

La erótica de la muerte en Jacinto Choza

The Erotic of Death in Jacinto Choza

ANDRÉS ORTIGOSA
ALEJANDRO G. J. PEÑA

Universidad de Málaga (España) / *Universidad de Sevilla* (España)

Recibido: 03.12.2019

Aceptado: 13.12.2019

RESUMEN

La *erótica de la muerte* es una noción ideada por Jacinto Choza que revela la ligazón originaria del eros con uno de los fenómenos más enigmáticos de la Historia de la Filosofía: la muerte. La felicidad pretendida, en virtud del eros y prometida por Dios, culmina con la eternidad a la hora de morir. El presente estudio aspira a elucidar las ideas cristalizadas en el *Manual de Antropología filosófica*, las cuales desarrollan la evolución que manifiesta el eros en su proceso de consonancia con la muerte.

PALABRAS CLAVE

ERÓTICA DE LA MUERTE; EROS; MUERTE;
ETERNIDAD; JACINTO CHOZA

ABSTRACT

The *Erotic of death* is a concept devised by Jacinto Choza, who reveals the relationship between Eros and one of the most enigmatic questions in the History of Philosophy: death. The happiness intended, by virtue of Eros and promised by God, culminates in eternity when we die. This essay aims to clarify his ideas in the *Manual de Antropología filosófica*, in which he develops Eros in its process to connect with death.

KEYWORDS

EROTIC OF DEATH; EROS; DEATH;
ETERNITY; JACINTO CHOZA

I. CONSIDERACIONES INICIALES

JACINTO CHOZA ARMENTA (1944) ES CATEDRÁTICO emérito por la Universidad de Sevilla, quien ocupó la primera cátedra de Antropología Filosófica¹

¹ Cfr., Choza-Arregui, «La antropología filosófica en España». *Actas del V seminario de Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), pp. 251-272
ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009
Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)

sacada a concurso público en España en 1982. En el ideario del pensador español hay una ostensible primacía del método sistemático que facilita acercar las posturas en lugar de diferenciarlas: es una filosofía de la reconciliación. Desde el comienzo del prólogo concerniente al *Manual de Antropología filosófica*, Choza asume varias nociones en su reflexión sobre el ser humano. Una de ellas, el eros, se encuentra íntimamente ligada con la muerte, enlazando así cuestiones respecto al amor y al óbito.

La pregunta por la muerte, la inmortalidad y la eternidad es la piedra de toque de las concepciones del sujeto, como lo fue de las concepciones de la psique y de la vida, del ser viviente². Como señaló su discípulo Jorge Vicente Arregui (1958-2005)³, «la reflexión sobre el término de la existencia no trivializa el vivir, más bien le otorga su máximo dramatismo»⁴. Razón por la cual se estudian los imaginarios que envuelven los conceptos en torno al fin de la vida, erigiéndose incluso mundos escatológicos sobre el *Más Allá* en relación con el eros.

Es menester elaborar un estudio acerca de lo que se comprende por eros en la filosofía choziana y cómo evoluciona a lo largo de su *magnum opus* hasta arribar en el proceso de ligazón con la muerte, la inmortalidad y la eternidad. Si se deslindase al eros del planteamiento en torno a las mencionadas nociones, sería franquear superficialmente la filosofía de la muerte choziana, cuyas reflexiones son bastante más fértiles. Por eso se debe exponer una argumentación erótico-tanatalógica, vale decir, acudir a la relación eros-muerte, para lograr una mayor lucidez al respecto.

Con motivo de arrojar luz a la temática concerniente, las subsecuentes secciones se distribuyen en *II. Eros y afectividad*, que tratará sobre el eros como dinámica nuclear afectiva; *III. Eros e intersubjetividad. La búsqueda de la plenitud*, en la que analizaremos cómo se nos revela el *otro* en el camino hacia la autorrealización; *IV. Eros como infinitud de la voluntad*, en el que se atenderá a la autopoiesis en relación con la triple infinitud de la voluntad; *V. La muerte humana*, el hombre no se perfecciona en su existencia, pues su biografía es *péras* y no *télos*, ergo tiene que asumir una postura vital ante la

Historia de la Filosofía Española, 1988.

2 Choza, J., *Manual de Antropología Filosófica*. Madrid: Rialp, 1988, p. 511.

3 Fundador y presidente, junto con su mentor, de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica y profesor titular de la Universidad de Málaga entre 1996 y 2005.

4 Arregui, J. V., *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*. Barcelona: Tibidabo Ediciones, 1992, p. 20.

muerte; y VI. *Muerte y eternidad*. La erótica de la muerte, al morir, la felicidad que procuramos, en virtud del eros y prometida por Dios, culmina con la eternidad.

II. EROS Y AFECTIVIDAD

El eros se da en el cuerpo humano. Éste es posibilitador del eros, la erótica y la poiética, y en él se experimentan varios fenómenos. Entre ellos destacan los sentimientos, que, en palabras del autor, son «como la anticipación de una autorrealización posible en concreto»⁵. Bajo esta óptica, justamente el eros guarda relación con la afectividad.

Sin embargo, para que esto ocurra debe haber una primera abertura cognoscitiva, la cual estriba en la captación de una belleza ideal. Esa captación de la belleza ideal sirve de impulso para la realización de esa misma belleza en uno mismo o en el *otro*⁶. Una vez concluida la parte cognoscitiva y la práctica operativa, hay una actividad contemplativa cuyo protagonista es el sujeto. Siguiendo a Choza, ésta es la razón por la que tanto para Platón como para Hegel, «la primera forma de autoconciencia es el deseo»⁷.

De hecho, la anterior disquisición puede observarse en la exposición del pensamiento hegeliano realizado por Alexandre Kojève en 1947. En el primer párrafo de la obra, el autor presenta el argumento en el que la conciencia de sí, o sea, la autoconciencia, se comprende mediante un *yo*. A continuación, escribe que «el hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a los demás— como un Yo, como el Yo esencialmente diferente y radicalmente opuesto al no-Yo, en y por —o mejor aún, en tanto que— “su” Deseo. El Yo (humano) es el Yo de un —o del— Deseo»⁸.

Debemos recalcar que la argumentación bosquejada por Choza encaja con la de Kojève, pero el pensador español va un paso más allá. El propósito final del deseo como autoconciencia no es sino la felicidad en la otra vida porque supone la contemplación de la verdad. Desear saber sería la autorrealización plena del ser humano que al unirse con la verdad en la muerte permanece completamente autorrealizado. Analicemos esta idea.

El eros es principio de todo dinamismo y entraña la noción nuclear

⁵ *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 223.

⁶ *Id.*

⁷ *Id.*

⁸ Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta, 2013, p. 52.

de la dinámica afectiva⁹. Concretamente, es un dinamismo afectivo proveniente del grado de plenitud: a mayor plenitud, mayor es la fuerza del dinamismo. Es posible argüir que precisamente el rasgo distintivo del ser humano sea la potencia del eros. Motivo por el cual Arregui señalara que «quizá sea por eso el amor la experiencia que permite mejor distinguir a un sujeto humano de todas sus propiedades, atributos, características o perfecciones porque incluso si éstas desaparecieran, el amor se mantendría».¹⁰ Así, el eros representa el papel crucial que tiene lugar en la autorrealización del individuo. Esta autorrealización está insertada en la complejidad de las relaciones humanas, entre la persona y los *otros*. De resultas, la dinámica afectiva, en especial el eros, es intersubjetiva¹¹.

Centrándonos en el eros como afectividad, debemos entender cómo actúa, lo que produce en el ser humano. De acuerdo con Choza, el eros ansía lo inmaterial, pues lo denominado como «material» son siempre particularidades que sacian a los deseos, a nuestras carencias. Por ejemplo, el deseo de beber se satisface con la consecución del acto de beber al tener una botella de agua.

En contraste, cuando el eros actúa y alcanza lo amado, no se sacia. Se presenta una diferencia crucial con respecto al deseo: una vez alcanzado lo deseado, la acción de desear se sofoca. Sin embargo, el eros no tiene fin, no concluye, sino que crece ineluctablemente.

Ahora bien, la visión del eros choziana tiene una raigambre platónica, como anteriormente se señaló. Atendiendo a esto, Choza revela un principio sobre la formalidad (que sea bueno) y uno sobre la materialidad (que no sea material), además de ser alcanzable. En la literatura especializada sobre Platón, el célebre filósofo italiano Giovanni Reale expone estas mismas características en la noción de eros platónica. Reale afirma que la implicación del principio material aparece simbolizada por Penía y Poros, que son madre y padre de Eros en la mitología griega. Por su origen, Eros alude a una fuerza que debe traer sobre sí mismo. Por consiguiente, el eros debe ser alcanzable y bueno¹². Hay una ligazón entre el eros y el Bien,

⁹ *Manual de Antropología Filosófica*, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰ *El horror de morir* *op. cit.*, p. 246.

¹¹ Esto se profundizará en el siguiente apartado.

¹² Véase el capítulo *La concepción profunda de la metafísica platónica y del modo de pensar de los griegos que está en la base del concepto de Eros*. En Reale, G., *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona: Herder, 2016.

siendo, eso sí, el Bien inmaterial. Ni que decir tiene, por tanto, que los principios chozianos acerca del eros son profundamente platónicos.

En resumen, el deseo es lo que habilita en un primer momento la posibilidad de autoconciencia. Sin embargo, el deseo no es el eros. El deseo se sacia consiguiendo lo que se desea, mientras que el eros se incrementa cuando se consigue a quien se ama. Bajo este prisma, el eros es así porque debe cumplir tres características platónicas: (I) ser inmaterial; (II) ser alcanzable; (III) tender al Bien. Y, siguiendo a Choza, justo aquí aparece la autorrealización.

III. EROS E INTERSUBJETIVIDAD.

LA BÚSQUEDA DE LA PLENITUD

Las personas de nuestro entorno más cercano y los que espontáneamente conocemos «no aparecen como un cuerpo sino como subjetividades activas, las cuales además no tienen un carácter neutro (“objetivo” en el sentido de la ciencia experimental), sino que tienen un significado y un valor que es captado precisamente mediante los afectos»¹³. Para el diálogo distendido entre amigos, *verbi gratia*, es necesario el afecto y la comprensión de que son subjetividades activas. El reconocimiento del *otro* como subjetividad activa anuncia la posibilidad de una relación intersubjetiva: es la relación de nuestro *yo* con el *otro*. Pasaremos a esclarecer esta relación.

Uno de los grandes filósofos de la intersubjetividad fue Martin Buber. Este estableció que la intersubjetividad y la autorrealización del individuo están unidas. El filósofo vienés sostenía que «cuando se dice tú, se dice también el yo del par yo-tú»¹⁴. Desde la óptica buberiana el *Yo* está siempre relacionado con el *Ello* —que es el modo de establecer una relación objetiva— o con el *Tú* —con la forma de establecer una relación personal—. La intersubjetividad se realizaría en el Yo-Tú, «la palabra básica yo-tú promueve el mundo de la relación»¹⁵.

En esta misma línea Choza se percata de esta relación Yo-Tú en cuanto que intersubjetividad. Pero su pensamiento apunta más hondamente, pues para él la intersubjetividad está unida con el eros y la autorrealización:

«Aunque el término “autorrealización” puede inducir a pensar en un proceso que se

13 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 239.

14 Buber, M., *Yo y tú y otros ensayos*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, p. 11.

15 *Ibidem*, p. 13.

cumple en solitario y que depende del propio esfuerzo exclusivamente, en realidad ese no es el modo en que tal proceso se cumple sino el modo —el único modo— en que es absolutamente imposible cumplirlo, puesto que la autorrealización consiste en la apertura cognoscitivo-volitiva a la infinitud de lo real, para acogerlo en la propia inmanencia vital (y viceversa, por lo que se refiere a las otras personas)»¹⁶.

De la cita anterior se concluye el rol del eros como el afecto más radical del hombre y, como se decía, está referido a algo alcanzable y bueno *eo ipso*, pero siempre se consigue en relación con los otros. Si resultase inalcanzable, sería evidente el entristecimiento y la frustración. Sin embargo, según Choza, al conseguirlo por la intersubjetividad nos veríamos imbuidos por la alegría: alcanzarlo es conquistar la consecución de la felicidad.

De suerte que el ser humano se desarrolla en una confluencia y afluencia de intersubjetividades. En un primer momento es por la familia y en el segundo por la conformación de círculos sociales que se van ampliando¹⁷. La mayor parte de lo que se adquiere en el proceso de maduración es mediante otras personas, gracias a otras intimidades subjetivas, aflorando nuestra intimidad subjetiva. Todo ello posible por el eros¹⁸. Sin embargo, el eros de la filosofía choziana es todavía más potente.

Siendo el eros tendencia a lo positivo, a lo posible y a lo no material, y siendo asimismo un sentimiento, en el lenguaje cotidiano lo denominamos «enamoramiento». Al caso que nos ocupa, Choza recurre a Platón y recuerda su definición como «afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma»¹⁹, una forma de buscar la plenitud propia como reacción al contemplar una belleza:

«Por otra parte, la plenitud a la que la subjetividad se ve referida es posible en y por la otra subjetividad, pero como la otra subjetividad y el descubrimiento de la propia plenitud en ella es indeducible, la otra subjetividad y la plenitud propia en y por ella aparece como un don inmerecido, como una gracia, etc., que es precisamente el carácter con que aparece el sentimiento de felicidad»²⁰.

Arregui apoyó en parte la visión choziana al sostener que el «Eros, como deseo de lo que es imperfecto por lo perfecto, no es sino la fuerza que nos hace ir buscando la perfección hasta el conocimiento mismo de

16 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 232.

17 Cfr., Berger, P. L., y Luckmann, T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1966.

18 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 240.

19 *Ibidem*, p. 241.

20 *Ibidem*, p. 240.

las ideas de belleza y bien. [...] Si el amor platónico universaliza, el verdadero amor singulariza»²¹. Así, el amor guarda sus semejanzas con la felicidad en tanto que regalo, pues es la búsqueda de la perfección. Expongamos esta idea.

Cuando regalamos, la persona que dona da un excedente que enriquece a la persona que lo recibe. Pero donar, *dar* algo de ti, no es disminuir como pudiera parecer a simple vista. «Donar es dar sin perder»²², vaticinó Leonardo Polo, mentor de Choza. Cuando alguien realiza una acción donal lo que hace es sacar a la luz su intimidad. Por ello se puede afirmar que tanto el amor como la felicidad son dádivas²³. El eros es para Choza una dádiva: no se espera nada a cambio. Es el encuentro y unión de dos subjetividades viendo su propia vida en la otra persona. Dar es *darse*, e implica que esas personas actúen donalmente, tanto como puedan con el fin de encontrar una nueva perspectiva de vida en unión²⁴.

En nuestra cotidianidad, el amor es una noción que empleamos para diferenciar un tipo de relación intersubjetiva que se da con nuestra pareja, nuestra familia, Dios, con los ideales, con alguna amistad, etc. De entre todas, el interés especial de Choza reside en el amor conyugal que alcanza a mostrar la dinámica integrativa e intersubjetiva que posee.

El enamoramiento es «autoposición en la propia principialidad, que es la esencia del máximo grado de vida»²⁵: esto *es* a partir del *otro*, de las demás personas. Gracias al *otro*, una subjetividad logra reencontrarse consigo misma. Continuando el razonamiento de Choza, nos apresuraríamos a decir que justamente esa es la razón por la cual se emplea en el lenguaje ordinario apelativos tiernos como «mi vida», «mi todo», «mi cielo» y análogos. Esta idea guarda cierto parentesco con Gabriel Marcel, cuando alude que «amar a otro es decirle “tú no morirás”»²⁶. Así, puesto que el *otro* es «mi vida» y del mismo modo que no deseamos la muerte pro-

21 *El horror de morir op.cit.*, p. 244.

22 Polo, L., «La esencia del hombre», *Obras Completas*, vol. XXIII. Pamplona: EUNSA, 2015, p. 60.

23 Cfr. Yepes, R., «La persona y su intimidad», *Cuadernos de Anuario Filosófico* 48, 1997, p. 18.

24 Esta proposición retiene poderosas connotaciones que se desarrollarán en el apartado acerca del amor y la muerte.

25 *Manual de Antropología Filosófica, op.cit.*, p. 241.

26 Marcel, G., *El misterio del ser*. En *Obras selectas de Gabriel Marcel I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos Editorial, 2002, pp. 249-250.

pia cuando florece el enamoramiento, no deseamos la del otro amado. Josef Pieper ejerce todavía mejor la acción de aclarar la frase:

«Élmismo experimenta en sí la muerte que el otro no debía experimentar, y por consiguiente, la vive por dentro, no como algo que sucede fuera. En virtud de esta experiencia adquiere una sensación de la muerte al estilo de como la experimenta el mismo moribundo»²⁷.

En el amor, cada subjetividad asume a la otra sumándose a la propia, haciendo que la plenitud quede como coimplicación. Hegel lo entendía como unidad de la identidad de la diferencia, o sea, la diferencia entre ambas se mantiene —hay dos subjetividades que se identifican la una con la otra— sin anularse la una a la otra. El enamoramiento acaba produciendo la anticipación de la plenitud ajena, que muda hasta convertirse en propia. Ese sentimiento es la felicidad, que da origen a querer permanecer siempre en él.

En contraste, para Choza algunos pensadores han considerado al amor como el embobamiento que impide razonar con fluidez y claridad. Sería un estado semejante a una enfermedad mental. Este enfoque fue apoyado por José Ortega y Gasset en *Estudios sobre el amor*, alegando que «cuando hemos caído en ese estado de angostura mental, de angina psíquica, que es el enamoramiento, estamos perdidos»²⁸. La persona se encuentra desorientada en su realidad, pues «el mundo entero está como embebido en ella. En rigor, lo que pasa es que el mundo no existe para el amante. La amada lo ha desalojado y sustituido. Por eso dice el enamorado en una canción irlandesa: “¡Amada, tú eres mi parte de mundo!”»²⁹.

Frente al caótico encuadre que plantea Ortega y Gasset, argumenta Choza que «naturalmente tal situación no puede mantenerse en esos términos permanentemente, porque no es posible sustraerse a la distensión espacio-temporal y a la pluralidad de actividades que implica, para instalarse en una vida puramente contemplativa supratemporal, por mucho que sea eso lo que se desee»³⁰.

Arregui reforzaba con creces las miras de su maestro. El tiempo es completamente inherente al hombre: es nuestra condición destinada a la

27 Pieper, J., *Muerte e inmortalidad*. Barcelona: Editorial Herder, 1970, p. 30.

28 Ortega y Gasset, J., «Estudios sobre el amor», *Obras completas V*, Madrid: Revista de Occidente, 1964, pp. 581-582.

29 *Ibidem*, pp. 581.

30 *Manual de Antropología filosófica op.cit.*, p. 242.

muerte. Esquivarla es imposible. Esto conlleva a que el estado de enamoramiento, para que fuese unidad total, debería instalarse fuera de la temporalidad³¹. La tragedia de la temporalidad fue expresada tiempo ha, por una gran cantidad de autores. Por ejemplo, Boecio decía al respecto: «todo ser que vive en el tiempo está de continuo yendo desde lo pasado a lo futuro, siendo incapaz de abarcar de una sola vez toda la duración de su existencia. No ha alcanzado aún el día de mañana, cuando ya ha perdido el día de ayer. En vuestra vida actual sólo vivís el momento presente, rápido y fugaz»³². Frente a esta visión, encontraremos solamente respuesta si nos instalamos fuera de la temporalidad.

Choza expresa que ese situarse fuera de la temporalidad es *eternidad*. Por eso, el eros no es inmortal —que sería una continuidad perpetua en nuestra existencia temporal—, sino que es, precisamente, eterno. El eros es esperanza de eternidad en la vida humana y eterno en sí mismo.

Ahora bien, para ser verdaderamente eros, y ser eterno, tiene que haber un compromiso. No quiere decir que no haya un sentimiento —el enamoramiento—, sino que hay en él cabida para la voluntad, que se descubre en el amor al protagonizar las personas autorealizaciones propias y ajenas, autodonaciones, etc. Esto entraña la evolución del plano cognoscitivo-sentimental al libre-volitivo, el cual puede ser espléndidamente objeto de prescripciones morales, promesas y compromisos.

En síntesis, el amor es *algo* que sucede y nos apresa de súbito y en un primer momento. Es casi patológico por lo que, en apariencia, no somos libres. Sin embargo, prometer o decidir es autodestinar: un acto de la propia voluntad.

IV. EROS COMO INFINITUD DE LA VOLUNTAD

IV.1. LA AUTOPOÍESIS, EL ESCULTOR QUE SE ESCULPE

El eros alcanzará la infinitud y dará acceso a la eternidad desde la voluntad, es decir, como acto libre. Para ello, lo primero será exponer los límites aparentes de la voluntad de las personas. Posteriormente, explicar por qué las personas se autoconstituyen a sí mismas. Esto nos llevará de manera natural en el pensamiento de Choza al culmen del eros.

La subjetividad es finita en tanto que posee límites temporales y está

31 *El horror de morir op.cit.*, pp. 284-285.

32 Boecio, *La consolación sobre la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar, 1955, pp. 182-183.

sujeta a nuestras elecciones. No obstante, la voluntad de ser, en su plenitud, que pertenece a la subjetividad, es ciertamente más reflexiva que la conciencia de sí: no determina la elección de lo particular de manera absoluta, sino parcial.

Por este motivo, nuestras elecciones son autoconstitutivas y autodestinaciones, pues escojo mi destino: decido ser quien soy. Esto se puede expresar en el ideario de Choza con un concepto, denominado *autopoíesis*.³³ Si se nos permite la argumentación por analogía, es semejante al escultor que, siendo su propia escultura, se esculpe. Y así como de un bloque de mármol nacería el brazo que comenzaría a esculpir las piernas y el vientre, a cincelar el cabello y definir los rasgos del rostro, la autopoíesis sería nuestras elecciones que nos hacen *ser* como somos y con miras a como aspiramos a ser. Siguiendo la metáfora, el mármol sobre el que cincelamos viene dado por la biología y la cultura. Pero la libertad humana impregna al ser humano y nos permite elegirnos.

Si esto es así, entonces el eros es indicador de la diferencia existente entre el sujeto y la realidad extrasubjetiva. La elección es autoconstitución y autodestinación simultáneamente. Lo que elegimos nos constituye y autodestina: no es solamente un querer algo para uno mismo, sino «querer para sí mismo»³⁴, en el que se conjuga mi voluntad junto a lo que es exterior a mí.

Ahora bien, estas elecciones se realizan en el tiempo. Este tiempo es el que nos incita a tener que hacer elecciones, pues si no se pusieran los actos en el tiempo de nuestra vida seríamos existencia indeterminada, y por tanto, no podría haber autopoíesis. Estas elecciones en el tiempo permiten el surgimiento de la intimidad de la persona.

Antes de proseguir por esta vía, examinemos brevemente qué ocurre si la persona pudiese poner sus actos fuera del tiempo. Eso sería la *avaricia existencial*: con tal de mantener las posibilidades en abstracto, no se autoconstituye ni se autodestina³⁵. Continuando el ejemplo, sería como si el es-

33 *Manual de Antropología filosófica op. cit.*, p. 362.

34 *Ibidem.*, p. 363.

35 Choza explica la *avaricia existencial* mediante una argumentación por analogía con el dinero. Así como la avaricia por el dinero consiste en no comprar nada en concreto para poder tener siempre una posibilidad abstracta —por consiguiente, indeterminada— de obtener lo que se quisiera, la *avaricia existencial* consistiría en no realizar el proceso de autopoíesis con el fin de poder ser todas las posibilidades en abstracto. Cfr., *Manual de*

cultor que se autoesculpe decidiese no cincelarse porque siendo bloque de mármol, indeterminado entonces, puede *ser* cualquier cosa. En la persona esto es preferir la indeterminación a la autoconstitución y autodestinación propia del ser humano que refleja la autopoiesis habría proceso de autopoiesis. El sujeto no podría autorrealizarse, sería un caso de.

Choza concluye así al perfilar que

«la autopoiesis es a la vez poiesis, porque lo que la voluntad hace con el cosmos o sobre el cosmos, lo que hace con los demás y para los demás, queda consolidado no sólo como hábitos en el sujeto, sino también como objetivaciones extrasubjetivas e intersubjetivas, de manera que la totalidad de los artefactos, de los entes artificiales, desde las herramientas de trabajo hasta el dinero, pasando por las ciudades y las instituciones, en cuanto que objetivaciones de la voluntad, significan que el universo entero queda por así decir voluntarizado, es decir, referido a fines, o lo que es igual, convertido en medio, con lo que el universo entero resulta acogido en la reflexividad de la voluntad»³⁶.

Sin embargo, que el sujeto acceda a la eternidad por el eros es en apariencia una cuestión muy lejana a la autopoiesis. Choza conjugará estos dos titánicos pensamientos cuando el eros alcance su máxima plenitud, su cénit.

IV.2. CÉNIT DEL EROS

El mito griego del andrógino, que luce en escena por vez primera en el *Banquete* de Platón, brota en la obra de Choza y así como el eros es una restauración del ser humano, un retorno a su origen se liga al eros con la poiesis, pues es creación: engendrar belleza según el cuerpo y el alma. Aristófanes le relata a Erixímaco la historia:

«A mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros, puesto que si se hubiesen percatado le habrían levantado los mayor es templos y altares y le harían los más grandes sacrificios [...] es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia»³⁷.

Antropología filosófica op. cit., p. 364.

³⁶ *Ibidem*, p. 364.

³⁷ *Banquete*, 189c-e.

El andrógino era, entonces, la unión entre el varón y la mujer y albergaba el poder de crear vida. El mito narra el castigo que Zeus le impuso al ser humano —partirlos por la mitad— por la arrogante osadía de pensarse superior a los dioses. Desde entonces, cada mitades consciente de la inexistente autosuficiencia, esto es, no se encuentra completo pues falta la otra mitad, la mitad de sí mismo.

«Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué debían hacer con ellos y no encontraban solución. Porque, ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues entonces se les habrían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco seguir siendo insolentes. Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: “Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna”. [...] Así, pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros. Y cada vez que moría una de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo»³⁸.

Zeus, piadoso, frente al castigo severo decidió escuchar y socorrer a los hombres, que le explicaban su deseo de «llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad»³⁹. Por ende, Eros es una fuerza de unión entre cada una de las mitades originarias. Si estas mitades volvieran a juntarse, entonces regresarían a la plenitud, a la felicidad.

Choza observa en la superación del castigo originario, gracias a la unión, las semejanzas con el relato bíblico de Adán y Eva. En este último caso, el eros se expresa mediante la empresa del hombre: crecer, multiplicarse y dominar la tierra⁴⁰. Pero ¿qué relación guarda el eros con la autopoiesis?

³⁸ *Ibidem*, 190c-191b, pp. 223-225.

³⁹ *Ibidem*, 192e, p. 228.

⁴⁰ Lo que aquí se expone es un pensamiento filosófico consolidado y firme. Choza se

Para el enamorado no hay cabida en su voluntad para otro fin que no sea amar. No obstante, la subjetividad humana es finita, por lo que no es satisfecha plenamente. Si amar es *darse*, cabe razonar, la persona no puede dar la totalidad de su vida porque, sin ambages, la vida es algo que va poseyéndose en el tiempo. Lo que sí hace es prometerla y prometerse (a uno mismo) que la dará y, así, al hacerse libremente, sigue siendo un proceso de autopoiesis. Sólo fuera de la temporalidad se podría amar de un solo golpe. Esto quiere decir que, siguiendo a Choza, el amor más puro se da en la eternidad⁴¹.

El ser humano acaba, muere, mas su amor es eterno; he ahí la desquicia de los amantes. Es al reconsiderar este pensamiento cuando nos percatamos de la fuerza del amor: «se pone de manifiesto que “el amor es más fuerte que la muerte”, que el *eros* es más infinito y más intenso que el *logos* y que la *physis*, pues ambos le resultan “estrechos” hasta tal punto que puede romperlos y llegar, allende sus límites, a la locura y a la muerte»⁴².

Un gran número de religiones, así como la escatología cristiana, ante todo, entienden la vida eterna como una recuperación simultánea del pasado. Incluso —apunta finamente Choza— el eterno retorno nietzscheano es una promesa de pasado muy semejante a esta visión. Los actos de nuestra vida transcurrida son nuestra constitución definitiva que permite juzgar si en la otra vida merecemos castigo o si, en cambio, debe premiársenos; estos actos son la «capacidad de acoger simultáneamente una totalidad finita sucesiva»⁴³. Por eso mismo Choza tenía una fuerte inspiración en los literatos cercanos a estas ideas:

«Hallo tanto que querer.
Y estoy tan tierno por Vos
Que si pudiera ser Dios
Os diera todo mi ser»⁴⁴.

De *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, obra de Lope de Vega, extrajo Choza el más diáfano sentir del amor que siempre ha defendido: el amor

enfocó por primera vez en *Theia manía. Il compimento dell'eros*, «Il Nuovo Arcopago», 12, 1984, pp. 128-139, lo cual significa que el período de maduración de sus pensamientos acerca del eros y el ser humano fue, cuando menos, de cuatro años.

41 *Manual de Antropología Filosófica op.cit.*, p. 367.

42 *Ibidem*, p. 367.

43 *Ibidem*, p. 369.

44 Lope de Vega, *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*. Madrid: Imprenta de Prudencio Cuartero, 1863, p. 94.

es una *Theia manía, locura divina*, que necesita romper con los límites de la naturaleza humana para fundirse con la divinidad. Solo así puede cumplir lo que de otro modo parece imposible⁴⁵.

Con este planteamiento, si la voluntad infinita recogiese el dinamismo erótico-poético entero de una persona simultáneamente, entonces no tiene que haber un eterno retorno de las experiencias⁴⁶, pues éste sería una repetición de los hechos vividos sucesivamente, como el arpegio que jamás cesa de sonar. Chozza propone tomar la totalidad de la vida de manera simultánea, siendo innecesario ese eterno retorno. Solo así es posible la culminación del eros como voluntad infinita.

La culminación de la voluntad, en tal caso, consiste en una triple infinitud: primeramente, sería la capacidad de «acoger simultáneamente una totalidad finita sucesiva»; en segundo lugar, aparece como capacidad inagotable de invención a través de sus propios actos; y, finalmente, es una capacidad de totalidad infinita porque es una subjetividad absoluta⁴⁷. Esta triple culminación sucede en la complejidad humana.

Ahora bien, es de justicia advertir que la antropología filosófica de nuestro autor no busca exponer cómo este planteamiento. El mecanismo no es lo relevante para Chozza porque sería más bien cuestión de creencias y no de razonamientos reflexivos. Sin embargo, sugiere una posible explicación desde la filosofía de la religión⁴⁸ —nada alejada de la antropología filosófica⁴⁹.

Como se ha comprobado, el eros alcanza su cénit al fundirse con la divinidad. Esto quiere decir, que en la existencia tiene que aparecer la muerte. ¿Cómo se entrelaza la muerte humana con la triple infinitud de la

45 Chozza, J., *La realización del hombre en la cultura*. Madrid: Rialp, 1990, p. 360.

46 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 369.

47 *Ibid.*, p. 369.

48 Literalmente, afirma Chozza: «el modo en que eso sea posible o efectivo es más asunto de religión y de creencia que de filosofía y razonamiento, aunque desde luego constituye el tema propio de la filosofía de la religión, que si bien se distingue de la antropología filosófica engarza con ella a través del análisis de la historicidad y religiosidad del hombre», *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 369.

49 Su consideración al respecto es bastante cercana a la propuesta de John Cottingham, que defiende el papel de la filosofía de la religión centrada en el ser humano. Es más, la principal diferencia estriba en que Cottingham considera su posición como un planteamiento novedoso en su obra *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*, publicada en 2014, mientras que Chozza lo propuso en 1988 sin alusión a su originalidad.

voluntad para conseguir la eternidad?

V. LA MUERTE HUMANA⁵⁰

Es sabido que la muerte se relaciona con la pérdida de la individualidad, punto de unión con su discípulo Arregui, y no es lo mismo, ni mucho menos, la muerte de una planta que la de una persona. La persona siempre supone un grado superior, es una pérdida mayor de la individualidad, «pues mientras más individual es el jugador [persona] puede decirse que muere más»⁵¹.

Años más tarde, esta misma consideración sería realizada por Mark Rowlands en su popular libro *El filósofo y el lobo*, donde expresó con determinación que el hombre, capaz de contemplar el presente mirando al pasado y al futuro, es la individualidad que ha ido adquiriendo en vida:

«Lo que se pierde al morir es un factor que depende de la inversión que se haya hecho en la vida. Y como los seres humanos tienen un concepto de futuro, y por tanto pueden controlar, organizar y encaminar su comportamiento actual en torno al concepto de cómo les gustaría que fuese su futuro, efectúan una mayor inversión en su vida que otros animales. En consecuencia, los seres humanos pierden más cuando mueren que otros animales. Morir es peor para un ser humano que para cualquier otro animal. A la inversa, la vida de un ser humano es más importante que la de cualquier otro animal. Ésta no es más que otra faceta de la superioridad humana: perdemos más cuando morimos»⁵².

De ser así, entonces, ¿qué otorga tal cantidad de individualidad a los seres humanos? ¿Por qué hay un rasgo distintivo en los hombres que no contemplan los animales? Porque poseemos una *biografía*: la historia que poseen los hombres, sin disputa alguna, uno de los elementos que diferencian en rotundo al humano del resto de seres vivientes. Individualidad y biografía se encuentran íntimamente unidas. No obstante, hemos de definir, en tal caso, en qué consiste la biografía en el imaginario choziano. Según Chozza, ocho años antes de la publicación del *Manual de Antropología Filosófica*, clarificó en *La supresión del pudor y otros ensayos* (1980) que

«lo que tiene que darse en el sujeto humano para que, además de una vida biológica, pueda hablarse de una vida biográfica, es lo que se designa con el nombre de *persona*. El sujeto humano, además de ser un animal es *persona* [...] «ser suyo», como un ser que se posee, que surge y que en su propio surgir se mantiene y permanece»

50 Si bien Chozza atiende a la muerte desde diversos ángulos, en la presente sección se abordará a partir del plano ontológico en relación con el eros.

51 *Ibidem*, p. 419. Los corchetes son nuestros.

52 Rowlands, M., *El filósofo y el lobo*. Barcelona: Seix Barral, 2009, pp. 234-235.

ce cabe sí. ¿Qué significa «ser que en su propio surgir se mantiene y permanece cabe sí»? Con otros términos más familiares, ser persona significa ser en intimidad o poseer intimidad. Intimidad significa poseerse. [...] En los seres que sólo tienen vida biológica, no se da una permanencia acumulativa de lo vivido de forma que enriquezca de un modo *original* la propia vida; esto es, precisamente *biografía*. Biografía es una acumulación de lo vivido, de otra manera, es el encauzamiento del vivir por un camino y una dirección inédita, de un modo *original* y acumulable en el mismo ser del sujeto. ¿Qué quiere decir *original*? Que es propio en cada ser vivo»⁵³.

La historia que reúne vivencias, recuerdos, el marcado carácter de ser histórico en tanto que biográfico, es sinónimo de una privilegiada condición connatural que empuja y fortalece la distinción hombre-animal. Cuando en el animal sólo hay muerte biológica, en el hombre hay biológica y biográfica: una intimidad individual propia de cada persona. Así, la biografía no se descubre en el animal sino en la persona. La persona es un ser dotado de biografía, no exclusivamente de biología.

Considerar esto con minuciosidad sería asumir que la biografía no tiene *télos*, que no puede ser culminación de la plenitud, sino que posee *péras*, un acabamiento final, una interrupción. Ese finalizar de la vida es lo que denominamos muerte⁵⁴ y pertenece a la vida biológica. La muerte aparenta venir *de fuera*⁵⁵, extrínseca a la vida biográfica. Así, dictamina Chozza:

«la muerte viene como de fuera y como rompiendo un proceso que tenía su propia dinámica autónoma: el hombre no se muere porque no pueda perfeccionarse más y realizarse más, que sí podría, lo que pasa es que no le dejan, que no le es permitido desde una facticidad biológica que parece no tener en cuenta la dinámica biográfica»⁵⁶.

La muerte humana sería *télos* si muriéramos sin que fuese posible más bondad o no pueda realizarse más trabajo: sin que pudiera darse más de sí. Pero esto no es así. Pese a ello, Chozza se esfuerza en potenciar su argumento señalando qué ocurriría si la vida humana fuese inmortal⁵⁷. Aparentemente podríamos alcanzar ese *télos*. Sin embargo, es solo apariencia, pues ser *perfecto* sería imposible. Alcanzar la cúspide en la temporalidad es,

53 Chozza, J., *La supresión del pudor y otros ensayos*. Pamplona: EUNSA, 1990, pp. 104-105.

54 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 513.

55 Véase al respecto las consideraciones planteadas por Jean-Paul Sartre y Emmanuel Lévinas sobre lo que de «asesinato» tiene la muerte, precisamente por ser extrínseca, por ocurrir *desde fuera*.

56 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 513.

57 En el sentido refrendado anteriormente, por lo que se diferenciaba *inmortalidad* de *eternidad*.

justamente, la causa imposibilitadora. La *esencia*⁵⁸ de la persona pertenece al nivel supra temporal⁵⁹. Por este motivo el ser humano jamás termina de perfeccionarse ni agotarse en su existencia. Siempre habrá posibilidad de hacer más y mejor. Si es imposible la plenitud en vida aun viviendo para siempre, ¿qué significa la muerte para una persona?

Choza enuncia tres posibles modalidades en torno a cómo se aparece la muerte⁶⁰: la muerte como eso que es deseable, terrible o enigmático. La muerte es deseable (1) en tanto que la filosofía es una manera de prepararnos para morir. La filosofía, la consideraban Sócrates y Platón, es una *meditatio mortis*, una meditación o preparación sobre la muerte. Platón plasmó en el *Fedón* el pensamiento de su maestro sobre la filosofía y la muerte: «Los que filosofan andan moribundos»⁶¹, comentó Simmias de Tebas, y «los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible»⁶², enunciaba Sócrates. La muerte estaría asociada en este caso con el saber en su totalidad, al bien y a la verdad. Así pues, tanto para Sócrates como para su discípulo, Platón, la muerte es un trámite entre la vida terrenal y la vida eterna. En esa vida eterna hallaríamos la felicidad eterna, es decir, la vida y la felicidad divina. A tenor de estas consideraciones, Choza juzga la filosofía de Platón y Sócrates como un «saber de salvación», pero no por ello nada terrible.

La muerte como temible (2), donde Epicuro y Lucrecio en la Antigüedad o Marx, Camus y Sartre en la era contemporánea serían los principales exponentes. La muerte se presenta como el arrebató de la escasa felicidad que poseemos.

Finalmente, la muerte como enigma (3) es la posición por antonomasia de Wittgenstein: el problema de la vida es, paradójicamente, buscarle sentido. Aunque se exhiba la muerte como tránsito de la vida terrenal a la eterna, esto no otorga el sentido ansiado. ¿Por qué pensar, entonces, que tiene sentido la vida eterna si la finita carece de éste? La felicidad no sería más que una ficción ilusoria.

58 Choza emplea el término «esencia» en sentido aristotélico. Esencia como entidad: «una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia». La entidad del ser humano, entonces, es aquello que es posible visualizar desde el plano supratemporal.

59 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 513.

60 *Ibidem*, p. 531.

61 *Fedón*, 64b-c.

62 *Fedón.*, 67c-68a.

La verdad del ser humano, de cada hombre singular, es naturalmente lo que él mismo desea saber de sí, *quién es* o *qué es*. Sin embargo, lo *que es*, no es lo que ha pensado: por el anverso, es lo que ha hecho, ha vivido, ha querido; y, por el reverso, es la fuente de ese vivir-querer-hacer que, en efecto, no se agota en lo expresado.⁶³

Pues bien, a continuación, Chozza recogerá estas reflexiones sobre la muerte y ultimaré su relación con el eros. Esto dará lugar a la propuesta originalmente choziana: la erótica de la muerte. En ella, todo lo expresado sobre el eros se entrelaza con la muerte y la eternidad de los seres humanos.

VI. MUERTE Y ETERNIDAD. LA ERÓTICA DE LA MUERTE

¿Qué ligazón hay entre la muerte, el eros y la verdad del ser humano? Amor, plenitud, intersubjetividad, culminación de la voluntad, poíesis, autopoíesis, Dios, muerte y eternidadson se conjugará en la «erótica de la muerte». Todo ello es gracias a la poíesis del ser humano. El razonamiento choziano es principalmente una conjugación de todo lo expuesto hasta ahora: una articulación conceptual perfecta que tiene voluntad de expresar la realidad.

El ser humano siempre se dirige en una *in crescendo* de la libertad a partir de la autoconsciencia, y la consciencia de la propia libertad⁶⁴. Así, para que sea posible, debe haber un reconocimiento de las personas entre sí, entendiéndose como personas y no como objetos.⁶⁵ La libertad es el fundamento último y más radical, no el ser⁶⁶. Sin embargo, la inherencia del ser humano de aspirar a su verdad plena es expresada por medio de su realización y su creatividad. El hombre busca su verdad a lo largo de toda la historia. El único *lugar* en el que la verdad y la libertad comparecen como fundamento es en la eternidad. De resultas, el hombre es aspiración del tránsito a la eternidad. Esta aspiración es, en cierto modo, *erótica*.

63 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, p. 534.

64 Este planteamiento se asemeja a la tesis capital defendida en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

65 Este asunto se ha trabajado con excelente pluma por el célebre filósofo español Ramón Valls Plana en su obra *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, en su capítulo III, *La aparición del concepto de espíritu: un yo que es un nosotros, un nosotros que es un yo*.

66 *Manual de Antropología Filosófica op. cit.*, pp. 534-535.

Asimismo, argumenta Choza, entiéndase Dios como la «persona que es, a la vez, principio absoluto y por referencia a la cual precisamente pueden percibirse el ser como fundamento y la libertad como fundamento de su principalidad más radical, es decir, en su originación»⁶⁷. Si Dios es la máxima referencia del ser y la libertad, entonces el ser humano aspira a Dios. No a ser Dios, sino a fundirse con él. No obstante, Dios es persona de acuerdo con la línea de pensamiento que sigue Choza.

Que Dios sea pensamiento permite que se ejerza un diálogo con Él. Pero ya habíamos visto en la intersubjetividad que, por ejemplo, un diálogo es el acceso a la intimidad de una subjetividad. E implícitamente es reconocimiento mutuo en el que hay una subjetividad por ambas partes. Además, al ser persona es una subjetividad envuelta en la libertad que pone en sí y desde sí, como vimos anteriormente, pues el eros va más allá del sentimiento, también es libertad.

Ahora bien, para seguir avanzando en esta idea —la erótica de la muerte— hay que tomar en consideración la disyunción entre fundamentos y manifestaciones⁶⁸: es la diferencia entre naturaleza y libertad, entre lo finito y lo infinito, entre lo expresante, valga la palabra, y lo expresado. Esta diferencia es capital porque si no existiera la vida eterna aparecería como un agotamiento del fundamento, hastío perpetuo: lo que haríamos sería pensar en nuestra vida como inacabable. Eso es inmortalidad, no eternidad. Y la propuesta de Hegel es la eternidad, o sea, volver al fundamento: es creación y donación interminable, aquello que «nunca termina de empezar»⁶⁹, se comprende, en opinión de Choza, como felicidad eterna, felicidad completa.⁷⁰ Según Choza, la felicidad completa:

«probablemente no se ajusta a las aspiraciones del hombre, sino que las desborda, lo cual, por otra parte, es característico de casi todas las experiencias humanas de felicidad: que superan, cuando se están viviendo, lo que previamente se había imaginado o prefigurado como felicidad»⁷¹.

67 *Ibidem.*

68 *Ibid.*, p. 536.

69 El propio autor se refiere a la eternidad en el sentido de la patristica, que es este que aquí presenta. A su vez alega que etimológicamente la palabra «eternidad» proviene de la raíz indoeuropea y con la palabra *aión*. Esta palabra comparte la raíz con *juvens* y *jove*, que significa joven. Por eso es lo que nunca termina de empezar.

70 *Ibidem*, p. 537.

71 *Id.*

La felicidad es un don y precisa de relación intersubjetiva porque no es autónoma en su totalidad. Hemos aquí el requerimiento por el cual la erótica de la muerte es un diálogo: suscita que la felicidad en la religión sea promesa de un don y, de forma simultánea, sea un reconocimiento recíproco que se presenta a modo de pacto. En ese sentido es también colindante al eros porque la religión sería una promesa de realización en la eternidad. El pacto entre la religión y la persona depende de si la persona ha cumplido lo pactado. Eso es «cuestión de la propia actividad y de que se crea que la promesa será cumplida»⁷². Pero claro, para que esta promesa haya sido cumplida depende de nuestros actos en vida, de cómo hayamos escogido ser. En definitiva, depende de qué hayamos hecho de nosotros, de la autopoiesis. Es más, la muerte aparece así con la triple infinitud de la voluntad, pues el prisma desde el que se la ha tratado es desde la primera modalidad, o sea, como la vieron Sócrates y Platón: la manera de conseguir la felicidad eterna y, por ende, anhelable.

Esto es justamente la *erótica de la muerte*: esperanza y anhelo de realizarla promesa de la felicidad ansiada por el eros, de autorrealización plena en la eternidad:

«El “escándalo de la razón” que la noción de progreso indefinido comporta, es justamente la aspiración del hombre a su verdad plena, la aspiración al tránsito al otro lado del tiempo, a la eternidad, a un ámbito en el que comparezca completamente el ser como fundamento y la libertad como fundamento. Y esa aspiración es la erótica de la muerte en cuanto que referencia del eros a Dios, a una persona que es, a la vez, principio absoluto y por referencia a la cual precisamente pueden percibirse el ser como fundamento y la libertad como fundamento de su principialidad más radical, es decir, en su originación. Ahora bien, la referencia a esa persona-principio absoluto tiene que hacerse en forma de diálogo porque la originación del ser como fundamento y de la libertad como fundamento son acciones libres, actos de una subjetividad»⁷³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Arregui, J. V.: *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona: Tibidabo Ediciones, 1992.

Boecio: *La consolación sobre la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar, 1955.

Buber, M.: *Yo y tú y otros ensayos*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

Chozza, J.: *La realización del hombre en la cultura*, Madrid: Rialp, 1990.

Chozza, J.: *La supresión del pudor y otros ensayos*, Pamplona: EUNSA, 1990.

⁷² *Id.*

⁷³ *Ibid.*, p. 535.

Choza, J.: *Manual de Antropología Filosófica*, Madrid: Rialp, 1988.

Kojève, A.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Editorial Trotta, 2013.

Lope de Vega: *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, Madrid: Imprenta de Prudencio Cuartero, 1863.

Marcel, G.: *El misterio del ser, en Obras selectas de Gabriel Marcel I*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos Editorial, 2002.

Ortega y Gasset, J.: «Estudios sobre el amor», en *Obras completas V*, Madrid: Revista de Occidente, 1964.

Pieper, J.: *Muerte e inmortalidad*, Barcelona: Editorial Herder, 1970.

Platón: *Diálogos III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Editorial Gredos, 1988.

Polo, L.: «La esencia del hombre», en *Obras Completas*, vol. XXIII, Pamplona: EUNSA, 2015.

Rowlands, M.: *El filósofo y el lobo*, Barcelona: Seix Barral, 2009.

ANDRÉS ORTIGOSA PEÑA es graduado en filosofía por la Universidad de Málaga, donde actualmente cursa el doble máster en Filosofía, Ciencia y Ciudadanía; y Profesorado. Es miembro del grupo de investigación de 'Idealismo alemán y sus consecuencias actuales' así como formador del Aula de Debate de la Universidad de Málaga.

Líneas de investigación:

Hegel, Idealismo alemán, Antropología filosófica, y Filosofía de la psicología.

Publicaciones recientes:

- «Das Unheimliche de Freud. Una relectura terminológico-filosófica», Estudios Filosóficos, en *Quaderni mediterranei. 2: Quel fantastico viaggio*, Millán: La Piave Editorial, 2019, pp. 71-85.

- «Los hábitos en Hegel como precedentes a la comunicación originaria», en José Manuel Chillón, Ángel Martínez, Pablo Frontela (eds.). *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Madrid: Editorial Fragua, 2019, pp. 275-282.

Dirección electrónica: ortigosaandres@gmail.com

ALEJANDRO G. J. PEÑA es doctorando en filosofía en la Universidad de Sevilla. Estudió Filosofía en la Universidad de Málaga, donde cursó el máster en Filosofía, Ciencia y Ciudadanía y, más tarde, en Ciencias Cognitivas.

Líneas de investigación:

Antropología filosófica de la muerte y filosofía de la literatura.

Publicaciones recientes:

- «La muerte como desaparecer del yo en la obra de Chantal Maillard», *Claridades. Revista de filosofía*, 9, 2017, pp. 159-178.

- «Muerte y biografía: un vínculo vital en *El horror de morir* de Jorge Vicente

Arregui», en José Manuel Chillón, Ángel Martínez, Pablo Frontela (eds.). *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Madrid: Editorial Fragua, 2019, pp. 163-174.

- *El Réquiem de Weltschmerz. Los presagios del mal*. Almería: Círculo Rojo Editorial, 2017.

- *El Réquiem de Weltschmerz II. Crisálidas de cristal*, con prólogo de Carlos Blanco Pérez. Sevilla: Thémata Editorial, 2019.

Dirección electrónica: alejandrogjpena@gmail.com