

Centro de Estudios Paideia/Politeia

Proyecto: República, Escuela y Democracia

Informe sobre el ensayo:

Pensar la muerte de Heidegger y decir el morir en Rosenzweig y Levinas
-Vivir muriendo para sí o morir viviendo para otro en la filosofía contemporánea-

Informante: Ramón Eduardo Ruiz Pesce

Lugar: Facultad de Derecho – 25 de Mayo 456 - Inst. Derecho Procesal - 1er. Piso

Día y hora: Jueves 22 de Noviembre – 20 horas

Envío por mail de Críticas-Cuestiones-Comentarios hasta el miércoles 21 de Noviembre

En el marco del proyecto *República, Escuela y Democracia. Paideia/Ploteia del Homo Sapiens-Amans al Homo Patiens Amans*, el informe que se expone aquí se ubica dentro del Primer Acápite: Cuestiones Fundamentales de la Antropología Política; Punto 4: Símbolos existenciales; 4.1. Amor y Muerte. Los extremos de nuestra existencia personal.

Pensar la muerte de Heidegger y decir el morir en Rosenzweig y Levinas
-Vivir muriendo para sí o morir viviendo para otro en la filosofía contemporánea-

1.- Vivir muriendo o morir viviendo en la filosofía contemporánea

1. En el caminar por la vida del hombre *morir* viene diciéndose de muchas maneras; y ese morir viene siendo dicho por distintos sujetos que enuncian o pronuncian la muerte; y esos dichos de la muerte revelan (o enmascaran) variadas actitudes, mentalidades y palabras del morir; son decires y dichos del morir y de la muerte destinados a distintos interlocutores, en distintos tiempos y diversos momentos de la vida humana. Pero, *no es lo mismo morir que estar muerto*, dice Tomás Moro; y viene a cuento aquí la referencia al santo humanista inglés brindando un testimonio significativo al respecto en su texto *Piensa la muerte*¹.

¹ Tomás Moro, *Piensa la muerte*, ediciones Cristiandad, Madrid, 2007

2. Para dilucidar esa cuestión viene bien en nuestra ayuda el pensamiento de Tomás Moro y su singular obra *Pensar la muerte* porque brinda un buen testimonio del reverdecer esjatológico encarnado en un egregio humanista católico del Renacimiento. El punto de partida de esta reflexión es la cita de las Sagradas Escrituras que dice: “acuérdate de tus postrimerías y nunca pecarás”. La intención de Moro era brindar una guía cómo afrontar el vivir. Y, precisamente, cómo pensar la muerte era el mejor remedio para curarnos de nuestras enfermedades mortales y para aprender a vivir.
3. El morir es una de estas postrimerías y con esta reflexión sobre la muerte buscaba persuadir al lector, no a que despreciara el mundo, sino a que recurriera a estas medicinas que están al alcance de todos, para conducir la vida hacia el gozo y la salud de una existencia más plena y fructuosa. *Pensar la muerte* no es concebida como un arte de morir sino un arte de vivir bien. La modernidad más reciente, los días que corren, prefieren ocultar la muerte; hacer de ella un tabú del que no se debe hablar. *Aggiornando* la expresión del mensaje de Moro se ha citado al teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, quien vivió, sufrió y murió bajo la política nazi, y aun allí supo transmitir la alegría y esperanza pascuales del Cristo que murió para que nosotros vivamos; el Dios crucificado que resucitó para que nosotros resucitemos. El cristiano, como Moro o Bonhoeffer, no “cree” en la muerte porque sabe que en la cruz el Cristo mató a la muerte; y en esta invitación para pensar la muerte es por amor a la vida, pues no se trata de vivir para morir sino de morir para vivir.
4. En tal sentido cabe preguntarnos ¿qué tienen de significativo el morir y la muerte para que los hombres nos ocupemos acuciantemente de pensar mi muerte o de decir responsable y preocupado por el morir de otro? Uno puede pasear y pasar por la vida inadvertidamente, como sonámbulos; y, ocupados por el trajín cotidiano, atendemos adormilados a nuestros negocios de cada día... pero llega un momento extraordinario en que somos sacudidos y despertados de ese sueño de una vida insensata, insulsa y aburrida; acontece una conmoción existencial extraordinaria en la que caemos en la cuenta en la que el sentido de la vida depende de afrontar el sentido del morir, y entrelazado con el convocar a la experiencia –que también nos arranca de lo ordinario- que es el amar.

2.- Pensar la muerte, de Sócrates a Heidegger

1. La filosofía griega ha llamado la atención sobre el hecho de que la auténtica pregunta por el sentido de la vida humana es sacudida por la proximidad de la muerte (*tanatós*) y por la fuerza del amor (*eros*). Platón nos enseña ambas cosas cuando, por un lado, insiste en que la vecindad de la muerte y el anhelo de morir es un disparador del filosofar, aspirando a la buena vida del alma inmortal; y, por otro lado, en el *Banquete* (204 b) -diálogo socrático/platónico sobre el amor-, se sostiene que la fuerza erótica, que anima el alma del filósofo, dista de circunscribirse a un deseo sensual, sino que el propio “demonio” de Eros es filosofante, amante de lo bello y de la sabiduría, mediador entre el sabio y el ignorante.

2. En el mismo sentido, tal como se lee en el *Fedón* (64^a-65d), quien ha consagrado su vida a la filosofía ansía morir porque filosofar es ejercitarse para morir, afrontando ese trance del morir con el valor y la esperanza cierta que tras la muerte (del cuerpo) el alma va a obtener los mayores bienes. Y ello en razón de que quienes filosofan andan por la vida moribundos y quieren vivir siendo dignos de sufrir tal muerte. La cuestión estriba aquí en saber de qué muerte se trata. Y Sócrates conduce el diálogo para poner en evidencia ante sus interlocutores qué significa morir, y, concomitantemente, que significa de verdad vivir la vida buena; aquí el arte de morir se solapa con el arte de vivir, tal como lo entienden estos filósofos griegos. Si la muerte significa algo –y no nada- ese algo comporta “la separación del alma del cuerpo” y “estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo”.
3. La muerte y el morir, así entendidos, conllevan esta noción de “separación”, “liberación” y “purificación” del *alma* –en lo que tiene de inmortal, eterna y divina- del lastre, la cárcel y los impedimentos del *cuerpo*. Es por ello que Sócrates le pregunta a Simmias en el curso del diálogo si “¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de la comida y de bebidas... (o) de los placeres del sexo?”. La antropología socrático-platónica da por sabido que tras la escisión de cuerpo y alma, el alma “subsiste por sí misma”; y por alma (*psyché*) es preciso entender aquí lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma, señalan los traductores y comentaristas platónicos, es también el principio de la vida; con lo cual quedan resignificados los deseos y apetitos que afectan al alma humana, quedando asignados al cuerpo concebido como cárcel o sarcófago del alma.
4. Sócrates fue quien lanzó a rodar la idea de que el hombre “es” su alma; afirmando así que la antropología consiste en psicología; disciplina que ha de examinar la propia alma, razón por la que la máxima socrática advierte que “una vida sin examen no merece ser vivida”. Y el alma (*psyché*) socrática es concebida –dicho en términos modernos- como “yo”, como *sí mismo*. Y, ser sí mismo comporta conocerse a sí mismo y cuidarse a sí mismo. Es en esta trama de conocimiento y cuidado de sí en que hay que entender el entrelazamiento de amor y muerte (*eros* y *tánatos*) puesto al servicio del cuidado de sí, que se consume y sublima en la medida en que logra liberarse de la cárcel corpórea por medio de la sabiduría erótica –que se eleva al mundo inteligible, separándose del mundo sensible- y por medio de la purificación tanática que, análogamente, suelta todos los lastres y desata todos los lazos que mantienen al alma atrapada y enajenada en el mundo de lo corruptible de lo material y de lo sensible. Es así que la vida del filósofo griego -sea que ame, sea que muera- se orienta a esta ejercitación para morir en aras de aprender a vivir la vida buena: la vida examinada, la vida reflexiva, la vida del *alma ensimismada*; pues, al fin de cuentas, lo que aquí está en juego es ser sí mismo o no ser sí mismo; morir viviendo la vida del alma espiritual e inmortal o vivir muriendo las mil muertes del

cuerpo carnal y perecedero o mortal. Ser o No Ser, ésa es la cuestión. Buena vida de la Mismidad o mala muerte de la Alteridad, ése es el dilema que se le plantea al alma filosófica griega.

5. La filosofía contemporánea piensa la muerte para vivir muriendo o para morir viviendo, como veremos que es el caso filosófico de Martín Heidegger, por un lado, y de Franz Rosenzweig y Emmanuel Levinas, por otro. Martin Heidegger es un alemán nacido en la Selva Negra, iniciado en la fe católica campesina de sus padres y de su pago de Messkirch, en las cercanías de Friburgo en Brisgovia; desde allí transitó religiosamente hacia cierto neopaganismo, arraigado al terruño, caminando por los bosques germánicos a la búsqueda del claro boscoso donde ponerse a la escucha del Ser y a la espera del acontecer de la *Verdad (alétheia)*. Mas, existencialmente, tal acontecer y desocultamiento de Ser y Verdad sólo han de acaecer, según Heidegger, en el ente privilegiado en cuyo ser le va la pregunta por el sentido del ser; tal ente del privilegio *ontológico* es el *Dasein* o en el *Estar-ahí*. Y éste sólo puede disponerse a comprenderse a sí mismo y a decidirse a ser auténticamente sí mismo desde el temple anímico de la *angustia (Angst)*, y desde ella afrontar su irremisible *ser-para-la-muerte (Sein zum Tode)*.
6. En esa apología heideggeriana de la existencia finita de pago chico, la sacralización del suelo y de la lengua germánicos, corre pareja con el advenio del Apocalipsis o la Revelación del Ser. Y en la cátedra de esas revelaciones ontológicamente fundamentales sólo puede estar sentado un maestro: la muerte. Tal como lo canta, desgarrado, Paul Celan en su *Fuga de la Muerte*: “...*la muerte es un maestro alemán*”. Y si la muerte es quien enseña sólo puede enseñar el arte de morir (*ars moriendi*). La muerte se piensa como inscrita en la alternativa del Ser y la Nada. Donde está la muerte no estoy yo y donde estoy yo no está la muerte, enseña la filosofía antigua. En ese vivir muriendo –en el ayer o en el hoy filosóficos- la muerte tiene la última palabra... y después, nada; nada de nada... y *la nada nadea, (das Nichts nichtet)*
7. A diferencia de los griegos –y su deriva teológica en el cristianismo helenizado-, Heidegger –bebiendo de una y otra fuente- libra un combate filosófico contra la eternidad; y de allí nace la inextricable pulsión “ontológica” de leer el *Ser (Sein)* desde el horizonte del *Tiempo (Zeit)*; un tiempo *finito*; pero esta “temporalización” ontológica hunde sus raíces en la comprensión originariamente cristiana de la temporalidad e historicidad “medidos” desde la Vida Eterna, que se hace presente en la *parusía* (presencia presente) de *la eternidad en cada instante (kairós)*. Pero Heidegger está convencido que para filosofar auténticamente hay que eliminar todo residuo de teología cristiana, como las verdades eternas o la eternidad sin más.
8. Después del trauma producido por Jerusalén sobre Atenas la filosofía tuvo que amañárselas para conciliar la eternidad filosófico-teológica griega con la temporalidad e historicidad que irrumpe con el judeocristianismo. El esplendor metafísico de este “parmenidismo cristiano”, por llamarlo de algún modo, se encuentra en el despliegue de la Idea Absoluta de G.W.F. Hegel. Caída en

desgracia filosófica esta síntesis onto-teo-lógica hegeliana, Heidegger acomete un último intento épico de la síntesis parmenídea de ser y pensar. La gesta ontológica heideggeriana recoge el guante de la gigantomaquia filosófica del “ser”, purgándola ahora de todas las excrescencias teológicas cristianas. La cuestión es radicalizar esta “revelación” (*Offenbarung*) o apocalipsis filosófico del pensar hegeliano y conducirla al derrotero aparentemente más sobrio y humilde de una “ontología fundamental” inscrita en un nihilismo trágico germánico, para el cual La Muerte, al decir poético de Paul Celan, es un (¿el?) maestro de Alemania. Es así como se cierra esta parábola del monismo ontológico, que identifica ser y pensar, donde el Sí Mismo (o el Estar) es un ser-para-la-muerte; y sólo puede comprenderse a sí mismo desde el tiempo que ha de interpretarse, a su vez, desde la muerte.

3.- Decir morir de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila a Franz Rosenzweig y Emmanuel Levinas

1. Esa intriga de Amor y Muerte (erótico-tanática), que va de la temprana filosofía griega a la tardía ontología fundamental heideggeriana, resuena con muy otros sonos y en otra clave muy diferente en los más bellos poemas de amor de la Biblia Hebrea; en el *Cantar de los Cantares* (8,6) que canta: “fuerte como la muerte es el amor”. Abrevando en ese canto amoroso, poetas cantores cantan con música callada y con soledad sonora, con el verbo místico y erótico de los españoles, diciendo con encanto de cantores bien templados glosas a la copla popular que dice: “vivo sin vivir en mí, y de tal manera espero, que muero porque no muero”. Estas coplas enamoradas, inspiran dos poemas carmelitanos: Los “versos nacidos del fuego del amor de Dios que en sí tenía” (santa Teresa) y las “coplas del alma que pena por ver a Dios” de san Juan de la Cruz.
2. Los dos santos carmelitas parten de la misma copla a la que glosan poéticamente, y la copla dice: Vivo sin vivir en mí / y de tal manera espero, / que muero porque no muero. Santa Teresa canta: Sólo con la confianza / vivo de que he de morir; / porque muriendo el vivir / me asegura mi esperanza / muerto do el vivir se alcanza / no te tardes que te espero / que muero porque no muero. San Juan glosa poéticamente la copla diciendo: En mí yo no vivo ya, / Y sin Dios vivir no puedo; / Este vivir, ¿Qué será? / Mil muertes se me hará, / Pues mi misma vida espero, / Muriendo porque no muero.
3. El *pensamiento nuevo* de Franz Rosenzweig abreva en la misma fuente sapiencial bíblica, evocando en el corazón de la *Estrella de Redención* (*Stern der Erlösung*) el versículo del Cantar de los Cantares (8, 6), que sentencia: “Fuerte como la muerte es el amor”, a lo que el filósofo judío alemán añade “El amor se origina en el amante... de la amada es de quien primero vale que el amor es fuerte como la muerte.
4. Oportuna e inoportunamente se puede evocar ese truismo bíblico y evangélico de morir de amor como un morir viviendo; un amar dándose al otro; pues ama de verdad y ama La Verdad quien da su vida por el amigo, quien da su vida por el prójimo. Allí se encarna el diálogo del amante y de la amada; el corazón de todo diálogo que entrelaza el amor con la muerte, diálogo en el que se funden en un abrazo el amante y la amada. En la segunda parte, el núcleo de su magna obra *Estrella de la Redención*, Rosenzweig aborda la cuestión central de su sistema: “Revelación o el nacimiento siempre renovado

del alma”, y es un alma animada por la “gramática del eros (el lenguaje del amor)”; y en torno a esta cuestión de la Revelación acontece la nueva revolución copernicana de la filosofía con la eclosión del Pensamiento Nuevo, pensamiento dialógico; diálogo amoroso.

5. El pensamiento viejo –aunque sea moderno- es el pensamiento lógico o monológico, el pensamiento nuevo, inaugurado por Rosenzweig, es el pensamiento dialógico. La transfiguración del pensador pensante al pensador hablante marca la diferencia abismal entre pensar y hablar; pienso para mí y hablo a otro. La impugnación de la filosofía idealista o esencialista pivota no por el olvido del ser o la falta de consideración ontológica del tiempo finito de Heidegger, sino por el olvido del Otro y del Tiempo; Alteridad y Temporalidad son los dos filosofemas fundamentales rosenzweiguianos: “necesitar del otro para lo más propio y, lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo”. Y, de Parménides a Hegel o de Platón a Heidegger la filosofía está afectada por una enfermedad crónica: ensimismamiento y totalitarismo, que se derivan del olvido del otro y de no tomar en serio al tiempo (sea que huyan del tiempo, seriamente considerado, ya hacia la eternidad abstracta inerte y estéril, ya hacia la finitud egoísta del tiempo muerto o tiempo de la muerte).
6. Resumiendo, el espíritu del *Pensamiento Nuevo* entrelaza palabra, temporalidad y alteridad. Allí Rosenzweig dice que “en la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré... Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender de otro en lo propio... La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo, lógico y gramatical no está en el tono alto o bajo, sino en necesitar al *otro* y, lo que es lo mismo, en tomar en serio al *tiempo*”.
7. Tras esas huellas, dice Levinas, “la vida es amor a la vida”. Y, en lo que hace al morir y al vivir su filosofía es un más un contrapunto con la tanatología de Heidegger, que con la de Hegel, a quien también considera y alinea en el pensamiento idealista y esencialista de la Totalidad. Es más, su primer obra maestra, *Totalidad e Infinito*, ya planteaba la contraposición de Mismo y de Otro como el enfrentamiento de un filosofar orientado por el ensimismamiento de la ontología de la guerra, la injusticia y la inhumanidad frente a la ética de la responsabilidad infinita por el otro y la justicia que derivan en la paz mesiánica.
8. Como ha mostrado Patricio Peñalver², esta cuestión cardinal que aquí llamamos de la muerte ontológica (*vide* Heidegger) y el morir ético (*vide* Levinas) no es otra cosa que la intriga de lo que el propio Levinas llamaría el paso del tiempo finito del Mismo al tiempo infinito del Otro. En tal sentido se nos advierte que las lecciones que dictó el filósofo lituano francés sobre la muerte y el tiempo durante el curso 1975-1976 en su último año de docencia regular, permiten y solicitan acaso una relectura hermenéuticamente más advertida de uno de los pasos filosóficamente decisivos de *Totalité et Infini* (1961); Peñalver se está refiriendo concretamente al capítulo sobre “La relación ética y el tiempo”.

² Patricio Peñalver Gómez, “Del tiempo finito al tiempo infinito”, en Emmanuel Lévinas –Un compromiso con la Otridad. Pensamiento ético de la intersubjetividad-; revista *Anthropos*, n° 176, Barcelona, 1998, pp. 54-58

9. Y es decisivo este punto porque allí realiza la crítica a la *concepción ontológica* heideggeriana del tiempo y la muerte, ofreciendo su postura antagónica que piensa la relación fundamental y primordial entre *ética* y *tiempo*. Es así hasta tal punto, se nos dice, que *Totalidad e Infinito* debería ser leída desde aquí como una crítica sistemática a *Ser y Tiempo*. Y, en efecto, la *ética heterológica* (o del pensar dialógico o hablante de cuño rosenzweigiano, podríamos decir) y la *metafísica de lo infinito* se exponen a través de una detallada deconstrucción de la ontología fundamental y la analítica de la finitud del *Estar ahí* heideggeriano.
10. La sección tercera, añade Peñalver, es la titulada “Rostro y exterioridad” –a la que ha de sumarse como complemento la sección cuarta: “Más allá del rostro”- que lleva a cabo el replanteo del tema del tiempo y la muerte, que ha de ser comprendida aquí como una respuesta articulada a la segunda parte de *Ser y Tiempo*, donde la temporalidad del *Dasein* o *Estar ahí* se expresará desde su *ser-para-la-muerte* (*Sein zum Tode*). Y éste es, precisamente, el punto focal de la crítica levinasiana a Heidegger, y su análisis del *Sein zum Tode*, asentado a su vez en la concepción del *tiempo como modo del ser finito*. Lo que le interesa a Lévinas aquí es poner al descubierto que el concepto existencial del ser-para-la-muerte heideggeriano se encuentra en complicidad sistemática con esta tradición, resultas de lo cual sólo puede “experimentar” la muerte en el pathos de la angustia ante la posibilidad de la nada (*Tod-Angst-Nichts*).
11. En esta lectura de Peñalver es de destacar ciertas rupturas con esa tradición que preludian la posición metafísica ante la muerte y el tiempo del propio Lévinas. Una de ellas es Henri Bergson, cuya *duración (durée)* se identifica con la fuerza o impulso vital, capaz de superar según una notable expresión de *La evolución creadora*, “quizás incluso la muerte”; expresión completada y sublimada –si cabe- en la *duración* tal como aparece en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, identificada con la vida interhumana, en el marco de una religión abierta en la que la muerte no tiene sentido.
12. La conclusión de la discusión crítica conducida por Peñalver es que estamos ante una inversión de la estrategia de Heidegger. Este piensa el tiempo a partir de la muerte, e interpreta el sentido del tiempo original como tiempo finito, como ser para la muerte. Por su parte Lévinas propone pensar la muerte a partir del tiempo, e interpretar el tiempo como relación con lo infinito: tanto relación con el otro, como resistencia a la pura y desnuda finitud: aplazamiento de la muerte, o ser contra la muerte. Vivir muriendo para el otro; obsesionarme por el otro, convertirme en su rehén; sustituirlo, dice el filósofo lituano-francés.
13. Ahora bien, dice Peñalver, afirmar que el ser temporal consiste en ser al mismo tiempo ser para la muerte y contra la muerte, en ser y no ser mortal, ello obliga a repensar la esencia de la muerte. La audacia especulativa de Lévinas consiste en poner en cuestión lo que toda la tradición impone como una evidencia, a saber, que la muerte es o bien paso al no ser, o bien continuación en el ser con otro decorado. Contra tal presunta evidencia, el filósofo judío nos propone pensar salir del dilema hamletiano de “to be or not to be”, impugnar la aplicabilidad del ser o no ser a la muerte. Ser o no ser no es la cuestión cuando se trata de la muerte. Contra toda lógica, lo que aquí se discute es el *tertium non datur*; ante la muerte *tertium datur*.

14. La idea del *tiempo infinito*, completa Lévinas aquí, reside en la noción de *fecundidad*, fecundidad para procrear al Otro, absolutamente otro; a diferencia de la ontología en la que la relación del Mismo con el Otro es una relación de poder; el poder mío contra el otro. De la fecundidad se habla en la cuarta sección de *Totalidad e Infinito*, “Más allá del rostro” que expresa la socialidad ética constitutiva del tiempo infinito –en contrapunto con la soledad ontológica del tiempo finito-: “La relación con el hijo, es decir, la relación con el Otro, no es relación de poder sino fecundidad, pone en relación con el porvenir absoluto o el tiempo infinito”.
15. El tiempo infinito, el tiempo discontinuo de la fecundidad, triunfa sobre el envejecimiento y la mortalidad, en la medida en que es posibilidad permanente de recomenzar. En este sentido el *perdón* es “la obra misma del tiempo”. Infinitud, fecundidad, discontinuidad, perdón; esta serie de conceptos, que hacen concreta y visible la socialidad del tiempo, lleva coherentemente al concepto filosófico de *resurrección*, la resurrección como la verdad de cada instante. Una vez más contra la axiomática de Heidegger: “no es la finitud del ser lo que constituye la esencia del tiempo, sino su infinito... La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay, pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. El instante en su continuación encuentra una muerte y resucita. Muerte y resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo”.
16. Muchos de estos términos, señala Peñalver, evocan la *Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig como “eternidad”, “mesianismo”, “triumfo puro”, pero es preciso señalar para poner a resguardo de una lectura platonizante de Lévinas que el *tiempo infinito* aquí mentado es real, no una idealista “imagen móvil de la eternidad”. Pero, si esto es así, el tiempo infinito no está preservado del retorno del mal (de la no verdad y de la injusticia). Ahora bien, dice nuestro filósofo judío, el sueño de una verdad y un bien definitivos no es –dicho cautamente- “una simple aberración”. Pero ello, concluye Peñalver, reclamaría consignar un tercer tiempo: Tras el *tiempo finito* del ser para la muerte (instancia del tragicismo nihilista), tras el *tiempo infinito* de la fecundidad y el ser contra la muerte, del perdón y la resurrección (instancia de una ética de la responsabilidad infinita por el otro), se vislumbra el *tiempo mesiánico*, el tiempo sellado o acabado, eternamente preservado del retorno del mal, la injusticia y la mentira.
17. Ante la pregunta por el morir, interpretada desde el tiempo mesiánico o de la Redención, la propuesta judeocristiana viene diciendo que hemos de morir –al tiempo finito del tragicismo antiguo o moderno- para *morir viviendo* la Vida Eterna, la Vida sin mal, la Vida de la Gloria del Infinito... cantando con los místicos españoles, que muero porque no muero.

Ramón Eduardo Ruiz Pesce
reruizpesce@gmail.com