AUTORES

Carmen Segura Peraita

TÍTULO

Vida y acción: Aproximación filosófica y literaria a la vida como narración

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

Vol. 48, No. 143, 2024, jul-dic, pp. 105-117

Logos. Revista de Filosofía.

ISSN	DOI
2683-1937	
ISSN	Handle
1665-8620	repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ENLACES

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ORCID:

Licencia de Atribución Creative Commons 4.0

CC BY 4.0

Este documento se puede descargar y compartir con otras personas, siempre que se reconozca su autoría.

Repositorio Institucional
REIMS

Universidad La Salle México

Vida y acción: aproximación filosófica y literaria a la vida como narración

Life and action: a philosophical literary approximation to life as narrative

Carmen Segura Peraita
Universidad Complutense de Madrid
ORCID: 0000-0003-3021-6251

Resumen

El objetivo de este trabajo es profundizar en el carácter narrativo de la existencia humana, al mostrar su vinculación con la acción, la libertad y la muerte. Comienzo tomando en consideración las aportaciones de Hannah Arendt en *La condición humana*, las de Isak Dinesen en *Lejos de África* y las de Aristóteles en la *Poética*. De ellas se deriva la necesidad metodológica y temática de abordar la muerte. Lo hago, además, con la perspectiva poética de Rilke. Este *methodos* hermenéutico permite obtener algunos resultados. 1) La acción humana jamás pierde su referencia al origen y al final, lo que garantiza la posibilidad de la propia identidad. 2) Por la acción, el ser humano se vincula con el fin, lo que da lugar a la historia personal. Asumir la muerte propiamente y no como límite posibilita una narración completa y unitaria.

Abstract

This paper aims to highlight the narrative feature of human existence, showing her linkage to action, freedom, and death. The first step is to consider the contributions of Hannah Arendt in *The Human Condition*, Isak Dinesen in *Out of Africa*, and Aristoteles in the *Poetics*. From them derives the need to deal with death. I approach this matter from the perspective developed by Rilke's poetry. This hermeneutic *methodos* has yielded some results. 1) Human action never loses its reference to the origin and the end. This double reference is what guarantees the possibility of self-identity. 2) It is through action that the human being is linked to the end, giving rise to a personal narrative. Assuming death in a proper sense, and not as a limit, is what opens the possibility of a complete and unified narrative.

Palabras clave

Acción, narración, muerte, historicidad.

Keywords

Action, narrative, death, historicity.

Fecha de recepción: noviembre 2023
Fecha de aceptación: marzo 2024

Acción y libertad

Hablar de la existencia humana, pretender mostrar qué es y en qué consiste nuestra peculiar forma de ser y vivir no es tarea fácil, porque no se puede afirmar sin más que el ser humano tenga una esencia en el mismo sentido que los otros seres del universo.[1]

Con relativa facilidad se puede intentar fijar la naturaleza de los seres inertes que, en definitiva, llegan a identificarse con las características particulares que los definen. Más difícil resulta dicho intento cuando se trata de estudiar la esencia de los seres vivos restantes, en cuanto que estos lo son por realizar determinadas operaciones. En ellos lo que se puede llamar *naturaleza* comienza a dualizarse con la operación: ya no son un todo monolítico cerrado.

Y aunque esto último se puede afirmar también del ser humano, existe una diferencia fundamental —no de grado— que lo distingue radicalmente. En aquellos seres la operación no modifica ni perfecciona al agente. Su naturaleza inicial no se ve alterada por su actividad, no son susceptibles de hábitos, es decir, de cultura. *A priori*, desde su nacimiento, podríamos hablar de naturaleza en los seres vivos restantes. Por el contrario, en su pleno sentido, cuando se trata del ser humano, este no se encuentra finalizado desde el principio. A la esencia humana solo se llega cuando a la naturaleza se le une la cultura. Diríamos que la naturaleza humana únicamente existe cuando está culturalmente mediada. Para empezar porque si las instancias operativas humanas son susceptibles de evolución ulterior esto significa que están abiertas, que están dispuestas para la libertad. Y es precisamente la libertad y todo lo que lleva consigo —lo peculiar, lo distintivo del ser humano— lo que hace que este no sea un qué sino un quién.

[1] Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. por Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 1993), 23.

Pues bien, por su constitutiva y fundamental libertad, el ser humano es siempre indiscerniblemente un ser humano en acción. Y la acción es de tal modo determinante que, como advierte Hannah Arendt, "la esencia humana [...] la esencia de quién es alguien, nace cuando la vida parte no dejando tras de sí más que una historia".[2] Por ello mismo es por lo que no se puede responder *a priori* a la pregunta *¿qué?* o *¿quién es?*, sino solo *a posteriori*, desde la muerte que —por su carácter de término— hace posible la historia, la biografía, en definitiva, la respuesta a la pregunta por el quién.

El ser humano no es autónomo absolutamente, puesto que no se da a sí mismo la existencia: se encuentra existiendo ya. Y, sin embargo, la experiencia de la angustia, tan lúcidamente expuesta por Kierkegaard y Heidegger, pone de manifiesto el carácter abierto, no predeterminado del ser humano. Para dicho ser esta experiencia no es otra cosa que la de la libertad pura. La angustia es, en ese orden, angustia ante la posibilidad, ante la libertad: tener totalmente en manos de uno mismo la certeza de que la propia existencia es una empresa por realizar que exclusivamente concierne a cada ser personal. Esa libertad se podría entender, en un principio, con el sentido que la definió Aristóteles: "Al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo".[3] Un ser para sí mismo que se refiere principalmente, entendido en su más profundo sentido, a la posibilidad de la propia configuración teleológica, pues el ser humano —que no se puede dar a sí mismo el ser— logra sin embargo otorgarse su propio fin.

El ser humano puede situarse en el origen, puede volver sobre sí hasta el punto de pesar sobre él —y no es de extrañar que a los ojos de Kierkegaard resultara angustioso— la responsabilidad de decidir sobre su propio fin: de lograr su cumplimento o de no hacerlo. En este sentido, la posesión es real: se tiene a sí mismo como un proyecto por hacer a lo largo de un tiempo finito. Ese tiempo que separa su origen —lo que es— de su *télos* —lo que llegará a ser—. Así, en el orden operativo, el ser humano se encuentra con que todo está por hacer, todo está por decidir. Se encuentra, por lo tanto, con la evidencia de que él es principio para sí mismo.

Este carácter de principio que el ser humano tiene respecto de sí mismo muestra —como ya se ha apuntado— la relevancia de la acción humana. Puesto que no todo está dado desde el comienzo, puesto que la libertad consiste en la posibilidad de poseerse en el origen, la vida humana exige innovación, incremento, precisamente desde el origen. Por la acción, el ser humano va constituyéndose y autorrevelándose simultáneamente, ya que el desvelamiento ante los demás y la autoconstitución no son dos realidades distintas, sino una

---

[2] Arendt, *La condición humana*, 256.

[3] Aristóteles, *Metafísica*, trad., intr. y notas por Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 982b 25-27.

sola que se distiende a la vez en el ámbito de la intimidad y de la comunicación con el resto de los seres humanos y de la naturaleza.

En primer lugar, cada acción, cada elección, es una autodeterminación, debido a que siempre repercute sobre su autor. En segundo lugar, cada acción y elección es una autorrevelación porque en la medida en que sus elecciones la van configurando, en esa misma medida, el ser humano comparece ante los demás como lo que es, como lo que va adquiriendo con las ganancias sucesivas que aporta a su propia determinación.

Novedad, indisponibilidad y temporalidad de la acción humana

Toda acción libre es siempre algo novedoso y gratuito. Algo que irrumpe, casi desde la nada, en el mundo de lo dado, de lo fáctico. Es una novedad, pero no es algo autónomo, desvinculado, ni del propio sujeto ni de la naturaleza ni de la cultura. Precisamente por tratarse de una acción libre no es algo determinado, cuyas consecuencias se puedan prever siempre con precisión matemática; nuestro actuar no obedece a un proceso mecánico. Porque el ser humano es capaz de acción cabe esperar de él lo inesperado.[4] Y esto supone que no podemos garantizar ni predecir el futuro, por mucho que nosotros seamos los autores responsables de nuestras propias decisiones. Podemos proyectar, pero sobre nosotros —en cierto modo al menos— se cierne un destino siempre oculto y misterioso. ¿Podemos determinar nuestra existencia futura? No, porque sin dejar de ser actores, no sabemos lo que va a suceder, aunque sepamos o proyectemos lo que vamos a hacer. Así, hay siempre en la existencia humana un componente intrínseco de oscuridad. Y todo se desvela al final solo desde la muerte. Isak Dinesen lo pone muy bien de manifiesto en este relato:

> Cuando al fin llegó el día de marcharme aprendí la extraña lección de que ocurren cosas que te es imposible imaginar, sea de antemano, o en el momento en que se producen, o después de recordarlas. Las circunstancias pueden tener una fuerza motriz que genera acontecimientos sin ayuda de la mente o percepción humana. En estas ocasiones eres consciente de lo que pasa al seguirlo con atención, momento a momento, como un ciego al que guían y que pone un pie delante del otro con prudencia, pero sin saber dónde pisa. Las cosas te ocurren y tú lo sabes, pero salvo eso no tienes ninguna relación con ellas, no conoces la clave de su causa, o significado [...]. Los que han pasado por acontecimientos semejantes pueden decir, de alguna manera, que han pasado por la muerte —no mediante la imaginación— sino mediante la experiencia.[5]

---

[4] Arendt, *La condición humana*, 236.

[5] Isak Dinesen, *Lejos de África*, trad. por Barbara Shane y Javier Alzayal (Madrid: Alfaguara, 1986), 398-399.

La referencia a las circunstancias que aparece en el texto no presupone la idea de que no sea cada ser humano el dueño de su propia existencia. No se está afirmando que la complejidad de los acontecimientos sea tal que al ser humano únicamente le reste dejarse arrastrar por ellos. Más bien, lo que se propone es poner de relieve la complejidad, pero ante todo la complejidad que brota del actuar personal, con su inevitable nota de imprevisibilidad. Es además relevante la observación que se hace al final de estas líneas: "Los que han pasado por acontecimientos semejantes pueden decir de alguna manera que han pasado por la muerte". Volveremos sobre ello más tarde, pero ahora resulta particularmente interesante recalcar cómo, a pesar de su autoría, el ser humano no es omnisciente respecto a la propia existencia, ni menos aún respecto a su sentido. Por ello, solo al final, cuando la historia ha concluido, se puede llegar a comprender el porqué último de los acontecimientos y aun de las elecciones mismas. Mientras, el ser humano se hallará en más de una ocasión como "un ciego al que guían, que pone con cuidado un pie aquí y otro allá, pero sin saber dónde pisa".[6]

Promesa, perdón y arrepentimiento

En este mismo orden de ideas, Hannah Arendt se refiere reiteradamente a "la oscuridad del corazón humano",[7] o a "la oscuridad de nuestro solitario corazón".[8] Y sin embargo esa oscuridad, ese carácter misterioso, esa ceguera, esa relativa imprevisibilidad de la acción humana y su correspondiente fragilidad e irreversibilidad es precisamente lo que funda con mayor solidez que cualquier otro principio el valor y la permanencia de los actos libres. Esto, exigido y posibilitado además por su carácter temporal, hace del ser humano un ser capaz de prometer, perdonar y arrepentirse. Y todo ello porque, a pesar de estas características y aparentes limitaciones de la acción humana, jamás se pierde —se haga lo que se haga, o suceda lo que suceda— la referencia al origen —pasado— y simultáneamente la referencia al fin —futuro—. Es más, precisamente esa doble referencia garantiza la propia continuidad y unidad de la existencia humana, al mismo tiempo que el reconocimiento de la propia identidad.

En primer lugar, podemos comenzar definiendo al ser humano —en relación con Nietzsche en su *Genealogía de la moral*— como el único animal capaz de prometer. Pero, claro está, la promesa se refiere al futuro y al hacerlo de algún modo lo coloca en el presente. Y puesto que prometer es prometerse, quien realiza la promesa es capaz de proyectarse en el tiempo, puesto que

---

6 Ibíd.

7 Arendt, *La condición humana*, 320.

8 Ibíd., 312.

simultáneamente se posee en el pasado y en el futuro. Por otra parte, quien promete se compromete y al hacerlo garantiza de algún modo su esencial identidad personal: "Sin estar obligados a cumplir las promesas no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar, desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón".[9] La promesa es así enclave seguro, raíz, puente firme que une nuestra libre disposición originaria con su *télos* inmanente, voluntariamente asumido y querido. Precisamente frente a la fragilidad de las acciones humanas y ante todo frente a su imprevisibilidad, se alza la promesa, lo que manifiesta en su cumplimiento la trascendencia de quien promete sobre su propia temporalidad y sobre lo prometido. Muestra que la promesa no es obstáculo para la libertad, sino que, por el contrario, es medio y manifestación suya. Por último, al poner de relieve que el ser humano es ciertamente —a pesar de las contingencias imprevisibles— dueño de su propia historia personal que, libremente realizada desde su yo más íntimo, acepta como su destino en cuanto que es fruto de su misma e irrenunciable autodestinación.

En segundo lugar, y en relación con lo que se acaba de subrayar, también se puede caracterizar al ser humano como aquel ser capaz de arrepentimiento. Y ello sin que suponga ruptura o alienación respecto de sí mismo, puesto que quien se arrepiente es precisamente quien no reniega de sí. Por el contrario, quien tras la experiencia del mal no se arrepiente es que ha desesperado; es decir, que ha renegado de sí mismo al considerar insalvable la distancia que separa su situación personal del fin querido.

La desesperación brota, indudablemente, de un profundo desconocimiento práctico de la naturaleza y de la acción humanas. Si recordamos los rasgos que anteriormente se le han atribuido, sabremos que toda elección entraña riesgo, y que los resultados de las acciones no son nunca o casi nunca, al menos, totalmente previsibles.

Y la posibilidad de rehacer es real porque, como sucede en el caso de la promesa, el ser humano puede simultáneamente poseerse en el futuro y en el pasado. Porque, también en el caso del arrepentimiento, el ser humano se proyecta en el tiempo. Y, además, al hacerlo, en ningún momento, a pesar del rechazo de la acción por la que experimenta el mal y la culpa, pierde la conciencia de su propia identidad. Así pues, es también el arrepentimiento lo que posibilita que el ser humano no se crea condenado a vagar sin dirección fija en la oscuridad de su solitario corazón.

En tercer lugar, coimplicada con la experiencia del arrepentimiento, se encuentra la del perdón. "La posible redención del predicamento de irreversibi-

[9] Ibíd., 311-312.

lidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera ni pudiera saberse lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar".[10]

Al pensar en la facultad de perdonar entra en juego o, mejor dicho, se explicita necesariamente, aunque ya estaba latente desde el principio, el carácter social de todas estas experiencias. En realidad, aunque quizá no sea tan patente, ni siquiera la promesa alcanza todo su sentido si, de algún modo, no está referida a alguien más allá de la propia subjetividad. No obstante, este carácter relacional se pone especialmente de manifiesto en el arrepentimiento y particularmente en el perdón, pues para que este se dé es preciso aquel y, a su vez, aquel reclama un perdón que, cabalmente, nadie puede otorgarse a sí mismo. Quien perdona lo hace a alguien distinto de sí. Evidentemente, salvo en el caso de Dios, nadie puede, por su propia dignidad, perdonar la culpa, puesto que nadie está exento de ella. Así pues, la posibilidad de perdonar entre los seres humanos no radica en una supuesta impecabilidad por parte de quien lo otorga, sino de nuevo y patentemente en la misma libertad, en el sentido de que "solo mediante esta mutua exoneración de lo que ha hecho los seres humanos siguen siendo agentes libres. Solo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como es el de comenzar algo nuevo".[11]

Por lo tanto, también en la facultad de perdonar se halla, como en los casos anteriores, una referencia al origen y simultáneamente a una nueva posibilidad de poseerse en el futuro, en la forma de comenzar de nuevo. Una vez más, por consiguiente, aparece la posibilidad de proyectarse en el tiempo que, como se puede apreciar, es característica propia de la libertad.

La promesa, el arrepentimiento y el perdón constituyen pues una reafirmación de la propia libertad, un incremento cualitativo, que nos sitúa de lleno, consecuentemente, en el ámbito de la libertad, en el ámbito de lo que estricta y específicamente se ha de entender por acción humana, y que quizá ahora sea conveniente precisar, con el seguimiento de la antigua distinción aristotélica entre acciones inmanentes o *praxis*, y acciones transeúntes o *poiesis*.

Praxis, temporalidad e historicidad. El carácter mortal de la existencia humana

Pues bien, es sabido que, eminentemente, la libertad tiene que ver con la *praxis*, aunque tampoco caigan fuera de su espectro las actividades poiéticas. Y esto porque son precisamente aquellas actividades que recaen sobre el propio ser humano en cuanto que directamente contribuyen a su autoconstitución y

[10] Ibíd., 311.

[11] Ibíd., 316.

consiguiente automanifestación. Por lo que de ahora en adelante lo denominaré simplemente *acción*, ya que el ser humano se pone directamente, de un modo u otro, en relación con el fin. Y es evidente que las experiencias citadas, aunque no son las únicas, son netamente éticas. En estas lo relevante es la acción: lo que ellas aportan a la misma conformación humana.

Es cierto que, así considerada, en su sentido estricto, la acción no genera artefactos ni productos técnicos, pero ello no significa que se pueda reducir a una simple ensoñación. Y que es tanto o más real que la producción pone sobradamente de manifiesto el hecho de que constituye la trama de las acciones humanas que da lugar a la historia,[12] como ya se ha señalado; no a la historia como simple narración objetiva de acontecimientos ni tan siquiera como disciplina científica. Me refiero más bien al carácter personal e histórico sin el cual, propiamente, no se podría considerar ser humano al ser humano, más aún al tomar en consideración, como es necesario hacer, su particular condición mortal, que en sentido estricto solo de él se puede predicar.

En efecto: no muere el universo. Y aunque biológicamente mueren las plantas y los animales, hay que admitir que su "muerte" nada tiene que ver con la nuestra, pues carecen de biografía.[13] Por último, es sabido que los dioses no mueren.

Así pues, historicidad y mortalidad caracterizan el ser del ser humano en coimplicación mutua. Tan es así que solo tomándolas en consideración se logra poner de manifiesto hasta el final toda la relevancia —a pesar de su aparente fragilidad o inaprensibilidad— de la acción humana.

En primer lugar, es preciso insistir en que la historia real, la historia de cada persona, precisamente en cuanto que se realiza desde la libertad, no es un producto predeterminado: "La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no está hecha".[14] Esa historia tiene un protagonista, pero nadie de antemano mueve los hilos de la trama que cada uno de nosotros va tejiendo.

En segundo lugar, hay que señalar que el sentido de la propia historia personal no comparece hasta el final, debido a varios motivos: por la naturaleza misma de la acción, que lleva implícita la libertad y que es, por lo tanto, imprevisible; además, porque como se acaba de apuntar, anteriormente, la acción no está hecha. El pleno significado de la acción "solo puede revelar-

---

[12] Ibíd., 246.

[13] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, 235-267. Las obras de Heidegger en este artículo se citan de acuerdo con la normativa canónica para Gesamtausgabe, con la abreviatura GA, seguida del número de volumen en arábigos y el número de página.

[14] Arendt, *La condición humana*, 246-247.

se cuando ha terminado [...]. La luz que ilumina los procesos de la acción y, por lo tanto, todos los procesos históricos solo aparecen en su final, frecuentemente cuando han muerto todos sus participantes. La acción solo se revela plenamente al narrador".[15]

La dolorosa experiencia de ignorar el sentido de la propia existencia personal es frecuente entre los seres humanos, como no podría ser de otro modo por todo lo que se acaba de exponer. Pero en este sentido, Isak Dinesen propone una lúcida y esperanzadora alternativa cuando afirma que todas las penas se pueden soportar si las integramos en una historia o contamos una historia sobre ellas. Y la solución es válida precisamente porque, en tantas ocasiones, lo doloroso de la existencia no es tanto lo que podemos sufrir, más bien el desconocimiento de sentido del mismo sufrimiento: "Todo esto no puede ser una coincidencia de circunstancias, lo que la gente llama una racha de mala suerte, sino que debe tener su fundamento. Si lo encontrara me salvaría".[16]

Existencia, muerte y narración

A mi parecer, a la hora de entender el carácter narrativo de la existencia humana es necesario contar con uno de sus elementos constitutivos: la finitud, la muerte. Para hacerlo de manera clarificadora recurro, en primer lugar, a Aristóteles quien en la *Poética* nos muestra, analógicamente, en qué modo ese "final" que es la muerte puede ser incorporado en la propia estructura narrativa de cada ser humano para constituir un "todo", como ocurre en la tragedia. Por su parte, Rilke, de una manera a la vez atrevida e inicialmente desconcertante, propone entender la muerte como "fruto". Precisamente es así porque nuestra muerte —la de los seres humanos, que no nos reducimos a ser mero organismo viviente, puesto que somos acción y libertad— no es un mero acabamiento, no es simplemente eso: "final". Y aunque el ser humano no pueda evitar su propia muerte, sí puede asumirla de modo humano comprendiendo unitaria y narrativamente el conjunto de su existencia.

El "modelo" de la *Poética* de Aristóteles

Por ello es posible, e incluso necesario, abordar la vida desde la narración, desde la historia de la propia existencia, aunque, cabalmente, esto solo pueda hacerse después de la muerte. La muerte es el final de la existencia temporal de la persona humana completa. Por ello tiene importancia el modo de considerar y asumir la muerte al ir viviendo y, también, el modo de morir. Se podría pensar, trivialmente, que como se trata del término es algo irrelevante, pero no es

[15] Ibíd., 254.

[16] Dinesen, *Lejos de África*, 382.

así. Hay un modo humano de encarar la muerte y hay, también, un modo humano de morir. Quien muere huyendo absurda e impotentemente de su final está huyendo simultáneamente del derecho a dar un término cabal a su existencia. Quien se niega a afrontar la muerte, se está negando simultáneamente el derecho que cada quien tiene de asistir libremente al final de su existencia y de protagonizarlo.

No es válida, como objeción, la evidencia de que nadie es libre de morir o no. No cabe la afirmación de que la muerte se presenta como lo absolutamente necesario e inevitable; no cabe decir que todos —o al menos la gran mayoría— elegirían no morir. La muerte se presenta implacable y ni siquiera ofrece prórrogas. Pero, al asumir libre y conscientemente su necesidad, el ser humano se permite —y en ese sentido es libre— hacer de su vida una historia.

En este contexto puede resultar clarificadora —aunque se sitúe en un plano paralelo— una referencia a la *Poética* aristotélica en la que se afirma que "la tragedia es imitación de una acción completa y entera";[17] se añade que "es entero lo que tiene principio, medio y fin",[18] y por último se caracteriza el fin como "lo que por naturaleza sigue a otra cosa [...] y no es seguido por ninguna otra".[19]

En cierto modo, cada existencia individual constituye una tragedia, aunque solo quepa afirmarlo analógicamente. De hecho, la tragedia, como también indica Aristóteles en otro lugar, es imitación de una acción y de una vida.[20] Por esto precisamente cabe establecer la comparación. Pues bien, si la tragedia —imitación de una vida— ha de tener principio, medio y fin es porque la vida a la que imita tiene de algún modo e igualmente principio, medio y fin. Evidentemente cuando Aristóteles habla de principio, medio y fin no lo está haciendo en referencia a un tiempo continuo, que se pueda subdividir en momentos sucesivos. No tiene nada que ver tampoco con lo que a veces se suele confundir: comienzo, nudo y desenlace. El significado de lo que dice es precisamente que la tragedia ha de constituir una unidad. Y ello resulta necesario para que tanto la vida como la tragedia sean un todo completo, acabado, con sentido pleno.

La muerte es, en la vida real, el final. Pero un final que le pertenece íntimamente; no algo añadido o ajeno, no un mero accidente. Por ello, es preciso asumirla desde la vida, y es esto lo que, en definitiva, hace posible conservar el sentido. Desde la experiencia de la muerte, del estar muriendo, quien la po-

---

[17] Aristóteles, *Poética*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra (Gredos: Madrid, 1974), 1450b 24-25.

[18] Ibíd., 1450b 24-30.

[19] Ibíd., 1450b 29-31.

[20] Ibíd., 1450a 16-17.

see puede asumir toda su vida en presente, solo entonces se puede hacer, y ya no hay proyección de futuro. Las posibilidades de innovación se ven clausuradas. Pero en esos momentos se puede desplegar una nueva forma de actividad y, por lo tanto, de ejercicio de la libertad.

Aristóteles advierte que la fábula es "la combinación de los hechos"[21] y que, "puesto que es imitación de una acción, lo ha de ser de una sola y entera".[22] De igual modo, la historia personal, es indudablemente una historia llena de acontecimientos y experiencias, pero más allá de ellos, la vida —vivida desde el origen y con permanente referencia al fin— conserva y mantiene una unidad, que es la unidad de la acción humana.

Pues bien, esa acción es la que comparece, o la que al menos habría de comparecer, como en su fin y cumplimiento a las puertas de la muerte. Precisamente cuando esto sucede se puede afirmar que se ha logrado ese modo humano de morir. Algo que tiene que ver, sencillamente, con la capacidad verdadera y propiamente humana de asumir desde su principio hasta su final la propia acción, lo que no es otra cosa que llevar coherentemente hasta su cumplimiento las exigencias de la libertad, de esa libertad que es capaz de superar el tiempo del evento por la posibilidad de poseer simultáneamente el origen y el fin.

Considerada exclusivamente como algo que llega de fuera totalmente, como lo que anula todas nuestras expectativas, como lo que todo lo trunca, lo anterior; es decir, toda la vida pasada se tornaría inmediatamente irrelevante.

Rainer Maria Rilke: la muerte como fruto

Muy diferente a este respecto es el planteamiento de Rainer Maria Rilke cuando en la "Novena elegía de Duino" se refiere a la amistosa muerte, considerándola como sentido —"tu inspiración sagrada [tierra] es la amistosa muerte"—[23] y plenitud, referente a que solo con la muerte posee el ser humano su vida del todo. En el poema *El libro de la pobreza y de la muerte* escribe Rilke: "La gran muerte que todos llevan en sí es el fruto / entorno al cual da vueltas todo",[24] y también más adelante: "En ese fruto [la muerte] entró todo el calor / del corazón y el blanco ardor de los cerebros".[25]

---

[21] Ibíd., 1450a 5.

[22] Ibíd., 1451a 32-34.

[23] Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino*, trad. y pról. por José María Valverde (Barcelona: Lumen, 1980), 85.

[24] Rainer Maria Rilke, "El libro de la pobreza y de la muerte", en *El libro de las horas*, trad. y pról. por Federico Bermúdez-Cañete (Barcelona: Lumen, 1989) 181-182.

[25] Ibíd.

Indudablemente es algo muy distinto considerar la muerte como lo que agosta el fruto maduro, que es la vida, a considerarla, por el contrario, precisamente como fruto. Por lo tanto, como centro y como a lo que todo en nuestra existencia acaba por encaminarse constituyendo indefectiblemente su culminación.

> Lo que hace a la muerte tan extraña y difícil
> es que no es nuestra muerte; es la que nos acepta
> Al fin, únicamente, porque no maduramos.
> Por eso una tormenta a arrebatarnos viene.[26]

Posiblemente se puede juzgar extrema esta valoración porque sea excesivo considerar la muerte como "el fruto" de la vida. Y sin embargo hay verdad en las palabras del poeta, ante todo en lo que corresponde al modo de aceptar la propia muerte y también en cuanto a que la muerte no niega la vida pasada; no la anula. Ofrece, por el contrario, la posibilidad de transformarla en historia.

Quizá esta observación se pueda considerar trivial, pero si aparece como tal es por reconocer igualmente trivial e irrelevante el carácter propiamente histórico de la vida. Este error tiene consecuencias negativas porque desde él, el sentido de la existencia nunca comparece; concebida como una sucesión puntual de acontecimientos que nos afectan más o menos, ni siquiera tendríamos derecho a referir a nosotros mismos nuestra propia existencia. Ni tan siquiera nuestra vida sería nuestra.

Pero el carácter histórico del ser humano no es algo irrelevante sino, por el contrario, constituyente. No es como una pesada carga que hay que soportar, no es como un lastre, fruto de nuestra, lamentablemente, finita condición, sino como una realidad que en último extremo viene a reconducirse hasta la libertad que nos permite destinarnos y autofinalizarnos.

Pues bien, esa autodeterminación es real e irreversible, lo que quiere decir exactamente eso: al otro lado se va un yo perfectamente discernible. Quién se va se lleva al otro lado su historia propia y personal. No hay una relación más o menos exhaustiva de sucesos puntuales, sino la historia que es fruto de la libertad. También en esta ocasión Rilke lo dice bien:

> Ay, ¿qué se lleva uno al otro lado? No el mirar, lo aquí
> lentamente aprendido, ni nada ocurrido aquí. Nada.
> Pero sí los dolores. Y también, sobre todo, el peso,
> la larga experiencia del amor: sí.
> Lo puramente indecible.[27]

---

[26] Ibíd.,183.

[27] Rilke, *Elegías de Duino*, 81.

Bibliografía citada

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 1993.

Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

— *Poética*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.

Dinesen, Isak. *Lejos de África*. Traducido por Barbara Shane y Javier Alzaya. Madrid: Alfaguara, 1986.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. GA 2.

Rilke, Rainer Maria. *Elegías de Duino*. Traducción y prólogo por José María Valverde. Barcelona: Lumen, 1980.

— "El libro de la pobreza y de la muerte". En *El libro de las horas*, 175-181. Traducción y prólogo por Federico Bermúdez-Cañete. Barcelona: Lumen, 1989.

— "Señor da a cada cual la muerte que le es propia". En *El libro de las horas*, 181. Traducción y prólogo por Federico Bermúdez-Cañete. Barcelona: Lumen, 1989.