

LA MUERTE, FRACASO Y PLENITUD

¿Qué piensa el hombre de nuestros días sobre la muerte? ¿Cómo la afronta? ¿En qué medida se siente cuestionado por ella? ¿Con qué respuestas cuenta para establecer su sentido? A estas preguntas se propone responder el autor del presente artículo, uno de los teólogos que más profundamente ha planteado los interrogantes que la muerte proyecta sobre la vida y los ha vivido en su propia muerte. Para él, no existen dos teologías —una sobre la vida y el más acá y otra sobre la muerte y el más allá—. Vida y muerte están mutuamente imbricadas. Y por esto han de ser pensadas conjuntamente.

La muerte, fracaso y plenitud, Sal Terrae 85 (1997) 91-103.

Si Dios es quien dice ser, si Dios es el amigo fiel del hombre, si Dios ha creado al hombre por amor y para la vida, Dios no puede ser vencido por la muerte ni puede contemplar imposible la muerte de su amigo.

Hoy la muerte está siendo objeto de todo tipo de silencios y pretericiones. Y, sin embargo, ella está ahí, omnipresente y humana. Tan humana que Edgar Morin ha podido escribir que ella distingue al hombre del animal más nitidamente aún que el utensilio, el cerebro o el lenguaje. Nada tiene, pues, de extraño que, tras ese breve paréntesis de olvido sistemático, filósofos y antropólogos vuelvan a interesarse sobre la muerte.

Pero con un sesgo distinto: el discurso actual sobre la muerte se ha desvinculado del discurso sobre la inmortalidad. Tradicionalmente, la filosofía de la muerte era una filosofía sobre la inmortalidad. Hoy la muerte es abordada

en sí misma y por sí misma o en su relación con la vida, no como simple pórtico de una eventual sobre-vida.

Como punto de partida de mis reflexiones voy a tomar la ruptura que introdujo Feuerbach entre muerte e inmortalidad y la recuperación de esa idea con Max Scheler. A partir de ahí intentaré una síntesis de lo que el pensamiento contemporáneo está dando de sí en su indagación sobre el tema. No me referiré directamente a la actitud sociológicamente imperante hoy ante la muerte. Baste señalar el contraste entre la atención que los profesionales del pensamiento dedican al tema y el desentendimiento que parece reinar a nivel de calle sobre la cuestión. Sólo al final, como término de mi exposición, aludiré a la respuesta cristiana al problema, que enuncia el último artículo del credo: «Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro».

Quiebra de la idea de inmortalidad

La creencia en la inmortalidad, que Occidente recibió de los griegos, dominó durante, al menos, dieciocho siglos. Este consenso secular se rompe en el siglo XIX por obra, sobre todo, de Feuerbach. Esta ruptura alcanza hoy proporciones espectaculares: el hombre actual es prevalentemente escéptico respecto a la posibilidad de sobrevivir a la muerte.

¿Cómo se ha llegado a esta quiebra de la idea de inmortalidad? Para Feuerbach, la tesis de la inmortalidad descansa sobre el dualismo antropológico alma-cuerpo, inaceptable porque la afirmación de una entidad espiritual es incompatible con la concepción materialista y porque al binomio alma-cuerpo correspondería el binomio cielo-tierra, con la consiguiente depreciación de la tierra respecto al cielo.

En *La esencia del cristianismo* afirma Feuerbach: «Si mi alma pertenece al cielo, ¿cómo puedo yo pertenecer con el cuerpo a la tierra?». La inmortalidad funcionaría como piadosa coartada para toda clase de evasionismos. Si se quiere devolver al hombre el gusto por la tierra, es preciso renunciar al cielo. Sólo entonces la humanidad se concentrará en sí misma y en su mundo del presente. Y añade: «Tu creencia en la inmortalidad es solamente verdadera y auténtica cuando crees en la eterna juventud de la humanidad». Por el contrario, el individuo es constitucionalmente mor-

tal, y todo el talento vanamente derrochado por los filósofos en probar su presunta supervivencia estaría mejor empleado en reconciliarlo con la limitación inherente a su finitud biológica y en desterrar el temor a la muerte, temor gratuito, porque la muerte es un ser fantasmagórico, que sólo es cuando no es y no es cuando es.

Estos argumentos serán desarrollados más tarde por el marxismo clásico y por las ideologías materialistas. Hay que recalcar que la crítica no va tanto contra la inmortalidad, sino a favor del interés práctico de no desarraigar al hombre de su entorno. Es en este mundo y no en la eternidad del más allá donde el hombre se logra o se malogra. El valor supremo al que hay que subordinar cualquier otro valor es el hombre-humanidad. A la devaluación del individuo sigue lógicamente la devaluación de la muerte.

La muerte es un ser fantasmagórico. Se recupera el viejo racionio de Epicuro: mientras existimos, la muerte no se halla con nosotros; cuando la muerte viene, los que no existimos somos nosotros: nosotros y la muerte no coincidimos nunca.

En definitiva: para Feuerbach, la pérdida de la fe en la inmortalidad es el supuesto previo del único humanismo posible y realista.

La muerte atañe especialmente a la vida

Nacido dos años más tarde de la muerte de Feuerbach, Scheller va a pensar de modo radical-

mente distinto. Para él, la pérdida de la idea de inmortalidad responde al deterioro de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. No se quiere saber de la propia inmortalidad porque no se quiere saber de la propia muerte. Al negar la supervivencia lo que se niega es la entraña de la muerte. Y, sin embargo, la muerte atañe a los elementos constitutivos de toda conciencia vital. Al descarnado «yo he de morir», se prefiere un saber de carácter general sobre la muerte ajena. Los miembros de nuestra sociedad no saben que tienen que morir su muerte. Únicamente saben que el duque de Wellington murió. Que «el otro» muere. Como consecuencia, se impone el estilo de morir como «un otro» de otro. Así se desposee de todo sentido a la pregunta sobre la inmortalidad, porque se ha desposeído de sentido a la pregunta sobre la muerte.

Interesa retener como válida la denuncia que hace Scheler de una sociedad que narcotiza a los que la componen para que desdenen su mortalidad, porque, desde que Scheler la criticara hace ya más de sesenta años, esta pauta de comportamiento se ha afianzado en la comunidad tecnológica de nuestros días.

La negación de la muerte es hoy, pues, un dato empíricamente constatable, al menos por lo que tiene de negación de la inmortalidad. Cabe preguntar si esta negación no es sino la afirmación invertida de una presencia que, por intolerable, no se quiere tematizar. Estamos, por tanto, ante un

doble diagnóstico: 1) la idea de inmortalidad ha dejado de tener vigencia porque el hombre ha despertado a la llamada a construir su mundo (Feuerbach); 2) la idea de inmortalidad ha caído en el olvido porque no se quiere recordar el hecho de que yo tengo que morir, de que cada cual ha de morir su propia muerte (Scheler).

¿Cuál de estos dos pronósticos se ha cumplido? Distingamos: a «nivel de calle» se sintoniza indudablemente con Feuerbach, aunque no se le conozca. A nivel de pensamiento filosófico, es la posición de Scheler, naturalmente con matices, la que ha terminado por prevalecer. ¿Por qué a ese nivel ha prevalecido Scheler sobre Feuerbach? Pues porque, si hay algún dato antropológico sobre el que no puede caber duda es el dato de la finitud del ser humano. El hombre es un ser limitado, perecedero a corto plazo. La finitud es el distintivo más infalsificable de la condición humana. De impedir su camuflaje se encarga la muerte.

Haber puesto esto en claro de una vez por todas es mérito indiscutible de la actual reflexión sobre la muerte. Se ha dicho que nuestro siglo podría muy bien denominarse un «siglo de la muerte». Y esto, no únicamente porque sólo la segunda guerra mundial produjo más muertes que todas las demás guerras juntas, sino también porque en él se ha reflexionado mucho y bien sobre la muerte.

Seguramente ambos factores están relacionados: la prolifera-

ción de las muertes en el ámbito de la praxis tenía que inducir la consideración de la muerte en el ámbito de la teoría. Así, el existencialismo hizo de ella un tema neurálgico de su reflexión antropológica. Pero también, e inesperadamente, el sector más evolucionado del marxismo recupera el dato «muerte» como objeto de inquisición filosófica.

Dimensiones reales de la muerte

Hoy existe en este punto un consenso práctico: cuando decimos «muerte», no estamos abordando una cuestión marginal, sino cardinal. Pues la pregunta sobre la muerte desencadena toda una serie de interrogantes sobre el sentido de la vida, sobre la validez de los principios éticos —justicia, libertad, dignidad—, sobre la dialéctica presente-futuro, sobre la posibilidad de la esperanza. La pregunta sobre la muerte es, sobre todo, una variante de la pregunta sobre la irrepetibilidad, la validez absoluta, del individuo concreto, que es, en definitiva, quien la sufre. Todas estas dimensiones de la muerte han sido abordadas tanto por existencialistas —Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel, etc.— como por marxistas humanistas a lo Bloch. Describámoslas más detalladamente.

1. *La pregunta sobre la muerte es, ante todo, la pregunta sobre el sentido de la vida.* La finitud es constitutiva del ser humano. Él es, en expresión heideggeriana, «ser-para-la-muerte». Y lo es en un doble sentido: en el biológico, en

el que no se distingue del resto de los seres vivos, todos los cuales llevan la muerte incrustada en su código genético, pero también en un sentido propio, singular, «existencial». El hombre es «ser-para-la-muerte» en cuanto que él, y sólo él, no sólo muere, sino que sabe que muere. En el resto de los seres vivos se da la pura facticidad del expirar, pero no se da esa interna ordenación para la muerte que ocurre en el hombre por su conciencia anticipatoria del tener que morir.

Siendo «ser-para-la-muerte» en este doble sentido —el biológico y el existencial—, la vida del hombre tendrá significación en la medida en que lo tenga su muerte. Y viceversa: una muerte sin sentido contagiará retrospectivamente de su insensatez a la vida.

En este punto, la reflexión de Sartre resulta de una enorme lucidez. Si el hombre es «ser-para-la-muerte» y la muerte no es sino asomarse a la nada, el hombre es ser para la nada y, por consiguiente, es una «pasión inútil». Entre tanto no se encuentre el sentido de la muerte, deberíamos preguntarnos con el teórico marxista, el filósofo polaco Adam Schaff: «¿Para qué todo esto, si al fin hemos de morir?».

2. *La pregunta por la muerte es la pregunta por el significado de la historia.* Aquí es donde el marxismo heterodoxo ha aportado un correctivo más fuerte a la teoría clásica del marxismo sobre la muerte. No es posible encerrar la muerte en el recinto de lo que atañe sólo a los individuos, porque, como ya había recordado

Engels en su *dialéctica de la naturaleza*, la muerte del individuo es índice de la mortalidad de la especie. No mueren sólo los individuos: mueren *también* los individuos. Pero mueren porque pertenecen a una especie mortal. Los individuos son mortales, las culturas son mortales, la humanidad es mortal. Y por esto la muerte concreta de Fulano de Tal debe ser situada en el horizonte de lo que Engels llamaba la «muerte total».

Con esto, se impone la pregunta: ¿cuál es el sentido último de la aventura humana?; al término del proceso histórico ¿qué es lo que prevalece: el hombre dominando la naturaleza por vía de la racionalidad dialéctica, como pensaba Marx, o la naturaleza engullendo al hombre por vía de la necesidad biológica? Si no se encuentra respuesta al tema de la muerte, lo que parece prevalecer es la naturaleza sobre el hombre y no el hombre sobre la naturaleza.

3. *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre los imperativos éticos absolutos: los imperativos de justicia, libertad, dignidad.* ¿Es posible atribuir estos valores absolutos a sujetos contingentes? Si un hombre tratado injustamente muere para quedar muerto, ¿cómo se le hace justicia? Y si no se le puede hacer justicia a él, ¿con qué derecho puedo exigir yo que se me haga justicia a mí? ¿Cómo se devuelve la libertad y la dignidad a los tratados como esclavos, si han dejado de existir total e irremediabilmente? Son estos interrogantes los que mue-

ven a Garaudy, a los postmarxistas de la escuela de Frankfurt, a asentar lo que Garaudy llama el «postulado de la resurrección».

La opción revolucionaria — dice Garaudy — implica el postulado de la resurrección. ¿Cómo puedo ofrecer éticamente un mundo nuevo para todos, si no ofrezco a todos la oportunidad de disfrutar de este mundo? (Ciertamente que, cuando Garaudy se pone a explicar lo que entiende por «resurrección», los cristianos quedamos perplejos).

4. *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre la dialéctica presente-futuro.* Vivimos en un presente inhóspito, dominado por la alienación. Y por esto soñamos con un futuro que sea lo que Bloch llamaba «reino de la identidad». Pero entre el futuro que sufrimos y el que soñamos se intercala una ruptura: la sima «muerte». ¿Es posible franquear esa sima? ¿Es posible que los contenidos de futuro alcancen también al presente? El papel de las generaciones intermedias — y todos somos generaciones intermedias, salvo la presunta última generación — ¿habrá de ser el de servir únicamente de andamiaje para la generación escatológica?

5. *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sujeto de la esperanza.* ¿Quién puede conjugar el verbo esperar? ¿el individuo concreto o, como insinuaba Feuerbach, la especie? ¿las generaciones intermedias o sólo la generación escatológica? Una cosa es ser sujeto de la esperanza propia y otra ser objeto de la esperanza ajena. ¿Quién conjuga aquí

el verbo esperar con sentido? Cuando en las reuniones del partido —apunta Schaff— se pedía a los militantes que se sacrificaran por las generaciones futuras, lo único que se conseguía era quitarles las ganas de tener hijos.

6. *La pregunta por la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona, sobre la irrepetibilidad y el valor absoluto de quien la sufre.* La cuestión radical que plantea la muerte es ésta: ¿Es o no es todo ser humano un hecho irrevocable, irreversible? Si lo es, no puede simplemente ser succionado por la nada. Si no lo es, no habría por qué tratarlo con tantas contemplaciones: la realidad «persona» sería una ficción y debería ser reabsorbida por esa otra realidad que llamamos «naturaleza». Entonces sí, la muerte sería un fenómeno banal, como es banal la caída de la hoja en otoño. La filosofía podría haberse ahorrado el tiempo que le ha venido dedicando al tema. En definitiva: la envergadura que se le reconozca a la muerte está en razón directa con la que se le reconozca a su sujeto paciente. Una ideología que trivialice al individuo trivializará la muerte. Por el contrario, si la muerte es captada como problema es porque el hombre es captado como valor. Si el hombre trasciende la facticidad del hecho bruto, la muerte es problema.

Otro teórico del postmarxismo —Kolakowsky— dirá en frase lapidaria que «si el hombre es un valor absoluto, la muerte de un hombre es una tragedia absoluta, y el mundo, cuando muere un hombre, es distinto y ha perdi-

do algo supremamente valioso».

El discurso trans-racional sobre la muerte

Las preguntas se han multiplicado y es dudoso que un discurso puramente racional pueda darles adecuada respuesta. Los que ofertan hoy respuestas a estas preguntas lo hacen desde lo que se ha dado en llamar «discurso transracional», o sea, un discurso más meta-religioso que filosófico o científico. Para dichos autores, el problema habría que abordarlo así: la muerte es necesaria por vía de hecho y parece imposible por vía de razón, puesto que conduce al absurdo y la razón rechaza el absurdo; entonces la victoria sobre la muerte sería necesaria por vía de razón, aunque parezca imposible por vía de hecho.

El espíritu oscila entre estos dos polos: necesidad de la muerte y necesidad de una victoria sobre la muerte. La razón por sí sola no alcanza a despejar esta ambigüedad. Obsesionado desde siempre por el tema expresaba bellamente esta perplejidad Unamuno cuando escribía: «ni el sentimiento logra hacer del consuelo una verdad, ni la razón logra hacer de la verdad un consuelo». ¿Qué resta entonces? Resta la esperanza, que sería imposible si la aniquilación o la sobre-vida fuesen certezas racionales. La esperanza es posible porque ninguna de las dos certezas se impone apodícticamente sobre su contraria. En este punto —dice Bloch citando a Montaigne— la única postura sensata es la del gran «qui-

zás». Me voy al gran *peut-être*, decía Montaigne moribundo.

Junto a la esperanza —provocada por ella— queda la idea de trascendencia. Uno de los fenómenos más llamativos de la filosofía actual acaso sea la recuperación de esa idea de trascendencia. Intuida por el último Heidegger, hallamos referencias explícitas a ella en existencialistas como Jaspers, marxistas como Bloch o Garaudy y postmarxistas como Horkheimer o Adorno. Aunque la idea de trascendencia no coincide con lo que entendía la tradición filosófico-teológica clásica, no deja de sorprender el hecho de que hoy aparezca como alternativa a la idea de la muerte.

Con la idea de trascendencia se expresa hoy —en palabras de Bloch— el anhelo de un «no desaparecerá totalmente»: el deseo esperanzado de que el núcleo auténtico de lo humano no se extinga para siempre con la muerte de su sujeto, de que, a la postre el SER, con mayúsculas, prevalezca sobre la nada. Pero, tras esa apelación a la trascendencia, surge inapelable la pregunta: ¿quién será el beneficiario concreto de esa trascendencia? ¿el SER con mayúsculas de que hablaba Heidegger? ¿el *homo revelatus* de Bloch, el hombre finalmente revelado que sucederá al *homo absconditus*, que se gesta ahora? ¿el revolucionario triunfante con conciencia de clase, de que hablaba Garaudy?

Todos estos sujetos de una presunta victoria sobre la muerte tienen un rostro y un nombre. Y éste es el punto más oscuro de

los modernos discursos sobre la muerte. Diríase que el modelo de inmortalidad espiritualista, desencarnada, inhibe a estos autores. Parecen tener miedo a dar el paso a una neta afirmación de la inmortalidad personal, porque piensan que dicha afirmación entrañaría la subjetividad desencarnada del alma inmortal. Salvo la gloriosa excepción de Gabriel Marcel que, como cristiano confesante, ha sabido captar que la victoria del yo personal sobre la muerte se funda en una comunión de vida interpersonal y, por tanto, se libra del solipsismo egocéntrico de las antiguas teorías de la inmortalidad del alma.

Nos hallamos en el umbral del discurso estrictamente teológico, según el cual la dialéctica muerte-inmortalidad se sustancia, no en el ámbito de la naturaleza ni como conclusión de un silogismo, sino en el ámbito de la historia, en el diálogo interpersonal Dios-hombre. En definitiva, la respuesta cristiana a la pregunta sobre la muerte se expresa, no con la categoría «inmortalidad», ni mucho menos con la categoría «reencarnación», sino con la categoría «resurrección de los muertos».

Al decir «resurrección», la Biblia no habla de una salvación espiritualista del alma sola ni de una salvación acósmica de la humanidad sola. Habla de una salvación del hombre entero —cuerpo y alma— y de la comunidad humana. En Pablo, «resurrección» es un concepto no sólo corpóreo, sino también corporativo y cósmico. A la humanidad resucitada corresponderá un cosmos trans-

figurado. La fe cristiana no cree que la historia pueda rescatar a sus muertos ni que el hombre pueda salvarse a sí mismo. Si cree que hay salvación para el hombre y para la historia.

También para el creyente la muerte es irrefutable. Alguien ha dicho que es muda y hace mudos: ante ella el hombre se queda sin palabra. Si alguna respuesta hay, ésta ha de venir, no del hombre, sino de Dios. De hecho, la fe en la resurrección surgió en la Biblia como una extrapolación del concepto «Dios». «No es un Dios de muertos sino de vivos» (Mt 22, 32) —dirá Jesús a los saduceos, que negaban la resurrección—. Como si dijese: negáis la resurrección porque no conocéis a Dios.

La muerte del hombre pone en crisis no sólo al hombre, sino también la identidad de Dios. Si Dios es el que dice ser, si Dios es el amigo del hombre, si ha creado al hombre por amor, entonces lo ha creado para la vida. Ese Dios no puede ser vencido por la

muerte ni puede contemplar impasible la muerte de su amigo.

La fe en la resurrección surgió en un contexto martirial (2 Mac 7; Dan 12; y sobre todo Jesucristo: el mártir por antonomasia y el resucitado por antonomasia). La idea de resurrección tiene, pues, mucho que ver con la idea del justo inicuaemente perseguido. Por esto la comunidad cristiana ha de dar testimonio de su fe en la resurrección, no sólo como esperanza personal en una victoria sobre la muerte, sino también como convicción de que la utopía de la justicia y la libertad universales es un sueño posible que algún día se convertirá en realidad. Los cristianos creemos que los seres humanos mueren no para quedar muertos, sino, como Cristo, para resucitar. Y resucitar para la vida. Esta es la última palabra sobre la condición humana: no el fracaso de la muerte, sino la plenitud de una vida que, habiendo surgido del amor, es, como el amor, más fuerte que la muerte.

Condensó: JORDI CASTILLERO

A la hora de la muerte no seremos juzgados según el número de obras de mérito que hayamos realizado ni por el número de diplomas que hayamos cosechado a lo largo de nuestra vida. Seremos juzgados por el amor que hemos puesto en nuestras obras y gestos.

MADRE TERESA DE CALCUTA, *Orar. Su pensamiento espiritual*, 1997, p. 133.