



PENSAR LA MUERTE DESDE ORTEGA: ¿QUÉ SIGNIFICA MORIR HUMANAMENTE?

Thinking the death from Ortega: what does it mean to die humanely?

*Paolo Gajardo Jaña*¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

paolo.gajardo@ug.uchile.cl

Resumen

La filosofía de Ortega y Gasset destaca por su énfasis en la vida, en sus diversas obras se despliega todo un análisis sobre lo que significa vivir y pensar humanamente. Dichas indagaciones implican el problema de su contraparte: la muerte, en apariencia desatendida por el filósofo español. Esta investigación se propone analizar cómo las distintas modalidades del pensamiento advertidas por Ortega y Gasset acogen e interpretan la enigmática circunstancia de la muerte humana. Para ello se recorrerán sucintamente las facetas históricas del pensamiento, a saber: el pensamiento primitivo, mágico, mítico, religioso y conocimiento en sentido estricto –en su vertiente científica y filosófica–. Finalmente, se reparará en cómo responde la propia filosofía vitalista de Ortega ante la problemática de la muerte, quien la entenderá como una instancia dadora de sentido en la medida en que se articule correctamente con el proyecto vital y el heroísmo. Reuniendo tales caracteres se llegará a la definición de qué significa morir humanamente desde la filosofía vitalista orteguiana.

Palabras clave: Muerte, primitivos, mito, religión, experiencia de la vida.

Abstract

Ortega y Gasset's philosophy is characterized by its emphasis on life, in his various works there is a whole analysis of what it means to live and think humanly. These inquiries involve the problem of its counterpart: death, apparently neglected by the Spanish philosopher. The purpose of this research is to analyze how the different modalities of thought, identified by Ortega y Gasset, embrace and interpret the enigmatic circumstance of human death. For this purpose, the historical facets of thought will be briefly reviewed, namely: primitive, magical, mythical, religious and knowledge in the strict sense –in its scientific and philosophical aspects–. Finally, it will be discussed how Ortega's own vitalist philosophy responds to the problem of death, who will understand it as an instance that gives meaning to the extent that it is correctly

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante del Doctorado en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/año 2022 — Folio 21220669. <https://orcid.org/0000-0001-8676-4500>



articulated with the vital project and heroism. Gathering such characters, we will arrive at the definition of what it means to die humanly from the vitalist philosophy of Ortega.

Keywords: Death, primitives, myth, religion, life experience.

Fecha de Recepción: 27/03/2023 — *Fecha de Aceptación:* 29/05/2023

§ 1. Introducción: pensar la vida implica pensar la muerte

La filosofía de José Ortega y Gasset tuvo un tema central que articuló su pensamiento: la vida humana. Podría decirse que la vida de Ortega fue, en efecto, una larga meditación sobre la vida misma (Larraín 9). Consecuentemente, sus reflexiones siempre apuntaron – desde distintos enfoques– a pensar los diversos *ingredientes* que componen la vida humana. Producto de ello son sus diversas consideraciones y aclaraciones sobre estos factores clave: el “yo”, la circunstancia, las ideas, las creencias, el proyecto vital, etc. Ahora bien, una meditación sobre la vida implica –al menos– una revisión de su contraparte: la muerte.

Como cabría esperarse de la filosofía de Ortega, el tratamiento de la muerte no está concentrado en un único libro o artículo. Todo lo contrario, este se encuentra disperso entre los diversos parajes de sus obras, tal dispersión fue un rasgo común de toda su filosofía (Livacic 17). El presente estudio no busca, sin embargo, ser una mera recopilación de aquellos momentos en que el filósofo abordó el tema, sino que, es un primer esbozo que busque articular el problema de cómo cabría *pensar la muerte* desde la filosofía orteguiana. Para ello es menester comprender ciertos aspectos del *pensamiento* en sí mismo, y así atender a cómo este responde a aquella contracara de la vida, la *muerte* en sí misma. Así, finalmente se profundizará en la articulación de ambos términos, a saber, cómo la filosofía de Ortega y Gasset logra interiorizar la muerte en la vida *humanizándola* gracias al pensamiento de esta.

§ 2. La irrupción de la muerte como *nuda* circunstancia



La vida humana es caracterizada por Ortega como aquella extraña realidad radical: “en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” (Ortega 1958 3). Esto quiere decir que cualquier otra realidad que se nos presente tiene que enmarcarse en nuestra vida individual para constituirse como tal (Acevedo 1992 31).

De esta radicalidad se puede colegir que aquellos otros elementos que no llegan a radicarse íntimamente en la vida particular de cada cual no existen propiamente para dicho individuo: “Todo lo que existe tiene su sentido únicamente en la medida en que *radica*, se articula en mi vida, y, viceversa, en la medida en que *no se articula* en mi vida, me parece vacío, hueco, ilusorio, ficticio, en una palabra, inexistente y, como tal, negable” (Larraín 123).

Esta curiosa realidad radical que es la vida humana fue condensada por Ortega en aquella célebre y temprana formulación “Yo soy yo y mi circunstancia” (1966 322). Esto quiere decir que la vida humana no es otra cosa que aquel conglomerado que incluye al yo (es decir, el individuo que en cada caso es cada cual) y a la *circunstancia*, en tanto contorno u orbe en que se vive (Acevedo 1992 35). La sinergia de ambos ingredientes produce aquel puro acontecer en el que tanto el yo como la circunstancia se codeterminan mutuamente de modo dinámico (Acevedo 1994 87). Ambos ingredientes radican en la vida humana, tanto el yo como la circunstancia, pero ninguno de dichos ingredientes constituye el todo aisladamente.

Ahora bien, cabe aclarar que aquel ingrediente de la vida humana que Ortega denomina circunstancia abarca amplias regiones, tanto el mundo físico, psíquico, social, cultural, es decir, todo lo que hay, todo lo que sale al encuentro del yo (Rodríguez 149). Todo lo que cabría entender como el *no-yo* solo existiría en cuanto tal dentro de la circunstancia en la medida en que es descubierta por el sujeto, es decir, por el yo. De esta forma Ortega logra incorporar el ser ajeno dentro del propio sin caer en un subjetivismo relativista (Montes 163). Así, los diversos y variopintos elementos que articulan la circunstancia de cada cual se han de presentar como lo otro, *lo absolutamente otro*, lo extraño (Ortega 1964b 108). Dicho extrañamiento, desorientación y sentimiento de ser ajeno ante el mundo circundante es un elemento constitutivo de la vida humana para la filosofía de Ortega (Fernández 13).



En este profundo extrañamiento ante lo otro, el individuo que cada cual es, tiene que habérselas con su circunstancia, convivir con lo ajeno: “Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir, hallarse en medio de una circunstancia” (Ortega 1968 48). Ahora bien, en dicha relación con lo circundante –entre las facilidades y dificultades– el yo se ha de confrontar también con la existencia de otros similares a él, dicha relación con el prójimo aplacará en parte la soledad radical en la que cada cual está siempre: “También cuento con mi prójimo como con la piedra, pero, a diferencia de la piedra, mi prójimo cuenta también conmigo. No solo él existe para mí, sino que yo existo para él. Esta es una coexistencia peculiarísima, porque es mutua” (Ortega 1964c 60).

Con los elementos de la vida humana hasta ahora descritos cabe pensar cómo irrumpe la muerte en el horizonte de cada individuo. Por lo pronto, cabe pensar que el primer contacto que suscite considerar este capital fenómeno viene dado por los otros, es decir, por la muerte del prójimo con quien se convive. En efecto, el individuo no podría comenzar a pensar en la muerte sin antes *reparar* en ella, pero, por la naturaleza de esta, no puede ser constatada en el propio individuo, por lo que solo queda verla en otros, oírlos de otros. Ortega relata esta dramática confrontación con la muerte del prójimo destacando lo chocante que resulta la inesperada soledad:

Pero he aquí ... que al prójimo que me acompañaba le pasa de pronto algo muy extraño. Su cuerpo se queda inmóvil y rígido como mineralizado. Me dirijo a él y no me responde. ... he dejado de existir para él; por tanto, ya no estoy en compañía con él. Y descubro, con un escalofrío, que con respecto a él me he quedado solo. El hecho de esta impresión, en que sentimos haberse volatilizado una compañía y que mi vida, de ser un convivir con otro, por tanto, un vivir más ancho, se retrae como en bajamar a ser un vivir solo conmigo, un quedarme solo, es lo que llamamos la muerte (Ortega 1964c 62).

Sucede aquí que el individuo es remitido a su originaria y radical soledad por la ausencia irreversible de cierta compañía: “La muerte del prójimo es, por tanto, el hecho de nuestra propia vida en el que alguien pasa de habitar en nuestra compañía a poblar – paradójicamente– nuestra soledad” (Garagorri 159). El con-vivir con aquel prójimo específico se rompe, quedando solo el vivir mismo del solitario yo. Por ello Ortega rememora y se confronta con aquellos versos de Gustavo Adolfo Bécquer, que no son



sino un sollozo ante la soledad que deja la muerte: “¡Dios mío, qué solos se quedan los muertos!” (Bécquer 99). Ante ello exclamará el filósofo español: “¡Como si fuera el muerto quien se queda solo de los vivientes, cuando el que se queda solo del muerto es precisamente el que se queda, el que sigue viviendo! La muerte es, por lo pronto, soledad que queda de una compañía que hubo” (Ortega 1964c 63).

Este primer encuentro con la muerte ajena remece la estabilidad y seguridad en que se estaba previamente, por lo que el individuo se ve en la necesidad de reaccionar ante tal inestabilidad. La soledad radical que queda tras la muerte ajena se revela así como *nuda* y muda² circunstancia que apremia ser resuelta: “la relación primaria del hombre con la circunstancia desnuda, compuesta de puros y desazorados enigmas que le obligan a reaccionar buscándoles una interpretación; en suma, le obligan a pensar, a hacerse ideas, los instrumentos por excelencia con que vive” (Ortega 1964c 63). Ciertamente, bien podría ser el caso que el individuo que constata la muerte del prójimo haya sido tempranamente inoculado con un repertorio de *creencias* que le sostengan y contengan su vida (Ortega 1964d 384), estas pueden dar respuestas y seguridad ante esta apremiante y específica circunstancia³. Pero, también puede ser el caso que, en el individuo en cuestión, dichas creencias no tengan la viveza y firmeza suficiente para la confrontación de esta enigmática circunstancia, en tal caso, la resquebrajada creencia estaría inerte o muerta (Ortega 1965b 721), a pasos de tornarse duda (es decir, a poco de fallar y colapsar). De ser así, la creencia que antaño explicaba la muerte –sea esta de la naturaleza que fuera– se ve confrontada con su opuesto, el individuo se ve hundido entre ambas creencias antagónicas que le dejan sin suelo firme a qué atenerse (Ortega 1964d 394).

En este último caso, si la apremiante y lúgubre circunstancia no puede ser soportada por la creencia que debía dar cuenta de ella, es decir, si el individuo *duda* frente a la muerte, necesita volver a asentarse con firmeza ante esta *nuda* circunstancia: “cuando esta creencia le falla, cuando deja de *estar* en ella, no tiene donde estar y se ve obligado a hacer algo para lograr saber de nuevo a qué atenerse respecto a aquello. Eso que se pone a hacer es pensar” (Ortega 1964a 530). El individuo se ve así en la necesidad de *pensar*

² En el sentido de que, tras la muerte del prójimo este deja de responder, ya no hay sonidos o palabras de su parte que sirvan como sustrato para interpretar dicha circunstancia.

³ Dichas creencias fundamentales que expliquen el fenómeno de la muerte pueden ser de amplia índole, ya sea una religión específica, una determinada filosofía, un pensar mítico o mágico, etc.



propriadamente la muerte. Pero, pensar es un término tan polisémico y con tanta historia en lo que concierne a la filosofía, que vale la pena detenerse en cómo Ortega comprenderá el pensamiento, para así lograr entender cómo este reacciona ante el desazonador enigma de la muerte.

§ 3. El pensamiento y sus formas ante la muerte

Si bien Ortega abordó el tema del pensamiento en sus obras de modo diverso y en múltiples ocasiones, propriadamente nunca lo articuló con la profundidad de un tratado o una extensa obra que despliegue una nueva gnoseología en sentido estricto (Larraín 53). No obstante, esto no significa que no se pueda indagar en la forma en que Ortega entendía esta curiosa actividad del ser humano.

El filósofo español fue bastante claro y metódico en su indagación sobre la naturaleza del pensar, en sus *Apuntes sobre el pensamiento* distinguió –paso a paso– sus diversas ocultaciones, a saber: los mecanismos psíquicos (Ortega 1964a 526), la Lógica (*Id.* 527) y el conocimiento en sentido estricto (*Id.* 529). El pensamiento tendría una raíz mucho más profunda y originaria que estos tres elementos mencionados, con los cuales se le suele confundir.

Pensar no sería otra cosa que aquella actividad netamente humana consistente en disipar las dudas en las que se ha caído. Podría entenderse el pensar como el esfuerzo por salir a flote en aquel mar de inseguridad y extrañeza hacia la seguridad y la certeza “porque Pensamiento es cuanto hacemos –*sea ello lo que sea*– para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto” (Ortega 1964a 530). Llama la atención cómo el autor enfatiza la amplitud de aquella actividad, en efecto, *sea lo que sea* que se haga para combatir el extrañamiento y desolación de la duda sería pensamiento. Concretamente, en el caso de la duda aquí problematizada –cómo entender e interpretar la muerte– el ser humano puede incurrir en distintas maneras de pensarla y así explicarla, no obstante, se ha de tener presente que ninguna de ellas se da naturalmente: “Estas figuras [del pensamiento] pueden ser muy diferentes. No es una sola que el hombre posea una vez para siempre, que le sea «natural» y que, por tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado” (*Ibid.*). Siendo así, las diversas formas del pensar han tenido que ser ganadas históricamente, en un tiempo concreto y en un lugar específico, por lo



mismo, las hasta ahora adquiridas por la humanidad no serían las únicas posibles, ya que en un futuro se podría llegar a parar a nuevos e inusitados horizontes en el modo de pensar, así como se descuiden y olviden otras de sus formas.

Las múltiples formas históricas del pensamiento que Ortega reconoce de modo sucinto serían, por una parte, el conocimiento en sentido estricto –ya sea en su vertiente filosófica o científica⁴–, actualmente accesible al individuo moderno, y, por otra parte, aquellas formas pretéritas del pensar, veladas al sujeto actual: “el pensamiento religioso, la mitología, la magia, la «sapiencia» o «experiencia de la vida»” (Ortega 1964a 537). El autor, en esta enumeración de los modos de pensar, no pretende establecer una jerarquía o legitimidad de unos por sobre otros, pues todas serían solo posibilidades históricas por las que el ser humano ha transitado. Ortega reconoció la necesidad de estudiar aquellas formas pretéritas del pensamiento precisamente por el prejuicio de que todo aquello anterior a la filosofía no constituiría pensamiento, lo cual solo se explica porque no se sabe aún en qué consistían aquellas formas (Ortega 1994 195).

Ahora bien, estas diversas tendencias y formas del pensar responderían de modo igualmente variopinto ante la duda aquí problematizada: ¿cómo pensar la muerte? Lo que todas estas articulaciones tendrían en común sería su raíz, a saber, que brotaron desde un contacto previo y desconcertante con la muerte, como tal esta se mostraría en su calidad de radical soledad y extrañeza que amerita una interpretación. En este sentido, el pensamiento –bajo cualquiera de sus formas– sería un quehacer secundario, posterior al desconcertante contacto con el objeto de su pensar, la muerte en este caso: “lo peregrino de este hacer que llamamos «pensar en algo» estriba en que no puede ser nunca nuestro hacer primario o primitivo con ese algo ... nunca puede ser lo primero que hacemos con algo pensar en ello, sino que para poder yo ejercitar ese peculiar hacer es preciso, evidentemente, que ese algo haya estado en una relación previa conmigo” (Ortega 1968 107).

§3.1. La confrontación primitiva de la muerte

⁴ Entendiéndolo como aquel des-ocultar el latente ser de las cosas, debido a la afinidad entre la inteligencia humana y dicho ser que se busca.



En sus póstumas *Notas de trabajo*, Ortega esbozó algunas consideraciones sobre la mentalidad del ser humano primitivo y cómo este habría reaccionado ante la nuda circunstancia de la muerte. El filósofo plantea que para el primitivo el mundo estaría compuesto únicamente por elementos insustituibles e individualizados (1994 126), pues, aun no existía un pensar conceptual que abstrajera y generalizara los objetos. Por ello, aquellos individuos originarios se consideraban a sí mismos y a los demás como ingredientes esenciales del mundo, que no pueden faltar para que siga habiendo mundo (*Id.*128).

En consecuencia, cuando el individuo primitivo se confronta por primera vez con el fenómeno de la muerte no puede interpretarlo como una mera aniquilación, como un adentrarse en la nada absoluta, pues ello arrastraría consigo a la existencia del mundo mismo. Dado que el pensamiento primitivo –de modo pre-reflexivo– concibió que todo cuanto es no puede dejar de ser, necesariamente dedujo que aquel enigmático fenómeno que acaecía sobre el prójimo no era más que una modificación, un cambio de estado (Gutiérrez 2020b 297). Por ello, Ortega propondrá que la primera interpretación a la que llega el individuo primitivo tras el choque con la muerte es la idea de supervivencia:

El salvaje ve en alguno de sus prójimos el extraño fenómeno que nosotros llamamos ‘muerte’. ¿Cómo reacciona? [...] El prójimo deja de comportarse como habitualmente. No se mueve, no habla, no respira. *No se puede ‘contar con él’ al modo habitual.* [...] El prójimo, en efecto, *ha cambiado de estado* [...]. El prójimo inmovilizado, sin aliento y mudo ha entrado en una nueva fase o estado de la vida. No ha dejado de ser, sigue viviendo de otro modo extraño, azorante, incoercible, no se sabe bien dónde, pero ‘en torno’ a los demás. Sigue estando ahí, en una nueva forma con la que *hay que contar* de otra manera, acaso más alerta (Ortega 1994 175-176).

Aquel nuevo estado de existencia amerita un nuevo trato con el fallecido, pues se sigue contando con él de un modo vago, por ello el primitivo se ve en la necesidad de lidiar con los ausentes de modo diferente, y la primera preocupación es su debida inhumación, la cual se remonta a los primitivos del paleolítico inferior, entre quinientos mil y doscientos mil años atrás (Gregoire 17). Aquella costumbre de los más antiguos primitivos que hay registro da una clara señal, una cuasi certeza:



El hombre primitivo ha tenido la convicción de que existía un principio independiente del cuerpo, que le sobrevive y lleva una vida independiente tras la muerte fisiológica; pues si se le somete a prácticas bien definidas, es que se cree en una realidad inmaterial, cualquiera ella sea, que exige cuidado y respeto, prosiguiendo en un ‘otro mundo’ actividades misteriosas pero en las cuales el vivo está todavía interesado (*Id.* 19).

Aquella nueva fase de la vida –con la que hay que contar– en que entra el muerto lleva necesariamente a que los primitivos hayan “descubierto” en cierta forma una dualidad en el ser humano, estando por una parte el cuerpo tangible y por otra aquello otro, que puede ser descrito como una suerte de doble de sí mismo, similar al yo que habita los propios sueños (Ortega 1994 186).

Ahora bien, dicha interpretación primitiva solo se da al modo de una vaga inmortalidad, pues aún no se ha asentado dicha idea con la fuerza de una creencia determinada que haya sido transmitida y aceptada. La originaria idea de supervivencia es solo el modo de reaccionar ante lo desconcertante de acuerdo con la concepción de mundo que tiene el primitivo. De ahí en adelante, aquella interpretación de la muerte –a la que todo primitivo llega necesariamente– se irá transmitiendo con más seguridad cada vez, y a ella se le irán añadiendo ciertos elementos distintivos propios del tipo de mundo que habita dicha comunidad al modo de una fabulación. Entonces, las siguientes generaciones podrán incorporar imaginativamente nuevas ideas de cómo es ese nuevo estado de los difuntos, narrando y creando el más allá propio de su cultura. Así, lo que antaño fue una idea a la que se llega por el apremiante desconcierto, se constituirá como un mito ya heredado que no amerita mayores cuestionamientos.

Cabe destacar que Ortega no menosprecia este pensar mítico-fabulador al que llegan los primitivos, pese a que reconoce que es arbitrario, irresponsable y que no busca la verdad: “eso no implica que sea un pensar en que se busca el error o la mentira. Para el primitivo el pensar fabulador representa un papel homólogo a lo que luego ha sido el pensar la verdad, solo que es ajeno a la cuestión verdad-error [...]. Simplemente crea unas figuras y unas acciones, una narración, y da desde luego por bueno lo imaginado” (*Id.* 206).

§3.2. La magia como modo de pensar ante la muerte



La otra estrategia del pensamiento –y la más remota– que Ortega menciona es la magia. Sería muy aventurado tratar de comprender qué seguridad podría otorgar el pensamiento mágico ante la *nuda* circunstancia de la muerte, en parte porque es una forma tan lejana e inaccesible desde nuestra actualidad, y, por otra parte, porque este modo de pensar no sería propiamente *explicativo*, sino que es de carácter más bien *práctico* (Ortega 1965a 309). Esto quiere decir que era un pensamiento que buscaba imbuir con un revestimiento mágico y favorable a ciertas actividades necesarias para la supervivencia, como por ejemplo la caza (Ortega 1964f 447) o la navegación (Ortega 1964g 171).

Para el primitivo la magia representa una suerte de hiper-técnica –que está por sobre la técnica convencional que se usa en la fabricación de herramientas– cuya principal funcionalidad es manipular favorablemente la realidad decisiva y profunda que no depende de las habilidades del individuo (Ortega 1994 172). Así, para atraer a la fortuna de su lado el primitivo tratará de engatusar al instrumento, ganarse su favor rindiéndole culto (*Id.* 153). Consecuentemente, se realizará el rito mágico en torno a la flecha para que dé en su blanco y en torno a la canoa para que no se hunda ante la tempestad.

Ciertamente, esta faceta del pensamiento no tiene un interés directo sobre el trasmundo primitivo, pues no necesita interpretar el fenómeno de la muerte ajena para cumplir su funcionalidad práctica: asegurar el éxito en una actividad concreta. Por lo mismo, apuntará Ortega en sus notas que la magia del primitivo no presupone una ontología de las almas, pues el poder mágico no actúa sobre un alma como tal, sino que es una fórmula que desencadena efectos inmediatos sobre un fragmento de la realidad al que va encaminado el rito, tal acción estaría por sobre los cuerpos, almas y dioses (Ortega 1994 166). Por lo mismo, este remoto modo del pensamiento humano no se enfrentaría a la problemática de la muerte, pues por ser de carácter netamente práctico y no explicativo, el pensamiento mágico no se encargaría de explicar el significado de la muerte.

Para tener una respuesta de orden más explicativo habrá que recurrir a aquella otra estrategia del pensamiento que Ortega denominó pensamiento mítico, a la que se llega como el producto acumulado de las fabulaciones primitivas que se han ido transmitiendo entre generaciones. No obstante, resulta evidente que las fronteras entre estos modos de pensar no están claramente definidas, pues los registros que existen no aportan una clara transición entre las modalidades del pensamiento (Molinuevo 25).



§3.3. El mito como modo de pensar la muerte

Considerando cómo la fabulación primitiva se haya asentado en una firme creencia mítica, cabe considerar el caso de un individuo que se viera desestabilizado ante la confrontación de la muerte de un prójimo pero que estuviera inserto en el apogeo de la época mítica de su cultura. En ese caso el sujeto resolvería sus inquietudes recurriendo a esta antigua forma de pensar que constituye el mito.

Este tipo de pensamiento mítico se caracteriza por su riqueza creadora, su vigorosa inventiva fantástica: “Este método o «modo de pensar» mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción. La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una «historia» que sin más se acepta” (Ortega 1965a 309). De esta manera, el pensamiento crearía una historia que explique y aclare los misterios actuales aludiendo a un tiempo remoto en el que todo era posible, en aquel pre-mundo a espaldas del tiempo (*Id.* 310), lo que daría una forma más definida a aquella vaga inmortalidad primitiva.

Un ejemplo es el caso de la mitología griega arcaica, la muerte es explicada y aclarada aludiendo a aquellos tiempos remotos y primigenios, a saber, explicando cómo es que el alma se dirige al Hades, tornando invisible lo visible, convirtiéndose en una sombra (Casals 42). A diferencia de la concepción primitiva de la muerte, el mito homérico le circunscribe un lugar específico y alejado a quienes han pasado a habitar esa nueva fase de la vida: “Para los primitivos los muertos están cerca, conviven o siguen viviendo con los mortales. En Homero están lejos, en un definitivo lejos y como ‘detrás’ de donde no pueden volver: el Hades o lo Invisible” (Ortega 1994 185).

En concreto, para el griego inserto en la época mítica, los fallecidos se encontrarían alejados en la región subterránea de su mundo, junto a los dioses subterráneos, por debajo del haz de la tierra donde quedan los vivos, quienes a su vez están por debajo del mundo celestial donde habitan los dioses luminosos (Ortega 1994 205). Con el desarrollo posterior de la cultura griega, poco a poco se introdujeron elementos de índole moral en los mitos de ultratumba, como es el caso de los tres jueces que determinan el destino de las almas dependiendo de si fueron justas o corruptas (Gregoire 42-43). La variopinta configuración del arcano politeísmo griego es fruto de



todo lo que una mentalidad pre-lógica y fuertemente imaginativa articula bajo el nombre de un relato (μύθος), lo cual amalgama la diversidad de abstracciones y fantasías poéticas, supersticiones y especulaciones primitivas, etc. (Cantarella 26). Desde el pensamiento orteguiano, aquella destreza creativa arcaica se explica plenamente en la medida en que el ser humano es caracterizado como el animal fantástico, lírico y fabricante de leyendas por la potencialidad de la fantasía que en él reside (Soler 248).

§3.4. La religión como modo de pensar la muerte

Tras el desazonador desconcierto que suscita la muerte del prójimo, el individuo se ve obligado a pensar, es decir a interpretar y resolver este enigma que representa la muerte como *nuda* circunstancia. El contexto histórico-geográfico en que el sujeto se encuentre influenciará –en cierta medida– la tendencia de su pensamiento sobre la muerte. Así, por ejemplo, si se está inserto en una sociedad donde exista un marcado fervor religioso bien constituido y estructurado –ante cualquier tipo de Dios o dioses–, probablemente el sujeto en cuestión pueda salir de aquella lúgubre duda poniendo en juego e interiorizando aquellas creencias de su entorno. Para Ortega, la religión se distingue del mito por ser un firme creer a pies juntillas en cierta idea del universo, al modo de una creencia compacta y maciza (Acevedo 1994 187).

Así, en el caso de aquella plena integración en este tipo de creencia compacta, se resolverá el enigma de la muerte del prójimo bajo la interpretación e iluminación religiosa, pues se reconocerán como válidos ciertos actos que permitan entablar una relación con aquella realidad trascendente que explica y aclara sus inseguridades: “La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior: fe, amor, plegaria, culto” (Ortega 1971a 155). El pensamiento, bajo esta forma específica le llevará a suelo firme nuevamente por medio de la oración a su Dios, pues ante todo “Orar es una forma y técnica del pensamiento” (Ortega 1964a 536). Esto último podría variar en su forma dependiendo de la religión a la que se llegue, y de cuáles estén dentro de su círculo de posibilidades históricas. Por ejemplo, de encontrarse próximo a la arcana África, la muerte sería explicada como el paso al mundo de los espíritus que se manifiesta continuamente en el mundo de los vivos (Prados 21); de encontrarse en la antigua Mesoamérica antes de la conquista, la forma de comprender la



muerte variaría según las condiciones en que se fallezca, lo que condicionaría a cuál de los cuatro cielos se llegaría (Prados 24-25); de encontrarse en la pretérita India, bien podría comprenderse la muerte como la llegada a un mundo de luz en donde se da una plena unión con los antepasados y el Dios creador (Prados 25). Así, la muerte podría ser comprendida en cada caso acorde a la naturaleza de la religión específica, ya sea como tránsito, renacer, reabsorción con lo divino, etc. Ortega habría delimitado al menos cuatro líneas generales del ámbito religioso, a saber: la religión griega, las antiguas-primitivas, las mazdeo-mosaico-cristianas y una última de carácter para-religioso (budismo) (Acevedo 1994 196).

§3.4. La experiencia de la vida como modo de pensar la muerte

Una de las últimas modalidades del pensamiento que Ortega destaca es la sapiencia, o experiencia de la vida. Esta peculiar forma del pensamiento es de carácter netamente personal, y, por tanto, intransferible, no se formaría de modo consciente y reflexivo, sino que es un espontáneo saber que se va formando en la medida en que se va viviendo (Ortega 1965c 25-26). Cabe entender esta modalidad del pensamiento como una suerte de filosofía no realizada ni sistematizada o una forma no teórica de la razón vital (Acevedo 1994 188).

Al respecto, Julián Marías precisará que aquella experiencia de la vida de la que hablaba Ortega es una suerte de “extraño apriorismo respecto a cada experiencia, por lo menos respecto de su cumplimiento y plena ejecución” (Marías 642), lo cual se condensa en aquellas expresiones comunes: *ya sé* y *las ve venir*. La obtención personal de esta modalidad del pensamiento no está necesariamente en una relación directa con la longevidad, pero, en el caso de que esta se obtuviera poco antes de la propia muerte, ello no le restaría valor. Al contrario, esta permitiría –en cierta medida– estar al tanto de sí mismo, estar consciente y conforme de lo que se está haciendo de su propia vida, para así ver en la muerte una culminación de su perfección: “Si el morir [...] es mirado como algo positivo, como la culminación de la vida y parte intrínseca de esta, la experiencia de la vida haría posible la perfección de la muerte, y, por tanto, de la vida misma. El hombre con experiencia de la vida sería el único que al morir ‘sabría lo que *se* está haciendo’” (*Id.* 647). Aquella culminación y aceptación de la muerte que conlleva la experiencia de



la vida se explica por una suerte de complacencia en la limitación, es decir, aceptar la realidad y sus límites tal y como son, la finitud humana en su integridad con cierto regusto de eternidad (*Id.* 652). Ciertamente, esta peculiar forma del pensamiento es la menos generalizable y transmitible teóricamente, por ello su forma de interpretar y aceptar la *nuda* circunstancia de la muerte propia dependerá íntegramente del propio individuo y de la reflexión que este haga del recuento de su propia vida.

§3.5. El conocimiento en sentido estricto como modo de pensar la muerte

La última estrategia o forma del pensamiento que Ortega reconoce es el conocimiento en sentido estricto. Este tipo de pensamiento tendría tanto una vertiente científica y una filosófica. No obstante, en ambos casos hay una doble raíz común. Por una parte, la creencia en que tras el aparente caos se esconde una figura estable y fija, el *ser* de las cosas. Y, por otro lado, la creencia en que dicha figura estable y fija es de carácter afín con la inteligencia humana (Ortega 1964a 531). Gracias a esas condiciones la empresa de embarcarse en desentrañar el ser de las cosas mediante el intelecto se considera como una posibilidad realizable para los individuos. Ahora bien, lo que cada variante de este conocimiento en sentido estricto –la ciencia y la filosofía– tenga que decir respecto al ser de la muerte será diferente.

En lo concerniente a la ciencia, esta explica la muerte en su significación biológica, a saber, como un proceso biológico y químico de debilitamiento del organismo hasta su culminación: “Hace poco un gran fisiólogo (Ehrenberg) ha mostrado cómo no puede definirse la vida sin la muerte. Es aquella un proceso químico en cadena, cada una de cuyas reacciones dispara inevitablemente la sucesiva hasta recorrer la serie predeterminada y fatal” (Ortega 1949b 136). Este modo de pensamiento comprendería el ser de la muerte desde la perspectiva del proceso orgánico, ya que partiría desde una base que entiende la vida humana únicamente en su sentido biológico. Consecuentemente, la muerte sería una consecuencia natural del desgaste que implica vivir: “el desequilibrio entre la capacidad de asimilar y el gasto de energías, el envejecimiento y la descomposición. La muerte es compañía constante de la vida, algo que está continuamente haciéndose a medida que la vida se hace” (Morón 186). De este tipo de conocimiento cabe esperar no solo una mera interpretación del ser de la muerte, sino que



actualmente tiene su marcada utilidad práctica, de la que se espera que intervenga, ya sea extendiendo la longevidad o derechamente suprimir la muerte. Si bien la ciencia posee un carácter explicativo, este no es apremiantemente explicativo, es decir, este modo de pensamiento no busca primeramente dar una orientación ante el universo, sino que sigue a su propio ritmo sus propias necesidades de investigación sin preocuparse por las urgencias de la vida individual (Ortega 1950 96).

Por otra parte, la otra modalidad del conocimiento en sentido estricto –la filosofía– posee una perspectiva diferente, de corte más contemplativo y apremiantemente orientativo. Esta ha de ser gestada por un cúmulo de dudas e inquietudes que la detonen: “La duda en filosofía es anterior a todo dogma o tesis filosóficos, y los hace posibles ... No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare” (Ortega 1965a 265). Para que el ser humano sienta la necesidad de filosofar dicha duda vital ha de haberse propagado, ganando terreno resquebrajando una creencia tras otra. Además, para que surja una auténtica filosofía es menester que junto a esta creciente duda se presenten otros factores –de carácter epistémicos y sociales–, como la fe en el pensamiento humano y ciertas crisis históricas (Acevedo 2015 97). Así, el surgimiento de una nueva filosofía ha de ser enmarcado entre las diversas alteraciones de la vida humana que la suscitan, comprendiendo que estas son de carácter histórico, social y personal (Acevedo 2015 102).

Ahora bien, considerando los diversos factores que se entrelazan en el surgir de una filosofía, puede comprenderse mejor cómo esta puede ser detonada por la directa confrontación con la *nuda* circunstancia de la muerte. Pues, la actividad filosófica necesita aclarar el quehacer que implica vivir: “La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo” (Ortega 1965a 266), podría a esto agregarse que dicho enorme y desconcertante acontecimiento de encontrarse ahora viviendo, lo es a sabiendas de que se es finito y mortal. En aquella funcionalización de la duda universal que va fracturando las creencias en que se estaba, cabe esperar que también se quiebre la fundamental creencia previa sobre el ser de la muerte, tanto la del prójimo como la propia. Si esta es o no la fractura detonante que haga que el individuo se ponga a dudar, puede determinar el tono y el foco de su filosofar. Debido a ello puede entenderse el marcado pesimismo de Schopenhauer, para quien “Difícilmente se filosofaría sin la muerte” (Schopenhauer 607).



Ciertamente, así como existen diversas filosofías, existen diferentes formas de pensar la muerte y así aclararla. Cabe pensar así, por ejemplo, en la concisa sentencia epicúrea: “la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos” (Epicuro 88). Esta se confronta con la comprensión platónica de la muerte, para quien esta no era más que la separación y liberación del alma de su prisión corporal, por tanto, filosofar era entendido como ejercitarse en morir (Platón 1988 46). De modo análogo cabría hacer toda una revisión de la historia de la filosofía y sus diferentes comprensiones de la idea de muerte. No obstante, se trata aquí de comprender una específica respuesta filosófica ante esta *nuda* circunstancia, a saber, ¿cómo responde la raciovitalista filosofía de Ortega ante la muerte?

§ 4. El pensamiento vital orteguiano sobre la muerte y su interiorización: heroísmo vital

Si bien Ortega rara vez abordó el tema de la muerte en sus obras, y, si lo hizo, fue solo de pasada, como una derivación del tema central que trataba (Larraín 235), de su extensa meditación sobre la vida humana se puede colegir su contraparte: la reflexión sobre lo que significa morir humanamente.

Lo cierto es que, si se atiende a aquellos puntos de la filosofía de Ortega y Gasset en que repara en el problema de la muerte, puede comprenderse cómo este logra integrar la muerte *en* la vida desde una actitud vitalista ante ambas, al punto de que ve en el morir una oportunidad dadora de sentido para la propia y auténtica vida (Gutiérrez 2020a 125-126). Dicha dotación de sentido se explica por la interrelación orteguiana de muerte y vocación, en virtud de la cual aquella llamada a la autenticidad –vocación– se ve dramáticamente apresurada por el carácter finito que implica la muerte (Gutiérrez 2020b 305), es decir, realización del propio proyecto vital se ve apremiada por la temporalidad mortal de la vida humana.

El filósofo español –dentro de sus prolijas indagaciones sobre los ingredientes de toda vida humana– reconoció a la muerte como uno más de aquellos elementos constitutivos de nuestra existencia: “Si es ella [la muerte] de tal modo un ingrediente, un



factor de la vida, lo mismo que debemos usar deliberadamente de esta, debiéramos también usar la muerte, aprovecharla, emplearla” (Ortega 1949b 137). Con ello, Ortega quiere ver en la muerte una ocasión para ser fiel a uno mismo. Esto quiere decir, saber sacarle partido y provecho a la muerte a la luz del *proyecto* que cada uno es, pues, a fin de cuentas, la vida es cómo se reacciona a aquel soterrado proyecto vital: “Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es ... Es anterior a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad ... Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino” (1964e 133). Ahora bien, cómo llegar a conocerse lo suficiente uno mismo, para saber en qué medida –y bajo ciertas condiciones– la propia muerte sería un acto de fidelidad o infidelidad a uno mismo, es un asunto que solo le concierne a cada cual, pues en ello no existen normas o parámetros universales y absolutos a los que atenerse.

No obstante, serviría tener a la vista un par de ejemplos de esta fidelidad frente al propio proyecto vital durante la vida y durante la muerte. Un clásico y paradigmático personaje que serviría para ilustrar esto sería Sócrates, quien vivió bajo el precepto órfico de conocerse a sí mismo⁵, y, consecuentemente vivió una vida filosofando sobre la justicia. Conocida es ya la historia según la cual, cuando este fue condenado a muerte, rechazó la oportunidad de escapar a otra ciudad junto a su amigo Critón, pues, consideraba que no merecía la pena seguir viviendo de esa forma, transgrediendo las leyes más santas para llevar una vida tan miserable (Platón 1979 139-140). En efecto, de haber seguido viviendo de esa manera, habría traicionado todo lo que constituía su ser hasta ese momento, habría pecado de infidelidad a su propio proyecto vital.

Otro ejemplo de esta fidelidad en la muerte ante el propio proyecto de existencia, lo da Ortega comentando el cuadro *El martirio de San Mauricio* de el Greco. Según destaca el filósofo, la obra ilustra cómo el legionario a cargo de su ejército persuade a sus compañeros de la necesidad de su muerte para no realizar la orden del emperador de honrar a dioses paganos, Ortega la denomina como una “invitación a la muerte” (Ortega 1949a 79). En esta situación se ilustra aquella actitud ética por excelencia, a saber, reconocer un último y gran querer –una auténtica volición ética– que identifica lo querido como un fin en sí mismo, sin relación con nada más, de modo que de renunciar a ello la

⁵ Interpretado esto a la luz de la filosofía de Ortega, podría decirse que vivió bajo el precepto de desentrañar y hacer patente su propio proyecto vital.



vida misma se malograría: “siendo entonces y solo entonces verdaderamente nosotros mismos, nos ligamos al objeto querido sin reservas ni temores. De suerte que no nos parecería soportable vivir nosotros en un mundo donde el objeto querido no existiera; nos veríamos como fantasmas de nosotros mismos, como infieles a nosotros mismos” (Ortega 1949a 81-82). Consecuentemente, tras dicho reconocimiento y completa transparencia del proyecto vital, el individuo puede precipitarse a una muerte consumadora de sí mismo: “Por esto San Mauricio toma su propia vida y las de sus legionarios y la arroja lejos de sí. Precisamente porque no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo necesita volcarse íntegro en la muerte” (Ortega 1949a 82).

Tanto en el caso de la muerte de Sócrates como la de San Mauricio asistimos a un momento de máxima claridad del individuo respecto al proyecto vital de sí mismo. En ambos casos, se acepta la propia muerte con heroísmo, como una oportunidad de consumir la plenitud y autenticidad de la propia vida. Este sería un rasgo distintivo de humana intensidad vital: “En el pensamiento de Ortega, vida plena, intensa, auténtica, perfecta y heroica son una misma cosa consistente en una vida puesta a la carta de ser uno mismo incluso al precio de morir” (Gutiérrez 2020a 128). A la luz de ambos casos se puede comprender mejor la propuesta inicial de Ortega respecto a saber aprovechar y usar bien la muerte para la vida, pues en ello estriba su valor, en su autenticidad y fidelidad, en no huir de sí mismo, aunque ello implique dejar de vivir: “el valor supremo de la vida –así como el valor de la moneda consiste en gastarla– está en perderla a tiempo y con gracia” (Ortega 1949b 135). Así, en determinadas circunstancias que pongan en peligro la autenticidad y fidelidad del individuo a sí mismo, la muerte puede ser libremente aceptada y consumada con heroísmo con tal de obtener irrenunciablemente la propia integridad:

El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello ... Lo que no nos incita a morir no nos incita a vivir. Ambos resultados, en apariencia contradictorios, son, en verdad, los dos haces de un mismo espíritu. Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer (Ortega 1971b 52).

Aquello que se reconozca como intransable puede ser tan variopinto como cada individuo, pues es algo que nace en cada caso del propio e íntimo *fondo insobornable* que hay en



cada cual, del cual “brota un llamado, una exigencia a realizar eso que somos, a vivir auténticamente. Sólo esta vida auténtica puede llenarnos y hacernos felices; sólo ella puede fundar nuestra vida moral” (Larraín 149).

Consecuentemente, aquello que colme humanamente la vida será para cada cual diferente, en ello no cabe plagio posible, pues implicaría insinceridad, y, por tanto, infelicidad. Así, como para Sócrates aquello intransable fue la filosofía, para San Mauricio lo fue Cristo, y para otro podría ser su patria, su amada, el honor, el arte o la ciencia. En cada caso, aquello que se quiere es visto y sentido como un absoluto por el que vale la pena vivir y dar la vida. Todo individuo es un único poseedor de su propia perspectiva, desde la que ve el mundo en su verdad (Ortega 1971c 20), consecuentemente, desde ella verá un absoluto que solo vale para sí mismo y no para el resto. Ortega ejemplifica aquel mandato de máxima sinceridad con el propio fondo insobornable subjetivo en la figura de Pío Baroja, según quien “No hay valores absolutos ni absolutas realidades. Todo puede ser absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido. Ser y ser sincero valgan como sinónimos” (1971b 49). Por ello no cabe la posibilidad de plagiar el proyecto vital de otro, pues, si no brota del propio fondo insobornable de uno mismo, no se sentirá aquello como un absoluto, y, por tanto, no será querido con absoluta determinación e inflexibilidad.

Sea cual sea el caso, cuando el individuo sienta cómo su programa vital, su proyecto individual se oprime contra la circunstancia para alojarse en ella (Ortega 1964e 135), al punto de que se presente el dilema ¿yo o mi circunstancia?, se ha de decidir si se salva a uno o a otro. Esta disyuntiva quiere decir, o sigo siendo yo auténticamente –sin renunciar a aquello que siento como mi absoluto, a costa de que tal vez ello ponga término a la propia vida–, o bien, salvo a la circunstancia a costa de la propia autenticidad del yo, es decir, busco cómo acomodar las propias acciones y pensamientos para seguir viviendo, aunque estas renieguen de aquello que siento sinceramente como un absoluto.

En el primer caso, la muerte inminente se acepta con pleno heroísmo, como una plena correspondencia vital al llamado interior que se ha tornado trasparente:

El héroe corre al encuentro con la muerte. Esto es impensable para nuestros contemporáneos. Sin embargo, no corre hacia ella como si fuera una meta. Ni siquiera como si fuera un destino ... El



héroe responde libremente a un llamado del que se hace el libre servidor hasta el final (Redeker 94-95).

Esta capacidad netamente humana de poner la propia vida a una carta por propia voluntad sería la instancia para consumir el sentido de esta: “Parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte, usando de ella bajo el regimiento de la voluntad. Esta moral, mejor había de advertir al hombre que posee la vida para exponerla con sentido” (Ortega 1949b 137). En dicha oportunidad para imbuir de sentido a la vida con la muerte estriba la humanización de la muerte según la filosofía de Ortega, en ello ve también el auténtico heroísmo y espíritu guerrero de antaño que ha quedado eclipsado desde la Modernidad (*Ibid*).

Cabe destacar que aquel antiguo espíritu guerrero que pone la propia vida en juego no está exento de cierto espíritu lúdico, en la medida en que el individuo se sacrifica heroicamente en una suerte de juego de vértigo en el cual se enfrentan y exponen las posibilidades más extremas poniéndose a sí mismo en juego, a sabiendas de las consecuencias (Holzapfel 37). La muerte conjugada con el heroísmo deviene en un criterio ético en la filosofía orteguiana, pues permite distinguir entre el sentido otorgado por la autorrealización del proyecto vital o una extensión malograda de una vida infiel a sí misma. Así, el primer caso –conjugación de heroísmo, muerte y vocación– sería éticamente loable: “Una vida vivida con sentido, cincelada por uno mismo con la intención de autorrealizarse, y que en este empeño conduce a la muerte, le da sentido a la muerte, la justifica. Por otra parte, una muerte que es consecuencia de una vida auténtica, dirigida por uno para ser el que se tiene que ser, una muerte así da sentido a la vida” (Gutiérrez 2020c 117).

Por otro lado, en el extremo opuesto del dilema –a saber, cuando se opta por seguir viviendo a costa de la autenticidad y plenitud personal–, se da una carencia de apetito vital y vacío de sí mismo: “quien siente menos apetitos vitales y percibe la existencia como una angustiosa omnímoda, según suele acaecer al hombre moderno, supedita todo a no perder la vida. La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir” (Ortega 1949b 135). Este último caso –que Ortega ve proliferar desde la época moderna– cabe entenderlo como un mandato a



extender a toda costa cualquier tipo de vida, por impropia e infeliz que sea, reduciéndola a su mínima expresión e intensidad:

Ésta es la manera propia de sentir propia del espíritu industrial, del ánimo burgués. Quiere a toda costa vivir y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo esencial de la vida. A este fin emplea el único procedimiento hábil para alargarla, que es: reducirla a su mínima expresión ... Con lo cual resulta que la vida se prolonga en la medida en que no se usa. Se obtiene su extensión a costa de su intensidad (Ortega 1949b 135-136).

Quien ya se haya traicionado a sí mismo –es decir, al llamado de su fondo insobornable por realizarse en su proyecto vital– solo seguirá viviendo sin encontrar algo que dé auténtico sentido al vivir. Consecuentemente, no se podrá comprender a aquellos que sí lo han hallado y han sido capaces incluso de sacrificarse por ello. Así, la muerte heroica –como las de los mártires– será incomprendida por quien solo vele en extender su vida insinceramente:

La esperanza de vida crece: la idea de la muerte se desvanece. El declive de la muerte es un declive en el orden de lo simbólico, de lo imaginario, de lo filosófico. Se manifiesta bajo las especies de un alejamiento del pensamiento de la muerte. En este olvido, la muerte heroica ... alcanzó en nuestra Europa occidental la esfera de lo impensable (Redeker 97).

Esta forma de evadirse a sí mismo y, por tanto, de evitar cualquier forma de poner en juego la vida, no es mero patrimonio de individuos que pecan de insinceridad e infidelidad a su proyecto vital, pues se ha propagado con fuerza desde la Modernidad hasta nuestros días, propiciando una tanatofobia y consecuente tanatofuga (Gutiérrez 2020a 117).

Frente a este desolador escenario contemporáneo, cabe preguntar ¿qué solución propone el raciovitalismo de Ortega? ¿Cómo vivir y morir humanamente?

§5. Conclusión: interiorización orteguiana de la muerte

Contrario a lo que podría parecer a primera vista, la vital filosofía de Ortega se ocupa en pensar originariamente la muerte en el panorama de la vida humana, al punto de entablar una fuerte crítica contra la exteriorización y olvido de la condición mortal propia de la



Modernidad: “después de dos siglos de huir de la muerte, hace falta fomentar el arte de morir” (Ortega 1949b 138). Ciertamente, esto no quiere decir que haya que buscar la propia muerte bajo cualquier excusa al extremo de querer inmolarsse por el primer ideal que se ponga en el camino. Más bien, la respuesta que se puede colegir de la filosofía orteguiana estribaría en el continuo esfuerzo de hacerse transparente a sí mismo en plena integridad, esto es, escuchar aquella *vocación*, aquel llamado desde el fondo insobornable que hay en cada cual, para así comprometerse con el propio proyecto vital que uno es, incluso si ello chocara con la continuidad de la vida misma.

No se trataría entonces de buscar una inmortalidad, o de meramente esperar el propio deceso ya que previamente se renunció a ser sí mismo, sino que la solución estriba en humanizar la muerte: “La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia” (Ortega 1949b 138). Esto no quiere decir otra cosa que saber propiamente cómo integrar la muerte en la vida de cada cual, en entenderla como un ser-para-la-vida, como una señal de *vita máxima* (Gutiérrez 2020a 132).

Cabría sintetizar la propuesta de Ortega en sus propias palabras: “Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la vida exacta en una muerte inspirada” (Ortega 1949b 138). Aquella muerte inspirada es la muerte interiorizada, humanizada, entendida como el *a posteriori* del proyecto vital... en suma, morir humanamente.



Bibliografía

- Acevedo, Jorge. *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1992.
- Acevedo, Jorge. *La sociedad como proyecto en la perspectiva de Ortega*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1994.
- Acevedo, Jorge. *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 2015.
- Bécquer, Gustavo. “Rimas”. *Obras completas*. Ed. Joaquín Gil. Buenos Aires, Argentina: Compañía Impresora Argentina, 1944. 53-114.
- Cantarella, Raffaele. *La literatura griega clásica*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires, Argentina: Losada, 1971.
- Casals, Jaume. *El aprendizaje de la muerte en la historia de las ideas*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- Epicuro. “Epístola de Epicuro a Meneceo”. Trad. José Vara. *Obras completas*. Ed. José Vara. Madrid, España: Cátedra, 2012. 87-92.
- Fernández, Marcos. “El extrañamiento, una clave antro-po-metafísica de la filosofía madura de Ortega”. *Contrastes* 24 (2019): 7-21.
- Garagorri, Paulino. *Ortega, una reforma de la filosofía*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1958.
- Gregoire, Francois. *El más allá*. Trad. Saul Karsz. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 1957.
- Gutiérrez, Antonio. “La ética vocacional, heroica, deportiva e ilustrada de Ortega y Gasset para tiempos de desorientación, parte I”. *Cinta Moebio* 68 (2020c): 108-119.
- Gutiérrez, Antonio. “La muerte como creación. La interiorización vitalista de la muerte en la vida en la filosofía de Ortega y Gasset”. *Claridades* 12 (2020a): 107-135.
- Gutiérrez, Antonio. “Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2020b): 295-307.
- Holzapfel, Cristóbal. *La casa de Platón. Filosofía lúdica de la historia*. Santiago, Chile: Ariadna Ediciones, 2022.



- Larraín, Hernán. *La génesis del pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires, Argentina: Compañía General Fabril Editora, 1962.
- Livacic, Ernesto. “Prólogo”. *Ensayos. Unamuno, Azorín y Ortega*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1978.
- Mariás, Julián. “El tiempo que ni vuelve ni tropieza”. *Obras VII*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1966. 433-654.
- Molinuevo, José. “Introducción”. *Notas de trabajo. Epílogo*. Autoría de José Ortega y Gasset. Ed. José Luis Molinuevo. Madrid, España: Alianza, 1994.
- Montes, Hugo. *Literatura española (época moderna)*. Santiago, Chile: Editorial del Pacífico, 1956.
- Morón, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid, España: Ediciones Alcalá, 1968.
- Ortega, José. “Apuntes sobre el pensamiento. Su turgia y su demiurgia”. *Obras completas V*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1964a. 517-547.
- Ortega, José. “Dios a la vista”. *El espectador (selección)*. Navarra, España: Salvat, 1971a. 155-158.
- Ortega, José. “El hombre y la gente”. *Obras completas VII*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1964b. 71-274.
- Ortega, José. “En torno a Galileo”. *Obras completas V*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1964c. 13-166.
- Ortega, José. “Ideas sobre Pío Baroja”. *El espectador (selección)*. Navarra, España: Salvat, 1971b. 33-66.
- Ortega, José. “Ideas y creencias”. *Obras completas V*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1964d. 379-410.
- Ortega, José. “La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”. *Obras completas VIII*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1965a. 61-358.
- Ortega, José. “Meditaciones del Quijote”. *Obras completas I*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1966. 309-400.
- Ortega, José. “Misión de la universidad”. *El libro de las misiones*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1950. 51-112.
- Ortega, José. “Notas de arte y filosofía”. *Notas*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1949a. 51-109.



- Ortega, José. “Notas del vago Estío”. *Notas*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1949b. 110-163.
- Ortega, José. “Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán”. *Tríptico. Mirabeau o el político – Kant – Goethe*. Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe, 1964e. 125-167.
- Ortega, José. “Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes”. *Obras completas VI*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1964f. 419-491.
- Ortega, José. “Sobre las carreras”. *Obras completas V*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1964g. 167-183.
- Ortega, José. “Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia”. *Obras completas IX*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1965b. 707-725.
- Ortega, José. “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”. *Obras completas IX*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1965c. 10-244.
- Ortega, José. “Verdad y perspectiva”. *El espectador (selección)*. Navarra, España: Salvat, 1971c. 17-23.
- Ortega, José. *Historia como sistema*. Madrid, España: Revista de Occidente, 1958.
- Ortega, José. *Notas de trabajo. Epílogo*. Ed. José Luis Molinuevo. Madrid, España: Alianza, 1994.
- Ortega, José. *Unas lecciones de metafísica*. Madrid, España: Alianza, 1968.
- Platón. “Critón o el deber del ciudadano”. Trad, Tomás Meabe. *Apología de Sócrates y Critón*. Madrid, España: Espasa Calpe, 1979.
- Platón. “Fedón”. Trad, Carlos García Gual. *Diálogos III*. Madrid, España: Gredos, 1988.
- Prados, Faustino. *El hombre ante la muerte*. Madrid, España: Quorum, 1986.
- Redeker, Robert. *El eclipse de la muerte*. Trads, Elisabeth Lager y Emma Rodríguez Camacho. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Rodríguez, Antonio. *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid, España: Servicio de Publicaciones de Educación y Ciencia, 1982.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad, Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, España: Alianza, 2010.
- Soler, Francisco. *Hacia Ortega. I el mito del origen del hombre*. Santiago, Chile: Universidad de Chile Facultad de Filosofía y Educación, 1965.

