amenaza, como sujeción al otro y anonadamiento en tal sujeción. La radical desconfianza en el otro entraña desconfianza en sí mismo y en definitiva caos y vacío. Así, el otro y la propia vida se tornan intolerables y ésta es percibida como destinada a la desaparición, único sentido suyo que se vislumbra y que es preciso efectuar.

Caso diferente es aquél del hombre que frente al requerimiento de valor y valoración que es la posibilidad de la relación con otro, ni valora ni desvalora; esto es, "asume" la ambigüedad como forma de relación.

Esta ambigüedad consiste en percibir y "asumir" la vida como pura exterioridad i.e. como hábitos, convenciones y usos que se caracterizan por ser de todos y nadie. Representa un existir por fuerza de la inercia social. Esta forma inerte de relación con otro y consigo mismo no genera interioridad, no pudiendo darse tampoco su exteriorización en conducta personal, en rostro o destino, en historia. Se trata de un existir yacente, que no cobra realidad humana, esto es moral. Frente al esfuerzo y riesgo que significa asumir el existir como requerimiento de valor y valoración y en consecuencia, como una libre respuesta en la que se juega el devenir, se prefiere la comodidad y "seguridad" de los moldes vacíos de realidad que ofrece el mundo público. Ante lo imprevisible del devenir moral, se prefiere lo previsible de un existir mecánico regulado de antemano desde fuera, desconectado de la interioridad como gestación de la libertad. Se da por visto y de una vez para siempre lo que siempre esta por verse, el otro y el propio devenir en relación con él, y tal pre-visión evidencia una radical indiferencia: le es indiferente la vida, y también la muerte. Aunque se apega a aquélla exteriormente, esto es, rehuyéndola y evitándola, en tanto busca ignorar a ésta, como apariencia indescifrable que acosa y a veces acorrala, sin que vea en ella una verdadera alteridad respecto de la vida y un misterio

en cuya experiencia se afirma aquélla como ámbito de sentido posible. Esta indiferencia, signo inequívoco de inexistencia humana, ve en la vida y en la muerte un acaecer cotidiano en sí mismo indiferente, reducidas en definitiva al ritual convencional del trato con ellas.

Hemos apuntado escuetamente a las eventuales respuestas i.e. valoraciones y opciones respecto de ese requerimiento de valor que es en cada caso el existir. Sin duda, estas alternativas no representan sino una cierta tendencia del devenir de una persona como relación y que no está libre de retrocesos, ambigüedades, Esperanza y a veces también desesperanza, términos que apuntan a posibilidades límite del existir, fronteras en las que no cabe descansar como en un territorio definitivamente conquistado.

En toda esta precariedad del devenir se hace presente su condición de proceso abierto, cuya posibilidad y sentido son tarea cotidiana. Esta cotidianidad de la tarea deja ver que el existir mismo se juega en lo cotidiano y a nivel de lo que se desvaloriza como "nimio". Tener mirada alerta para ver en lo "nimio" y acaso habitual lo oportuno en la relación con otro; valorarlo y asumirlo como posibilidad de tal relación, es precisamente el signo de un existir como devenir moral. Pero que la tarea del existir sea cotidiana y tenga que ver con "lo cotidiano", de ningún modo significa que el vivir y el morir sean realidades "cotidianas" en el sentido de lo acostumbrado, lo conocido de antemano, lo previsible e indiferente. El existir moral es aquél capaz de elevar lo cotidiano a la categoría de posibilidad abierta de un devenir personal, como hecho único, con valor absoluto en sí mismo. Para ello no hacen falta los grandes gestos ni las acciones dramáticas; todo ello transcurre con la discreción y modestia propia del devenir moral, que es ante todo y primero interioridad del otro en mí, y luego la exteriorización de aquélla en una acción que sugiere, pero calla su proveniencia.