

LA PAUTA DEL MURO: RE-CONVOCACIONES DEL PENSAMIENTO DE JOSÉ ECHEVERRÍA

MANFRED KERKHOFF

Pero quisiera destacar sobre todo la importancia del muro, límite del movimiento posible que configura el acto a que el espacio se destina, y a la vez imperativo de reflexión, vuelta sobre sí. El muro es lo que totaliza el tiempo que la obra arquitectónica promueve.

Hace treinta años se publicó en la revista *Diálogos* un artículo de José Echeverría sobre "Tiempo y Arte", del cual proviene la cita en epígrafe;¹ en ella, el autor quiso en aquel entonces trasladar a las artes del espacio una característica del tiempo humano que el mismo artículo enfatiza como *la pauta de lo último*.² Se trata de la llamada *ley del proceso* que convierte nuestro tiempo vivencial en uno 'pautado' por la *sentencia de término*;³ y todos los lectores de los trabajos de Echeverría saben que esa 'cosa' que en la terminología jurídica se llama *cosa juzgada* no es otra cosa que la vida sentenciada, junto al *muro* de la muerte, respecto de su sentido global: hacia este momento frontal de una (eventual) recapitulación totalizadora se ha dirigido la atención casi vitalicia del autor desde que trató, en su tesis doctoral, el tema de la relación entre el tiempo del sujeto y su muerte. En la conferencia citada, el tanatólogo no mencionó el verdadero nombre de aquel *muro* de-finitivo que quisiéramos usar como su metáfora; pero la analogía entre el tiempo (creativo o receptivo)

¹ J. Echeverría, "Tiempo y Arte", *Diálogos* 1, 1964, pp. 81-92 (cita p. 89).

² *Ibidem*, p. 81.

³ *Ibidem*, p. 83.

de las obras de arte y el tiempo humano tan 'pautado' por ese *kairos* 'pautador' de auto-reconocimiento era obvia: en ambos rige dicha *pauta de lo último* que vuelve a aparecer en el título de la más reciente publicación del autor: *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*⁴ (publicación que, según nos reveló el autor oralmente, puede valer como una especie de *testamento*).

Se preguntará: ¿pero por qué sacar a la luz esta conferencia olvidada de "Don Pepe"? Aquí interviene un elemento anecdótico: en el mismo año de su publicación llegó a Puerto Rico el que más tarde se revelaría como un *kairólogo* igualmente obsesionado por aquel momento 'pautador'; aquel artículo fue lo primero que leímos de Echeverría, aún antes de conocerlo, un poco más tarde, personalmente.

La ironía es que podríamos haberlo 'conocido' antes; porque alrededor de 1963, en Honduras, ya habíamos leído aquel libro de su amigo Ferrater Mora en el cual se menciona precisamente a Echeverría y su concepción de aquel momento en el cual "no habrá ya tiempo", sino "únicamente un pasado poblado de todo lo que hemos vivido."⁵ Curioso es que en nuestro ejemplar de *El ser y la muerte* aparece subrayado el título del libro-tesis de Echeverría (es decir: indicado como "a leerse"); la razón de ello fue que Ferrater Mora ligaba, en dicha página,⁶ la concepción de Echeverría con la de Arnold Metzger (discípulo de Husserl), cuyo libro *Freiheit und Tod*⁷ no sólo fue el libro más 'marcado' (sobre-inscrito) por nosotros —pues iba a formar el punto de partida de una *Habilitationsschrift* nuestra sobre *Zeit und Tod*— sino también constituyó luego el objeto de paráfrasis de nuestra primera conferencia pública en Puerto Rico sobre "La estructura metafísica de la muerte"⁸ (no recuerdo si Echeverría la escuchó, pero seguramente leyó después su versión publi-

⁴ Ediciones El Yunque, San Juan 1993. (También en *Diálogos* 65, 1995, pp. 111-171)

⁵ J. Ferrater Mora, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, 1962, pp. 258 ss. (referencia a J. Echeverría, *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, Paris 1957 (de ahora en adelante: *Réflexions*)).

⁶ Ibidem, p. 259, nota 214.

⁷ A. Metzger, *Freiheit und Tod*, Tübingen, 1955; existe una traducción al inglés, *Freedom and Death*, London, 1973, hecha sobre la edición revisada de *Freiheit und Tod* (Freiburg 1972). Ferrater Mora remitía, en la nota citada, al cuarto capítulo del libro de Metzger; más específicamente, al tratamiento de la interrelación de tiempo, muerte y nada (Metzger, op. cit., pp. 187 ss; pp. 150 ss en la versión inglesa), sección que desemboca en una interpretación de fragmentos pertinentes de Heráclito.

⁸ M. Kerkhoff, "Estructura metafísica de la muerte", *Diálogos* 4, 1966, pp. 21-34.

cada). Para nosotros completaba, en aquel entonces, la (supuesta) afinidad Echeverría-Metzger una tercera obra, también muy estudiada por nosotros, el *Mysterium mortis* de Ladislaus Boros⁹ (no mencionada por Ferrater Mora porque apareció en el mismo año que *El ser y la muerte*); en ella se elabora la llamada *Entscheidungshypothese*, es decir, "la hipótesis de la decisión" según la cual el llamado Último Juicio lo realizamos nosotros mismos en la hora de nuestra muerte ("percepción totalizadora y recuerdo en la muerte", se titula el capítulo 'decisivo').¹⁰ Sólo más tarde —cuando de hecho leímos las *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*— nos dimos cuenta cuán cerca estaban entre sí, de hecho, estas tres concepciones y cuán cerca estaban, paradójicamente, nuestros intereses filosóficos de entonces de los de Echeverría: sólo que *nuestra* tesis era que dicho último momento es pre-experimentable en ciertos momentos-claves de la vida en los cuales la muerte irrumpe —siempre prematuramente— en el tiempo (teoría de las 'rupturas del tiempo' —*Zeitbrüche*— caracterizables como una especie de "pre-muerte" —*Vortod*— y marcadas por un "pre-recuerdo" —*Vorerinnerung*— del morir mismo).¹¹ Pero lamentablemente, dicha *Habilitationsschrift* no se escribió nunca,¹² y el contacto amistoso con el autor de "Tiempo y Arte" tardó algo en establecerse.

Pero entre tanto hemos conversado mucho; y es hora ya de dejar un testimonio escrito de este interés compartido por el aspecto kairotanatólogo de Sophia.

Lo haremos en tres partes: primero (I), reproduciremos, reconvocándonos, una charla-reseña que dimos en 1986 con motivo de la

⁹ L. Boros, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Freiburg 1962; hay una traducción inglesa: *The mystery of death*, New York 1965. No quisiéramos olvidar que otro libro sobre la temática nos impresionó en aquellos años: M. F. Sciacca, *Morte ed Immortalità*, Milano 1959.

¹⁰ Boros, *Ibidem.*, pp. 47 ss. ("Ganzheitliche Wahrnehmung und Erinnerung im Tode").

¹¹ Un brevísimo esbozo de esta hipótesis se encuentra, además de en la conferencia citada en la nota 8, en nuestra reseña de Jacques Choron, *Death in Western Thought*, New York 1963, en *Diálogos* 3, 1965, pp. 95-97.

¹² Por razones de información agregamos que la temática del pre-recuerdo de la muerte en las rupturas del tiempo se elaboró un poco en publicaciones posteriores como "Epifanía y Anamnesis", *Diálogos* 11/12, 1968, pp. 93-107, y "Las paradojas del olvido", *La Torre* XVI, vol. 62, 1968, pp. 21-48; cómo esta temática se integró posteriormente en la kairológica, se expuso en "El tiempo y la muerte", *Plural* IV, 1/2, 1985, pp. 27-36.

publicación del *Libro de Convocaciones* (sin modificación alguna; sólo agregamos unas notas bibliográficas); luego (II) presentaremos algunas consideraciones hermeneúicas sobre las prolongaciones ficticias de Platón (*Fedón*) y Epicuro (*Carta a Meneceo*) que Echeverría propone en sus *Tres Ensayos Dramáticos* (de próxima publicación); finalmente (III), trataremos de corresponder, un tanto 'ocasionalmente,' al reto que el inventor del llamado *Empirismo Trascendental* recientemente nos ha lanzado en una carta suya, un reto que se extiende, desde luego, a todos sus amigos-filósofos: el de refutarlo, si podemos. 'Invocando' la instancia de la *apodicticidad*, el 'convocador' entiende que no podemos 'provocarlo a revocar' ninguna de sus tesis, si no estamos dispuestos a examinarlas previamente. Ante la instancia del instante que evoca '*la pauta del muro*,' formularemos entonces tres objeciones principales al autor del escrito *El morir como pauta ética del Empirismo Trascendental*; ese intento de 'refutación' no es especialmente grato porque, al coincidir en tantos aspectos de nuestras concepciones filosóficas, tal 'refutación' ha de convertirse en una auto-refutación. Si bien la *kairología* (mejor: *kairosología*) no aspira (no debe hacerlo, en principio) al tipo de *apodicticidad* que reclama el *Empirismo Trascendental*, ella contiene naturalmente unas precariedades conceptuales que exigen un examen serio. Quizás esto sirva, por lo menos, para hacernos la muerte más accesible, "no sólo *propia*, sino *íntima*" (como lo quiso Rilke, citado por nuestro tanatólogo).¹³

I. A propósito del Libro de las convocatorias¹⁴

Los que conocemos más de cerca el perfil filosófico de José Echeverría no podemos dejar de estar sorprendidos por el hecho de que en un autor que no niega su inclinación hacia la izquierda figure precisamente Nietzsche entre los mayores que convoca para celebrar con ellos ciertas afinidades de pensamiento; para una lógica un tanto simplista, entre Marx y Nietzsche no se puede sino escoger: o Marx o Nietzsche, mientras que un 'Marx con Nietzsche' parece imposible. De ahí las preguntas: ¿qué es lo que le interesa a José Echeverría en

¹³ J. Echeverría, op. cit. (nota 4), p. 43. (La alusión a un "Muro de Temístocles" aparece en la p. 68 del manuscrito de los *Tres Ensayos Dramáticos*).

¹⁴ J. Echeverría, *Libro de Convocaciones. I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, A. Machado*, Barcelona 1986 (de ahora en adelante: *LC*). —El coloquio en el cual se dictó nuestra charla tuvo lugar el 30 de octubre de 1986.

Nietzsche? ¿Cuál afinidad inverosímil descubre entre el nihilista por excelencia y su propia defensa del optimismo histórico?

El lugar del encuentro, según las pp. 55-74 del *Libro de Convocaciones*,¹⁵ es la *ética*; y en ella, más concretamente, la relación entre el tiempo (vivido) y el bien-morir (*ortotanasia*). En el contexto del análisis del 'evangelio' nietzscheano del Retorno Eterno,¹⁶ éste es interpretado como fuente de alegría —por la promesa de una futura recuperación del presente fugaz— y, a la vez, de depresión, ya que el imperativo de vivir de tal manera que cada acto sea digno de eterna reproducción pierde sentido ante el reconocimiento del hecho de que mis actos, *como* repeticiones, carecen de libertad, haciéndome ser la víctima de una legalidad universal. Este contraste entre las dos caras del Retorno Eterno —la conocida incompatibilidad del indicativo y del imperativo— ha sido notada por muchos estudiosos y se debe, como indica José Echeverría, a un entrecruzamiento de dos ópticas temporales (la del futuro y la del pasado) que chocan, precisamente, en el "pórtico del momento."

Quizás sea lícito, en este contexto, mencionar una variante menos conocida del imperativo nietzscheano, una variante que posiblemente reconcilie las dos ópticas-en-conflicto, y que agudice decisivamente el problema del morir-se, a saber: el imperativo (póstumo) "vive de tal manera que tengas también, en el momento justo, la voluntad de morir"; ésta última, bien entendida, expresa la máxima afirmación de la vida: el morir como "fiesta" —un "santo decir *No* cuando ya no es tiempo para el *Sí*"— y se caracteriza por la serena bendición de lo vivido, por un aspecto de consumación que hasta acepta anticipadamente el re-morir infinitas veces —lo que expandiría este instante, en su *pathos* de vivencia regalada y en su *ethos* de repetición grata, hacia el "momento inmenso" que cancela definitivamente la fugacidad de otros momentos favorables. He mostrado en otro lugar¹⁷ cómo esta concepción de *kairotanasia* radica en la unión de dos tendencias originalmente separadas en el pensar

¹⁵ Se trata del capítulo "El superhombre y el idiota. Reflexiones sobre Nietzsche y Dostoyevski", prepublicado en *Diálogos* 38, 1981 y dedicado expresamente a nosotros (como conferencia se dictó el 12 de diciembre de 1980). Por nuestra parte, contestamos dedicando nuestro trabajo "Juego y reino del niño: Nietzsche y Heráclito" (*Diálogos* 40, 1982, pp. 7-26) a José Echeverría.

¹⁶ *LC*, pp. 62 ss.

¹⁷ La alusión es aquí a nuestro artículo "El suicidio estético (*kairotanasia*)", *Diálogos* 31, 1978, pp. 39-58, continuado en "La planificación del tiempo", *Diálogos* 32, 1978, pp. 31-53.

del joven Nietzsche, a saber: la tendencia apolínea de un *timing* justo de las iniciativas humanas, y la tendencia dionisiaca de una especie de *death wish* (siempre prematuro). Aquí quisiera solamente destacar que hay motivos para creer que esta concepción nietzscheana de *kairotanastasia* podría armonizarse con la *ortotanastasia* de José Echeverría¹⁸ aunque, como veremos, ésta última parece excluir el suicidio, aún el 'estético.'

Para José Echeverría, el momento de la vivencia del morir-se es el instante de la posesión global del tiempo, —y éste es el mensaje que, supuestamente, Nietzsche recibe de Dostoyevski (por boca del príncipe Muischkin); alega José Echeverría¹⁹ que la inserción nietzscheana del instante en el tiempo cósmico es completada por la sugerencia, por parte de Dostoyevski, de que el instante vivido significa una justificación del tiempo por la aprehensión simultánea de su totalidad; y ese "tiempo aquietado y reunido" en el último instante es vinculado, sorprendentemente, con la famosa definición de la eternidad que dio Boecio: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota et perfecta possessio*,²⁰ es decir: no la *sempiternidad* o *perpetuidad* de un tiempo imaginado como infinito, sino la posesión completa (en un instante) de una vida interminable: *todo a la vez ahora*, como ya dijo Parménides.²¹ Esa "duración toda junta" que congela el fluir temporal es la que, según José Echeverría, recibe Nietzsche de Dostoyevski. Yo agregaría, sin embargo, que no podría recibirla, si no la hubiera poseído ya 'en potencia,' precisamente como aquella limitación apolínea del deseo ilimitado de auto-disolución dionisiaca (que José Echeverría menciona también en ese contexto); pienso aquí, por ejemplo, en la "eternidad" del momento en el que Nietzsche 'concibió,' en Sils Maria (en 1881), el Retorno Eterno.

Por el otro lado, quisiera apuntar lo arriesgado de la empresa de José Echeverría de 'casar' a Boecio con Dostoyevski-Nietzsche, ya que Boecio dice claramente —y esto se olvida a veces— que ningún ser temporal

¹⁸ Véase *Réflexions*, p. 174 (note).

¹⁹ *LC*, pp. 72 ss.

²⁰ Véase Boethius, *Trost der Philosophie* (Lateinisch und Deutsch), ed. O. Gigon, Darmstadt 1949, p. 262 (= Libro V, Cap. 6, líneas 9/10; Gigon traduce: "Ewigkeit also ist der vollständige und vollendete Besitz unbegrenzbaren Lebens"); *LC* no da la definición en forma literal.

²¹ Parménides, fr. VIII, líneas 5/6; para nuestra traducción e interpretación de estas líneas, véase la parte final de nuestra larga reseña colectiva de publicaciones recientes sobre Parménides en *Diálogos* 53, 1989, pp. 161-209.

puede abarcar toda su vida simultáneamente en un momento dado;²² también agrega que si bien el momento fugaz (*exiguus; volucris*) lleva dentro de sí una cierta imagen de aquella presencia inmóvil (*manens*) proporcionándoles así a los entes a quienes (él) toca, una apariencia de ser (*ut esse videantur*), no obstante, no puede liberar del flujo temporal (*manere non potuit*),²³ y al no poder estar quedo, ha hecho de la plenitud una vida que ininterrumpidamente avanza: la perpetuidad que es en forma de movimiento lo que aquel *instans-nunc stans* es en forma de reposo. En otras palabras, lo cuestionable consiste en trasladar al último instante temporal de la vida física aquella presencia claramente metafísica (reservada a Dios) que Boecio llama "eternidad";²⁴ pues por más que para mí el impacto de este último momento recogedor sea transitorio, —para los que me sobreviven es justamente uno más de estos momentos transitorios.

Ahora bien, José Echeverría suele establecer una dicotomía, precisamente, entre estas dos perspectivas, la del yo que es, para sí, inmortal, y la de los otros para los cuales estaré muerto. Así, por ejemplo, afirma en una de las versiones del escrito *Ser y Estar*²⁵ que lo que es para el *Seo*²⁶ y los demás nuestra muerte, es para nosotros mismos, en el nivel de *yo - lo otro*, una vivencia del yo: la vivencia terminal del *morir-se* que forma parte de la vida propia, dándole su configuración final. Y como visión ética de la hipótesis se recomienda vivir de tal modo que nuestro tiempo pueda ser recogido y aprobado en nuestro morir-se como una vida "bella" (digna de haber sido vivida por nosotros). Se preguntará: ¿por qué debemos desdoblar la experiencia en un nivel "ingenuo" —el del *yo - lo otro*— y otro constituido por el llamado SEO, sólo para después —precisamente en la vivencia del morir-se— tener que volver —por negación de la negación— al nivel inicial? La respuesta de José Echeverría sería que el ascenso al nivel del SEO es necesario para unificar y comunicar las experiencias del nivel precedente, y además, para hacernos experimentar nuestro *estar* (aquí y ahora) que equivale al reconocimiento de

²² Boethius, p. 262 ("nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti"; es decisivo ese "pariter": Gigon lo traduce como "gleichzeitig").

²³ Ibidem, p. 263.

²⁴ Ibidem, p. 264.

²⁵ Edición particular del artículo publicado en IV, 1985, pp. 9-25 (contexto: p. 24).

²⁶ Ibidem, p. 22. (SEO = Sujeto epistemológico omnisciente, resto secularizado de lo que antes se llamaba Dios)

nuestra mortalidad, más concretamente: a la experiencia de la escasez de tiempo, —y es desde esta última experiencia que podemos volver a *ser* lo que somos para nosotros: inmortales.

En el mismo ensayo citado se indica²⁸ que la fuente de la mencionada dualidad de niveles o puntos de vista es *Epicuro*. Supuestamente habrá en los textos conservados de él evidencia de dos concepciones relacionadas a la muerte y al morir, ligadas cada una a su correspondiente perspectiva, a saber: la de un determinismo causal que define mi estar en el mundo, por un lado, y la de una libertad básica que funda mi ser primordial que no queda afectado por las evidencias de mi estar, por el otro. De hecho, si trazamos el origen de esta interpretación de Epicuro, nos encontramos con el ensayo de 1977 (“La contemporaneidad de Epicuro”),²⁹ en el cual José Echeverría elabora los detalles de la paradoja según la cual triunfamos en el bien morir sobre la muerte, no a pesar de, sino a causa de nuestra mortalidad. En este contexto se cita la evidencia filosófica necesaria para demostrar cómo, de hecho, Epicuro parece haber distinguido entre *thanatos* y *apothneskein*, entre una perspectiva del “para otro”, y otra del “para nosotros —distinción que permite afirmar que la conciencia de la finitud del tiempo, una vez interiorizada, transforma aquel límite externo de la muerte en un acceso a la vivencia eterna.³⁰ Es decir: en la muerte como límite podemos sustraernos de la temporalidad y alcanzar la recuperación total del tiempo vivido en la plenitud supratemporal del instante.³¹ Ahora bien, dicho instante final posee en grado máximo y único lo que Epicuro define como felicidad, a saber: la posesión total del tiempo;³² a la vez, ella incluye, unidos por la *philia* epicúrea, a los otros que nos procuraron el placer que nos hizo felices,³³ y esta comunidad placentera funda una especie de religiosidad fraternal que José Echeverría evoca para llenar el vacío creado por la muerte de Dios (la versión ficticiamente exteriorizada del SEO). No es de extrañarse, entonces, de que la fulguración casi apoteósica de este instante cumplidor arroje su luz, desde el futuro hacia ‘atrás,’ haciendo que “cada

²⁸ Ibidem, p. 24.

²⁹ Publicado en L. Schajowicz (ed.), Rio Piedras 1977, pp. 263-287 (contexto: p. 275).

³⁰ Ibidem, p. 276.

³¹ Ibidem, p. 274.

³² Ibidem, p. 271.

³³ Ibidem, p. 279.

instante vivido, situado en la vida completa, por la anticipación de un recuerdo que recaerá sobre él, adquiere una singular plenitud y dignidad: reclama ser vivido de tal modo que merezca esa recolección final y contribuya a que sea grata.”³⁴ Lo que esta cita describe como un entrecruzamiento de líneas temporales es en el mismo contexto³⁵ enfocado como el proceso de un creciente adueñarse del tiempo, proceso en el cual el anciano llega a poseer con serenidad lo que en el joven es anticipación, sin que lo recordado pierda la dimensión de espera que fue suya cuando era presente y eliminándose, además, la duda de entonces: la de si se cumplirá el proyecto.

La teoría del tiempo que en esta forma subyace a la concepción del bien morir podría extenderse aún a la temporalidad colectiva (la historia, como tal ausente de la postura apolítica de Epicuro); y así la vemos enfocada, *en passant*, en el ensayo “Teoría de América” (de los años sesenta), en el cual José Echeverría traslada la recapitulación de la existencia individual —su “eternización en un *totum simul*”³⁶— a la historia, vocada, a su vez, a un “término recapitulador”; —historia que José Echeverría vincula, un tanto aventureramente, a la subjetividad dialógica (abierta a ocio, juego, fiesta) de Suramérica, mientras que el Norte, imponiendo autoritariamente la perspectiva del SEO —en la cual somos meros objetos, víctimas del negocio— parecería incapaz de una vivencia que hace del morir el acto por excelencia.

A esta geografía mítica del verdadero Occidente pertenece también la conmovedora evocación de un “dios nuevo y al par más antiguo quebrando su máscara mortuoria” que no es “el dios que nos gobierna, sino el que nos interpela con palabras que son encuentros o ausencias, placeres o heridas, dichas o infortunios.”³⁷ Ese nuevo dios por venir que “no está sobre nosotros, sino al frente”, quien “justifica nuestras respuestas en actos de valor, amor o celebración”³⁸ —esta última figura de lo sagrado que José Echeverría admite— ¿debemos suponer que coincide con aquella que él conjura como la tercera figura de lo divino, en el *Fausto* de Goethe, bajo la fórmula altamente sugestiva de “instanteísmo”? ¿Acaso tenemos aquí un último representante de lo que H. Usener llamó el *Au-*

³⁴ Ibidem, p. 271.

³⁵ Ibidem, p. 271.

³⁶ Manuscrito en nuestra posesión, p. 21 (no publicado que sepamos).

³⁷ Ibidem, p. 20.

³⁸ Ibidem.

genblicksgott ("dios instantáneo")³⁹; —o, más bien, la deificación de un instante (del último), el *Gottaugenblick*? ¿O será acaso un hermano de aquel 'hijo más joven de Zeus,' de Kairos, dios del instante feliz, —el instante favorable personificado o divinizado?⁴⁰

Sea como sea, en la séptima parte de su ensayo sobre Goethe,⁴¹ José Echeverría distingue esa "divinidad del término" tanto del Buen Dios que aparece desde el principio en el *Fausto*, como del *Erdegeist* ("Espíritu de la Tierra") que representa la segunda divinidad ("la rueda que gira sin cesar"); frente al *teísmo* del primero y al *panteísmo* del segundo,⁴² Fausto, al consentir gustosamente en su final y al coronar así un vasto proceso conmemorativo con una bendición de su vida, alcanza el instante de eternidad bienaventurada que, apolíneamente, da forma a su porción del tiempo —o sea, celebra el *instanteísmo* del "momento supremo", al detenerse en toda su belleza, por primera y última vez, el "fugaz momento." Testimonio del hecho de que este instante es un *nunc stans* serían las escenas finales de apoteosis en las que se despliega dramáticamente algo que se decidió en la conciencia de Fausto al morir (morir que, en esta interpretación "pagana", no podrá interpretarse ya como una separación de alma y cuerpo). Esta "decisión", quizás personificada en la mencionada divinidad 'final,' deberá entonces desembocar en una celebración, es decir: no en un asentimiento dentro de la falsa alternativa de "más acá-más allá", sino en una "transmutación del tiempo en eternidad (...), una eternidad cualitativa y puntual, que en su quietud recoge lo que en el tiempo fue movimiento, espera y pérdida";⁴³ celebración que, poniendo el punto final de la frase "vida", le da el significado definitivo y la plasma, en esta figura significativa, para siempre.

¿No sería entonces Fausto la encarnación del bien morir que Epicuro propuso? ¿Y no sería esa lectura 'suramericana' del Fausto otra variante

³⁹ H. Usener, Frankfurt 1948 (versión original: 1896), véase nuestro artículo "El tiempo sagrado", 35, 1980, pp. 37-59.

⁴⁰ Véase M. Kerkhoff, "La diosa de la ocasión", *Diálogos* 42, 1983, pp. 25-42 (sobre la versión goetheana del Kairos transexualizado en "Occasio" y "Göttin Gelegenheit").

⁴¹ J. Echeverría, "Las figuras de lo divino en el *Fausto* de Goethe", *Diálogos* 42, 1983, pp. 61-82.

⁴² *Ibidem*, p. 77.

⁴³ *Ibidem*, p. 78.

del "encuentro griego-alemán"?⁴⁴ ¿Sabemos, por fin, por qué a José Echeverría le interesa Nietzsche?

¡No nos equivoquemos! —José Echeverría no caería en la antiromanidad de un M. Heidegger; por algo su lengua materna filosófica es el francés; es más: toda su metafísica de la ultimidad (o mitosofía del instanteísmo), —¿no está inspirada en los autores franceses que el autor de la tesis de 1955 menciona expresamente: Louis Lavelle y Maine de Biran? En otras palabras: ¿no está José Echeverría desde entonces traduciendo esa tesis doctoral, elaborándola, enriqueciéndola con todos aquellos testigos que ahora 'convoca'? ¿Y no es ella, la fiesta del bien morir, su "único pensamiento" (ya que, según Heidegger, un pensador que merece este nombre, piensa un solo pensamiento), —un pensamiento 'único' en el sentido de Cioran ("philosophie des *moments uniques* — *seule philosophie*"; aforismo que preludia a *Mito y Existencia* de Ludwig Schajowicz)?⁴⁵

Preguntas demasiado 'íntimas.' Mejor concentrémonos en lo que la tesis doctoral de Paris tiene en común con lo que un día será *Ser y Estar*: la décima proposición de la primera reza como sigue: ⁴⁶

El final de nuestro tiempo en tanto que restitución del pasado como presente, es decir, en tanto que síntesis supratemporal del tiempo vivido, es para nosotros la experiencia de la eternidad en el sentido tradicional de esta palabra.

Aquí creo encontrar el núcleo del pensamiento tanatológico de José Echeverría, preparación de la arriesgada combinación de Epicuro y Boecio (y de Marx y Nietzsche; un Nietzsche filtrado por Goethe quien, claro está, figura como un *Epicurus redivivus*). Los comentarios a la décima proposición indican que el presente del momento final significa la presencia simultánea (*tota simul*) de un pasado que (según la proposición IX), al no poder oponerse ya a un futuro, deja de ser pasado. Esta presencia no es sino el tiempo eternizado, recogido, aquietado — presencia que sola nos introduce en el ser, sustancializando supratempo-

⁴⁴ Alusión velada al libro de L. Schajowicz, Rio Piedras 1986; reseñado por nosotros en una charla/reseña del 26 de septiembre de 1986 (luego recogido en "Hierofanías", *Diálogos* 57, 1991, pp. 35057).

⁴⁵ L. Schajowicz, Rio Piedras 1990 (2da edición), p. 77 (final de un epígrafe al tercer capítulo).

⁴⁶ p. 151 (nuestra traducción).

ralmente un tiempo que es no-sustancial por excelencia. Si hasta el último momento estuvimos inacabados en nuestro ser, ahora podemos acabar nuestro estar dándole sentido; y en este acabar con nuestro *estar* acabábamos de entrar en nuestro *ser*; poseemos esta nuestra vida acabada en la experiencia del morir-nos que es la experiencia de la ausencia de futuro, —y esta posesión es la ‘eternidad’ en cuyo nombre deberíamos vivir, la pérdida definitiva de la constelación temporal tan tensa que antes no nos permitió vivir nuestro tiempo propio en serenidad. Ese “tiempo propio” de uno está constituido⁴⁷ por la temporalidad intensa que, oponiéndose a la continuidad mundana —en la que el tiempo avanza sin nosotros— constituye *nuestro* mundo como preparación a nuestra eternidad (en la muerte). Esta preparación significa que⁴⁸ desde ahora deberíamos vivir en agonía, más concretamente: modificar retrospectivamente el pasado inacabado con nuevas vivencias del presente, vivir en función de la futura recuperación del pasado. Solamente bajo esta condición sería posible afirmar que no puede haber una muerte ‘repentina,’ ‘imprevista’: en cada momento deberá lo real poder recibir su justificación. Por el otro lado,⁴⁹ el suicidio debe rechazarse porque suprime el tiempo que necesitamos —cada uno su porción propia— para afirmar la eternidad y los valores que la preparan; se admite, sin embargo, el “sacrificio” del futuro, si esto contribuye a la afirmación del valor.⁵⁰ El valor del cual se habla parece consistir, entre otras cosas, en la solidaridad humana orientada hacia proyectos históricos en los que el hombre aparece como fin en sí; lo valioso parece coincidir con lo significativo, es decir: con todo lo que escapa a la fugacidad y, conservándose, se presenta en el instante de la muerte como sentido acumulado. La plenitud cuya perfecta posesión (sin entropía) se celebra así en el momento culminante, transforma la infelicidad pasajera de antes en un “retrospectivo haber-sido-feliz desligado de toda urgencia.”⁵¹ Lo que siempre había sido la causa final de nuestros actos y nos conducía en las decisiones vitales —lo Otro— se manifiesta ahora:⁵² lo otro, lo valioso,

⁴⁷ Ibidem, comentarios a la proposición XI, pp. 161 ss.

⁴⁸ Ibidem, comentario 6 a la proposición IX, pp. 148 ss.

⁴⁹ Ibidem, comentario 6 a la tesis XI, p. 165.

⁵⁰ Ibidem, comentario 7 a la proposición XI, p. 166 (no comprendemos esa excepción).

⁵¹ Ibidem, comentario 9 a la proposición XII, p. 173.

⁵² Ibidem, proposición V, pp. 81 ss.

lo significativo, son lo que eterniza la temporalidad interna (propia) es decir: son lo que hace convencerme de que soy inmortal;⁵³ lo soy par mí, no desde el punto de vista de un observador hipotético que me ve morir "desde fuera." Pero esta "evidencia a priori" de mi inmortalidad no es incompatible con la mortalidad que en general se atribuye a los hombres: la mortalidad, consecuencia de mi *estar*, se reconcilia con la inmortalidad que *soy* ahora (después de haberme preparado para ella).⁵⁴

En el párrafo 2 de la proposición XII, José Echeverría considera la posibilidad de llamar "Dios" a lo otro que como causa final de mis actos se presenta cuando en mí muere el tiempo; me parece que este final teológico —quizás sugerido por el consejero de tesis— no está a tono con el 'clima' ateo del resto de la tesis, ni tampoco vuelve a aparecer en los ensayos posteriores; por el otro lado, ya que la tesis doctoral deja la cuestión teológica abierta (o en lo indeciso), no constituiría una ruptura con lo que más tarde se llamará *instanteísmo*. Sigue en pie, sin embargo, que el aspecto "divino" en el morir de Fausto plantea el problema de si aquí se trata del carácter sobre-humano *del* instante, o de una divinidad que se presenta *en* ese instante.

Quisiera terminar, para acentuar la afinidad de ideas que existe entre nosotros, citando la (hipó)tesis XI.11 de mi curso kairológico de París:⁵⁵

Debido al carácter "eventualista" (no planificable) del ideal de kairotanasia, debería pensarse en una concepción menos voluntarista que podría denominarse ortotanasia: el morir, no en el momento justo (que es incognoscible,) sino en la forma justa de una co-presencia de las dimensiones temporales en el instante recogedor y justificador (véase L. Boros y J. Echeverría).

⁵³ Ibidem, proposición VII, pp. 119 ss. (En este contexto de la "muerte vivida", el autor cita a Epicuro, *Carta a Meneceo*).

⁵⁴ Ibidem p. 126.

⁵⁵ Alusión a las hipótesis de discusión que fueron formuladas para el seminario "Théorie du temps opportun (kairologie)", dictado a principios de 1986 en el Collège International de Philosophie de Paris; la tesis citada pertenece a la segunda parte del seminario que, por falta de tiempo, no pudo ofrecerse. Para una versión castellana de las hipótesis de la primera parte, véase nuestro trabajo "Seis lecciones de kairología (timing)", *Diálogos* 51, 1988, pp. 7-22.

II. Dos observaciones hermeneúicas

Siempre nos ha parecido una magnífica y envidiable idea la decisión de José Echeverría de continuar o prolongar ficticiamente, motivado principalmente por intenciones didácticas, algunas obras-claves de la historia de la filosofía; es una empresa audaz la de asumir el rol de Sócrates, Epicuro o Descartes y de hacer a estas grandes figuras enfrentarse a las preguntas (anticipadas) que suelen surgir en el salón de clase respecto del *Fedón* de Platón, la *Carta a Meneceo* de Epicuro, y las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Simplemente congenial —es decir: original y arriesgado a la vez— nos parece el acierto en la invención de las tres contra-figuras que formulan las dudas eventuales de los estudiantes y exigen aclaraciones o justificaciones de las teorías propuestas por dichos autores: el interrogador anónimo quien, después de la exposición del mito escatológico, impertérritamente cuestionará las demostraciones de Sócrates (un Sócrates 'atrapado' en la última hora de su vida); o el discípulo —más devoto— Meneceo quien, durante un paseo, le pedirá ayuda al maestro en la interpretación de la 'difícil' *Carta*; o, finalmente, el Genio Maligno mismo quien, inventado por Descartes, durante tres jornadas le hará preguntas bien incómodas a su 'creador;' —es admirable la empatía con la que Echeverría logra estas puestas en escena en sus *Tres Ensayos dramáticos para un acceso crítico a la filosofía: Platón, Epicuro, Descartes* (en vías de publicación).⁵⁶ Un proyecto como éste nos llama particularmente tanta atención porque a menudo habíamos pensado hacer algo semejante, con el *Zaratustra* de Nietzsche por ejemplo (en cuyo caso ya hubo varios intentos por el estilo).⁵⁷

En el caso de los primeros dos autores, hemos tenido la oportunidad de usar, en nuestros cursos de *Filosofía Antigua*, los textos correspondientes de Echeverría —los *Dos fragmentos apócrifos del Fedón* y el *Diálogo de Meneceo y Epicuro*— como complementos de las respectivas enseñanzas de Platón y Epicuro; conocemos entonces por experiencia propia el impacto positivo que tienen sobre los estudiantes, —para no hablar del carácter simultáneamente agradable y tenso de la lectura de dichas piezas; recordamos que hasta invitamos al autor mismo a defen-

⁵⁶ El primero de los tres acaba de aparecer aparte: J. Echeverría, Ediciones El Yunque, San Juan, 1993.

⁵⁷ Véase M. Kerkhoff, "Las cuitas de Zaratustra", 55, 1990, pp. 169-177. (Véanse allí las alusiones a de Rudolf Pannwitz.)

der sus 'invenciones' ante un grupo de estudiantes graduados. Muchas conversaciones, allá en la playa de Puerta de Tierra, giraron en torno a ciertos problemas (filológicos y filosóficos) suscitados por y en estos *Ensayos* dialógicos (la otra gente hasta se burlaba de estos dos "locos" quienes, frente al mar, discutían "siempre sobre la muerte"); y en el caso del tercer *Essay* —un muy divertido *Divertimiento filosófico*— recordamos aún particularmente las discusiones que sostuvimos con su autor durante el mismo proceso de gestación de estas *Jornadas* cartesianas. En los tres casos, el estilo peculiar de los *Ensayos* fácilmente le hace olvidar al lector cuánto dominio de la materia, cuánta habilidad —en términos de precisión dialógico-dialéctica— se presupone en su elaboración exitosa; es decir: la ausencia explícita de vestigios de investigación erudita no puede, para el especialista al menos, borrar su latente presencia implícita.⁵⁸

Y aquí, en la duplicidad de enfoque, radica también lo hermeneúticamente problemático de estos *Ensayos*: por un lado, pretenden interpretar (críticamente) un pensamiento dado; por el otro lado, intentan ir más allá, transformándose la interpretación en apropiación; pues no sorprenderá a nadie que las contrafiguras mencionadas hablen en nombre de su inventor, es decir: que proclamen, casi inadvertidamente (en el estilo y la terminología de Platón, Epicuro, Descartes), las teorías de Echeverría mismo. El autor de los *Ensayos* "lee" primero sus propias doctrinas (conocidas de otras publicaciones suyas) en los textos clásicos de los que luego las vuelve a extraer. Aún sabiendo que se trata de ficciones, no podemos evitar nosotros, al re-leer dichas lecturas con los ojos de especialista, que nos preocupa el momento o punto en el que en las palabras de dichas contrafiguras se palpa, no solamente el enfoque peculiar, sino a veces hasta la dicción de Echeverría. Digamos que una cosa es, por ejemplo, re-escribir el *Fedón* en un sentido declaradamente judeo-cristiano como lo hizo, en 1776, Moses Mendelssohn;⁵⁹ y otra cosa es presentar, sin aviso, como pensamiento (por más 'ficticio' que sea) de Sócrates lo que es claramente —en el caso del segundo de los *Fragmentos apócrifos*— pensamiento de Echeverría (o de un Epicuro/Descartes 'leído' por Echeverría). Nos preguntamos entonces —y

⁵⁸ En el caso de Epicuro existe de hecho la versión erudita paralela: J. Echeverría, "Epicuro: el pensar del morir", *Diálogos* 48, 1986, pp. 7-25.

⁵⁹ M. Mendelssohn, *Berlin 1776* (ahora accesible en *idem*, ed. Martina Thom, Darmstadt 1989, pp. 171-307).

lo haremos con dos ejemplos concretos (dejando el caso de Descartes fuera)—cuán legítimo es hacer exponer a un Sócrates o un Epicuro las ideas de José Echeverría (que se presentan unas veces como inocentemente extraídas de los textos clásicos en cuestión, mientras que otras veces dichos autores aparecen como meros 'precursores' del llamado *Empirismo Trascendental*)⁶⁰; la manera cómo la frontera entre lo ajeno apropiable y lo propio impuesto se disuelve es la que debe llamar nuestra atención en las siguientes *Dos observaciones hermeneúticas*.

(1)

Mientras que el primer *fragmento apócrifo*⁶¹ del *Fedón*, coincidiendo en este caso, más o menos, con lo que en la literatura secundaria pertinente se ha ido discutiendo,⁶² pasa críticamente —y en el orden del texto platónico— revista de todas las demostraciones y objeciones que respecto de la inmortalidad del alma se presentan en este diálogo, el *segundo fragmento*⁶³ trae algo nuevo: el Sócrates criticado del *primer fragmento* recibe aún la oportunidad de exponer una prueba adicional —la que convertirá, en el último minuto, el 'fracaso' concedido⁶⁴ en 'éxito;' y en ella el maestro empieza a usar, en lugar del término *alma*, el concepto totalmente ultra-moderno (es decir: no platónico) del *yo*. De este yo, introducido como el sujeto que cada vez habla (= dice "yo"), se dirá luego que en él coinciden el sujeto y el objeto del hablar (pensar, preguntar, juzgar) y que tiene una certeza de sí que, como una especie de ser-para-mí distinto del ser-para-otros, implica que este yo que sabe de sí no podrá para sí dejar de ser (hasta el grado que aún comprobando mi no-ser, lo estaría negando). Con esta concepción del yo que no pue-

⁶⁰ J. Echeverría, op. cit., pp. 46s (el autor dice que "la doctrina que se viene exponiendo aquí tiene, como cabía esperar, raíces en la historia de la filosofía"; y luego cita como primer caso "la figura de Epicuro").

⁶¹ Ibidem (nota 56), pp. 8-33.

⁶² Remitimos, además de a los comentarios conocidos (Bluck, Hackforth, Gallopp, etc.) sobre todo a: edición crítica de C. Eggers Lan, Buenos Aires 1971; J. Eckstein, Frenchtown /New Jersey 1981; R. Burger, New Haven/London 1984. Respecto de la relación —necesariamente desatendida por Echeverría— entre *logos* y *mythos* (en este diálogo), véase D. A. White, London/Toronto 1989.

⁶³ Ibidem (nota 56), pp. 33-43.

⁶⁴ Ibidem, p. 33, Sócrates admite la posibilidad del error aún en su último acto, el de enfrentarse a la muerte sin estar seguro de la "afirmación de una vida sin muerte" (aún del acto de valor dice que "quizás me equivoque")

de abandonarse a sí mismo quedaría probado que el alma es para sí inmortal, mientras que el cuerpo es quien, para los otros, cesa. Y no falta, naturalmente la aseveración final de que "*la experiencia suprema de esta vida, aquella que merece clausurarla y sellarla es el recuerdo pleno y total y no ya esporádico, pasajero y oscuro, el recuerdo por el que reanudamos en plenitud nuestro contacto perdido con el ser.*"⁶⁵

Todo esto es, como fácilmente se reconocerá, puro Echeverría; el mismo 'desconocido' señala que estos pensamientos "*no coinciden del todo*" con los antes expresados, pero Sócrates-Echeverría alega que "*no coinciden, por cierto, y sin embargo estaban implícitos en ellos*";⁶⁶ y luego agrega que ahora ha logrado re-ordenar los primeros a la luz de los últimos (lo que, de hecho, 'de-muestra' en el caso de algunas concepciones socrático-platónicas).

No forcejaremos con esta maniobra hermeneútica (legítima en una ficción actualizadora), pero nos preguntaremos cómo Sócrates-Echeverría saca del texto platónico ese *yo* tan poco platónico. Esto ocurre casi al final del primer fragmento, cuando el anónimo, criticando la estrategia socrática de convertirlo todo en *idea* para hacerlo indestructible, dice: "*esta alma cuya inmortalidad afirmas, Sócrates, sólo es inmortal a base de convertirse en mi idea. Pero esto no es realmente lo que me interesa cuando se trata de mi inmortalidad.*"⁶⁷ (Anotemos aparte que esta expresión de "mi idea" —lo mismo que la de "la *idea* de la muerte"— nos parece conjurar un posible malentendido de la doctrina platónica de las ideas). Sócrates contesta a esto que "*el alma no es una idea*", sino que "*el alma soy yo*"; a lo que 'el desconocido' replica "*Sí, ya sé que en alguna ocasión has dicho que nada es más yo mismo que mi alma.*"⁶⁸

¿Cuál habrá sido dicha "ocasión"? Si no es simplemente inventada, el único pasaje al cual (en el texto de Echeverría: pues que sepamos Platón nunca dijo nada semejante en ningún sitio) puede estar refiriéndose, dentro del contexto del *Fedón*, es aquél (64 c) en el cual se da la famosa 'definición' inicial de la muerte como separación de alma y cuerpo; pues es en la discusión que esta definición suscita en el *Fragmento apócrifo* que se identifica el alma con *nosotros*. El desconocido no solamente encuentra implícita (pre-postulada) en ella la inmortalidad del alma que

⁶⁵ Ibidem, p. 42.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, p. 32.

⁶⁸ Ibidem.

luego tratará (en vano) de probarse —y en esto concuerda con la opinión de algunos especialistas—, sino que alega adicionalmente, más tarde, que todas las pruebas no hacen otra cosa que repetir, en el fondo, esa inicial afirmación de la independencia de alma y cuerpo (que el 'desconocido' llama un "recurso ingenioso"). Al respecto, Echeverría hace decir a Sócrates:⁶⁹

Desde que no nos identificamos del todo con esto que sabemos que muere, desde que suponemos que hay algo más en nosotros fuera de ello, y que este más es nosotros, la prueba de la muerte que el cadáver ofrece ya no nos afecta, pues sólo recae sobre el cuerpo, y hemos resuelto concebir al cuerpo como algo diferente de nosotros mismos.

Ahí, en este *nosotros* enfatizado, se anuncia lo que al final se introducirá como el "yo viviente" identificado con el alma; ahora bien, ¿habría acaso alguna base, por más mínima que sea, para esa distinción (de Sócrates-Echeverría) en el texto platónico? Sócrates, después de formular la extraña pregunta "¿Creemos que la muerte es algo?", contesta él mismo con otras tres preguntas retóricas:

¿Y es algo distinto de desembarazarse el alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto no es esto: que el cuerpo, desembarazado del alma, separado, se queda solo en sí mismo, mientras el alma, desembarazada a su vez del cuerpo, separada, exista sola en sí misma? ¿Es la muerte otra cosa que esto?

Eggers Lan, cuya traducción citamos aquí⁷⁰—y es lamentable que Echeverría no indica de cuál traducción parten sus elaboraciones actualizadoras del texto platónico—, anota con razón que la terminología usada por Sócrates-Platón en este pasaje está ligada a la mitología órfica que es la que interpreta la muerte natural en esta forma 'simbólica'; la sería concepción de la muerte, su sentido profundo hecho explícito a partir de la objeción de Cebes (88b), la visualiza como "*la destrucción que afecta al cuerpo y que se discutirá si afecta al alma.*"⁷¹ Y esta concepción sería no solamente recoge la concepción presentada por Sócrates mismo en la *Apología* (40 c-e; la muerte como aniquilación total), sino también se

⁶⁹ Ibidem, p. 9.

⁷⁰ op. cit. (nota 62), p. 103.

⁷¹ Ibidem, nota 40.

acerca a la concepción que el Sócrates de Echeverría propone en lugar de la "habladuría órfica": la muerte como "*un paso brusco del ser a la nada*." Eggers Lan hasta sugiere⁷² que dicha concepción genuina de la muerte-*destrucción* —razón por la cual la *inmortalidad* será también re-entendida como *indestructibilidad*— ha de entenderse en sentido espiritual (en vez del significado más físico: la muerte-*descomposición*), es decir: como *olvido*; y el temor propiamente filosófico —que "*todo se esfume de la memoria*" es precisamente disipado por el mito de la anámnesis: "*todo queda grabado en la memoria universal*." La muerte-*separación* es entonces una concepción superada por Sócrates, y, como sugieren otros críticos,⁷³ no es una definición de Sócrates mismo, sino de los llamados "filósofos genuinos" de cuyas concepciones radicales Sócrates se distancia irónicamente.

Pero aún sosteniendo la concepción 'órfica' de la muerte-*separación* como genuinamente platónica (la metafísica del "*existir sola en sí misma*" del alma anticipa la ontología del existir-solo de las ideas) no podemos tacharla de *petitio principii*: de la separación *no* se sigue, como justamente han observado los comentaristas,⁷⁴ la inmortalidad (existencia separada no significa necesariamente existencia continuada o inmortal), y Sócrates *no* puede ser acusado de haber prejuzgado el asunto en *este* sentido; quizás sí en el otro sentido de que simplemente presupone que el alma exista en absoluto —algo altamente cuestionable para mentes modernas que recurrirían, como el Sócrates de Echeverría, al concepto del yo (por esto el Sócrates de Platón nunca podría haber dicho que "*el alma soy yo*" o "*nosotros*"; aquí la actualización de lo antiguo sobrepasa quizá sus límites debidos).

En resumen: como concedidamente toda la argumentación anti-socrática del 'anónimo/desconocido' de Echeverría descansa sobre esta concepción de la muerte-*separación*, a la luz de los argumentos de los especialistas citados se vendría abajo todo ese bello montaje imaginario (y la ironía del caso es que la otra concepción que propone en su lugar, la de la muerte-*aniquilación*, era de hecho la del Sócrates platónico).

Pero al mismo tiempo sabemos que esto no tiene que preocupar a Echeverría, ya que su propósito no es el de re-construir un pensamiento

⁷²Ibidem, p. 155, nota 143.

⁷³Sobre todo Burger, op. cit. (nota 62), pp. 38-40 (y notas 3/4, pp. 228 s.).

⁷⁴Véase White, op.cit. (nota 62), p. 44 (y nota 5, p. 288, remitiendo a Gallopp y Hackforth).

fiel a Sócrates-Platón, sino el de construir libremente un escrito 'apócrifo', es decir: pseudo-platónico; y en términos de unos escritos *seu-do* platónicos hasta es posible decir lo contrario de lo que —supuestamente— dijo Platón (convirtiendo, por ejemplo, a Sócrates en un sofista quien, con toda seriedad, proclama la regla 'oportunistista' por excelencia de que "justo es lo que se realiza en el momento justo").⁷⁵

Lo que quizás sí habríamos esperado es que el autor de los *Dos fragmentos apócrifos* nos hubiera dado también, en un tercer fragmento complementario, un pseudo-mito, una especie de anti-mito (o para-mito) en el que se relataría con relación al más acá lo que el mito escatológico del *Fedón* relega al más allá: una crono-topografía (a-tópica o a-crónica) del auto-enjuiciamiento que tiene 'lugar,' frente al muro ya (¿acaso será un muro-espejo?), en el *kairos* final de la vida cuando/donde los dos tiempos, el del morir-se y el de la muerte, confluyen (como los ríos subterráneos de la geografía mítica del *Fedón*).

(2)

Ya que de muros se trata, inspeccionemos aún aquel "muro de Temístocles" que, en el *Diálogo de Meneceo y Epicuro*, sirve de construcción metafórica para aquella conclusión (eventualmente) feliz del 'paseo' de maestro y discípulo que es, a su vez, la metáfora de la despedida final, de aquel de-finitivo "*término que cierra el proceso (...) que es nuestro vivir*" en el que únicamente será posible decir que "*fue bueno.*"⁷⁶ La hora de este paseo es la hora (decisiva, ya que trata del *a-hora* decisivo) de Epicuro, la hora de su *philia* y de su *sophia*, una hora que, según el comienzo de aquella famosa *Carta* cuyas *Variaciones* constituyen el diálogo (apócrifo naturalmente), debe darse a todas horas de la vida.

No es una mera coincidencia que sólo en este *Diálogo* —y no en el contexto del "teatro de ideas"⁷⁷ que constituye el *Fedón*— se entre de lleno en un problema cuya discusión quizás habría tenido más cabida en los *Dos fragmentos apócrifos*: el del 'suicidio' de Sócrates; el *aprender a*

⁷⁵ Véase Platón, 374c/d.

⁷⁶ p. 68. Citamos el texto según el manuscrito que actualmente está sometido para su publicación futura.

⁷⁷ Referencia a la concepción de Eckstein (citado en la nota 62) que más se acerca al enfoque "dramático" de Echeverría; véase nuestra reseña, *Diálogos* 41, 1983, pp. 189-204.

morir que equivale al filosofar en sentido socrático es aquí interpretado epicúreamente desde la perspectiva del *bien morir* que excluye el suicidio (como en el caso del Filolao⁷⁸ citado por Sócrates), pero permite “la inmolación” (prohibido el quitarse la vida, pero permitido, —¿y hasta recomendado?— el darla). Sobre ella dice Epicuro, tras una exposición bastante larga, y con referencia al caso de Sócrates:⁷⁹

“Tenía setenta años de edad. Había comunicado ya a sus discípulos lo más esencial de su doctrina. El proceso, la condena y luego la ejecución de la pena de muerte se le aparecieron, tal vez, pienso yo, como la oportunidad precisa, en el momento justo, de poner fin a su discurso con un acto que se le presentaba como la palabra más elocuente que, en favor de la intransigencia cuando la verdad está en juego, él podía ya pronunciar.”

Un caso de *kairotanasia*, ¿y esto en el caso de alguien que pretende ser, para sí, inmortal? ¿Y no tienen razón quienes alegan que Platón —ausente de la prisión; ¡“enfermo”!— escribió el *Fedón* para declarar su desacuerdo con el ‘suicidio’ de Sócrates, haciéndolo tan visiblemente fracasar también en esta su segunda *apología*?⁸⁰ ¿Existe entonces un llegar a tiempo (sacrificándose) al muro-límite?

De todos modos, ese “límite” es lo que da valor a nuestro tiempo, y él es “valorizante de nuestro tiempo (...) porque es valioso él mismo”, declara Epicuro;⁸¹ nuestro tiempo vale, precisamente porque tiene un límite, porque no se extiende ilimitadamente (la ‘inmortalidad en la visión ‘popular’). Y como es de esperarse, Epicuro, al llegar ya al “muro de Temístocles” (más precisamente: a una “Puerta Diomeia” por la cual dicho muro se atraviesa), termina literalmente en una (auto) apo-teosis en la que, una última vez, distingue (y, a la vez, une) los dos estratos temporales en “un puro ahora”:⁸²

⁷⁸ Quizás no sea aquí inoportuno recordar que probablemente fue este mismo Filolao quien primero definió la (filo)sofía como el conocimiento de las medidas (límites) del tiempo oportuno (*kairos*); véase nuestro artículo “Kairos como primer principio. El testimonio de Proclo”, *Diálogos* 60, 1992, pp. 181-200.

⁷⁹ *DME*, op.cit., p. 99.

⁸⁰ Tesis defendida por Eckstein, *passim*.

⁸¹ *DME*, op.cit., pp. 104 s.

⁸² *Ibidem*, pp. 113s.

Es la distinción, ya lo vimos, del ser para la naturaleza en que nuestra mortalidad resulta obvia y el ser para nosotros en el que somos libres e inmortales y en el que podemos, al morir bien, y antes de ello, al prepararnos para el buen morir y anticiparlo, ser dioses, ser inmortales porque eternos, por no estar ya sometidos al tiempo, por haberlo llegado a poseer entero en un puro ahora.

De este mismo "límite" se dice (en el artículo de 1986)⁸³ que "es posible para nosotros hacer de él la ocasión, el momento privilegiado, de cumplir plenamente nuestra felicidad" y que en él, como "eterno" (à la Boecio), se condensa todo nuestro tiempo vivido.⁸⁴ Esa paradoja de la "muerte inmortal" (o del tiempo atemporal del punto-límite/ocasión) permite ver el mismo suceso simultáneamente desde dos perspectivas —la del *ser para la naturaleza* y la del *ser para nosotros*— cuya co-realidad se deriva oscuramente ('paso' de nosotros al SEO, y del SEO de vuelta a nosotros) de un "papiro semicarbonizado",⁸⁵ quedando, sin embargo, la versión 'objetiva' un tanto degradada (meramente hipotética o ficticia) frente a la 'subjética.'

Es increíble —hay que concederlo— la buena suerte de Echeverría; a saber, la de haber encontrado, de hecho, en el griego de Epicuro la distinción (pero en él no tan enfática) entre la muerte y el morirse; pero la distinción paralela entre un "para los otros" (o "para la naturaleza") y un "para nosotros" es más cuestionable (*pros hemas* significa también —y especialmente en el caso de *thanatos*— "contra nosotros"; y un *pros physin* o *pros allous* simplemente no ocurre).

Pero la objeción decisiva contra la distinción de estos dos tiempos es que, según la *Carta a Heródoto*, el tiempo —no importa cuál o cuántos— no es nada real o sustancial, sino mero "accidente de accidentes."⁸⁶ Al respecto, comenta Paul Nizan:⁸⁷

Epicuro nos habla de las propiedades y de los accidentes; entonces estudia la idea del tiempo. No se tiene del tiempo una "noción." El tiempo

⁸³ Art. cit. (nota 58), p. 18.

⁸⁴ Ibidem, p. 22.

⁸⁵ Ibidem, p. 12.

⁸⁶ Epicuro, *Ep. ad Herod.* 72-73 (Bailey); véase también Sexto Empírico, *Adv. math.* X 219 y Lucrecio, *De rerum natura*, I 459-463.

⁸⁷ Paul Nizan, *Los materialistas de la antigüedad*, Madrid 1971, p. 98, nota 5 (véase ahí también la traducción del pasaje de Epicuro, pp. 97-98).

no es, como el espacio, algo que tiene existencia. Es algo que asociamos con el día y la noche, con los estados de nuestro cuerpo. Por intuición decimos que el tiempo es un "accidente" asociado a los estados del cuerpo que son, a su vez, "accidentes" del cuerpo. El tiempo no es una "propiedad", ni un "accidente", sino un "accidente de accidentes."

Si el tiempo es un "accidente" (*symptoma*), ello significa que su presencia o ausencia no cambia la estructura atómica de los entes; sólo "acompaña", en nuestra experiencia, las afecciones de los cuerpos. Según lo dicho, no podría ser nada real que eventualmente se "poseería" en un "momento final" (lo pasado, lo presente, lo futuro no existen realmente).

Echeverría podría defender su interpretación diciendo que lo dicho no se refiere sino al tiempo de la naturaleza, y no a la 'dimensión' del "para nosotros"; pero, precisamente, ese "tiempo vivido" —y en él, el llamado "tiempo oportuno"— sería aún más irreal que el otro (el "tiempo abstracto"; aparte de que esa distinción es, otra vez, exclusivamente moderna), por ser algo como la versión 'subjetiva' de aquella "eventualidad" 'objetiva.'⁸⁸ En forma semejante, sería difícil defender el carácter privilegiado atribuido al *kairos* final: las divisiones temporales de la vida ('juventud,' 'vejez,' etc.) no son importantes cuando se trata del ejercicio de la sabiduría (como constata el comienzo de la *Carta a Meneceo*) o de la consecución de los bienes; es por eso que J. Bollack niega que exista en Epicuro un ideal del bien morir.⁸⁹ (Y habría que agregar que tampoco puede haber una *kairología* epicúrea: decir que la ocasión del filosofar es siempre equivale a decir que la ocasionalidad como tal no importa; además *kairos* sería otro aspecto accidental más —el ético— de ese accidente de accidentes que es *chronos*).

Naturalmente, Echeverría podría retirarse a la posición de que los aspectos citados de la doctrina de *su* Epicuro son también únicamente atribuibles a *su* Epicuro, el ficticio o apócrifo; pero por más que esto sea —quizás— válido en el caso del *Diálogo*, quedaría inaceptable en el ca-

⁸⁸ Véase nuestro artículo "Aspectos del instante vivido", *Diálogos* 25, 1973, pp. 33-57.

⁸⁹ J. Bollack, *La pensée du plaisir. Epicure: textes moraux, commentaires*, Paris 1975, p. 54 ("Ainsi, l'âge de la mort ne compte pas puisque bien mourir, comme bien vivre, c'est isoler et condenser la sensation présente.") Para la indiferencia de las divisiones temporales, véase *Ibidem*, p. 53. Para una discusión más reciente del problema —que la vida "completa" es independiente del tiempo— véase S. A. Rosenbaum, "Epicurus on pleasure and the complete life", *The Monist*, vol. 73, 1, 1990, pp. 21-41.

so del artículo investigativo (escrito en "*contraste con el libro de Jean Bollack*"),⁹⁰ que opera con las mismas distinciones que el diálogo apócrifo.

III. Tres intentos de refutación

Otro rasgo inesperado que José Echeverría atribuye seriamente a Epicuro es la (supuesta) *apodicticidad* de sus doctrinas; sospechamos que ese ideal metodológico fue transferido del *Empirismo Trascendental* al epicureísmo apócrifo (aunque la atribución ocurra en el artículo investigativo).⁹¹ Es hora de ocuparnos, entonces, con esta verdadera fuente de las enseñanzas pseudoplatónicas o pseudoepicúreas tan bellamente urdidas.

(1)

Apodícticas llama Echeverría sus propias 'proposiciones,' expuestas tanto en el artículo programático "El empirismo trascendental" como en el ensayo complementario "El morir como pauta ética del empirismo trascendental"; la *apodicticidad* en el sentido de *indubitabilidad* es atribuida a las aspiraciones 'científicas' de la *Fenomenología* de Husserl⁹² de la cual el *Empirismo trascendental* quisiera derivarse, con "la pretensión de clausurar la época moderna", en la medida en que "la raíz del conocimiento apodíctico es, efectivamente, como quiere el empirismo, la experiencia (...) sometida a examen racional riguroso en su propia definición o esencia."⁹³ Más específicamente, es llamada *apodíctica* la "estructura" de la experiencia "radical" (o "primordial"; u "originaria"), a saber: el "vínculo" ("cópula"; "trayecto"; "yectar") de (entre) "dos entes necesarios —el *sí mismo* y *lo Otro*— cuya conjugación se ofrece con plena apodicticidad";⁹⁴ es por ello que dicho empirismo es trascendental, ya que la "experiencia radical" citada figura como la "condición de la posibilidad misma" de las otras experiencias (las cuales forman, dándose en el "mundo", la *pauta derivada* de la *pauta primordial*). De ahí, en fin,

⁹⁰ Art. cit. (nota 58), p. 7, nota 1.

⁹¹ Ibidem, pp. 20 s.

⁹² Véase J. Echeverría, "El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa", *Diálogos* 60, 1992, p. 8 (= ET).

⁹³ Ibidem, pp. 14/15.

⁹⁴ Ibidem p. 18.

que el *sí mismo* (o, más 'personificado,' *yo mismo*, según el escrito complementario)⁹⁵ resulte tan "evidente, indudable" como, a su vez, *lo Otro* (cuya apodicticidad proviene del proceso que Echeverría llama *desengaño*), ya que "el *sí mismo* transfiere su indubitabilidad a lo Otro por darse entre él y éste una oposición de contradicción que divide el ámbito del ser"⁹⁶ (formando dicho *ser* el *sustrato* del *estar* que, a su vez, "se da bajo el modo de experiencias diversas")⁹⁷: "tertium non datur", proclama entonces el *Empirismo trascendental*, porque "cualquier cosa de la que digamos que es ha de integrar, en definitiva, ya sea el ámbito de *lo Otro*, ya sea del *yo mismo*"⁹⁸ (aunque el citado "vínculo" igualmente apodíctico sea quizás una especie de *tertium*; pues la "tensión polar *yo mismo/lo Otro*" es otro "*a priori* de las muchas experiencias que es posible tener").⁹⁹ Es, para concluir este resumen, esta *apodicticidad* singular del "estrato primordial" de la experiencia "radical" la que supuestamente distingue el *Empirismo trascendental* de otros empirismos; y posiblemente Echeverría clasificaría su propio empirismo (gnoseológico/metafísico) como una versión *apodíctica* de lo que Ferrater Mora llama el *Empirismo integracionista* que se caracteriza por su pasar del fenómeno al noumeno, y al revés.¹⁰⁰

Respecto del término *Empirismo trascendental* —que no sólo a la primera vista parece ser una *contradictio in adiecto*— nos choca que se llame *a priori* o *trascendental* la "estructura" ("tensión polar", etc.) de una *experiencia*, por más "radical" u "originaria" que sea, ya que por definición es *trascendental* lo que trasciende *toda* experiencia. Quizás el *empirismo* en cuestión pueda llamarse *trascendental* en la medida que plantea la *validez* (*apodíctica*, precisamente) de un "conocimiento" cuya "raíz" es dicha "experiencia radical", pero la experiencia misma —o su estructura— *no* (y ya que ésta es su "raíz", él tampoco debería llamarse así).

⁹⁵ Véase J. Echeverría, *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*, San Juan 1993, pp. 22 s. (= *MPE*); ahí el autor declara que lo *Otro* es "centralmente" o "necesariamente" un *Tú* (libre), de manera que la relación entre el *yo mismo* y lo *Otro* resulta ser una *interlocución* o *interexperiencia*; esa estructura *dialógica* es distinguida del personalismo de Buber por su carácter *apodíctico*.

⁹⁶ ET, p. 18.

⁹⁷ Ibidem, p. 14 (véase también p. 18).

⁹⁸ *MPE* p. 20.

⁹⁹ Ibidem, p. 32.

¹⁰⁰ Véase J. Ferrater Mora, *Diccionario Filosófico*, vol. I, pp. 513-515 ("Empirismo").

Pero esta paradoja terminológica aparte, queda la interrogante más decisiva: ¿cómo puede Echeverría legitimar el procedimiento mediante el cual él salta del examen del *sentido de la palabra* "experiencia", es decir: de la semántica o estructura "lingüística" de ésta palabra, a la *experiencia misma*, infiriendo para ésta lo que deduce de aquélla? Nos explicamos:

Echeverría favorece el término "experiencia" por sobre el de "conciencia" (la fuente del "fracaso de Husserl") porque supuestamente la primera no cierra, como la última, el acceso a "lo ajeno", sino lo abre; supuestamente "no queda adherida al yo de que es experiencia", "no se presenta como un ámbito amurallado" (pero acto seguido se hablará continuamente del *yo mismo* como uno de los polos de dicha experiencia apodíctica). Respecto de la experiencia en cuestión se aconseja que "deberíamos, más bien, dejar que (ella) nos hablara y nos condujera (...) hacia donde ella vaya por sí sola",¹⁰¹ y este metafórico 'hablar' de la experiencia conduce entonces, de hecho, a un examen (y con ello entramos en un *metalenguaje*) del sentido de la *palabra* "experiencia."¹⁰²

Primero, no se ve por qué esa estructura lingüística (sintáctica: la experiencia es 'de alguien y de algo'), discernible en el uso de la *palabra* "experiencia", sea tan distinta de la estructura de la *palabra* (rechazada) "conciencia" (que también es 'de alguien y de algo'; muchos otros sustantivos gnoseológicos tendrían la misma "estructura"); y, segundo, si la experiencia en cuestión se define como "un modo de saber"¹⁰³ (¿consciente o inconsciente?) y se alega que esa "definición" de la *palabra* "experiencia" coincide con la "esencia" de la experiencia (sin más, "la experiencia indica con evidencia que hay algo otro, que la *mismidad* implica la *alteridad*"),¹⁰⁴ —¿no sería esto un caso de *metabasis eis allo genos*? ¿Y acaso esta *mismidad* y aquella *alteridad* no son *cogitata*, si no del 'sujeto' de la (estructura sintáctica de la) *experiencia*, no obstante y de todos modos del *cogito* llamado Echeverría? ¿No hay peligro de que el lector confunda "la estructura empírica radical y originaria" de la experiencia con la "estructura" extraída de la semántica del término "experiencia"? En otras palabras: ¿la citada tensión polar, es una experiencia; o, más bien, el resultado de una *reflexión sobre* la semántica de la palabra "experiencia"? Lo que está en cuestión es, entonces,—frente a

¹⁰¹ Todas las citas precedentes de *MPE*, p. 9.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 10 ss.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 17.

la experiencia, el estatuto gnoseológico del *metalenguaje*, primero, del análisis semántico de "experiencia", y segundo, del *cogito* llamado Echeverría (o *Empirismo trascendental*); y sigue en pie que es difícil imaginarse *una experiencia*—si de hecho lo es; porque ¿qué tipo de *experiencia* es la comprensión de las consecuencias lingüísticas de una palabra?— como "condición de la posibilidad" de otras *experiencias* (más precarias, no apodícticas, achacadas a la "racionalidad mundana").¹⁰⁵

(2)

La "suprema tarea" del sí mismo es "la de convertir el *morir* en un *morir-se*", y este morir-se, entendido así como tarea ética, "opera, pues, como la pauta de la realidad de verdad de lo vivido";¹⁰⁶ dicha *pauta* lleva, no solamente a "una filosofía del *retroyecto* (antes que del devenir)",¹⁰⁷ sino al famoso *muro* de cuya función 'especular' ya oímos antes y que ahora se confirma cuando Echeverría recurre expresamente a "una metáfora susceptible", la del "espejo hacia el cual al vivir nos dirigimos":¹⁰⁸ en él vemos 'por delante' el espacio recorrido 'por atrás,' y la "pauta decisoria" del *morir-se* exige "poderlo reasumir sin rechazos." El inventor del Empirismo Trascendental está consciente del carácter ligeramente 'especulativo' de ese espejo metafórico, pues recomienda a los que dudan de su existencia que "para los fines de darle un sentido ético a nuestra existencia, basta querer que haya espejo y actuar como si lo hubiera", porque así se ganaría "una pauta para vivir bien."¹⁰⁹

La metáfora, medio retirada ya al estatuto de mera *apuesta*, sugiere que en un momento dado (el último) tengamos una visión —¿pero acaso veremos algo cuando estamos demasiado cerca ya, casi en el acto (no libre) de 'tocar' con la cara, con los ojos, nuestra auto-imagen?—, una "*visión de golpe*" (¿"en determinadas, favorables circunstancias"?)¹¹⁰ del 'panorama' entero del pasado que "por lo instantáneo y fulminante, nos coge indefensos." Muy extraña suena entonces la sugerencia (¿un tanto vacilante?) de que este choque 'violento' con nosotros mismos en la pa-

¹⁰⁵ Ibidem, p. 34.

¹⁰⁶ *ET*, p. 15.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 18.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 19.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 20.

¹¹⁰ Ibidem, p.31 (nota 35).

red-espejo parece no excluir “un acto libre de clausura de nuestro tiempo, acaso como inmolación o sacrificio.”¹¹¹ Pero tal auto-sacrificio, tal “hacer vibrar una nota nueva” parece hasta insinuar la posibilidad de convertir aún en armonía lo que era, quizás, una “cacofonía bulliciosa, tan sólo y furia.” La sospecha de que aquí no se trata de la serena visión de un ojo pasivo, sino de una especie de lente rectificador, se confirma, de hecho, cuando ese especulativo ir al encuentro especular con el pasado es llamado

un trabajo con el pasado hacia ese porvenir que la muerte cierra, como tarea, a menudo penosa, puesto que suele requerirnos a llevar a cabo, a veces a enmendar, ese pasado para que nos resulte aprobable, a través del arrepentimiento y el perdón que lo reconstruyen purifica.¹¹²

Ante la evocación de esta escena —que francamente nos deja perplejos— se plantea una pregunta con dos caras, una epistemológica, la otra ética: primero, ¿es de hecho *posible* tal recuerdo recogedor en el momento-muro de la existencia? ¿Es si quiera *probable*, dado el hecho conocido de la creciente pérdida de la memoria en la edad avanzada? Segundo, ¿cuán ética es la sugerencia de una oportunidad de enmendación retroactiva, en el caso de una *visión* que, además de resultar eventualmente irrealizable, se torna, encima, en un acto manipulador de *revisión* (“para que nos resulte aprobable” el pasado nuestro)?

Respecto del primer punto, hace tiempo ya le habíamos planteado al autor la dificultad, y casi imposibilidad, de refutar las tesis contrarias formuladas por Robert Levi en su libro *El más-acá de la muerte*. Ya que es imposible reproducir toda la argumentación *en contra*, tanto de la *posibilidad* del *recuerdo* totalizador evocada en apuesta por Echeverría, como de la (cuestionable) duración del momento final (implicada en dicha ‘evocación’ poética, *no apodíctica*), nos limitamos a citar aquí las tesis decisivas (o pre-resúmenes), puestas en epígrafe de sus capítulos VII (“De la re-crédation du passé”) y XI (“De la durée d’un dernier moment”) respectivamente, por Levi:¹¹³

¹¹¹ Ibidem, p. 19.

¹¹² Ibidem, p. 31 (nota 35).

¹¹³ Robert Levi, *L'En-decà de la mort. Propos concernant la fin de l'existence*, Paris 1975, pp. 51 y 83, respectivamente.

(VII) La question essentielle relative à l'en-decà de la mort est de savoir si le mourant peut revoir sa vie avec tous les aspects de la vérité. *Il faut se faire à l'idée que le passé ne revit jamais. Analyse des phénomènes de résurgence des souvenirs: leur recherche inconsciente; le "déjà vu", temps retrouvé et aussitôt reperdu, l'histoire évolutive de la mémoire, faite de re-créations successives.*

(XI) La longueur d'une ligne ne représente pas fidèlement ce qu'est la durée. L'orientation caractéristique de la durée. Image du fil aimanté, lequel possède en soi une semblable polarisation. Image de l'aimant élémentaire, lequel n'a pas de dimension dans la direction où il exerce ses effets. Conclusions applicables à la durée élémentaire.

Si Levi tiene razón, no podrá haber para nosotros ese auto-juicio (ni la *Entscheidung* à la Boros) cuya consoladora escena nos pinta Echeverría: literalmente 'no habrá tiempo' para recordar, en el doble sentido de que, por un lado, la memoria es incapaz de reproducir el tiempo pasado y de que, además, no dispone ya de un tiempo presente para hacerlo (porque un 'momento' al cual no le sigue ya otro, no puede tener ninguna duración defendible).¹¹⁴ Como toda la ética del *morir-se*¹¹⁵ se sostiene, o cae, con esta doble posibilidad, sería urgente que Echeverría, a su vez, refutara los argumentos de Levi (que, aunque personalmente no nos gusten, lamentablemente tenemos que aceptar como válidos). El mismo Echeverría parece adivinar algo de la eventual imposibilidad de la deseada "recapitulación final" cuando escribe (tocando también de nuevo el tema de la necesidad de enmendación):¹¹⁶

Acaso lo Otro nos condene a un morir tal que nuestro pasado, si alguno queda, no pueda ya hacerse en él presente, acaso nos depare la posibilidad postrera de trabajarlo, corregirlo y purificarlo con miras a un morir perfecto, o acaso, por fin, permita que ese pasado nos acose con todo lo que en él hubo de deficiente, frívolo, viscoso o miserable. Nuestra libertad sólo podrá operar a la postre dentro del marco del morir que nos sea signado.

¹¹⁴ Véanse los argumentos de Levi, op.cit., pp. 51-59, y pp. 87-99 ss.

¹¹⁵ Para la exposición definitiva de esta ética (o arte) del bien morir, se leerán las pp. 39-45 de *MPE*.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 44-45.

Y de nuevo, si Levi tiene razón,¹¹⁷ menos todavía habrá oportunidad para *enmendar* un pasado irrecuperable; aparte de esa imposibilidad bastante probable, nos parece un tanto 'oportunista' (quizás en el sentido de la pauta del *jugador* que evoca Echeverría al final de su escrito),¹¹⁸ no solamente la sugerencia de una oportunidad de enmendación, sino de la recomendación de toda una estrategia de la apuesta: el espíritu de la apuesta, nos ha parecido siempre (por ejemplo en relación con la conocida apuesta de Pascal mencionada también por nuestro autor), ofrece una salida demasiado fácil, semejante a la actitud del "to have his cake and eat it, too"; quizás no sea moralmente reprochable (todo depende de la moral que se invoca), pero tiene, para nuestro 'gusto' —y *de gustibus non est disputandum*—, algo de una fantasía escapista del deseo (*Wunschtraum*), una falta de riesgo, precisamente, —por más 'riesgo' que pretenda implicar una apuesta.

Ese semi-reproche de 'oportunismo,' (mejor: ese sentimiento de un malestar ético) debe sonar extraño cuando es formulado, precisamente, por un partidario de la teoría del tiempo 'oportuno'; pero la kairológica, por más que investigue y sitúe el fenómeno (del *oportunismo*), no confunde al oportunista con la persona que sepa reconocer el momento justo de algún acto; por eso prefiere el término menos (mal) comprometido de *ocasionismo* para dicha sensibilidad kairomórfica. No es que estemos —à la Nietzsche— en contra de la ética del (auto)perdón y del arrepentimiento; pero no vemos cómo podría des-hacer lo que se hizo. Tampoco defendemos una ética que exige obediencia ciega a unos "principios"; sabemos muy bien adónde puede llevar la defensa rigurosa (= no matizada circunstancialmente) de ciertos llamados 'principios.' Simplemente no estamos seguros de que una ética de la apuesta —con la que, además, se cancela retroactivamente toda la *apodicticidad* antes sostenida o exigida— pueda pasar "la prueba a la que Nietzsche pretendía someter la validez de cualquier filosofía: el que sea posible vivir conforme con ella."¹¹⁸

¹¹⁷ Otra concesión, por parte de Echeverría, de una eventual victoria de la *amnesia* sobre la *anamnesis* se encuentra en *MPE*, p. 52; ahí, el autor propone entender la promesa incierta de la eternidad (=del "acceso al ser") como una *directriz regulativa*, haciendo así del punto final (y de su "virtud semántica retroactiva", *Ibidem*, p. 38) uno meramente "hipotético."

¹¹⁸ *ET*, pp.57-59.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 57.

Menos aceptable aún nos parece la extensión 'comunitaria' de esta ética individual a la humanidad entera, simplemente porque no podemos visualizar cuál sería el 'sujeto' *concreto* de tal visión teleómana (apocalíptica) de la historia universal; el que la historia esté "provista de un término eventual que desempeñe respecto de la humanidad el mismo papel que el *morir* tiene para nuestra existencia individual",¹¹⁹ este postulado —pues de más no puede tratarse— amenaza con elevar la estrategia del *como si* al rango de un *a priori* para la así llamada "ética superior" (colectiva, entendemos: menos egolátrica) que, encima, reinaría sobre un "*tiempo histórico*" (integrado al tiempo 'mundano' que no es el del *sí mismo*). ¿Acaso se postulará, también, una anamnesis colectiva (de un mítico *nosotros* confrontado, eventualmente, con su muro) antes del final definitivo de la humanidad?

Todo el problema radica para nosotros, en fin, en la doble naturaleza (y por ello, doblemente cuestionable) del crucial *re-conocimiento*, sea éste entendido como recuerdo neutral o como revisión evaluadora (en el momento frente al muro). Nuestras dudas se refieren a ambos aspectos, y en última instancia la cuestión se agudiza hacia una diferencia entre dos concepciones distintas del tiempo: a *este* punto final nos dirigimos en nuestra última "refutación" (que, como las anteriores, implica también una auto-refutación: tan cerca estamos, de entrada al menos, del punto de vista de José Echeverría).

(3)

La concepción de la doble temporalidad constituye en el pensamiento de Echeverría el concepto-puente entre la metafísica (ontología y epistemología) y la filosofía de la praxis vivida (pauta ético-política), y es significativo que la exposición de dicha concepción se ilustre con el ejemplo del tiempo (doble) de la escritura (del ensayo mismo que estamos discutiendo). El autor distingue ahí dos 'direcciones' o 'tiempos' de su propio escribir, el que va del pasado al futuro ("orden causal de los fenómenos"), y el inverso que se mueve del "*porvenir* de este ensayo" (vivido "con anticipado júbilo") al presente de la escritura, y de ahí al pasado, "receptáculo de lo acaecido ya."¹²⁰

¹¹⁹Ibidem, p. 55.

¹²⁰Ibidem, p. 35.

Lo primero que no se entiende bien es por qué el cambio de dirección espiritual en el acto de escribir equivale a un cambio de nivel ontológico (tiempo mundano/cósmico/causal de *lo Otro* vs. temporalidad vivencial/propia del *sí mismo*), cuando las dos direcciones se dan en una y la misma dimensión (de la cual, parece, se asume, olvidando a Kant, que es una realidad objetiva). Verdad es que el "periplo" circular a través de los dos niveles implica un intercambio de la "realidad de verdad" por una ficción derivada (¿impropia?) de aquella temporalidad propia (la 'dimensión' del SEO), —pero ¿cuál es el estatuto onto-epistemológico del periplo mismo? ¿Cuál sería el sujeto de la 'tercera manera' de temporalización, la del periplo mismo?; —y ¿cuál es, a su vez, el 'tiempo' de ese periplo?

Otra interrogante sería la de la legitimidad de extender la distinción de las direcciones del "proceso de dicción" a la existencia ("del lenguaje hacia los hechos mismo");¹²¹ el autor cree que "es legítimo extender" la analogía lingüística a la "ley del proceso" que rige las vivencias temporales porque cree que sólo se mueve de las palabras a "lo que ellos mientan",¹²² pero ¿no se mueve ahí en arena movediza? ¿Es tan demostrativa dicha analogía, por ejemplo, entre la citada "virtud semántica retroactiva del punto final" y el (supuesto) momento del "Juicio final" personal? (Y, ya que estamos en lo semántico, ¿por qué no plantearse también la virtud *semiótica* del punto final? ¿Acaso un mero signo de puntuación puede ser portador de significado? ¿Cuál sería el estatuto de ese tipo de signo fuera de la *cadena hablada*?).

Esto nos lleva a una última pregunta: respecto del concepto de *interlocución* (el tiempo que se compone o se descompone de los diversos *interloquios* de nuestra existencia¹²³), —¿es legítimo esperar que "el sentido de la muerte" (no el del título de la obra de Ferrater Mora, sino el significado global de la vida) le provenga de un signo que ella no 'conoce' (ya que se encuentra ya "fuera" de ella)? "Felizmente tenemos una muerte", exclama Echeverría;¹²⁴ pero si, según sus propias distinciones *apodícticas*, la muerte (el punto final) es tan distinta del *morir-se* como se reclama, ¿cómo puede, de repente, coincidir el sujeto enunciante (de la frase "vida"; 'fuera' de ella) con el sujeto enunciado (la vida

¹²¹ Ibidem, p. 37.

¹²² Ibidem, p. 39.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem, p. 40.

vivida, caracterizada, además, como "*falta de ser*", frente al tiempo *dador de ser* de *lo Otro*)? ¿Quién es, en la constelación existencial, el equivalente del hablador/escritor (de la frase "vida") en la analogía lingüística, y cuál sería su temporalidad específica adicional? En otras palabras: ¿no sería, en última instancia, otro sí mismo, aquel que me sobrevive y constata, si quiere hacerlo, la *cosa* como *juzgada* y pronuncia la "*sentencia de término*" (implicando que, à la Sartre, son los otros que nos dan —o no nos dan— la llamada 'inmortalidad')?

¿Y si, para insistir en el símil, en vez del punto final hubiese un signo de interrogación, en otras palabras: si ese "nunca el ser todo ahora"¹²⁵ fuese nuestro 'destino' (y ¡punto!)?

En fin, además de la peligrosa multiplicación (o imbricación expansiva) de los diferentes tiempos —"peligrosa" porque parece forzar al dilema conocido entre platonistas como el del 'tercer hombre'— que vislumbramos en el texto de Echeverría (y también en otros estudios sobre "el" tiempo, el nuestro incluido),¹²⁶ la máxima duda que nos queda es la que se refiere al *status* ontológico (o, precisamente, gnoseológico) de aquel tipo de tiempo que se llama el "propio" o "primordial": todo parece indicar que el autor lo toma por un hecho objetivo (y no, à la Kant, como una mera forma de intuición de los sujetos), a pesar de que, paradójicamente, sea precisamente el tiempo del *sí mismo* (y no del mundo), —pero de un sí mismo tan generalizado que el autor a veces lo pluraliza (hablando¹²⁷ del morirse tan "íntimo" en términos de un "nosotros"; ¿*Pluralis maiestatis?*). Confesamos que esta interrogante no la hemos podido contestar aún en nuestro propio proyecto crono-tanatológico (o *kairosófico*); ni siquiera sabemos cómo formularla adecuadamente; —menos todavía podemos, entonces, juzgar en el caso del amigo y colega expuesto aquí a nuestro sincero intento de 'refutación': en nuestro caso hemos optado, por el momento, por una temporera auto-obstrucción hasta que *Kairos* nos dé algún indicio; en el caso de José Echeverría, lo invitamos a comunicarnos, no tanto la refutación de nuestras refutaciones, sino el hallazgo eventual de una solución satisfactoria para ambos a esta pregunta por la verdadera naturaleza del tiempo vivi-

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Nos referimos, por ejemplo, al libro reciente de Evangelhos Moutsopoulos *Kairos. La mise et l'enjeu*, Paris 1991, passim; y naturalmente a nuestro *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo* (en prensa).

¹²⁷ *MPT*, p. 36.

do: este sería, en definitiva, el re-descubrimiento de aquella piedra que, si no es la famosa piedra filosofal, podría por lo menos figurar como un *eukairita* propicio.¹²⁸

En este espíritu, concluyamos con Rilke, a saber, con el comienzo de la cuarta *Elegía de Duino*¹²⁹ que tematiza nuestra esencial tardanza, o falta de sincronización existencial, respecto del reconocimiento del tiempo justo¹³⁰ de nuestro 'invernarse' interno:

Oh árboles de la vida, oh, ¿cuándo invernales?
 Nosotros no estamos en armonía. No estamos acordados como las aves
 migratorias. Sobre pasados y tardíos,
 nos imponemos de repente a los vientos
 y caemos en el estanque indiferente.¹³⁰

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

¹²⁸ Aludimos aquí a una piedra, nada preciosa, de ese nombre sobre cuyo rol como "stone of destiny", nos hemos expresado al final medio humorístico de nuestro estudio auto-de/constructivo "La sinfonía del destino", *Diálogos* 54, 1989, pp. 103-128.

¹²⁹ Traducción de Eustaquio Barjau, en su *Ratner Maria Rilke, Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*, Madrid 1987, p. 80.

¹³⁰ Una interpretación kairosófica de estos versos es propuesta por J. Steiner, *Rilkes Duineser Elegien*, Berna 1962, pp. 73-76.