

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANISTICOS

23



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON

1990

que una nota esencial suya es la de que no provienen de una concesión de los poderes sociales ni del consenso general, sino del propio ser humano.

Así, pues, este es el reto que se plantea a los juristas y a los filósofos del derecho: ¿existen o no existen los derechos humanos? Cuánto dicen las declaraciones, antiguas y modernas, y los pactos internacionales sobre derechos inherentes, derechos esenciales, derechos fundados en los atributos o en la dignidad de la persona humana, ¿es vana palabrería, una idea equivocada que se traduce en un lenguaje lleno de impropiedades? o, por el contrario, ¿expresa una sencilla verdad: el ser humano es portador de un núcleo innato de derecho? Me parece fundamental plantearse la cuestión con toda claridad y sin prejuicios. Sin resolverla, cuanto se diga sobre los derechos humanos será un bello edificio sin cimientos, pues siempre quedará en pie la pregunta fundamental: ¿existen o no existen los derechos humanos?

6. CONCLUSIÓN

Habiendo planteado las cuestiones que anunciaba al principio, creo haber cumplido el propósito de estas líneas. Pero no quisiera terminar sin apuntar lo que, a mi juicio, puede ser el camino más correcto de responder a la cuestión planteada. Entiendo que las declaraciones y los pactos internacionales sobre derechos humanos expresan una profunda realidad humana y aquella idea sobre los derechos humanos que responde a su genuina naturaleza: derechos inherentes a todo ser humano, fundados en su dignidad de persona. Por eso entiendo que la teoría de los derechos humanos debe asentarse en estos postulados: a) los derechos humanos son verdaderos derechos; b) estos derechos son preexistentes —y, en consecuencia, independientes— de la ley positiva y del consenso social; c) estos derechos se fundan en el hecho de que el hombre es persona, entendiendo por persona a un ser dotado de dignidad, dueño de sí y, en consecuencia, portador de unos bienes que son derechos suyos.

Los derechos humanos son una realidad —no una ideología—, y en consecuencia corresponde a la filosofía del derecho dar una noción de derecho que se acomode a esa realidad, no a la inversa.

PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA MUERTE

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA
Universidad Iberoamericana.

PARA UNA ONTOLOGÍA DE LA MUERTE.

“ Toda la vida no es más que un caminar hacia la muerte ” (Séneca).

“ La muerte es problema únicamente del hombre... Ha sido por ello tema de meditación y profundización en todo lugar y en todo tiempo ” (M.F. Sciacca).

“ La mort... n'est pas une limite, une négation de la vie. Elle donne, au contraire, á la vie sa signification la plus haute ” (R. Garaudy).

I.- INTRODUCCIÓN.

ALGUIEN PODRÍA PENSAR QUE EL TÍTULO DE ESTE ENSAYO es —al menos en apariencia— contradictorio porque parece que Epicuro tenía razón al afirmar que “la muerte, no es nada para nosotros, pues cuando nosotros existimos, la muerte no existe, y cuando la muerte existe, nosotros no existimos. No es nada, por tanto, ni para los vivos ni para los muertos; para aquéllos no existe, y éstos ya no existen”¹. En tal caso, tratar de la muerte es tratar de algo inexistente. Y la ontología tiene por objeto de estudio lo que es —no lo que no es—. Y sin embargo, la muerte *se da*; es un hecho innegable. Porque “el existente es vida y muerte, muerte porque es vida, vida porque es muerte”²: la vida implica la muerte, y la muerte implica la vida —al menos en el nivel óntico—. Entonces hay una *ontología de la muerte*: hay una muerte, la de cada uno de nosotros.

1 *Carta a Menaceo* apud C. Fernández, *Los filósofos antiguos. Selección de textos*, La BAC, Madrid, 1974, n. 870, p. 469.

2 M.F. Sciacca, *Muerte e inmortalidad*, Miracle, Barcelona, 1962, p. 15.

Los grandes filósofos —desde Platón a Heidegger— han tratado de la muerte. Y sobre todo, a partir del existencialismo, es el tema de meditación de los que se dedican a filosofar. Pero es curioso advertir que “hasta estos últimos tiempos, el fenómeno de la muerte parecía no interesar ya a la filosofía... Omisión idéntica en los manuales de filosofía presentados como tomistas... Tal silencio tiene sus causas y probablemente sus consecuencias” —afirma un tomista contemporáneo—³. Y es verdad. F. Gaboriau no dice cuáles son las causas de este hecho. Pero pienso que la principal —si no la única— es que esos filósofos están convencidos de que la filosofía es esencialmente especulativa y trata de esencias, que no mueren. Incluso se ha llegado a la afirmación de que “la filosofía es siempre contemplación, no puede ser ‘práctica’, como una acción”⁴. Aquí habría que aclarar qué se entiende por filosofía y, sobre todo, en qué sentido se emplean las palabras “contemplación” y “práctica”. Pero evidentemente no es este el lugar de discutirlo.

Para realizar una *meditatio mortis* sería preciso abarcar todos los aspectos o elementos que la muerte conlleva —como la vida—. Porque “la muerte, como fenómeno que afecta en forma singular a la corporalidad y espiritualidad del hombre, se revela como un punto crucial donde se anudan preguntas ontológicas, antropológicas, éticas e histórico-filosóficas, cuya solución es todavía en gran parte tarea”⁵. Sin embargo, en esta meditación me concreto a lo antropológico y ontológico. Por otra parte, no hay que confundir el hecho de morir con la muerte —a veces se entiende la “muerte” como los últimos momentos de la vida o como el momento en que el viviente humano deja de vivir—. Ciertamente ese momento es importante —filosóficamente—, pero el verdadero problema filosófico es la muerte misma; más concretamente, la naturaleza caduca del existente humano —su contingencia—. ¿Qué significa para el hombre tener que morir? ¿Qué significa que le sea imposible eludir este trance, inminente en cualquier momento? ¿Por qué la muerte nos acecha aquí y ahora? ¿Qué sentido tiene la muerte? —¿y la vida?—.

La muerte se puede considerar simplemente como un *hecho*. Y en este sentido el hombre y el animal son iguales. Así leemos en Job: “Pues bien sé que a la muerte me conduces, al lugar de cita de todo ser viviente”⁶. Y en otra

³ *El hombre y la muerte*, F. Gaboriau, Apostolado de la Prensa, Madrid 1969, pp. 15-16.

⁴ A. Caturelli, *La Filosofía*, Gredos, Madrid, 1977, p. 220.

⁵ H. Holz, palabra *muerte* en conceptos fundamentales de filosofía, Herder, Barcelona, t. II, p. 599.

⁶ Job, 30, 23.

parte de la Biblia se dice: “el hombre y la bestia tienen la misma muerte el uno como la otra... En nada aventaja el hombre a la bestia... Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo”⁷. La muerte se puede considerar como humana —es la verdadera muerte—, y en este caso sólo el hombre muere. Por lo cual se ha dicho: “los seres que no saben que mueren, no mueren, perecen”⁸. Sólo el hombre *sabe* que va a morir. Pero este conocimiento lleva consigo un esencial desconocimiento: —“*mors certa, mors incerta*”, decían los antiguos—. Es lo mismo que bellamente —como de costumbre— decía S. Agustín: “entre todas las cosas de este mundo es la única cierta —“*incerta omnia, sola mors certa*”—⁹. O más ampliamente en otro lugar: “Todo lo demás que hay en nosotros, lo bueno y lo malo, es incierto... El niño que vemos nacer crecerá o no crecerá; quizá llegue a viejo, quizá no; tal vez sea rico, tal vez pobre; quizá venerado, quizá despreciado; puede ser que tenga hijos y puede ser que no los tenga... Ve enumerando todo lo bueno que se te ocurra, pero no olvides también contar lo malo; en todo ello, en lo bueno y en lo malo, el quizá las unifica a todas: quizá sean otras. Pero ¿puedes decir igualmente que ese hombre quizá muera o quizá no? Desde que nace un hombre hay que decir de él que no podrá escapar a la muerte.”¹⁰

Para saber qué es la muerte es conveniente recurrir a la historia y ver algunas opiniones acerca de ella. Tal vez nos ayuden a formar nuestro propio juicio.

II.- ALGUNAS OPINIONES ACERCA DE LA MUERTE.

1.- En la Biblia la muerte es considerada como “el camino de todo el mundo”¹¹, y se recurre a diferentes comparaciones. Por ejemplo: “toda carne como un vestido envejece, pues ley eterna es: hay que morir. Lo mismo que las hojas sobre el árbol tupido, que unas caen y otras brotan así la generación de carne y sangre; una muere y otra nace. Toda obra corruptible desaparece, y su autor se irá con ella”¹². La Biblia no dice *qué es* la muerte. Se limita a *describir el hecho* —el fenómeno— de la muerte y de acuerdo a las diferentes concepciones populares. Así se dice que la muerte es una vuelta al polvo, una llamada que Dios hace al soplo vital, como un regreso del espíritu a Dios que lo da, como salida de este mundo, como salir del cuerpo¹³. Hay muchos textos,

⁷ *Eclesiastés (Cohélet)* 3, 19-20.

⁸ M.F. Sciacca, *op. cit.*, p. 28.

⁹ *Enarrat. in Psalm.* 38, 19.

¹⁰ *Sermones*, 97, 3, 3.

¹¹ *Jos.* 23, 14.

¹² *Eclo.*, 14, 17-19.

¹³ *Cfr. Gén.*, 3, 19; 35, 18; *Sal.* 104, 29; *Ecles.* 12, 7; *Sab.*, 3, 1-3 9, 15; 2 *Cor.*, 5-10.

tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Lo dicho baste para ver cómo la S. Escritura trata el tema de la muerte.

2.- Los filósofos griegos advirtieron que una verdadera antropología debe tener en cuenta la muerte: el hombre real y concreto lleva consigo la muerte. De ahí que se preocuparan por definirla y, sobre todo, prepararse para ella. Sócrates —tal vez mejor, Platón por boca de Sócrates— asegura que “desde antiguo” la muerte es “la separación del alma y del cuerpo”¹⁴. Con el progreso —¿o decadencia?— de la filosofía griega la idea de la muerte adquirió mayor intensidad, pero también produjo el intento de anular el temor a la muerte. Muy conocido es a este respecto el *sofisma de la inexistencia de la muerte*, o sofisma de la no coincidencia, formulado por primera vez por Epicuro y repetido por Cicerón, Lucrecio, Marco Aurelio y posteriormente por Montaigne y Bloch, entre otros¹⁵. Cicerón escribe: “Convéncete firmemente de esto: tú no eres mortal, lo es tu cuerpo”¹⁶. Lucrecio afirma con seguridad: “¿No sabes que la muerte no dejará otro tú subsistente que pudiera, vivo, llorar junto a tu cadáver?”¹⁷. También Marco Aurelio dice: “Quien teme a la muerte, o teme una ausencia de sensaciones, o sensaciones de orden diferente. Pero si ya no tiene sensaciones, no sentirá el mal; y si adquiere sensaciones de diferente orden, será un diferente ser vivo y no habrá dejado de vivir”¹⁸.

El mismo Séneca, estoico, tiene esa idea y asegura: “La muerte viene: sería de temer si ella pudiera compenetrarse contigo; pero, o no ha de alcanzarte, o pasará siguiendo su camino”¹⁹. Los estoicos creen que la muerte forma parte del *todo* —*cosmos*— ordenado. Por ello no hay que temerla. Además, no es fin

14 “¿Creemos que es algo la muerte? —Sin duda alguna— le replicó Simmias. —Y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado sólo en sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma. ¿Es, acaso, la muerte otra cosa que eso? —No— respondió— es eso”. *Fedón* 64c4; ¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo? —Sin duda alguna— respondió Simmias. *Ibid.*, 67

15 Para el sofista cfr. nota 1, Cfr. P.L. Landsberg, *Experiencia de la muerte*, Séneca, México, 1940, p. 108; J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, p. 43.

16 *De rerum natura*, I, III, 898.

17 *Reflexiones para consigo mismo*, VIII, 58.

18 Citado por P. L. Landsberg, op. cit. p. 145, nota 30

19 “Mors ad te venit? Timenda erat, si tecum esse posset: necesse est aut non perveniat aut transeat”. *Epist. ad Lucilium*, IV.

absoluto sino una transformación pues en el cosmos nada perece: “estas cosas se van, mas no perecen”²⁰. Recomendaron la meditación asidua de la muerte: así se tiene dominio sobre ella. “Para no temer a la muerte piensa siempre en ella”²¹.

3.- S. Agustín considera la muerte como una *ausencia*. Así lo dice en el libro IV de las Confesiones cuando la muerte de un amigo hace que todo le parezca como muerte —“*quidquid aspiciebam mors erat*”²². Pero con más frecuencia, y como manifestación de su platonismo, habla de que “la muerte es el partir el alma del cuerpo”; la muerte del cuerpo acontece cuando lo abandona el alma²³. Esta idea de separación es clásica y aceptada por la tradición. Así, por ejemplo, A. de Hales, S. Alberto Magno, Sto. Tomás y en general los escritores cristianos —“*Den Vorgang des Todes bestimmte die Patristik als Trennung der Seele vom Leib*”²⁴. Especialmente el de Aquino escribe: “la muerte en nosotros es la separación del alma y del cuerpo”; “la muerte del cuerpo no es más que la separación del alma en relación a él”; “ningún hombre se dice muerto sino porque su alma se ha separado del cuerpo”; “en *facto esse* la muerte se considera según que ya se realizó la separación del cuerpo y alma”²⁵.

4.- En la época moderna —se ha dicho— la problemática de la muerte tiene fundamental importancia en la filosofía de Hegel²⁶. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la relación finito-infinito es un tema central en el pensamiento hegeliano. Tanto que en una de las tesis de habilitación —27 de agosto de 1801— Hegel precisa: “La idea es la síntesis de lo infinito y de lo finito y toda filosofía está en las ideas”²⁷. Lo finito, para Hegel, es, por definición, lo limitado, lo caduco, lo que debe terminar, es decir, lo que lleva consigo la destrucción y la muerte. Así lo dice expresamente en *La Ciencia de la Lógica*: “Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas son finitas, con esto se entiende que no sólo tienen una determinación... sino que antes bien el no-ser consti-

20 *Id.*, *ibid.*: “*desinunt ista non pereunt*”, 36

21 *Id.*, *ibid.* 30 “*Tu autem mortem ut nunquam timeas semper cogita*”.

22 *Confes.*, IV, 9, 22-23.

23 Cfr. *Opus imperf.*, 6, 31. PL 45, 1585 *De civit. Dei.*, 13, 2. PL 41, 396.

24 J. A. Fischer, *Studium zum Todesgedanken in der allen Kirche*, München, 1954, p. 25.

De Hales: “*in ipsa separatione animae a corpore dicitur mors*”, *Summa*, Quaracchi, III, n. 213; Alberto Magno: “*Poenam mortis, quae est separatio animae a corpore*”, *Summa Theol.*, Bourget, Paris, 1895, t. 33, p. II, tr. 17. q. 113, p. 327.

25 “*Mors autem in nobis est secundum separationem animae a corpore*”, *In III Sent.* d. 21, s. 3; “*Mors corporis nihil aliud est quam separatio animae ab ipso*”, *Comp. Theol.*, c. 229; “*nullus homo dicitur mortuus nisi ex eo quod anima ejus a corpore separata est*”, *In III Sent.*, d. 21, a. 3; “*in facto esse mors consideratur secundum quod jam facta est separatio corporis et animae*”, 3, 50, 6c.

26 Cfr. A. Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 536, ss.

27 K. Rosenkrans, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Firenze, 1966, p. 165.

tuye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas existen... pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia... sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte" — "*die Stunde ihore Geburt ist die Stunde ihres Todes*" —²⁸.

Si para Hegel, la filosofía es esencialmente idealismo y éste consiste en "no reconocer lo finito como un verdadero existente"²⁹, la tarea de la filosofía es anular lo finito. Por lo que la muerte —superación de lo finito— entra en los fines de la religión "porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto"³⁰. La muerte, signo de la finitud, es, pues, negatividad, nada que aniquila en tanto que acción. Y si el hombre es acción, y si la acción es negatividad que "aparece" como muerte, el hombre, en su existencia, es únicamente muerte —"la hora de su nacimiento es la hora de su muerte"—. La destrucción de lo finito —la muerte— es la única que permite concebir coherente al Infinito. Y el Espíritu "sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento"³¹ porque el Espíritu siempre tiende a negar lo particular, lo finito. Y todo lo particular tiende siempre a universalizarse; todo lo finito tiende a superarse —*Aufgeben* dialéctico— en el Infinito. Este es un movimiento de la dialéctica, es decir, de lo Real que implica necesariamente la muerte.

Véase que para Hegel la muerte es la condición de posibilidad para que el hombre se trascienda. Además, la libertad y la historicidad son solidarios con la muerte: sólo un ente mortal puede ser libre e histórico con tal que acepte la idea y la realidad de su muerte y pueda arriesgar su vida sin ninguna necesidad, sólo en función de un ideal³². El hombre es verdaderamente individual porque puede morir, pero para realizar su plenitud la individualidad y transformar la particularidad de la existencia en universalidad humana es necesario que el hombre salga de su *hic et nunc*, es decir, que muera. Con la muerte real el universal penetra en el particular y éste llega así a la plenitud de su finitud³³. Por lo que el hombre no sólo es mortal sino que es la muerte encarnada, es la enfermedad mortal de la naturaleza. Ser hombre es, para Hegel, poder y saber morir. Entonces, para vivir humanamente es preciso

²⁸ *Ciencia de la Lógica*, trad. A. y T. Mondolfo, Solar-Hachete, Buenos Aires, 1968, p. 115.

²⁹ *Ibid.*, p. 136.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, FCE., México, 1966, p. 24.

³² Cfr. Kojève, *op. cit.*, p. 563.

³³ Cfr. *Fenomenología*...p. 454.

realizar su propia muerte, es decir tomar conciencia de ella, afrontarla voluntariamente: el verdadero ser del hombre es su muerte en cuanto fenómeno consciente. Y sin embargo, la muerte produce angustia porque es "lo más espantoso": "La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso", y la aceptación de la muerte es "lo que requiere mayor fuerza" (fortaleza). "Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella"³⁴.

Ante la muerte, el hombre —y no sólo el siervo— siente angustia "no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto"³⁵. Y es que el hombre esencialmente *es* finitud, muerte. Por lo que sólo el miedo esencial permite al hombre tomar conciencia de su ser. Ante la muerte —señor absoluto— el hombre siente angustia. Y sólo esta angustia esencial, sólo esta conciencia de la muerte —el "desgarramiento absoluto"— pueden dar al hombre su verdadera dimensión. Porque "el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento"³⁶.

5.- 1). Los biógrafos dicen que K. Marx solía repetir que "la muerte es una infelicidad no para quien muere, sino para quien debe sobrevivir"³⁷. El amaba apasionadamente la vida. Y sintió en carne propia el drama de la muerte —sobre todo al fallecer su esposa Jenny—. Pero para ser fiel a su idea del valor social del hombre escribió la conocida frase: "La muerte aparece como una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir su unidad; pero el individuo particular es sólo un *ser genérico determinado* y como tal mortal"³⁸. Este es el único texto directo que dedica Marx al tema de la muerte. Bien es cierto que, por ejemplo, en *El Capital* se refiere varias veces a ese tema, pero lo hace únicamente desde el punto de vista socio-económico y no filosófico.

Si alguien preguntara el por qué de esta parquedad, quizá la respuesta sería que Marx estaba convencido de que la muerte es un hecho biológico que no vale la pena tratar filosóficamente. El texto citado, en sí mismo, indica que la muerte no es contradictoria sino en apariencia. La realidad es la permanencia y la unidad de la especie humana que está más allá de los individuos. Si éstos desaparecen —mueren—, ella permanece; los individuos son simplemente

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

³⁵ *Ibid.*, p. 119.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

³⁷ *Carta* (17-III-1883) de Engels a su amigo Sorge.

³⁸ *Manuscritos económico-filosóficos*, III. "La propiedad privada y el comunismo", Apéndice I de *Marx y su concepto del hombre*, E. Fromm, FCE., México, 1962, p. 139.

función de la especie: el sentido de su vida y el sentido de su muerte se identifican precisamente porque vida y muerte sirven por igual al ser genérico —todos los hombres—. Sólo cuando el ser genérico se determina en el individuo surge la mortalidad. Por lo tanto, la mortalidad es un predicado de los individuos, mortalidad que está en función de la especie. A la mortalidad individual corresponde una inmortalidad social —el género humano—. Por lo que la muerte individual no tiene importancia.

El texto reconoce la dureza psicológica de la muerte, pero al mismo tiempo afirma que en sí carece de importancia: el individuo sólo tiene importancia en el seno de la sociedad. La muerte realiza plena y definitivamente la dimensión social —universal— del hombre. Esto no significa que para Marx la muerte sea un simple hecho biológico, significa que la muerte en nada compromete la gran empresa social del hombre —la humanidad—. Por lo que no es un problema humano de importancia³⁹.

2) Sabido es que F. Engels tendía a endurecer las doctrinas de Marx. Por lo que el (pretendido) humanismo de Marx en Engels se convierte en naturalismo. Así se plantea el problema de la muerte a escala cósmica, y afirma que la materia se mueve en un ciclo eterno, “un ciclo que únicamente cierra su trayectoria en períodos para los que nuestro año terrestre no puede servir de unidad de medida... un ciclo en el que no hay nada eterno, de no ser la materia en eterno movimiento y transformación... ahora está firmemente establecida la certidumbre de que la materia se mueve en su ciclo eterno”⁴⁰.

La muerte, según Engels, pertenece al juego dialéctico de la naturaleza biológica que es muerte porque es vida, que es muerte porque sirve, mediante el fin del individuo singular, para prolongar y renovar la especie; es, por ello, un servicio a la vida y es recuperada radicalmente por la vida: “vida y muerte: ahora ya no tiene valor científico —afirma Engels— una fisiología que no conciba la muerte como un momento esencial de la vida (Enciclop., I, 152-153, nota), que no conciba la *negación* de la vida como esencialmente contenida en la vida misma, de modo que la vida sea pensada siempre en relación a su resultado necesario: la muerte que, en general, siempre está en ella. La concepción dialéctica de la vida no es más que esto. Pero para quien la haya comprendido, toda habladoría de inmortalidad del alma está eliminada. La muerte, o es disolución del organismo que no deja tras de sí

³⁹ Cfr. J. Gevaert, “L'ateismo di fronte al problema della morte e dell'immortalità”, en *L'ateismo contemporaneo*, S.E.I., Torino, 1969, t. III, pp. 513-514.

⁴⁰ K. Marx, F. Engels, *Sobre la religión*, Sigüeme, Salamanca, 1974, pp. 296 y 310.

más que los componentes químicos que formaban su sustancia, o deja tras de sí un principio vital, más o menos *alma*, que sobrevive a *todos* los organismos vivientes... Por tanto, para eliminar, en este caso, una antiquísima superstición, simplemente basta venir, mediante la dialéctica, sobre la naturaleza de la vida y de la muerte. Vivir significa morir”⁴¹. El texto es largo pero suficientemente claro para ver que Engels resuelve un problema filosófico recurriendo a la biología.

En definitiva, para el marxismo clásico el problema de la muerte carece de importancia filosófica. La razón de esto la da el marxista M. Caveing: “El hecho de que Marx deje el problema sin solución significa simplemente que la muerte no es un problema en la perspectiva marxista. La cuestión de la muerte, como toda cuestión determinada, tiene sus raíces en la ciencia, y los marxistas no podrían ser indiferentes a una lucha contra la muerte. La muerte tiene causas biológicas que pertenecen a la biología, pero también causas sociales como la miseria, la guerra, la lucha de clases, que precisamente pertenecen al análisis marxista. Además es necesario considerar que la sociedad humana representa una realidad dialécticamente superior a la realidad biológica. Pero la solución de problemas que son específicos de un campo de lo real no puede abolir las leyes que regulan un campo dialécticamente inferior. Sin duda por esto es que Marx ha dejado sin solución el problema de la muerte”⁴².

Si el problema de la muerte no tiene importancia en el marxismo clásico, no pasa lo mismo en algunos marxistas contemporáneos que creen que el marxismo debe dar razón de toda la realidad y responder a las siempre antiguas y siempre nuevas preguntas fundamentales: ¿quién soy?, ¿de donde vengo?, ¿a donde voy?, ¿que me espera?. Precisamente E. Bloch empieza su célebre *Das Prinzip Hoffnung* con estas preguntas: ¿Quién somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué esperamos? ¿Qué nos espera?. Muchos se sienten confusos tan sólo. El suelo tiembla, y no saben por qué y de qué. Esta su situación es angustiosa, y si se hace más determinada, miedo”⁴³. Bloch pretende responder a esas preguntas de siempre. Y admite que la muerte es la más dura no-utopía y que es terrible. Ya desde *Geist der Utopie* (1923) se muestra preocupado porque si la muerte no es desplazada la transformación de la realidad es una utopía: si yo, como todos los hombres, tengo que morir ¿qué queda de todo lo que con tanto trabajo vamos construyendo? “Cuanto más maduramos —dice—, más decrecemos. Muy pronto amarilleamos como

⁴¹ *Dialectik der Natur*, Marx-Engels, Werke, v. 20, p. 534; trad. ital. Lombardo-Radice, Ed. Riuniti, Roma, 1967, p. 303.

⁴² *Lettre au R.P. Calvez*, en “La nouvelle critique”, IX, 1957, n. 90, pp. 39-49.

⁴³ *El principio esperanza*, vers. esp. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, t. I, Prólogo XI.

las hojas y estamos en trance de pudrirnos bajo tierra"⁴⁴. Inevitablemente surge la acuciante pregunta: si la vida es breve ¿vale la pena esforzarse y trabajar por algo que nadie podrá ver como un todo? ¿Qué significa la historia de la humanidad si pueblos o individuos desaparecen y se extinguen? Se trata de saber quién o qué puede vivir realmente la vida como vida entera y no como sucesión de fragmentos inconexos, torpemente mutilados⁴⁵. Es necesario que la interioridad personal permanezca, que algo se salve del naufragio total: "no nos sería posible sufrir así por lo que es deficiente si no latiese en nosotros algo que continúa creciendo, que resuena en lo más profundo, que nos impulsa a ir más lejos y nos arrastra por encima de todo lo corporal"⁴⁶. Con estas palabras reconoce Bloch la teoría tradicional alma-cuerpo. Y acepta que debe haber algo en nosotros mismos que permanece más allá de la muerte. El espíritu utópico osa proclamar que por encima de toda empiria y del mundo, *non omnis confundar*⁴⁷. Sólo así tiene sentido la aventura humana pues si todo acabara con la muerte la vida sería un total sinsentido. De todos modos Bloch admite que la muerte produce horror y que está presente constantemente en la vida: "en el preciso centro de la vida estamos rodeados por una muerte siempre vecina"⁴⁸. Y distingue entre la angustia ante el morir (*Angst vor Sterben*) y el horror de la muerte (*Grauen des Todes*). Afirma tristemente que no hay un enemigo más central, ninguno tan inesquivable, ninguna certeza en esta vida tan incierta... que pueda ni siquiera compararse con la certeza de la muerte... Las mandíbulas de la muerte aniquilan todo, y las fauces de la putrefacción eliminan toda teleología"⁴⁹.

4) Por su parte el marxista-cristiano R. Garaudy opina que "la muerte... no es un límite, una negación de la vida. Al contrario, ella da a la vida su significación más alta"⁵⁰. Afirma, en oposición a Engels, que la muerte humana difiere cualitativamente de la de los otros seres vivos, que no es una simple descomposición biológica pues en la muerte humana está en juego "el significado mismo de nuestra vida"⁵¹. Por eso el temor a la muerte no es un simple reflejo condicionado sino que "el verdadero miedo a la muerte es el miedo de perder nuestras razones de vivir"⁵². Y es que la muerte —según Garaudy— promueve en nosotros la idea de la trascendencia: "mi propia muerte es una constante evocación de que mi proyecto no es un proyecto

44 *Geist der Utopie*, Frankfurt a Main, 1973, p. 309.

45 Cfr. *ibid.*, p. 318 y ss.

46 *Ibid.*, p. 315.

47 Cfr. *ibid.*, pp. 309 y 313.

48 *Alteismus im Christentum*, Frankfurt a M. 1968, p. 338.

49 *El principio...* t. III, p. 205.

50 *Parole d'homme*, Laffont, Paris, 1975, p. 47; cfr. *Del anatema al Didlogo*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 89.

51 Cfr. *El cristianismo es liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 75.

52 *Parole...* p. 121.

individual", pues en tal caso con la muerte del individuo moriría también el proyecto. Más aún, si una vida individual no tuviera que morir, acabaría con el dinamismo del individuo: "si yo no tuviera que morir nunca, carecería de la dimensión específicamente humana: la trascendencia"⁵³.

Garaudy distingue entre hombre-individuo y hombre-persona. El hombre-individuo se rige por el egoísmo; el hombre-persona, por la trascendencia y por el amor. "La muerte es la muerte del individuo... La muerte no es angustiosa sino para quien se limita a su individualidad" porque todo lo que es individuo será destruido por la muerte... Y es que "el individualismo ha engendrado la angustia de la muerte... La obsesión de sí ha conducido a la obsesión de la muerte"⁵⁴. En cambio, el reino de la persona es "inaccesible a la muerte". Toda vida personal tiene eternidad: "mi vida tiene dimensión de eternidad... cuando soy un obrero responsable de un proyecto que me trasciende... Sólo el amor nos salva de la muerte porque la muerte no es más que un gran amor". Así la muerte nada tiene de absurdo, ni de repulsivo, ni de terrible⁵⁵. Entonces, muere el individuo; la persona vive eternamente: "nosotros no formamos sino un solo hombre, que no muere con nosotros"⁵⁶.

6.- 1) En el existencialismo la muerte es un tema fundamental. Así M. Heidegger, cuya filosofía tiene como centro el ser, se sirve del tema de la muerte como contrapunto para el estudio del ser, por lo menos en *Sein und Zeit*. Una de las características del *Dasein* es su ipseidad. Por lo que "nadie puede tomarle a otro su morir". Y es que el morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar por sí mismo⁵⁷. La dimensión mortal "*das Sein zum Tode*" forma parte esencial del ser del hombre; en su posibilidad más propia. Este "ser hacia la muerte" es, para Heidegger, "absoluto", "cierto", "insuperable", "indeterminado". La idea inauténtica de la muerte se banaliza en las "habladurías": "se" muere; muere "cualquiera"; pero esta interpretación de "ser hacia la muerte" en realidad es una fuga, una evasión, ante la muerte. En cambio, el auténtico "ser hacia la muerte" decide no evadirse a la angustia ante la muerte. Así se tiene "libertad ante la muerte": en la angustia el *Dasein* se halla "ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia". Porque la muerte es una posibilidad constante del "ser ahí", es un modo de ser. Entonces, el hombre, al nacer, ya es suficientemente viejo para morir —"Tan pronto como

53 *Ibid.*, p. 47.

54 *Ibid.*, pp. 48 y 52.

55 *Ibid.*, pp. 57-58.

56 *Ibid.*, p. 58.

57 *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle, 1958, pp. 237-241. En adelante: SZ.

un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir"⁵⁸. Esto significa que la muerte pertenece a la esencia de la vida: "la muerte es un modo de ser que el *Dasein* toma sobre sí tan pronto como es"⁵⁹. Por lo que el hombre es un ser-para-el fin —*Sein-zum-Ende*—, es decir, un ser-para-la-muerte —*Sein-zum-Tode*—. Así "el *Dasein* muere fácticamente mientras existe"⁶⁰. El ser-para-la-muerte es esencialmente angustia. Por lo que "la carrera hacia la muerte expulsa toda casual e interina posibilidad... y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino"⁶¹.

Posteriormente a *Sein und Zeit* (1927) Heidegger continuó tratando — menos sistemáticamente— el tema de la muerte en sintonía con lo ya publicado. Y dice que la técnica es la constante negación de la muerte. Entonces deviene algo insustancial. Por ello hay que pensar positivamente la muerte, "leer la palabra muerte sin negación"⁶² para que sea la puerta que se abre "sobre la exacta comprensión de la verdadera esencia del hombre y que lo lleva hacia el ser"⁶³. Con más profundidad afirma que, como cofre de la nada, la muerte esconde en sí la esencia del ser y es abrigo del ser: lo encubre y lo revela dialécticamente. Lo encubre en cuanto "cofre de la nada"; lo revela porque al aniquilar a los existentes, da al hombre la posibilidad de liberarse de la opresión que le causan y de encontrar al ser mismo. En la muerte queda en claro qué significa ser, en lugar de no ser. Por eso "la esencia de los mortales es una llamada de atención al mandato... que manda venir a la muerte. Esta, como posibilidad extrema del mortal *Dasein*, no es fin de lo posible, sino el más señero abrigo (el congregante encubrir) del misterio de la revelación que llama"⁶⁴.

2) J.-P. Sartre, que en varios puntos de la filosofía sigue a Heidegger, rechaza la interpretación tanatológica del filósofo alemán. Para Sartre la muerte es la manifestación del absurdo total —"*Il est absurde que nous soyons nées, il est absurde que nous mourions*"⁶⁵. No se puede esperar la muerte porque es imprevisible. Podría esperarla si fuera *mi* muerte. Pero "la muerte que me herirá ¿es la *mía*?... no hay ninguna virtud personalizadora que sea particular a *mi* muerte"⁶⁶. Por ello no me puedo preparar a una muerte imprevisible.

Además, la muerte no es más que la manifestación del absurdo de toda espera. Sólo podemos esperar un acontecimiento determinado, que procesos,

58 SZ., p. 262.

59 SZ., p. 243.

60 SZ., pp. 247, 251.

61 SZ., p. 384.

62 Holzwege, Frankfurt a M., 1953, p. 279.

63 *Ibid.*, p. 280.

64 *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 256.

65 *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1948, p. 256. En adelante: EN.

66 EN., pp. 671-618.

también determinados, están en vías de realizar. Pero la muerte pertenece a la clase de fenómenos esencialmente fortuitos y, por lo mismo, no susceptibles de espera pues lo propio de la muerte es sorprender siempre a quienes la esperan en determinada fecha. En todo caso, llega demasiado pronto o demasiado tarde, pero nunca a su debido tiempo. Sólo el azar decide el carácter de mi muerte —y de mi vida— y ni siquiera la muerte más semejante al final de una melodía puede ser esperada pues el azar, al decidir, le quita todo carácter de fin armonioso⁶⁷. Así "esta perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede ser captada como *mi* posibilidad, sino, al contrario, como la nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que *ya no* forma parte de mis posibilidades. De este modo la muerte no es *mi* posibilidad de no realizar ya la presencia en el mundo, sino una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades"⁶⁸.

La muerte nunca da sentido a la vida; al contrario, le quita, por principio, toda significación. Si tengo que morir, mi vida carece de sentido porque sus problemas no reciben solución y porque la significación misma de los problemas queda indeterminada. Además, la muerte no pertenece a la vida pues si el hombre es su pro-yecto, su futuro necesita un después. Pero como la muerte es la negación de este después es totalmente ajena al para-sí, no pertenece a la estructura ontológica del hombre.

Sólo *el otro* es mortal en su ser: yo no soy "libre para la muerte"; soy un libre mortal. Soy mortal para los otros, no para mí. La muerte representa una "total desposesión"; en ella mi ser se petrifica en un en-sí; es "el triunfo del otro sobre mí"; que do como presa de los vivos⁶⁹.

La muerte es un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde fuera y nos transforma en afuera; es un *hecho contingente* que pertenece originariamente a mi facticidad. Aquí se ve que la interiorización que Heidegger había hecho de la muerte desaparece en Sartre que actualiza el viejo argumento de Epicuro: cuando la muerte llega —dice— yo ya no seré; no es, por tanto, un obstáculo a mis proyectos; es sólo un destino de ellos en otra parte. Porque mi libertad sigue siendo total e infinita y la muerte está siempre allende mi subjetividad que se afirma no *contra* la muerte, sino independientemente de ella. Por lo que no podemos ni pensar la muerte, ni esperarla, ni armarnos contra ella pues es el absurdo radical. Y nuestros proyectos deben ser formulados sin tenerla en cuenta. Ya no el heideggeriano —y cristiano— "vivir para morir", sino el absurdo "la muerte es la ruina total, la sin razón

67 Cfr. *ibid.*, p. 621.

68 *Ibid.*, p. 621.

69 Cfr. *ibid.*, pp. 628 y ss.

absoluta". Y es que para Sartre "todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad"⁷⁰.

7.- En el pensamiento cristiano se han dado varias posturas en relación a la muerte. Lógicamente me voy a referir solamente a algunas.

1) Sabido es que M. Scheler trató poco el tema de la muerte. Y eso en relación a la supervivencia —inmortalidad—. El ambiente que vivió Scheler era reacio a la creencia en la inmortalidad. Si se buscan las últimas razones del naufragio de esta creencia, tenemos que dirigirnos —opina Scheler— más bien a la manera principal cómo el hombre moderno experimenta su vida y su muerte⁷¹. Y es extraño: lo que causa la falta de creencia no es la nueva relación en la que se halla el hombre ante el problema de si va a existir después de la muerte, qué sucederá después, qué destino le espera, sino su relación con la muerte misma⁷². Ya no es vive "en vistas a la muerte", el saber acerca de ella se reduce a un puro juicio: "sabemos que vamos a morir". Por eso también falta la idea de una superación de la muerte. El hombre no hace caso de la supervivencia, fundamentalmente porque, en el fondo, niega la esencia de la muerte⁷³.

Pero lo más importante de la tanatología de Scheler está en la idea de que la muerte es un hecho que conocemos inmediata e intuitivamente: tenemos certeza natural, absoluta e inmovible de que vamos a morir; es de la esencia de nuestra experiencia de la vida hallarse dirigida a la muerte. Por lo que la noticia "voy a morir *no nos viene del hecho* de que vemos ni de que percibimos los síntomas de la edad. La idea de que la muerte "pertenece a la forma y estructura únicas en que nos está dada... nuestra vida... y esto *desde dentro*"⁷⁴. De modo que la muerte no se da al fin del proceso vital, no se halla en el término real de la vida, ni es una mera expectación de tal término⁷⁵ que acompaña la vida entera como un elemento de todos sus momentos.

Adviértase que Scheler ha introducido la muerte en la esencia de la vida. Cada frase puntual del proceso de la vida consta de tres peculiares dimensiones: ser presente, ser pasado y ser futuro, a las que corresponden tres clases de actos cualitativamente distintos: percepción inmediata, recuerdo inmediato y expectación inmediata. En cada noticia de acontecimientos externos, en cada experiencia interna de una vivencia psíquica, están contenidas

⁷⁰ *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1943, p. 174.

⁷¹ Cfr. *Muerte y supervivencia*, Rev. de Occidente, Madrid, 1934, p. 19.

⁷² Cfr. *ibid.*

⁷³ Cfr. *ibid.* p. 20.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 44.

estas tres dimensiones con sus actos. O sea que en todo momento de nuestro proceso vital sentimos y advertimos que algo se aleja y algo se acerca.

Y con el avanzar de la vida las tres dimensiones se van tendiendo sobre el *tiempo objetivo* en una dirección característica: crece el pasado y el ámbito del futuro decrece constantemente; vivimos "algo que escapa" y "algo que se acerca". El ámbito del presente "se comprime" progresivamente entre pasado y futuro. Así el conjunto de la vida vivida oprime su peso cada instante presente y disminuye el conjunto de lo que podemos vivir, como existe en la expectación inmediata de la vida⁷⁶. El constante decrecer de nuestra vida nos da la sensación de que la dimensión del futuro se dirige a cero absoluto. Así tenemos la intuición natural de la muerte. "La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es de la esencia de la experiencia... el hallarse dirigida hacia la muerte..."⁷⁷.

De aquí se deducen dos consecuencias importantes: la muerte no nos debe sorprender como algo accidental, como si fuera un "muro" contra el que tropezamos en la oscuridad. Si así fuera, si fuera el desgarramiento del viviente por fuerzas extrañas, no sería experimentable para todos. Y entonces valdría el "discreto razonamiento dialéctico" de Pródico y de Epicuro —¿por qué temer a la muerte? Mientras yo existo, ella no existe y cuando ella existe yo ya no existo—. El razonamiento falla precisamente porque la muerte se nos anticipa en toda experiencia interior, de la que es elemento necesario: la muerte acompaña todos los momentos de nuestra vida. La certeza intuitiva de la muerte se distingue de toda otra vivencia que es secundaria y variable, según los individuos; la certeza intuitiva subyace en el núcleo más profundo de nuestra conciencia y es, de suyo, independiente de los sentimientos que puedan acompañarla⁷⁸.

La segunda conclusión es que "el morir la muerte es todavía, de alguna manera, *un acto del viviente mismo* —"Das Sterben des Todes ist noch irgenwie eine Tat, ein *Actus des Lebewesens selbst*"—. 'Morir su muerte' es todavía un acto que pertenece al interior de la serie de los actos vitales, sea cualquiera la manera como este acto se produzca por causas externas de índole catastrófica"⁷⁹. Entonces, la muerte es el cumplimiento del sentido de la vida y cada uno debe disponerse a morir su propia muerte. Scheler cita el célebre poema de Rainer María Rilke: "Señor, da a cada uno su propia muerte, el morir que brota de su vida, para que tenga amor, sentido y urgencia. Porque somos nosotros, la corteza y la hoja. La gran muerte que cada uno lleva en sí

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 27-30.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 36-38 y 44-45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 41.

es el fondo en torno al cual gira todo. Porque lo que hace extraño y difícil el morir es que no es *nuestra muerte*; una muerte que nos arrebatara por fin, sólo porque no hemos madurado ninguna en nosotros; por esto viene una tormenta para despojarnos de todo⁸⁰.

El hombre moderno cree que la muerte siempre es algo externo. Al mismo tiempo pone en duda la creencia en la inmortalidad, más aún, su misma posibilidad. Pero si la muerte es provocada desde afuera ¿se puede dar mayor degradación de la muerte?. Por eso la primera condición para la fe en la supervivencia del espíritu es la muerte misma. *'Supervivencia de la personalidad espíritu-corporal'*. "Estas palabras adquieren sentido solamente con el fenómeno, con la existencia e inexorabilidad del destino de todo ser viviente. Y la creencia en la supervivencia es solamente posible si se ha realizado ya la posible sumisión espiritual a la muerte, esa espiritual reconciliación con ella que llegó a anular el ilusionismo constitutivo del hombre moderno"⁸¹.

2) A la muerte de su madre, el niño Gabriel Marcel se preguntaba "¿A dónde van los muertos?". Ese acontecimiento pesó grandemente en su vida: "*ma vie entière a été dominée par la mort de ma mère*"⁸² —dice—. Los temas fundamentales de su filosofía: la comunicación, la fidelidad, la esperanza y el amor, seguirán con el influjo del tema de la muerte. El intento de Marcel fue hacer una "filosofía concreta" en la que destaca el tema de la muerte como contrapartida del tema del ser: "algunos se podrán sorprender del lugar que ocupa la muerte... en todos mis escritos. Yo estimo que ese lugar nunca será demasiado considerable... En efecto, una cierta conciencia y atracción del vacío es necesaria para que el ser se pueda afirmar en su plenitud y con toda su vehemencia"⁸³.

La proximidad inmediata —asegura Marcel— es para mí la circunstancia extrema por excelencia y nadie puede decirme si su muerte será o no inminente. En mi caso, la oposición entre condición extrema y condición normal no se puede mantener. El filósofo debe mirar el mundo a la luz de la amenaza constante: el estado normal es extremo. La filosofía no puede prescindir de la muerte pues para afirmar el ser en toda su plenitud se necesita cierta amenaza de la nada⁸⁴. Pero la conciencia de la amenaza es sólo un aspecto de la verdad. El otro es más importante, piensa Marcel: realizar la

⁸⁰ *Ibid.*, p. 55. "O Herr, gib jedem eignen Tod, das Sterben, das aus jenem Leben geht..."

⁸¹ *Ibid.*, pp. 69-70

⁸² *Regard en Arrière, en Existentialisme chrétien*: G. Marcel, Plon, Paris, 1947, p. 302, "Mon enfance a été assombrie par la mort de ma mère, déclaró a F.B. Carmona.

⁸³ *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p. 100.

⁸⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 100 y 105.

conciencia que debo vivir, actuar, amar, como si en cada momento estuviera ante mí la eternidad, y *de hecho está ante mí*. Y la actitud que debo asumir en cada instante es la que debo asumir ante la vida eterna. Mi reacción frente a cualquier prueba es la misma que debo tener frente a la última prueba que es la muerte⁸⁵.

No puedo considerar mi muerte —dice Marcel— como un dato porque todavía no se realiza y sobre todo porque tiene características tan singulares que no me permiten confrontarla con ningún acontecimiento. Mi muerte, *como mía*, no es la de nadie. Además, la muerte de la que hablo, de la que juzgo eternamente, no puede ser la mía: "cuando hablo de *mi* muerte, en realidad no hablo de mi muerte. De lo que hablo es de mi vida"⁸⁶.

El misterio de la muerte —Abel en *L'iconoclaste* dice: "quizá sólo el misterio reúne. Sin misterio la vida sería irrespirable"— está íntimamente en conexión con el problema de la fidelidad, de tal manera que la muerte "es la prueba suprema de la fidelidad, el momento en que es necesario optar o por la destrucción del amor o por su reflujo en el misterio inverificable desde donde desafía a la ausencia"⁸⁷. Por misterio, en Marcel, no se entiende un vacío que llenar, sino como una plenitud, como la expresión de una voluntad, de una exigencia tan profunda que ella misma no se conoce⁸⁸. Uno de los personajes (A. Chartraim) del drama *La Soif* pronuncia una frase que encontramos en otras obras marcelianas: "amar a una persona equivale a decirle: tú no morirás". El muerto pervive en mí no como recuerdo o como imagen sino como presencia. De mi libertad depende conservar o no esta presencia: "aunque no pueda tocarme ni verte, yo sé que estás conmigo. Sería renegar de tí no tener tal seguridad"⁸⁹. Es decir, que la muerte no destruye lo que el amor auténtico ha construido. Así la muerte queda trascendida porque si la muerte de la persona amada no es una aniquilación óptica sino la afirmación de su ser en mí y conmigo, de igual manera nos es dado esperar que nuestra propia muerte nos afiance en el ser⁹⁰. Entonces, la muerte viene a ser "el trampolín de una esperanza absoluta" y representa, en comparación con la vida, una exaltación y no pura negatividad. Amor, misterio y muerte van unidos inseparablemente: "el problema de la muerte —se pregunta Marcel— ¿de verdad es un problema?. Como veremos esto es dudoso —no se plantea en su realidad más que para el ser amado—; no es separable del problema (o del misterio) del amor. En la medida en que hago el vacío alrededor de mí, está

⁸⁵ *Cfr. ibid.*, p. 105; *Le mystère de l'être*, II, Aubier, Paris, 1964.

⁸⁶ *Journal Métaphysique*, N.R.F. Paris, 1927, p. 199; *Etre et avoir*, Aubier, Paris, 1935, p. 13.

⁸⁷ *Du refus...* p. 302.

⁸⁸ *Cfr. ibid.*, p. 198.

⁸⁹ Citada por M. Davy, *Un filósofo itinerante*, Gredos, Madrid, 1963, p. 293.

⁹⁰ *Du refus...* p. 224.

bastante claro que puedo adiestrarme para la muerte y prepararme como para un sueño indefinido. Sucede muy diferentemente desde el instante en que surge el *tú*. La fidelidad no se afirma verdaderamente más que allí donde desafía a la ausencia, donde triunfa de la ausencia, y en particular de esta ausencia que se nos da —acaso, sin duda, falazmente— como absoluta, y a la que llamamos muerte⁹¹.

3) Michele Federico Sciacca, filósofo existencial y emotivo, no podía dejar de preocuparse de la muerte. A este tema dedica un sustancioso volumen —*Morte e immortalità*— de 344 páginas, la tercera parte de *L'uomo, questo "squilibrato" saggio sulla condizione umana*, un folleto *L'immortalità*, y algunos artículos.

Para Sciacca, aclarar y profundizar el problema de la muerte es aclarar y profundizar el problema de la vida —vivir y morir son dos aspectos de la misma realidad— pues “en la experiencia concreta, vivir es un continuo morir y morir es existir”⁹². En todo caso, la muerte tiene siempre un sentido de misterio y de preocupación intensa. Por tanto, la solución filosófica del problema del sentido de la muerte en sí —que es también el sentido de la existencia— envuelve intrínsecamente la instancia religiosa.

Siempre ha habido quien se quiere convencer a sí mismo —también a los demás— de que la muerte no es nada y que no vale la pena afligirse por ella. En cambio, otros han hecho de la muerte el problema esencial del hombre. En efecto, no preocuparse por ella quiere decir desinteresarse de la vida. Una existencia que no piensa en la muerte es una existencia falsa, inauténtica. No se puede vivir existiendo, sin saber que hay que morir, ni se puede vulgarizar la vida. Expulsar la muerte de la conciencia es vivir sin existir; es hacer de la vida una diversión estúpida, una trivial e insignificante “distracción”. No pensar en la muerte de ninguna manera significa pensar más intensamente en la vida y darle plena positividad; es, al contrario, no pensar en la vida. Y quien no piensa en la vida afirma la muerte. Hay un vínculo dialéctico entre vida, muerte y existencia porque el existente es vida y muerte: muerte porque es vida, vida porque es muerte.

No es tan esencial morir como vivir y más aún al vivir, como tal, le es esencial la muerte. Por lo cual el idealismo, al sustraer el pensamiento a la muerte —“piensa como si no tuvieras que morir”— lo sustrae a la vida misma porque pensar sin sujeto es pensar sin pensar; lo que, en definitiva, es siempre pensar. Por tanto, pensar es siempre saber que se existe viviendo; pero la

⁹¹ Ibid., p. 199. *Filosofía Concreta*, Rev. de Occidente, Madrid, 1959, pp. 172-173.

⁹² Cfr. *Muerte e immortalidad...* p. II. En adelante no cito ya pues me refiero a esa obra precisamente.

conciencia de que se vive, necesariamente implica la conciencia de la muerte. Luego no puedo pensar en vivir sin pensar en morir: la muerte es inherente a mi vida. Por lo que hay que pensar y vivir pensando en que se muere. En realidad no hay un problema de la muerte, sino el problema de la vida *más allá* de sí misma, que no es planteado por la vida o por la muerte, sino por la muerte que es inherente a la vida, y por la vida que incluye a la muerte, por el hombre integral, como problema de la inmortalidad de la existencia.

El problema se plantea así: si yo no fuera espíritu, la muerte no existiría para mí; existe sólo en cuanto tengo conciencia de ella, sé que he de morir. Entonces, ¿puede morir el pensamiento para el que existe la muerte? Cada hombre concreto y la vida como tal ¿son una condena universal a la muerte? Por lo pronto hemos llegado a este punto: la conciencia hace que para el hombre exista la muerte. Todo nos hace entrever que admitir el fin de la conciencia pensante significa desafiar la contradicción y aceptar el absurdo. Entonces se trata de saber si la muerte también afecta a la conciencia por la que existe, o si es la conciencia de que el cuerpo muere, pero no la conciencia misma que sabe de la muerte y para la que también el fin del organismo es “muerte” y no sólo “corrupción”.

Para Sciacca la muerte es: cósmica, sin contradicción, perentoria y dogmática. Es *cósmica* porque alcanza a todos los hombres y porque es el “orden” del universo. No se le puede *contradecir*. Ante ella no es posible el escepticismo. Ningún escéptico ha dudado de que un día tiene que morir. En el futuro de cada quien, todo es incierto, menos la muerte. Tiene tal fuerza de persuasión que suspende toda duda. El escéptico se desmiente a sí mismo: duda de todo, menos de la muerte. Ella —igual que la vida— considerada en su profundidad y evidencia desarma el juego de las argumentaciones abstractas: la muerte es incontrovertible. Es *perentoria* porque es fatal: es una experiencia de la que nadie se puede librar; yo —y nadie más— tengo que morir mi muerte; no la puedo delegar ni puedo hacerme representar. Hasta tal punto es inherente a mi vida —a la de cada uno— que está presente donde yo estoy. El problema de la muerte —afirma Sciacca— es tan perentorio que me enfrenta a la nada o a la eternidad. No se le puede diferir hasta la última hora, sino que es preciso plantearlo en cada momento de nuestra vida. Así la sorpresa de la profundidad de la muerte supera la del prodigio de la vida; si es prodigioso vivir, es muy profundo morir porque la muerte sella la vida y la convierte en destino.

¿Último día? Sí, pero está presente en cada hora de nuestra vida; la vivimos toda la vida y no sólo el último día. La muerte teje la trama de la vida: cada día, cada hora, cada minuto, pueden ser siempre el último. Es *dogmática* porque no admite discusión. Tiene tal profundidad que escapa al sondeo humano. Es dogmática como una palabra de Dios; irrefutable, sin

contradicción, como la justicia divina. Debe cambiar nuestras opiniones y valoraciones porque nos pone frente a lo inevitable. Pensar cada día en el "último día" es pensar de modo diferente a como se piensa ordinariamente.

¿Por qué entonces el hombre no se resigna a morir? Porque quiere sondear el sentido de lo que se le presenta —a primera vista— como un sinsentido. Porque este análisis le deja esperar que no sea el absurdo que hace absurda la vida. La no resignación implica una instancia metafísica positiva: la muerte tiene un sentido conveniente a la vida y no es el absurdo que la hace del todo absurda. Alcanzar el sentido de la vida y viceversa. Hay una implicación necesaria entre vida y muerte, de manera que en el día del nacimiento de alguien nacen juntas la vida y la muerte del que nace. Nacimiento y muerte son dos límites de nuestra existencia terrenal: nacimiento es el límite que abre; la muerte, el que cierra. ¿Cierra definitivamente o también abre? Lo cierto es que cierra definitivamente la vida en este mundo.

La muerte es todavía —afirma Sciacca— un acto del que vive: muere el que vive. Por eso la muerte no viene del exterior, sino que es esencial al hombre y es necesaria. Además no es contradictorio que la existencia humana pueda tener una manera de existir distinta de la que tiene como vida en el mundo. Por tanto, si es contradictorio que el hombre viva en el mundo sin la muerte, no lo es, de ninguna manera, que pueda sobre-existir a la muerte porque el hombre, a pesar de ser contingente, está constituido por algo que no lo es. Entonces, si hay en él la presencia de lo infinito, constitutiva de su mismo ser, resulta que la muerte es sólo una inherencia necesaria a todo lo que en él es contingente.

Tenemos que aceptar la muerte —piensa el filósofo siciliano—. Aceptar la muerte, vivir serenamente en su presencia y dispuestos a morirla, significa "vencer" y no "perder" el miedo de la muerte. Vivir pensando en la muerte, como posibilidad de una existencia inmortal, es vivir según nuestra condición humana, empeñados en modificar el mundo y en favorecernos útilmente a nosotros mismos —y a los demás— para que la vida sirva a los fines de la existencia y realice los valores por los que el hombre construye y se ordene a sí mismo como cuerpo y como espíritu.⁹³

4) Por último, Agustín Basave advierte que nuestra época trata de perder de vista el hecho de la muerte. En este siglo —dice— la muerte espanta más de lo que naturalmente ha espantado en otros siglos "porque se presenta de improviso ante los locos gozadores que sólo han pensado en halagar sus pasiones"⁹⁴. Cada hombre tiene una relación especial

⁹³ La doctrina de Sciacca acerca de la muerte está tomada de la Introducción de la obra citada.
⁹⁴ *Metafísica de la muerte*, Jus, México, 1973. p. 55.

con su propia muerte. No se trata de la muerte de otro, sino de la de cada quien. Estoy cierto que voy a morir. Es una incertidumbre que me acompaña siempre, que está inserta en mi vida. El hombre alcanza en el saber de la muerte sus máximas posibilidades porque gracias a la muerte podemos impulsar la tarea vital. La muerte está en la vida como una amenaza constante, como una presión continua. Y precisamente porque voy a morir no me pueden ser indiferentes las diversas posibilidades que se presentan en mi vida. Al aceptar la muerte acepto mi finitud⁹⁵.

La muerte no viene a limitar, desde afuera, la vida, sino que desde el principio y desde dentro la muerte está unida a la vida, que apunta a la muerte: ella misma la produce y la alberga. "Sabe de veras quien advierte que cuando se va llegando, se va yendo. En las vivencias que rebosan vida se transparenta la muerte. Desde el instante en que nacemos viene, con la misma vida, la posibilidad de morir en cualquier momento. Mi conciencia me dice: soy vida en acto y muerte en potencia. Y al anticipar imaginativamente mi desenlace, voy viviendo —en cierto modo— mi muerte. 'Quién sabe —dice Eurípides—, puede que la vida sea la muerte, y la muerte, la vida'"⁹⁶. Este mundo no es nuestra morada definitiva; pronto estaremos en el despertar alborozado. Pero es necesario pasar antes por la ruptura brutal, por la disonancia más grande: la muerte. Y no sólo es ruptura y disonancia, es la opresión torturante de la nada. En el momento de la muerte se manifestará nuestra nada ontológica. Y en nuestra conciencia surgirá la pregunta dramática: ¿aniquilación o segundo nacimiento?⁹⁷

Existimos abocados a la muerte. Ante ella, como posibilidad personal, ponemos en juego la totalidad de nuestro ser. Por tanto, morir no es agotar todas nuestras posibilidades. Simplemente se trata del cumplimiento de la posibilidad más personal e intransferible. No podemos superarla ni podemos defendernos de ella. Todas las demás posibilidades están dominadas por esta posibilidad suprema. De acuerdo con esto, la auténtica aceptación de la muerte habrá de ser una constante espera.

Basave confiesa que esta doctrina es la de Heidegger. Y así es. Y concluye apuntando los caracteres esenciales de la muerte:

- a) posibilidad que siempre nos está presente como una amenaza cierta y delimitante;
- b) riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada y me incita a la fidelidad personal y con Dios;

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 56-57.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*

c) término incierto. Incierto por lo que se refiere al día de su realización. Término porque se trata de algo futuro, pero de realización cierta;

d) conclusión única y definitiva;

e) desgarramiento inevitable. Tiene, además, el carácter de opresión torturante de la nada;

f) definitiva medida de nuestro ser;

g) inherente a la vida, marca su fin y configura definitivamente su trayectoria; nos revela nuestro límite absoluto;

h) tiene sentido análogo: hay miles de modos diferentes de morir, pero son modos humanos de morir; para el animal la muerte es un puro acontecimiento natural, para el hombre es un problema, un drama extraño y difícil;

i) La muerte sólo afecta al cuerpo; el espíritu, en su esencia, no está abocado a la muerte, sino a su perfección en la eternidad⁹⁸.

No se puede despreciar la muerte —dice Basave— ni ignorarla. Lo único sensato es valorarla y aceptarla desde la vida. Si la muerte es inherente a la vida, el hombre auténtico incorpora existencialmente la idea de la muerte y se prepara para morir. En mi futuro, cualquier otra cosa podrá no realizarse, pero la muerte se realizará necesariamente. “Por eso su presencia ausente no deja de acompañar a la vida humana consciente y auténtica. En el momento preciso en que la muerte se presente... mi persona será, para mis familiares y amigos, una ausencia presente”⁹⁹.

Estas diferentes opiniones acerca de la muerte pueden ayudarnos a esclarecer el misterio del hombre que está esencialmente abocado al desenlace inminente —en cada momento de la existencia— y por ello mismo angustiante.

III.- FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE.

¿Qué es, pues, la muerte? Sabido es que desde Sócrates —y aun desde antes— se le define la separación del alma y del cuerpo. En el cristianismo, especialmente a partir de Sto. Tomás, la muerte aparece como la privación de la vida: “*mors est casus a vita*”; “*mors est privatio vitae*” “*res viva per mortem perdit operationem vitae*”¹⁰⁰. Aunque más comunmente se le define la

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 65-66.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁰⁰ 3, 53, 1, ad lum; *Suplem.*, 75, 3, sed contra y *De anima*, q. un., 10; 3, 89, 4c.

separación de alma y cuerpo: “*mors enim corporis nihil aliud est quam separationem animae ab ipso*”; “*nullus homo dicitur mortuus nisi ex eo quod anima ejus a corpore separata est*”; “*mors in nobis est secundum separationem animae a corpore*”¹⁰¹.

Esta descripción de la muerte es, desde el punto de vista teológico, ya clásica¹⁰². Y es definida actualmente por los teólogos y filósofos tomistas. Por ejemplo, J. Pieper afirma: la muerte es la separación del alma y del cuerpo. “En esto no se ha cambiado lo más mínimo, según yo creo, hasta el día de hoy. Incluso para un hombre de nuestro tiempo, que tuviera reservas en admitir que el alma sea separable en cuanto tal, saltaría rápidamente, como lo primero de todo, aquel viejo principio de Sócrates, si ese hombre se pone a pensar sobre el fenómeno de la muerte. El principio vital ‘abandona’ en ese momento al cuerpo que hasta entonces había vivificado”¹⁰³.

Sin embargo, la definición o descripción clásica provoca ciertas reservas. En efecto, se le puede considerar en relación al cuerpo: “por separación se entiende que el alma deja de informar al cuerpo, deja de darle el ser (*esse sequitur formam*) y el ser *unum*... Esta separación ha de entenderse como una corrupción... Se trata, en definitiva, de que en el hombre la materia es privada de la forma”¹⁰⁴. La base de esta afirmación es el hilemorfismo aristotélico-tomista. Pero ¿si el hilemorfismo fuera inadmisibile?... Se le puede considerar desde el punto de vista del alma. En este caso se pone al énfasis ya no en el cuerpo —cadáver— que deja de estar animado, sino en el alma que deja de animar, y existe independientemente del cuerpo: es el “alma separada” de la que hablan los teólogos.

Claramente se ve que esta doctrina de la separación de alma y cuerpo no suprime cierto platonismo: cuerpo y alma quedan separados con ocasión de la muerte. Por otra parte el “alma separada” plantea problemas serios a la teoría hilomórfica pues, por definición, la “forma” no puede existir separada de la materia. Además, el cuerpo no es la “materia primera”. En todo caso la muerte sería la separación violenta de este mundo en el que la persona vive, actúa, sufre, espera y ama. Pero vengamos ya a nuestra descripción.

La muerte se caracteriza por ser: inevitable, cierta, personal, efectiva e inminente.

a) *Inevitable.*

Es una realidad por la que todos tenemos que pasar. Nadie duda de esto. Pero creemos que se trata de una verdad abstracta. Y, en todo caso, que se

¹⁰¹ *Comp. Theol.*, in *III Sent.*, d. 21, 3; *ibid* y *Com. Theol.*, c. 230.

¹⁰² *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona, 1969, p. 19.

¹⁰³ *Muerte e inmortalidad*, p. 48.

¹⁰⁴ L.F. Mateo Seco, “el concepto de muerte en la doctrina de Sto. Tomás”, pp. 193-194.

aplica a los demás, pero no a mí. Y sin embargo, la conciencia acerca de la muerte incluye la idea de necesidad: —"statutum est hominibus semel mori"—¹⁰⁵, de algo a lo que cada persona desearía sustraerse y que es imposible evitar: la muerte es *inevitable*. Cuando alguien advierte que necesariamente morirá reacciona espontáneamente con una actitud vital de rechazo, de horror, de angustia, sobre todo porque no hay medio de evitar la muerte. El tiempo devora inexorablemente la existencia humana. Cada día que pasa es un día menos. El cuerpo resiente la decrepitud. O simplemente la debilidad y el paso del tiempo —finitud esencial, contingencia—. Por lo que tenemos certeza —absoluta— de que vamos a morir.

b) *Cierta*.

Conocemos la inevitabilidad de nuestra muerte. Y nos preguntamos con angustia: ¿por qué? Y por más que procuremos olvidarla, ahí está escondida siempre en lo más profundo de nuestra existencia. Su inevitabilidad surge de lo más íntimo de nosotros mismos. Porque la muerte nos pertenece —lo mismo que la vida— como propiedad inalienable. En nuestra vida muchas cosas —quizá todas— pueden ser inciertas, menos una: la muerte —"incerta omnis, sola mors certa"—¹⁰⁶, escribe el genio de Hipona. Y S. Bernardo, en la misma línea, asegura: "Quid vero in rebus humanis certius morte, quid hora mortis incertius invenitur?". Y en otra parte añade: "Nil mortalibus vel morte certius, vel incertius hora mortis"¹⁰⁷. Certeza absoluta: vamos a morir. Incertidumbre casi absoluta: no sabemos cuándo, ni cómo, ni dónde —*mors certa, hora incerta*—. Saber e ignorancia: he aquí la difícil y angustiante paradoja, la ambigüedad fundamental del misterio de la muerte. No se trata de una imprecisión accidental; es una indeterminación esencial porque el momento de la muerte está más allá de toda categoría. La respuesta a las preguntas cuándo, cómo y dónde es la que queda indeterminada, como indeterminada es la aplicación concreta y personal de la ley general —todo hombre es mortal—. La muerte es incierta sólo como el momento definitivo y último. Por lo que más que indeterminada es imprevisible. El día y la hora se revelan en el instante mismo de la muerte: la muerte los determina. Pero entonces el hombre sabe el secreto de su muerte cuando ella está presente, es decir, cuando el viviente deja de vivir —en este mundo—. En cierto modo Epicuro tenía razón: cuando acontezca la muerte, el viviente ya no es.

¹⁰⁵ "es destino de cada hombre morir una vez", *Heb.*, 8, 27.

¹⁰⁶ *Enar in Psal.* 38, 19.

¹⁰⁷ *Opera*, 1690, I, pp. 484, 109 y 364.

c) *Personal*.

Nuestro conocimiento de la muerte es nocional —abstracto—. Y no puede ser de otro modo. Pero llega un día en el que de pronto se nos revela que ella nos concierne personalmente. Nos puede suceder lo que aconteció a Iván Illich: "Iván Illich se veía morir y le invadía continua angustia. En el fondo de su alma sabía que debía sucumbir; y no sólo no estaba acostumbrado a aquella idea, sino que ni aún la comprendía, ni la podría de ningún modo comprender.

"El ejemplo del silogismo que aprendió en la *Lógica de Kisevater*: 'todos los hombres son mortales; Cayo es un hombre; por consiguiente, Cayo también es mortal', le parecía aplicable solamente a Cayo, pero de ningún modo a sí mismo. Allá se trata de Cayo, de un hombre como todos, y es perfectamente justo; pero él no era Cayo, un hombre como todos; él siempre había sido un ser distinto a los demás... Cayo es verdaderamente mortal, y normalísimo es que muera, pero yo Iván Illich, con todos mis sentimientos y pensamientos, yo... ¡Distinto es el asunto! ¡No es posible que yo deba morir! Esto sería excesivamente terrible... Pero... —se decía después—. Pero ocurre. No puede ocurrir, pero ocurre. Mas, ¿cómo ha ocurrido? ¿Cómo comprenderlo? Y no le era posible comprender aquel pensamiento, y trataba de rechazarlo como falso, mentiroso, enfermizo, para reemplazarlo por otros regulares, sanos. Pero volvía; no como pensamiento, sino como realidad"¹⁰⁸. Para pasar de la mortalidad en general a la aplicación personal Iván tuvo que sufrir una angustia "mortal". No se trataba de una muerte impersonal, sino de la muerte propia, absurda si se quiere, pero vivida ya, inminente. Del "todo hombre" al yo singular hay que franquear un abismo: de un silogismo es necesario pasar a una intuición profunda. Se trata de algo personal —yo voy a morir, estoy en trance de muerte— de un acontecimiento angustiante en el que es imposible un sustituto. Quien muere, muere solo. Nadie puede ayudar a quien se presenta ante las puertas de la noche —o de un amanecer temido y nuevo—. Porque la ley universal de la mortalidad —todo hombre es mortal— se concreta en una tragedia personal —¿maldición personal?— y en una necesidad indeclinable. ¡La muerte es el misterio terrible de un acontecimiento personal inevitable!

d) *Efectiva e inminente*.

La efectividad está en que algún día —puede ser hoy— pasamos del saber general de la mortalidad a la vivencia de la muerte y conocemos todo el peso

¹⁰⁸ L. Tolstoi, *Cuentos Escogidos*, Porrúa, México, 1979. p. 104.

del terrible misterio. La muerte de nuestros padres, parientes y amigos nada nuevo nos enseña: sabíamos que tenían que morir, pero entonces lo sabemos de otro modo, descubrimos una nueva dimensión, tenemos una experiencia de otro orden. Esta experiencia es el descubrimiento de una profundidad desconocida. Es algo que nos toca muy de cerca y que nos revela que tenemos que pasar por este trance. Sé entonces por una experiencia especial que la muerte es efectiva, que es inherente a mi vida. Es una urgencia de cada día, de cada minuto. Es inminente en cada instante. "En cuanto nace un hombre hay que decir de él que no podrá escapar de la muerte", escribe S. Agustín¹⁰⁹. Y Heidegger corrobora este pensamiento cuando dice que tan pronto como un hombre entra en la vida, ya es suficientemente viejo para morir pues la muerte es un modo de ser que el *Dasein* toma sobre sí tan pronto como es¹¹⁰. Esto significa que cualquier día es bueno para morir. Que cada día que vivo es un día menos. Que cada minuto es un paso seguro hacia la muerte. La muerte es urgente. No se detiene. Es terriblemente inminente. Vivimos perpetuamente amenazados por la muerte —la espada de Damocles pende sobre nuestra cabeza—.

2.- *Muerte, miedo y angustia*. La muerte siempre ha sido —y seguirá siendo— desagradable. El hombre no se resigna fácilmente a tener que morir, porque ve en la muerte un acontecimiento aterrador. Cuando piensa en ella la acepta porque sabe que no la puede evitar, pero también es presa de diferentes estados de ánimo: preocupación, temor, miedo, tristeza, resentimiento, angustia, etc. La muerte es naturalmente angustiante porque simultáneamente es fin y principio: fin de un período vital, fin de un mundo de realidades, proyectos y esperanzas, fin de un modo de ser temporal y humano; pero también es el principio de una vida nueva totalmente desconocida, de un modo de ser temido por incógnito. Se abandona un mundo y se penetra en otro. Por eso el acontecimiento más grave, el acontecimiento supremo —por decisivo y por último— es la muerte. "De todos los sucesos de la vida —apunta Sciacca—, el que suscita más miedo, temor y horror, es la muerte; lo suscita en todo caso. No hay desprecio por la vida, burla o distracción suficiente para vencer este temor y esta repugnancia; incluso, cuando se desea se teme... Y no es sólo miedo físico...; la muerte esconde un enigma...; es el comienzo de algo nuevo, inédito, cuyo éxito es imprevisible. Este es el motivo verdadero y universal del terror 'sagrado' que inspira"¹¹¹. Se trata de la "angustia existencial" de que habla K. Jaspers pues hay también una "angustia física"

¹⁰⁹ *Serm.* 97, 3, 3.

¹¹⁰ Cfr. SZ, p. 243.

¹¹¹ *Op. cit.*, pp. 126-127.

de morir. Se trata de la "angustia sustancial" de que habla M. Heidegger —"*Das Sein zum Tode ist wessenhaft Angst*"—¹¹². Porque la muerte nos preocupa, nos inquieta, nos angustia, nos amenaza, nos acosa, nos tortura, nos persigue y nos destruye. Y aunque creamos en otra vida —la eterna— nos revelamos ante el hecho de la muerte: la supervivencia del espíritu no basta para disipar la angustia ante la destrucción de nuestra realidad humana.

La muerte es la imposibilidad de expresar en el mundo —el hombre ser-en-el-mundo— la vida temporal que tanto amamos; es la imposibilidad de continuar las relaciones de amistad y de amor con las personas queridas; es la irreversible y definitiva ausencia del mundo espacio-temporal y la separación violenta de toda posibilidad de realización humana. En la muerte se manifiesta la esencial paradoja del hombre: tener que abandonar el propio cuerpo, medio indispensable de acción y de autoperfección, y hambre inacabable de permanencia. Y esta ruptura, fundamental y violenta, no puede menos de producir temor y angustia. Esta dimensión de violencia y ruptura de la propia existencia, herida en sus estratos más personales e íntimos, es la que se expresa en la angustia de la muerte. Cuando un hombre advierte la necesidad irrevocable de morir experimenta una rebelión espontánea, una aversión irrefenable que le inquieta en lo más hondo de su ser¹¹³.

3.- *Muerte y finitud*. La prueba más evidente de la finitud de la vida humana es naturalmente la muerte: en cada recodo de la vida está presente la muerte. Vivimos a condición de morir y morimos a cada instante para vivir —incluso la última muerte desemboca en una vida intemporal—. Cada hora es un intervalo de tiempo que nos acerca a la muerte última. Por eso Heidegger tiene razón cuando asegura que la muerte es la expresión más concreta y más radical de la finitud. Tiempo y muerte van íntimamente unidos. No hay que olvidar que el tiempo no existe absolutamente, o, al menos, tiene una existencia precaria, imperfecta y oscura pues *ha sido* y ya no es, *va a ser* y todavía no es. No queda más que el instante fugitivo y brevísimo. Luego el tiempo, que está compuesto de no-ser, parece que no puede ser algo que participe del ser¹¹⁴. El instante apenas nace, muere. El pasado devora al futuro o el futuro ansía convertirse en pasado. El instante, única posibilidad de la presencia, es esencialmente fugaz, se desliza en el tiempo y por el tiempo: "va

¹¹² SZ., p. 266.

¹¹³ Cfr. J. Gevaert, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 313.

¹¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Física*, IV, 10, 218a.

de lo que aún no es, pasa por lo que carece de extensión y va a lo que ya no es", como dice San Agustín¹¹⁵.

En realidad el tiempo no existe; existen *tres* tiempos —pasado, presente, porvenir— como tres modalidades, pero pertenecen al alma, afirma el de Hipona¹¹⁶. Esto quiere decir que el tiempo, como tiempo, que parece escapar del futuro hacia el pasado, por el presente, *somos nosotros* en cuanto vamos a la eternidad: la puerta a la eternidad es la muerte. Cada momento que vivimos decimos adiós porque vivimos un nuevo presente que se convierte rápidamente en pasado. Como dice el poeta: "vivimos, y en perpetua despedida" —"So leben wir und nehmen immer Abschied"¹¹⁷.

Tiempo y muerte. En todo caso, la muerte es la conversión del tiempo en eternidad. O, si se quiere, la muerte es el fin del tiempo y el inicio de la eternidad. Durante la vida el hombre se topa con innumerables límites, pero el último es precisamente la muerte: es el muro en el que se estrellan todos los proyectos y todos los compromisos; es el límite necesario. Esto significa que con la muerte el hombre pierde todo poder sobre la realidad y sobre su propio cuerpo. Especialmente se revela la total imposibilidad —definitiva— de realizar la propia vida. Y precisamente la triste experiencia de que tiene uno que dejarlo todo nos indica que la vida humana es una dádiva. La capacidad de realización en el mundo y de relaciones interpersonales —amistad, amor,—con los demás, es algo con lo que el hombre se encuentra y en lo que no tiene dominio absoluto. La pretendida autonomía del hombre se basa —*velis, nolis*— en una fundamental heteronomía. La experiencia de la muerte nos pone necesariamente ante un límite real y concreto: la finitud de la existencia humana —la propia finitud—. Todo llega a su fin. Es una triste verdad. Por eso el hombre, en tal circunstancia, tiene la posibilidad de reconocer que Alguien está en la raíz de su propia existencia, que Alguien le regaló la vida con todas sus posibilidades.

4.- *Muerte y sentido de la vida*. La muerte aparece como el absurdo más solemne de la existencia. Es conocida la frase de Sartre: "es absurdo que muramos" —"il est absurde que nous mourions"¹¹⁸. Y para casi todos los hombres la muerte es en verdad un sin-sentido. Y el problema existencial con que se enfrenta el hombre al ver que la muerte es inevitable, es, sin duda, el problema del significado: ¿por qué tengo que morir? ¿qué significa la muerte?

115 Confes., XI, 21: "ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod iam non est".

116 Ibid., 20; "Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi es non video... tria tempora video, fateorque tria sunt".

117 Rainer Maria Rilke, *Duinesser Elegien* VIII.

118 EN., P. 631.

Si la existencia humana parece estar orientada al amor, a la comunión con los demás, tiene así un hermoso significado. Pero ¿todo acaba con la muerte? ¿Cuál es el auténtico sentido de la existencia humana? ¿Permanece a pesar de la muerte? En todo caso: ¿la muerte da sentido a la vida o la vida da sentido a la muerte? Estos son problemas fundamentales porque en ellos va implícito el problema —mejor, misterio— de la supervivencia personal.

Para los antiguos cristianos, la vida da significación a la muerte —"*qualis vita, finis ita*"—: se muere como se ha vivido. Para otros, en cambio, la muerte —coronación y cumplimiento— da sentido a la vida, ¿No sería mejor pensar y decir que vida y muerte son dos aspectos de la misma realidad, que es el hombre? Si la muerte borra para siempre, y sin posible regreso, la existencia personal, automáticamente queda comprometido el problema del sentido. Si la vida tiene un sentido —y de verdad lo tiene—, también lo tendrá la muerte porque se implican. ¿Cuál es el sentido de la muerte?

No preguntemos a la muerte si nos trae una esperanza porque precisamente ella es la negación total de la esperanza —es más bien la prueba más dura por la que debe pasar la esperanza—; hay que preguntarle: ¿Existe en mi vida algún fundamento para la libertad y para el amor, a pesar de la muerte? ¿Hay un verdadero fundamento para esperar con certeza un más allá? Es decir, ¿el significado esencial de la vida humana conlleva alguna dimensión inmune a la muerte? y no se trata —como en el clásico latino— de un puro deseo de quedar en la memoria de la posteridad —"*non omnis moriar*"¹¹⁹, sino de una realidad en la que mi yo siga existiendo. Porque si la muerte es el último fin de todo, definitivamente la vida es un absurdo. Pero si el sentido profundo de la existencia es la realización de la persona, entonces la muerte es una perspectiva de esperanza: yo seguiré viviendo. Y es que la persona es más que la muerte; es ciertamente histórica, pero su esencia es, indudablemente, metahistórica. La persona, si es, está fundamentalmente abocada a la eternidad. La misma libertad, para desarrollarse en plenitud, necesita de la eternidad. "¿qué libertad en su pleno sentido —escribe A. Camus— puede existir sin seguridad de eternidad?"¹²⁰. Yo soy más que yo, a pesar del límite irreversible que es la muerte.

5.- *Reflexión*. Sé que voy a morir. De ello no hay duda posible. Y sin embargo, sé y no sé. No sé ni fecha, ni lugar, ni modo. Pero sí sé que será —inevitablemente— algún día. La muerte sólo es experimentable en tercera y en segunda persona. En tercera, cuando mueren los otros, los que yo no

119 Horacio, *Odas*, I, III, 30, v. 6.

120 *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires, 1970, p. 51.

conozco. En tal caso vale lo que dice Heidegger: "se" mueren ellos. El hecho no me impresiona, a no ser que las circunstancias sean muy impresionantes. En segunda persona, cuando muere algún familiar o amigo. Entonces sí el hecho me impresiona y me hace experimentar mi indeclinable mortalidad.

Sé que mi tiempo terminará sin remedio. Hay un tiempo físico —quizá mejor, astronómico— que es el tiempo uniforme de las cosas. Hay un tiempo vital o biológico —mi tiempo, mi vida— medida de la duración de mi existencia: empezó y terminará. Mi tiempo vital durará lo que dure mi vida terrenal. Hay un tiempo psicológico —personal— que depende fundamentalmente de la actitud de la persona, de su estado de ánimo. Sé que un día mi tiempo se hundirá en la eternidad: "mi muerte para mí es el fin de todo, el fin total y definitivo de mi existencia personal y el fin del universo eterno, el fin del mundo y el fin de la historia; el fin de mi tiempo vital es ciertamente el fin de los tiempos, la tragedia metafísica por excelencia, la inconcebible tragedia de mi nihilización"¹²¹.

Es imposible experimentar la propia muerte —la muerte es primera persona— porque cuando la esté sufriendo no podré decir lo que es.

Lo que me enseña la muerte de los demás es que la muerte es separación, ausencia: ya no están presentes a sus amigos, a las cosas, al mundo. La muerte es una ausencia presente a una presencia ausente. En la irreversibilidad de la separación, en la inexpressión expresiva de la ausencia confirmo la caducidad constante de mi vida. Mi tiempo va a terminar. Y no al final sino que puede acabar en cualquier momento. Me lo indica la decadencia del cuerpo, la contingencia de mi ser. Esto es lo que sé de la muerte. Sufro por mi condición humana, pero lo que exaspera es la separación. Ya no estaré con los míos, ni con mis proyectos. Habrá una ruptura de la presencia. Separación, caducidad, finitud, angustia, intranquilidad. Parece que la muerte se anuncia con estas pruebas. Pero tales significaciones tendrán su plenitud sólo a mi muerte.

La muerte es soledad. Es la suprema soledad. Moriré solo, aunque tenga compañía porque "el problema de la soledad viene a ser el problema de la muerte. Pasar por la muerte —asegura Berdiaeff— es pasar por la soledad absoluta, romper con el mundo entero. La muerte es la ruptura con la esfera entera del ser, la interrupción de todos los lazos y de todos los contactos, el aislamiento completo... Lo que constituye la muerte es justamente que todo lazo, que todo contacto son cortados, que la soledad es absoluta"¹²². La muerte es soledad. ¡Y estamos hechos para la comunión, para el amor!

¹²¹ V. Jankelevich, *la mort*, Flammarion, Paris, 1967, p. 22.

¹²² *Cinco meditaciones sobre la existencia*, Casa unid. de Publicaciones, México, 1948, p. 115.

¡Cuántas veces he leído las bellas y exactas frases de Agustín —digo leído, que no meditado, pues inconscientemente el temor rechaza el pensamiento de la muerte—: "Desde el instante en que comenzamos a existir en este cuerpo mortal, nunca dejamos de tender hacia la muerte. Esta es la obra de la mutabilidad durante todo el tiempo de la vida (si es que vida debe llamarse): el tender hacia la muerte. No existe nadie que no esté más cercano a la muerte después de un año que antes de él, y mañana más que hoy, y hoy más que ayer, y poco después, más que ahora, y ahora, poco más que antes. Porque el tiempo vivido es un pellizco dado a la vida, y diariamente disminuye lo que resta: de tal forma que esta vida no es más que una carrera hacia la muerte"¹²³.

La muerte no existe —en esto tenía razón Epicuro—. Existo yo que voy a morir. La muerte es un acontecimiento absolutamente personal, "fatal". Y ni siquiera es un puro acontecimiento. Mi muerte es mía; es inexorable, irreversible. Como mi nacimiento. Como mi vida. Al pensar en ella me encuentro ante lo inexplorable, ante el misterio. Lo único que capto es su absoluta verificabilidad —con su incertidumbre esencial—. Pero aún cuando pienso en mi muerte me afirmo, como contingente sí, pero me afirmo existiendo. Más aún, es la última circunstancia que me permite captarme siendo pues si *me* pienso, soy a la vez sujeto y objeto de mi pensamiento. Al pensarme muerto, el objeto cambia, pero no el sujeto que piensa —yo me pienso muerto; no estoy muerto—. Incluso, se puede decir que es imposible pensarse muerto. Lo más que puedo hacer es *imaginarme* muerto. Ni siquiera esto. Puedo imaginar mi agonía o mi cadáver que *yo* veo con la imaginación, pero no puedo verme "no siendo ya". Me es absolutamente imposible imaginar que no soy porque precisamente al imaginar, soy. Puedo *imaginar que no existo*, pero no que no soy. Esta contradicción me lleva a concluir simplemente: sólo sé que voy a morir. Pero no lo sé como un acontecimiento pues todavía no se realiza. Tampoco lo puedo captar como un *no-ser-de mi yo* porque el yo es más que la muerte¹²⁴. Es decir, la persona no puede morir porque es la suprema exigencia del ser. Esta afirmación provoca serios problemas ontológicos que no puedo tratar aquí¹²⁵. Pero esto no es más que el problema de la supervivencia —tradicionalmente inmortalidad del alma—. Sé que voy a morir, pero también sé que no moriré del todo— el "*non omnis moriar*" horaciano o el "et nos immutabimur" de S. Pablo—. Sé que soy más que la muerte. Sé que la muerte no es la nada. Sé que el valor absoluto de la persona exige la

¹²³ *La Ciudad de Dios*, I. XIII, c. 10, BAC., Madrid, 1958, pp. 871-872.

¹²⁴ Cfr. M. Oraison, *la mort... et puis après?* Fayard, Paris, 1968, p. 34.

¹²⁵ Esto lo trato en mi artículo "la persona", *Revista de Filosofía UIA*. México, 1981, n. 40, pp. 121-153.

supervivencia. ¿Cómo lo sé? Filosóficamente no tengo respuesta. Pero lo sé. La esperanza que me alienta me dice que el misterio de la muerte —y de la supervivencia— me enfrenta al misterio ontológico —y religioso— de mi existencia.

6.- *Hacia una ontología.* ¿Qué es, pues, la muerte? Pienso que *es el tránsito de un modo de ser a otro modo de ser.* Ahora que vivo, soy tiempo, o si se prefiere, estoy en el tiempo; soy contingente y devenir constante. Cuando muera seré eternidad, quizá mejor, viviré en la eternidad. Y estaré en el mismo estado. Ya no habrá cambio posible. Verdaderamente en la muerte se da la última opción.

La muerte *es el tránsito doloroso del tiempo a la eternidad.* Amamos nuestro tiempo porque es nuestra vida, pero estamos orientados a la eternidad —el tiempo es sólo un momento de eternidad— porque estamos hechos para la eternidad: Alguien pensó, desde siempre, en cada uno de nosotros y nos destinó a la eternidad.

La muerte *es la transformación misteriosa —y angustiante— de la persona: paso de una dimensión a otra dimensión.* Y este cambio radical preocupa, inquieta, duele, angustia —alguien decía que quizá lo que duele es pensar en la muerte y no el morir— porque la muerte nos lanza a lo desconocido, a lo inseguro —desde acá—. Y preferimos lo seguro a lo incierto. Preferimos esta vida a la otra. Y aunque la deseamos —lejanamente a veces y a más no poder— de todos modos le tememos.

La muerte *es la transfiguración de la persona.* Algo así como acontece en la oruga que se convierte en bella mariposa. Para ello tiene que perder el capullo. Nosotros tenemos que perder nuestra dimensión corporal para que la dimensión espiritual adquiera la juventud y la belleza que están más allá del espacio y del tiempo. Vida que es muerte y muerte que es vida. Paradoja suprema del hombre. Por eso exclamamos con Agustín: "*O monstrum vitae et mortis profunditas*".

7.- *Conclusión.* ¿Cuál será la conclusión de todo esto? Si el hombre contemporáneo esquiva el problema —misterio— de la muerte y rehuye, por todos los medios posibles, pensar en ella, adopta una actitud necia y ficticia porque la vida lleva consigo la muerte. Si no pensamos en la muerte no por eso la vamos a evitar o vamos a vivir más tiempo.

¿Tendremos que vivir el consejo de Séneca: "*Tu autem mortem ut numquam timeas semper cogita*"¹²⁶ —"Para no temer a la muerte hay que pensar siempre

¹²⁶ 1 Cor., 15, 52.

en ella—?¹²⁷ ¿O la advertencia de algunos místicos cristianos que decían: "*sit mors pro doctore*, que la muerte te enseñe a vivir"? Nadie podrá negar que la aceptación de la muerte cambia la muerte misma, aunque no suprime la natural oposición a ella. La angustia ante la muerte nos revela que es contraria a la tendencia más profunda e inextinguible de nuestro ser: la permanencia.

Muere y deviene —*stirb und werde*—, se nos dice. Y es un hecho porque la muerte es la culminación paradójica de la lucha y de la rebelión interna ante la "fatalidad" de que tenemos que morir. La única actitud sensata es no olvidar que cada día, cada hora, cada minuto, nos muestra que nada somos¹²⁸.

La muerte es la nada —se ha dicho—. Pero no es posible una ontología de la nada —meontología—. ¿O tendremos que decir que la muerte es una nada? ¿Y, por lo mismo, que la nada *existe o es*? La muerte es impensable. Y si se piensa es siempre en relación a la vida. El tiempo —mi tiempo— tiene una existencia brumosa —decía Aristóteles—¹²⁹ porque mi ayer ya no es —es sólo recuerdo—, mi mañana —¿tendré mañana?— todavía no es; sólo es mi presente, pero pronto se convierte en pasado. Por eso: el río del tiempo. Mi tiempo, un río. No se detiene porque su destino es desembocar en el mar, "que es el morir". La noche me aproxima a la muerte porque cada noche morimos para resucitar al día siguiente. Pero morimos —dormimos— con la esperanza de la luz; y la luz nos bautiza cada mañana. El sueño: semejanza de la muerte. Pero vendrá una vez un sueño —la muerte— del que despertaremos en otra dimensión, en otra vida.

Dr. José Rubén Sanabria.

¹²⁷ *Epist. ad Lucilium*, XXX.

¹²⁸ Cfr. Séneca, *Epist.* 101.

¹²⁹ Cfr. *Física*, IV, 10, 217b, 33.