

Aranguren: sentido ético de la muerte

Aranguren: ethical sense of death

ENRIQUE BONETE PERALES
Universidad de Salamanca (España)

Resumen: Este artículo es una aproximación a las reflexiones realizadas por Aranguren acerca de la muerte, siempre hechas desde la vida misma como realidad moral. Desde su perspectiva de hombre cristiano, Aranguren dialoga sobre este tema con las principales corrientes de la filosofía actual.

Palabras clave: muerte, vida, sentido moral, filosofía actual.

Abstract: This article is a short way to Aranguren's thought about death written always from life sense like moral reality. Aranguren was a Christian Philosopher, so he talks about with main modern philosophical stream.

Key words: death, life, moral sense, modern philosophy.

“Todos somos los novelistas de nuestra propia vida, pero yo particularmente veo en mí una vocación literaria —no pura, separadamente literaria— frustrada. Algo así como la incapacidad de hacer coincidir pensamiento y literatura, de conseguir verter aquél en ésta y dotar de forma y significación, no sólo a lo que somos, sino a lo que hemos soñado y quisiéramos ser. Para mí la culminación de la literatura fundiría en una obra filosofía y biografía, religiosidad y poesía. Y ésa sería la obra en que consistimos. Pero detrás tendría que venir la interpretación, la exégesis del texto que somos más allá de él, lo que, de darse, se habría de dar después de nosotros mismos, caído ya el telón” (Del Epílogo a E. BONETE PERALES, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 348).

1. Marco filosófico

La filosofía española entra en el siglo XX de la mano del polifacético Miguel de Unamuno, quien convirtió el problema de la muerte —y el de la inmortalidad— en objetivo principal de sus angustiadas y personales reflexiones¹. La muerte se proyecta con el mismo dolor tanto en las obras literarias de Unamuno como en sus escritos

¹ Sobre la relevancia ética del pensamiento unamuniano en torno a la muerte e inmortalidad, cfr. BONETE PERALES, E., “Unamuno: el anhelo de inmortalidad como eje de la conducta moral”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XV, 1998, pp. 327-342.

de mayor nivel filosófico-teológico. Mas si todo el pensamiento “existencialista” de quien fue rector de la Universidad de Salamanca gira en torno al impacto de la muerte en la razón y en el sentimiento humanos, las meditaciones de José Ortega y Gasset —otra de las personalidades españolas más relevantes de la primera mitad del siglo pasado— se nos proponen como la más radical búsqueda de la “razón vital”, es decir, el intento de explicitar conceptualmente el vivir humano: qué es la vida y cómo es posible comprenderla con un nuevo tipo de razón.

Si la muerte aflora en cada una de las páginas de Unamuno (poesía, novela, ensayo), en las miles que componen la extensa obra completa de Ortega apenas encontramos cuatro o cinco párrafos sueltos y lacónicos sobre este hecho humano. Quizá esta posición orteguiana refleja una reacción pendular contra la visión ciertamente trágica y pesimista de la vida que se respira en la creación intelectual de Unamuno —también como reacción contra el Heidegger de *El ser y el tiempo*, obra ante la que Ortega quiso siempre marcar distancias—. En los pocos lugares en los que Ortega menciona el hecho de la muerte expresamente rechaza pensar en ella, la considera una “fatalidad” de la vida más que un problema filosófico². Por el contrario, para Unamuno, si en algo merece la pena pensar es en la muerte y en las posibilidades de la inmortalidad personal; es más, Unamuno llega incluso a interpretar la historia de la filosofía (o mejor dicho, algunas de sus cumbres: Platón, Spinoza, Kant...) como una puesta en marcha de la razón para superar el impacto de la muerte en nuestra existencia personal.

Leyendo al Unamuno anhelante de inmortalidad encontramos de forma reiterada un núcleo de pensamiento que se deriva claramente de Spinoza, de aquel *conatus* (“Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”, desarrollado en la proposición VI en la Parte Tercera de la *Ética*³). Esta tesis de Spinoza se la apropia Unamuno para mostrar lo difícil o, mejor dicho, lo imposible que resulta para el ser humano concebirse como no existiendo. Este es, según Unamuno, el más profundo deseo del hombre, de donde surge toda filosofía, por muy abstracta que se presente: ser eternamente, no morir del todo, “luchar” contra la muerte. Mas es curioso también que al leer a Ortega nos da la impresión de que toda su filosofía vitalista es un fiel seguimiento de aquella proposición de Spinoza (*Ética*, parte Cuarta, proposición LXVII) según la cual “un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”. Las meditaciones orteguianas, siendo también fieles a Spinoza, buscan sobre todo pensar y comprender

² Son sintomáticas al respecto las páginas que se recogen en *La idea del principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente, 1979 (primera edición 1958), en las que Ortega critica frontalmente la concepción pesimista del hombre y de la vida que subyace a las filosofías existencialistas, y especialmente a la de Heidegger. En aquella obra es patente la ausencia de sensibilidad ante el problema filosófico de la muerte, especialmente pp. 296-325.

³ Las siguientes proposiciones de Spinoza también fueron muy citadas por Unamuno: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”(VII); “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido” (VIII) ; y por último: “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo” (IX).

la vida humana desde dentro de ella misma, con la constatación de la libertad del hombre que ineludiblemente ha de elegir cómo vivir su vida que se le ha dado, no hecha, como los animales, sino *por hacer*, a pesar de la fatalidad de la muerte.

Por otra parte, Zubiri ha elaborado en nuestra lengua la más amplia y profunda filosofía del hombre que desde los años cincuenta y sesenta ha constituido, gracias a sus cursos privados, el marco antropológico en el que se ubican las reflexiones tanatológicas de Laín, Aranguren y Marías⁴. A pesar de haber dedicado densos cursos a temas antropológicos, Zubiri en escasas ocasiones ha pensado sobre el problema de la muerte (sólo en las páginas finales de su voluminosa obra *Sobre el hombre* en la que se recogen la mayoría de aquellos cursos). Sin embargo, su concepción de la persona y de la personalidad es asumida con total naturalidad por Laín, Aranguren y Marías cuando entran en el problema de la muerte desde sus perspectivas e intereses intelectuales (médicos, éticos, antropológicos, respectivamente).

A mi juicio, se puede afirmar que la filosofía española en la primera parte del siglo XX —esquemáticamente representada por Unamuno y Ortega— fue tanto meditación de la *muerte e inmortalidad* como meditación de la *vida y libertad*. Cabe decir que los herederos y discípulos más conspicuos de estos filósofos (aquellos que expresamente reconocieron su influencia intelectual —Laín, Aranguren, Marías— y sobre los que escribieron algunos artículos y libros) no marginaron el problema de la muerte en sus ensayos y obras filosóficas —y en esto creo que fueron más fieles a Unamuno que a Ortega. Bien es cierto que delimitaron las reflexiones sobre la muerte en el marco de sus personales inquietudes intelectuales, asignándoles un puesto relevante aunque no absorbente —a diferencia de Unamuno— en el conjunto de sus obras filosóficas: Laín desde una preocupación principalmente médica, Aranguren —como se comprobará— desde una perspectiva ética, y Marías en un contexto antropológico.

Mi tarea aquí va a ser mostrar el lugar que ocupa en la obra de Aranguren el problema de la *muerte humana* y cuál es su postura ante el impacto ético que el morir provoca en la *vida humana*. De tal forma que, según mi interpretación, se produce en Aranguren (y en gran parte de la filosofía española de la segunda mitad del siglo XX, en lo que a nuestro problema se refiere) una especie de síntesis entre Unamuno (*meditación de la muerte*), Ortega (*meditación de la vida*) y Zubiri (*metafísica de la persona*). Interesante sería estudiar aquí las reflexiones de aquellos pensadores españoles que, además de Aranguren, explícitamente reconocieron en sus escritos la influencia de estos tres maestros: Laín, Marías y Ferrater Mora. Y por otro lado, sería también ilustrativo introducirnos en algunos autores que situándose en corrientes muy distintas a la tradición filosófica española⁵ han dedicado brillantes páginas al problema de la muerte mientras están elaborando todavía su propia filosofía. Por

⁴ Es conocido que, entre otros intelectuales españoles de la época, Laín, Aranguren y Marías asistieron regularmente a diversos cursos de Zubiri y reflejaron en sus escritos las tesis principales de su maestro. Cabe señalar también que los ecos de tales cursos y de los escasos escritos zubirianos llegaban a las sucesivas ediciones del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora. No es pues atrevido afirmar que las reflexiones tanatológicas de estos autores cuentan como trasfondo la filosofía de Zubiri.

⁵ Un análisis de la tradición ética española puede encontrarse en: BONETE, E., “La ética en la filosofía española del siglo XX”, en CAMPS, V., *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 2000, III, pp. 386-440.

ejemplo: Gustavo Bueno y Fernando Savater, dos autores con dos estilos totalmente diferentes —y paradigmáticos, si cabe— de hacer filosofía en España: materialista y sistemático el primero, vitalista y ensayístico el segundo. Mas en esta ocasión —y como homenaje personal al profesor Aranguren cuando se han superado ya los diez años de su fallecimiento— ofreceré una síntesis y valoración de la posición ético-moral que mantuvo este célebre intelectual sobre el problema de la muerte (aspecto éste de su obra nunca estudiado), tan relevante en su tratado de *Ética* de 1958 y reincidente en escritos posteriores.

* * *

Como he desarrollado en otro lugar⁶, José Luis López Aranguren (1909-1996), quien fue catedrático de *Ética* en la Universidad de Madrid durante años conflictivos del régimen de Franco, ha atravesado a lo largo de su biografía intelectual tres etapas, correspondientes a las tres preocupaciones intelectuales que testimonian sus variados escritos: la religioso-moral, la ético-filosófica, y la político-moral. De la primera destaca su obra *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (1952), de la segunda la *Ética* (1958), y de la tercera la *Ética y Política* (1963). En los años posteriores a la expulsión de la cátedra producida por motivos políticos en 1965, Aranguren desarrolló su actividad intelectual por diversas universidades europeas y americanas, hasta que se instaló en la Universidad de San Diego (California). Regresó a la universidad española una vez instaurada la democracia siendo presidente del gobierno Adolfo Suárez. El profesor Aranguren siguió elaborando libros y ensayos de diversos temas sociológicos, literarios y culturales, pero siempre desde una perspectiva moral. La especulación filosófica, a partir del año 65 en que fue expulsado de la cátedra, pasó a un segundo plano. Destacó más su finura como ensayista abierto a la cultura norteamericana y a los vaivenes de la democracia española, tanto durante la transición como en la larga etapa socialista.

Su obra de mayor relevancia filosófica es, sin duda, la *Ética*⁷, publicada mientras era catedrático de esta disciplina. En dicho tratado sigue la estela de Ortega, y especialmente de Zubiri. Replantea temas clásicos de la ética aristotélico-tomista desde su abertura a la filosofía europea que por aquellos años cincuenta dominaba el panorama cultural: la corriente fenomenológico-existencialista (Hartmann, Scheler, Heidegger, Sartre) y la analítica (Wittgenstein, Moore, Ayer, Stevenson). Este denso volumen, tan leído y estudiado por numerosas generaciones de profesores y estudiantes de filosofía en nuestro país, dedica el último capítulo al problema de la muerte, como era de esperar, desde una perspectiva ética. Le interesa al profesor Aranguren señalar cuáles son las principales actitudes que cabe afrontar ante la muerte, dado que todas ellas envuelven una estimación ética del morir humano, contemplando el sentido o la carencia de sentido que este evento provoca. Se fija principalmente en las actitudes más usuales en

⁶ BONETE PERALES, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.

⁷ *Ética*, en ARANGUREN, J.L., *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1994, II, 1994 (primera edición 1958).

aquellos años cincuenta (aunque no creo que se hayan modificado sustancialmente), ya sea por ser las más comunes, ya por ser las más prestigiosas o acreditadas. Voy a exponer especialmente esta tipología ética, aunque también haré referencia después a otras reflexiones que sobre la muerte dedicó en posteriores escritos. La tipología que propone Aranguren se concreta en cinco actitudes: la muerte eludida, la apropiada, la absurda, la negada y la buscada. Me detengo en las tres primeras, por ser las más relevantes en sentido ético y filosófico.

2. Diálogo con Heidegger y Sartre

Dejemos para el final la *muerte eludida*, que es de todas ellas la de mayor actualidad, y la que más persiste en las reflexiones tanatológicas del Aranguren posterior a la *Ética*. La *muerte apropiada* vendría a ser aquella actitud moral que acentúa —al modo de Séneca en la antigüedad y de Heidegger en *El ser y el tiempo*⁸— la muerte como el constitutivo mismo de la vida y del hombre. Séneca reiteró —y Heidegger en su obra al clásico romano se refiere— que desde que nacemos estamos muriendo, por lo que la muerte ha de quedar totalmente incorporada al ser humano y a todos los momentos de su existencia. Como es bien sabido, Heidegger distingue entre la *muerte como hecho* —o el hecho de terminar físicamente la vida— y la *muerte como cuidado* o preocupación, el pensar anticipatoriamente mi propia muerte. La primera es inapropiable, percibimos que afecta a los demás, pero no a mí realmente. Lo más relevante, para Heidegger, es, pues, la muerte como pre-ocupación, la anticipación de la muerte a través de la angustia, que me posibilita tener por anticipado existencialmente mi ser más auténtico. En tanto que seres humanos, siempre somos lo que *todavía* no somos, y por ello, al anticipar mi muerte, me la apropio, la incorporo a mi vida, la convierto en la *suprema posibilidad* de mi existencia, la interiorizo, y así llega a ser un acto humano, un acto libre. Al parecer de Aranguren, este complejo análisis heideggeriano de la apropiación de la muerte adolece de una deficiencia radical:

“desdeña el acontecimiento real y se desentiende de él para no retener más que el cuidado de la muerte. Efectivamente, en la muerte hay algo que es pura interiorización: el pensar en la muerte, el cuidado, la angustia. Pero también hay algo que no puede humanizarse, que está ahí, frente a nosotros, resistente y opaco, que no puede “anticiparse” con el pensamiento: es la “hora de la muerte”, es el acaecimiento real de la muerte. La filosofía heideggeriana, que, en última instancia, es idealista, que está montada sobre sí misma y no sobre la realidad, prescinde de lo que se le resiste; pero eso de que se prescinde sigue ahí” (*O.C.* II, 493).

Las meditaciones de Sartre en *El ser y la nada*⁹ llevan a Aranguren a sostener que una de las actitudes más difundidas es la de la *muerte absurda*. La posición sartreana es la más radical. El filósofo francés viene a mantener las dos caras de la muerte: lo que es la muerte para la vida y lo que es en sí mismo la muerte como hecho inasimilable por

⁸ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1977 (versión original 1927), pp. 258-291.

⁹ SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966 (versión original 1943), pp. 650-675.

el hombre. Es conocida la oposición que Sartre manifestó a las tesis heideggerianas anteriormente esquematizadas. Sobre la primera perspectiva, Sartre asegura que la muerte nunca puede ser una posibilidad mía —y menos todavía la suprema—; en realidad, viene a ser la negación y anulación total de cualquiera de mis posibilidades humanas. Y si nos centramos en el “hecho en sí” de la muerte, cabe afirmar que es puro azar, contingencia, mera exterioridad que casi siempre corta bruscamente la vida. En esencia, la muerte, según Sartre, siempre priva a la vida de todo sentido, y no es algo interno a mi ser, algo meramente “para mí”, sino que la muerte siempre es “para los otros”; éstos son los únicos que pueden —en tanto que tienen delante todo el trayecto de mi vida— darle sentido o quitárselo. Mi muerte siempre será “para mí” absurda. El hecho real es que morimos. Si nuestro morir puede ser más o menos auténtico, como pensaba Heidegger, esto son meras palabras y proyectos vanos. La muerte es un hecho bruto que acaba totalmente conmigo y con mis posibilidades.

Aranguren reconoce que el planteamiento de Sartre es el más coherente, o al menos el que con mayor realismo se enfrenta a la muerte, en tanto que nos revela que el hecho de morir —incluso para un cristiano como el Aranguren del año 58— es inasimilable en un doble sentido: en tanto que la muerte es un “haberse ido” definitivo, pero también en tanto que la muerte es un “quedar ahí” de forma residual, con el proceso de corrupción y putrefacción del cuerpo humano, el cadáver. Esta imposibilidad de asimilar e integrar la muerte en la vida es la enseñanza fundamental que Aranguren le reconoce a Sartre. Con la filosofía de este existencialista se desvanecen todas las ilusiones, paliativos y paños calientes para menguar lo tremendo de la muerte de cada uno de nosotros. La muerte es un hecho humano tan grave que nos coloca en una tesitura en la que no nos queda más que elegir entre el *absurdo total* o entre el *misterio*, entre la *nada absoluta* o la *presencia de Dios*. Y son las reflexiones de Sartre, que Aranguren estima en grado sumo, las que le llevan a apostar por una perspectiva cristiana esperanzada que toma en serio, con todo el peso trágico, el acontecimiento ineludible del morir:

“La muerte, pues, no puede ser humanamente comprendida. Pero ¿esto ocurre porque es absurda o porque constituye un misterio? Quizá no podamos comprender la muerte porque es ella, o mejor dicho, el misterio de que ella forma parte, el que nos ciñe, desborda y envuelve, porque es el misterio de la muerte el que nos comprende a nosotros. La cuestión estriba, pues, en si existe o no un misterio que nos comprenda. Si muriésemos ante nadie, la muerte, en efecto, sería absurda, porque nadie podría darle sentido. Si muriésemos solamente ante los hombres, también sería absurda, porque estos dispondrían abusivamente de algo que no conocieron más que en su exterioridad; dispondrían de una vida muerta. Pero San Pablo dijo: ninguno muere para sí mismo, morimos para el Señor. Dios nos tiene ante sí enteros, como nadie, ni nosotros mismos, dando el salto de sobrevivirnos a nosotros mismos, podría tenernos. Y porque morimos ante Dios y hacia Dios, la muerte tiene sentido” (*O.C.*, II, 495).

Aranguren, como cristiano, considera que la opción más razonable es la de afirmar que morimos ante Dios y que nuestra vida y nuestra muerte están envueltas de “misterio”. Lo que implica que difícilmente es integrable en nuestra vida cotidiana: nos desborda siempre. Sin embargo, cabe preguntarse —además de este sentido religioso

de la vida que nos sugiere el hecho de nuestra mortalidad— cuál es, estrictamente, el sentido ético de la muerte. El enfoque que mantiene el profesor Aranguren para responder a esta inquietud es claramente zubiriano.

3. La presencia de Zubiri

Quisiera resaltar con brevedad el contenido esencial de las reflexiones de Zubiri sobre la muerte que expuso en uno de los cursos anteriores a la *Ética* de Aranguren y cuyo contenido esencial se encuentra en las páginas finales de la obra póstuma de Zubiri *Sobre el hombre*, tal como lo reconoce Ignacio Ellacuría en el prólogo de dicho volumen. Estas reflexiones zubirianas constituyen, a mi parecer, la inspiración clave del capítulo que Aranguren dedica a la muerte y, seguramente, el marco teórico que subyace a sus últimas meditaciones en torno a la “escena final” de la vida, así como su crítica a la cultura tanatológica dominante, a la que más tarde me referiré.

Dos son los contextos filosóficos en los que Zubiri plantea el problema filosófico de la muerte: la antropología¹⁰ y la filosofía de la religión¹¹. Sus tesis están muy relacionadas. El hilo conductor se encuentra en su concepción de la persona y tiene evidentes repercusiones para la reflexión ética¹².

Según Zubiri al hombre le es característico el tener que realizarse como persona, tener que elaborar su personalidad en la vida. Lo que denominará Aranguren “la construcción del *éthos* moral” a través de los actos reiterados y de los hábitos que vamos adquiriendo a lo largo de nuestra existencia personal. El hombre tiene que hacerse entre las cosas y con las cosas, de donde le vienen estímulos y posibilidades para vivir; el hombre necesariamente ha de estar haciéndose libremente. Ésta es su responsabilidad. Somos en verdad “personas” si viviendo realizamos nuestra “personalidad”. Zubiri atribuye al hombre como realidad personal diversas dimensiones (que Aranguren tendrá siempre en cuenta al hablar años más tarde del “espectáculo” y de la “representación” de la muerte). Éstas son: el hombre es el *agente* de sus actos (como cualquier animal), en segundo lugar, es su *autor* (en el sentido de que opta no sólo entre la realización de unos u otros actos sino sobre todo por una o por otra manera de ser), y en tercer lugar, es *actor* de su vida —también, como dirá Aranguren, de su muerte— (por sus circunstancias históricas, sociales y geográficas a cada hombre le toca un determinado papel en la vida, lo cual le impide ser completamente dueño de ella) (H.D.76-78).

Además de estas tres dimensiones de la estructura de una persona, el hombre no sólo ejecuta actos, sino que sobre todo se los apropia. Y si esto es así, la personalidad

¹⁰ Especialmente en *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986 (S.H.) y *Hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984.

¹¹ En concreto, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, Alianza, 1993 y *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997.

¹² En torno a las repercusiones éticas de la muerte en Unamuno, Zubiri y Marías, cf. BONETE PERALES, E., “Ética de la muerte (Esbozo de una impacto)”, *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Bilbao, Desclée de Bouver, 2003, cap. VI.

sería resultado del contenido de los actos que la realidad personal va realizando. La personalidad es pues la “figura real” que una persona a través de sus actos ha ido formando a lo largo de su vida. En cada uno de los actos la persona va diseñando la figura de un modo de ser determinado, o lo que es lo mismo, un modo de estar en la realidad; por tanto, mi personalidad equivale a mi modo de ser adquirido (S.H.,144, 153).

En la mayoría de las ocasiones que Zubiri se refiere a la muerte, está desarrollando su concepción de la persona. Si a lo largo de la vida vamos formando nuestra personalidad en todas las dimensiones y, especialmente, en la dimensión moral, esta tarea ineludible sólo acaba con la muerte. Las acciones no son “definitivas” en orden a la felicidad mientras la vida sigue y es posible reformar la figura de la personalidad. Pero es ineludible que cada acción es “definitoria” de esta figura. Si la vida no siguiera, entonces el hombre quedaría fijado para siempre en su figura moral que ha concluido definitivamente con la muerte. El hombre en el momento de la muerte ya no puede apropiarse nada más. Pero la vida es constitutivamente emplazamiento. Afirma Aranguren, siguiendo a Zubiri, que una estructura de lo que es el tiempo —además de “duración” y “futurición”— es *emplazamiento*. Nuestros días no son ilimitados, están contados; nuestra vida no es infinita: le es inherente los plazos, y el plazo final es la muerte. La vida humana, desde una perspectiva ética, no es otra cosa que autodefinirnos, poseernos a nosotros mismos. Como afirma Zubiri: apropiación de posibilidades. Y “mientras” vivimos, es posible modificar, reformar nuestro ser moral. La vida es constitutivamente un camino, y por eso el hombre es un “ser viador”. Pero, al igual que a un camino le es característico un “desde” y un “hacia”, y si la vida es un camino y el vivir es autoposeerse, autodefinirse, el único “hacia” del hombre es *hacia sí mismo*, hacia el yo mismo como figura de realidad, y especialmente de realidad moral.

Mientras vivimos, nuestros actos van conformando nuestra personalidad moral, nuestro *êthos*, el objetivo principal de la ética filosófica y de la vida práctica¹³. El hombre es una realidad abierta: su autodefinición está siempre abierta a otra autodefinición “mientras” vive, de ahí la provisionalidad e indeterminación del hombre, como de su tarea moral, siempre abierta e inconclusa. Nuestras acciones son “definitorias” de la personalidad moral que vamos adquiriendo, mas no son “definitivas”, siempre cabe mejorar, modificar, hasta que llega la hora de la muerte. Según Zubiri, “*mientras la vida continúe, el hombre tiene en su mano la posibilidad de cambiar su propia definición*” (S.H.664). Pero llegará un punto del tiempo en el que la figura conseguida y la autodefinición alcanzada sean ya “definitivas”. Por eso asevera Zubiri que la muerte viene a ser “*aquel acto que positivamente lanza al hombre desde la provisionalidad a lo definitivo*” (S.H.666). Y siguiendo este enfoque antropológico de Zubiri, Aranguren lo aplica al campo específicamente ético y sostendrá que la muerte fija definitivamente el *êthos*, nuestra personalidad moral, el proyecto de felicidad que hemos seguido y alcanzado en el momento de la muerte.

¹³ BONETE PERALES, E., “Aranguren: la ética entre la religión y la política”, *op. cit.*, cap. III.

Aranguren, en tanto que cristiano, asume plenamente en la *Ética* la tesis de Zubiri de que la muerte no sólo nos fija ante los demás, sino ante Dios mismo¹⁴. La muerte tiene algo de sanción definitiva de la vida. La muerte, para Aranguren, tiene un sentido ético ineludible en cuanto que comporta una fuerza moral especial al dejar fijado y concluido nuestro proceso de construir un personal *êthos* moral que ya no podremos modificar ni mejorar:

“La sanción no consiste sino en hacer que el hombre sea plenamente y para siempre aquello que ha querido ser, en que la figura física y moral de felicidad quede ya irreformable, en que la vida se transforme en destinación eterna... El hombre queda unido para siempre a aquello a que estaba abrazado al morir. Ligado no solo a la felicidad en común, como lo estuvo de por vida, sino también a aquella especial disposición apropiada en vida, y por la cual desea esto o aquello bajo razón de felicidad...” (O.C., II, 496).

4. En torno a la muerte eludida

Sin embargo, a pesar de esta seriedad moral inherente a la muerte vivimos en un contexto cultural en el que de forma llamativa experimentamos un proceso agudo de lo que denomina Aranguren la *muerte eludida*, y que en esencia se apoya en el siguiente razonamiento:

“La muerte es lo contrario de la vida, paraliza y extingue la vida. Paralelamente, el pensamiento de la muerte perturba y paraliza la vida, le sustrae energías. Es un pensamiento morboso, antivital, condenable, pues, desde el punto de vista pragmático, ¿quién se entregará con todo entusiasmo al trabajo, al goce, a la “obra del hombre”, si mantiene ante sí la representación de la muerte y su antipragmática consecuencia, la vanidad de todas las empresas humanas? Ocurre con la preocupación de la muerte lo que con la muerte misma: que son enemigas de la vida. La muerte, hoy por hoy, no puede ser eliminada. Pero la preocupación por la muerte sí” (O.C., II, 487).

Mas, ¿cómo se manifiesta socialmente este olvido y elusión de la muerte? Aranguren expone con suma claridad los rasgos culturales de los años cincuenta que le inducían a mantener que la huída de la muerte era la actitud más extendida. A mi juicio, dichos rasgos sociológicos y “cientificistas”, como veremos, se han acentuado incluso a comienzos del siglo XXI. En síntesis son éstos:

¹⁴ Sobre esta fijación de la personalidad en la muerte, cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 664-666; *El problema teológico del hombre. Cristianismo*, op.cit., pp. 447-450. En esta última obra un texto de Zubiri ilumina esta especie de fijación “escatológica”: “La muerte no es un límite sino una limitación de un estado de la vida en este mundo, es decir, es una limitación de la procesualidad. Y, por consiguiente, la muerte tiene un segundo carácter: es fijación. La muerte es fijación en el modo de ser que uno definitivamente ha logrado y ha querido libremente lograr. El “eskhaton”, lo último, es algo decidido por la libertad. Lo que será de mí en el otro mundo es lo que he querido en este mundo (con una voluntad eficaz, se entiende) que sea. Es un “eskhaton” que consiste en una fijación en aquello que libremente estoy queriendo ser” (p. 448).

- a) No podemos representarnos la imagen de nuestra muerte ni un mundo del que hayamos desaparecido. Quizá podemos imaginarnos nuestro entierro, pero es evidente que el yo nunca es eliminado cuando intentamos representarnos nuestra desaparición.
- b) Tenemos una tendencia natural a reprimir el pensamiento de la muerte, especialmente durante la juventud, cuando se contempla un futuro largo por delante. Mas se privilegia —y hoy de forma especial a través de los medios de comunicación— una cultura juvenil en la que, incluso los mayores procuran imitar a los jóvenes en sus comportamientos, atuendos y formas de vida, creyendo así ahuyentar el pensamiento de la muerte. A este proceso cultural, gracias al cual se tiende a alejar la muerte, lo denomina Aranguren “juvenilización”.
- c) El tercer rasgo acentúa el intento “artificial” de alejar, no sólo el pensamiento de la muerte, sino, sobre todo, su misma realidad. ¿Cómo? A través de la prolongación de la vida gracias a los avances médicos y tecnológicos. Se fomenta, pues, la esperanza pseudocientífica de que el progreso vencerá algún día la muerte o, al menos, prolongará mucho más la vida. Este iluso progresismo se aplica también al intento científico de erradicar el proceso de envejecimiento y con ello, alejar al máximo el hecho real de la muerte.
- d) Y derivado de lo anterior, cabe afirmar que en las sociedades avanzadas, por el proceso de industrialización y tecnificación desarrollado durante el siglo XX, se extiende cada vez más una concepción artificial de la vida y con ello un creciente sentir de que toda muerte, en realidad, es muerte artificial. Da la impresión de que se muere por accidente, que la muerte no es un proceso natural de la vida humana, sino derivado de algún error, fallo o deficiencia que podrá ser subsanado cuando adquiramos mayor precisión y previsión de los mecanismos que generan enfermedades y de los factores que provocan accidentes. Bien es verdad que las muertes se seguirán produciendo, aun cuando controlemos mejor el cuerpo y los riesgos de las sociedades avanzadas, pero se las considera como muertes por accidente, muertes artificiales.
- e) Otra forma de ocultar la muerte se manifiesta cuando se procura evitar los cadáveres. Los cuerpos muertos son sacados por las puertas traseras de las clínicas y de los sanatorios a fin de que nadie los vea. Mas también se produce similar escamoteo de la muerte cuando —al estilo americano— los cadáveres son embellecidos, maquillados, hasta parecer los retratos de los que vivieron o estatuas de cera que pueden ser contempladas como reproducciones fieles de un original aún vivo.
- f) También nos encontramos con otra estratagema intelectual para evitar el pensar en la muerte, que tiene sus raíces en Epicuro: yo y muerte somos incompatibles. Cuando la muerte venga a mí, yo no estaré ya; y mientras yo viva, la muerte no está en mí. Por tanto, es evidente, según esta lógica, que huelga pensar y *pre-ocupar-me* de la muerte, pues, en todo caso, serán los otros quienes tendrán que vérselas con mi muerte, quienes se ocuparán de ella. Según podemos constatar socialmente, nadie muere para sí, nadie se encuentra con su propia muerte, sino que, más bien, *todos morimos solamente para los otros*. Por consiguiente, no merece la pena pensar en ella ni anticiparla de ningún modo.

- g) Quizá lo que dice Epicuro sea cierto cuando la muerte es repentina. Mas lo que sucede en muchos casos —señala Aranguren— es que se siente cómo se acerca, se la ve venir. Entonces, ¿cómo es posible en estas circunstancias eludirla? Una forma tan común como fallida es a través de las llamadas “mentiras piadosas” con las que se intenta dar falsas esperanzas al moribundo a fin de que no se aterre o desespere, e incluso, para insuflarle vagas perspectivas de mejora. Sin embargo, nuevos medicamentos —hoy todavía más que en los años de la *Ética*— como los analgésicos, ansiolíticos y anestésicos, son utilizados de forma generalizada por parte de los médicos. Con ello se evita, con buen criterio, que los enfermos terminales experimenten dolores, mas también se impide así en muchos casos que el moribundo sea consciente de su muerte inminente. A menudo, y sin justificación, se atonta y adormece a los enfermos mediante unos medicamentos que ya no sanan, sino que alteran el proceso de la muerte, y enajenan al enfermo ante este evento. Si en la cultura cristiana, según Aranguren, se preparaba al moribundo para *bien morir*, en la cultura médica actual se le prepara, pero justamente al revés, drogándole e insensibilizándole totalmente ante la muerte. En muchos casos, dado los graves dolores que padecen los enfermos, se justifica la utilización de aquellos medios de aletargamiento, pero en otros lo que sucede es que se procura de forma consciente y deliberada —por ese pánico humano y cultural a la muerte junto con el afán de ocultarla o huir de ella— sustraer al enfermo de la consciencia y particularidad de su personal muerte.

5. Reivindicación de una “muerte a la antigua”

Todas estas reflexiones, algunas filosófico-morales y otras sociológico-culturales, fueron expuestas por Aranguren con suma lucidez en el último capítulo de la *Ética* del 58. Mas no acabó aquí la *meditatio mortis* arangureniana. En sucesivos años se enfrentó —siempre con brevedad pero con finura y elegancia— al problema de la muerte desde distintos puntos de vista: ya no filosófico, sino claramente intimista o descriptivo de la cultura dominante; perspectivas muy cercanas a lo que en la *Ética* ha denominado *muerte eludida*, queriendo sugerir la huida colectiva que las sociedades más desarrolladas tecnológicamente están provocando. He aquí, en síntesis, su aportación tanatológica posterior al tratado de ética filosófica. Indico primero los rasgos más intimistas de esta reflexión y después las reflexiones culturales.

El último artículo recogido en *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* está dedicado a la defensa de lo que ha llamado Aranguren, con acierto, “la muerte a la antigua”¹⁵. Y este tipo de muerte que reivindica nuestro autor ante tanta medicalización, hospitalización y tecnologización, ha de ser considerado, a mi juicio, como el reflejo de un malestar generalizado que se produce en las sociedades más avanzadas (especialmente a partir

¹⁵ “Fin de año en una muerte ‘a la antigua”, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia, Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1995, III, pp. 451-452.

de los años 80, época del artículo al que me refiero) que contempla con no poco miedo los complejos y prolongados procesos del morir humano hospitalario¹⁶. Aranguren afirma que la crítica al modo tecnologizado de morir ha de ir pareja de una mayor reivindicación de la vida sencilla, menos consumista y con un uso más moderado de lo tecnológico que envuelve la existencia cotidiana. La toma de posición de Aranguren —cada vez, como digo, mas extendida socialmente— queda así reflejada:

“Recuperar el sentido de la vida sencilla exige y supone recuperar la muerte a la antigua, la muerte a la que acabo de asistir. Una muerte sin UVI, sin “cuidados intensivos”, tubos por todas partes, barullo y ajeteo supertecnológico y separación del paciente de su familia para ser convertido en mero objeto de experimentación para el estiramiento —y con frecuencia ni eso, y aun lo contrario— de los tropismos de la vida. Yo quisiera que el “morir en casa”, rodeado el enfermo de los suyos, volviera a ser la muerte de cada cual: que la muerte recobrase su faz antigua, de tiempo largo y lento de angustia tranquila, de agonía sosegada, si se permite el oxímoron, y, al final de este “rito de pasaje” y tras el cesar del rítmico jadeo que desencaja el rostro, la paz y el retorno de la fisonomía propia, prenda no sé si engañosa o no, pero consoladora de resurrección...” (*O.C.*, III, 451).

Esta misma inquietud por defender un tipo de muerte “digna”, entendiendo por ello, no la búsqueda de la eutanasia, sino la muerte en un marco familiar y a ser posible sin la aparatosidad de los hospitales, fue reivindicado por Aranguren en diversas conferencias públicas, y también en sus últimos escritos. En su libro *La vejez como autorrealización personal y social*¹⁷, dedica un par de apartados a esta reivindicación de “la muerte a la antigua”. Después de exponer algunas de las actitudes con las que se enfrentan los ancianos a la muerte inminente (la religiosa, la del “autoengaño”, la de aceptación resignada y la de “dejarse morir”...), discute brevemente, siendo fiel al enfoque de la *Ética* del 58, la tesis de Rilke y Heidegger sobre la posibilidad de la apropiación de la muerte, afirmando que no es posible esta apropiación, especialmente cuando la muerte nos ronda cerca, cuando ya está ahí. La tesis de Aranguren es que morir, en sentido estricto, no es un acto personal. En terminología escolástica cabe decir que no es un *actus humanus*, sino el último de los *actus hominis*: no nos morimos, sino que más bien somos muertos. Por ello, la muerte no es un acto propiamente humano, sino el final de un proceso fisiológico, algo que le acontece al hombre.

No es posible ser protagonista de la propia muerte, ni siquiera, piensa Aranguren, espectador. Hoy es sumamente difícil que el moribundo posea la consciencia suficiente para asistir al “instante” de su propia muerte. En realidad, lo que acontece, según Aranguren, es que, sobre todo, morimos *ante* y *para* los demás, y por ello deseamos una “muerte digna”, entendiendo la dignidad como “decoro”. Ineludiblemente el morir acaba siendo, quierase o no, un *espectáculo*, por cuanto es un proceso que otros, en tanto que espectadores, contemplan cómo llega a su fin. Y teniendo en cuenta esto

¹⁶ Sobre las nuevas formas de morir y las implicaciones éticas que genera, cf. BONETE PERALES, E., *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte, op. cit.*, cap. VII (“Ética del morir”).

¹⁷ en *Obras Completas*, vol. V, Trotta, Madrid, 1996, especialmente “El anciano ante la muerte” (Cap. X) y “Calidad de vida y calidad de muerte (Apéndice).”

se pregunta Aranguren: ¿qué se puede pedir a este espectáculo, a este evento que es contemplado por otros? Su respuesta viene a ser una reivindicación del tradicional “morir en paz”:

“Yo desearía que fuera una escena nada espectacular, pero sí decorosa y que no entre en contradicción, que no desdiga de lo que fue la vida; que sea en compañía y no en el aislamiento tecnológico y reducción a mero terminal de un complicado artilugio de entubación; y que sea en el entorno mismo de la vida del moribundo”. (*O.C.*, V, 646).

Otro lugar de la obra de Aranguren donde encontramos interesantes reflexiones sobre la muerte es su pequeño libro *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*¹⁸. La perspectiva que sigue en estas páginas es sobre todo “existencial”, aun reconociendo que cabe otro modo de enfrentarse con la realidad de la muerte, que lo denomina Aranguren “metafísico”. Desde este último punto de vista la muerte y la vida serían meros avatares del ser subsistente, sucesos y acontecimientos biológicos localizados en el planeta Tierra y dentro de lo que, un tanto antropocéntricamente, se denomina historia universal, sin ninguna relevancia personal o biográfica. Para la perspectiva antropológica y existencial, sin embargo, vida y muerte son los dos conceptos fundamentales y polarmente opuestos de la existencia humana, que ineludiblemente está enmarcada entre el nacimiento y la muerte. Teniendo en cuenta esta polaridad, Aranguren distingue cuatro tipos de relación entre la vida y la muerte: a) la incompatibilidad entre ambas; b) concepción de la vida en función de la muerte; c) concepción de la muerte como muerte de la vida; y d) la muerte en función de la Vida —con mayúscula—, es decir, en función de “otra” postulada vida. Y con este esquema Aranguren defiende cuatro tesis, que son en parte coincidentes con lo expuesto en la *Ética* del 58. Me detendré únicamente en la primera, por ser la que, a mi juicio, refleja mejor una constante en el pensamiento tanatológico arangureniano.

El encuentro entre “vida” y “muerte” no puede ser existencialmente conceptuable, puesto que me es imposible pensar un mundo en el que yo no esté y, cuando lo intento, soy yo quien lo sigue pensando, no puedo saltar sobre mí mismo, sobre mi propia conciencia como existente. Por tanto, hay una especie de *contradicción entre la vida y la muerte*. Lo que sí puedo hacer es seguir un proceso de desdoblamiento de mi yo, poniéndome —siempre parcialmente— en el lugar del otro que está muerto. Por tanto, mi experiencia personal de la muerte viene a ser la experiencia psicológica y moral que “vivo” de la muerte de los otros. Y como es imposible hacer coincidir en un punto mi vida y mi muerte, ésta siempre será una muerte para los que me rodean, familiares o extraños, mas no para mí. Así pues, para Aranguren no hay en verdad “muerte propia”; en todo caso, lo único que puedo hacer con mi muerte es *pre-ocupar-me* de ella, anticiparla de forma vaga en la imaginación. Mas esto es distinto de la muerte real. Por eso Epicuro, en parte, estaba en lo cierto: la muerte y la vida no coinciden nunca. Cuando aquélla esta aquí, se me ha despojado totalmente de mi ser, de mi yo.

¹⁸ *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1994, II (Segunda Parte, caps. IV y V). El primero de estos capítulos coincide esencialmente con el contenido del artículo “La vida y la muerte” recogido en *VV AA, Ensayo sobre la vida y la muerte*, Barcelona, Teide, 1982, pp. 49-56.

Sin embargo, aun reconociendo esta incompatibilidad entre muerte y vida, Aranguren considera que lo que sí puede y debe haber es una “muerte propia” de aquellos que amaron al difunto, que se forjaron una imagen suya durante su vida, y esperan que esa “representación” en que acaba siendo el morir corresponda a aquella imagen, o incluso desvele una imagen más verdadera y auténtica si cabe del ser amado que está muriendo. Lo cual le lleva a Aranguren a reivindicar, una vez más, el derecho que los familiares y amigos tienen de que esa última escena del muriente no les sea arrebatada ni ocultada por la tecnologización y medicalización que rodea hoy al proceso de morir. Y en este contexto vuelve el profesor Aranguren a proponer un tipo de muerte más familiar y natural, huyendo de la artificialidad y soledad hospitalaria que se impone a los moribundos. Lo que le lleva, una vez más, a rechazar la cultura tanatológica dominante según la cual es justificable, por motivos médicos y técnicos, arrebatar el acto o escena final de nuestra vida. Dicha escena puede incluso otorgar sentido a nuestra existencia o revelar dimensiones de nuestro yo más auténtico: “Ver morir es algo supremamente serio. Serio para cada una de las personas próximas, por uno y otro concepto, al que está muriendo; serio para la comunidad a la que el muerto perteneció. Son los amantes y amigos suyos quienes le convierten en inolvidable, es la comunidad quien lo levanta sobre el pavés del héroe, quien lo eleva al ara del santo” (O.C., II,732).

6. A modo de conclusión

Tras esta somera presentación de las reflexiones en torno a la muerte desarrolladas por Aranguren en diversas etapas de su biografía intelectual, es posible, aunque sea brevemente, indicar algunos de los rasgos más destacables que cabe encontrar en las páginas de sus escritos dedicadas a la muerte y al proceso humano de morir:

- Sigue la inspiración de Unamuno en la preocupación por la muerte, aunque desarrolla una concepción de la vida cercana a la de Ortega y maneja una visión de la persona basada en las reflexiones antropológicas de Zubiri.
- Los filósofos europeos con los que debate Aranguren son, principalmente, Heidegger (*El ser y el tiempo*) y Sartre (*El ser y la nada*). Algunas de las tesis de estos existencialistas son valoradas positivamente por Aranguren, aunque se opone, en tanto que cristiano, tanto a la visión heideggeriana del hombre (*ser-para-la-muerte*) como a la sartreana afirmación de que la vida y la muerte son igualmente absurdas.
- Da la impresión de que Aranguren procura penetrar con radicalidad en lo que significa en sí la vida moral y la construcción del propio *êthos*, y desde ahí reflexiona en torno a la muerte. Su análisis ético de la muerte es elaborado desde la perspectiva de la vida misma, desde los rasgos morales del existir humano que caracterizan al ser personal, mas también desde una perspectiva cultural, según la cual es posible describir la concepción de la muerte dominante en las sociedades más desarrolladas, que procuran eludir y ocultar tan ineludible realidad.
- Sin duda ninguna, la condición de cristiano del Aranguren de la *Ética* condiciona sus reflexiones tanatológicas, que se enmarcan en su reiterada y relevante

- tesis de la “apertura de la ética a la religión”; y busca por ello en sus escritos sobre la muerte una explícita apertura de esta vida humana a la inmortalidad o pervivencia de la identidad personal ante Dios.
- Aranguren en sus reflexiones tanatológicas muestra una especial habilidad conceptual para establecer matices y diferencias entre diversos tipos de muerte (en la *Ética*: eludida, negada, buscada, apropiada, absurda; en los otros escritos: biológica, metafísica, biográfica, propia, social, ajena, “a la antigua”, digna, “decorosa”, tecnológica, clínica,...). Con tales matizaciones conceptuales procura apuntar la complejidad del morir humano en las sociedades más avanzadas así como su dimensión moral.
 - La reflexión tanatológica de Aranguren es enfocada desde un plano existencial y personal, más que general o abstracto. Acentúa la dimensión individual e intrasubjetiva del morir junto con su dimensión familiar y comunitaria, más que el problema filosófico general de la muerte del hombre. Da la impresión de que, al menos en sus últimos escritos sobre la muerte, Aranguren parte de su propia experiencia personal de la muerte ajena, y se sirve de ella a fin de analizar lo que pueda significar el morir en sí para todo hombre. El punto de partida siempre es la propia subjetividad y la propia vivencia del morir ajeno.
 - El análisis de la vivencia de la muerte de las personas amadas (o el impacto que produce en los que aman a quien se está muriendo) le impulsa a Aranguren a pensar el problema de si es posible o no una experiencia personal de la muerte previa al morir individual, dado que lo que nos constituye en tanto que personas es la relación con los otros, cuya muerte nos afecta hasta el grado de “vivir” experiencias cercanas al propio morir al “sentir” el dolor que nos ocasiona la muerte del prójimo.
 - También llama la atención la conexión que se sugiere en sus reflexiones entre la conciencia de la muerte y la conciencia de ser persona, del “yo” individual, de la propia identidad subjetiva que se “anticipa” imaginativamente a su personal morir. El proceso de ser persona es gradual y social, y en ello incide de forma especial la asimilación lenta que vamos adquiriendo de nuestra inexorable mortalidad. Aranguren, siguiendo a Zubiri, ubica el tema de la muerte en la reflexión en torno a lo que significa “ser persona” y adquirir una “personalidad”, y esto quizá es debido a que “ser persona” y “ser consciente del propio morir” viene a significar una semejante autopercepción del sujeto.
 - Y por último: hemos encontrado en Aranguren una interesante clasificación de las diversas actitudes ante la muerte en la *Ética*, y se ha señalado que en sus últimos escritos se adelantó a las hoy extendidas críticas éticas de la medicalización y hospitalización del proceso de morir (sin olvidar su penetrante análisis cultural de la “muerte eludida”). No obstante, su posición respecto del sentido ético de la muerte es excesivamente fiel a las tesis zubirianas desarrolladas en sus cursos privados de los años cincuenta, lo que resta cierta originalidad al enfoque más filosófico de Aranguren. De todos modos, se ha de reconocer también que, desde una perspectiva cristiana, fue capaz de ofrecer un sugerente —aunque breve— análisis crítico de la tanatología existencialista y de la ocultación de la muerte en las sociedades modernas.



Corazones e inteligencias: Guiado por un inmenso amor a todas las cosas, sostenido por una gran voluntad, aquí llega un juglar que pregona el peregrino encanto de una ciudad de leyenda. Voy a llamar en el alcázar de vuestras almas por la puerta del sentimiento. Para el más alto honor de Segovia, que es mi madre, y mi amada y mi maestra, tendadme el puente de vuestra atención, y franqueadme el asilo de vuestra benevolencia. Y si queréis levantar castillos de quimera sobre cimientos de recuerdos, y en unas breves horas de una sola noche soñar toda la historia y vivir muchos ensueños, venid conmigo.

Julián María Otero, *Itinerario sentimental de la ciudad de Segovia, o sea, un paseo por sus calles en una noche de luna. Ofrecido a los viajeros que visiten para mostrarles una muy señalada ruta sobre este antiguo solar* (Segovia, Imprenta de Carlos Martín, 1915).

Impresionante escultura de Emiliano Barral de quien fuera uno de los amigos más íntimos de la familia Zambrano en Segovia. Hombre de sensibilidad delicada que se traduce en su prosa fina y recia al mismo tiempo (Casa Museo Antonio Machado de Segovia).

María Zambrano le dedicó “Un lugar de la palabra: Segovia” “porque él escribió una “Guía Sentimental” de Segovia que yo admiré mucho de niña, o de casi niña” (Carta a Mariano Quintanilla, 30 de octubre de 1963.