



SOBRE LA MUERTE Y EL MORIR

JORGE VICENTE

El tema de la muerte constituye la piedra de toque de la Antropología filosófica por cuanto que una interpretación del hombre y la vida humana que escamotee el problema de la muerte es trivial y no merece ser considerada en serio. La muerte, como la tierra, es la quintaesencia de la condición humana, es decir, del conjunto de condiciones fácticas bajo las que nos es dado vivir¹. Del mismo modo que la vida humana es una vida terrena —que de hecho tiene lugar sobre el planeta tierra—, es una vida mortal. La mortalidad es, sin duda, uno de los modos de ser de la existencia humana, uno de los existencialistas heideggerianos. Ya los griegos, para contraponer el hombre a los demás seres, hablaban de «nosotros, los mortales». En cierto sentido, morir es un atributo exclusivamente humano.

La muerte proporciona un punto de vista privilegiado en la reflexión antropológica porque permite la totalización de la vida humana y, en esa medida, es posible enfrentarse a la totalidad de la propia vida cuestionando su sentido. La muerte es el enigma fundamental de la vida, por usar la expresión de Dilthey, y, por tanto, nos convierte en problema para nosotros mismos. Vista desde la muerte, la propia vida resulta extraordinariamente problemática. «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*», escribe S. Agustín². Se entiende así bien la tesis de Schopenhauer, recordando a Platón, de que sin la muerte el hombre nunca hubiera empezado a filosofar³. La muerte, el conocimiento de la propia muerte, saca al hombre del letargo y el sopor, colocándolo frente de sí y obligán-

1. Cfr. H. ARENDT., *The human condition*, Chicago 1958.

2. S. AGUSTIN, *Confesiones*, IV, 4. 9.

3. Cfr. A. SCHOPENHAUER., *El mundo como voluntad y representación*, Apéndice al libro IV, cap. 41, Buenos Aires 1950, t. 2, p. 511.



dole a preguntarse por sí mismo. De este modo, la muerte llega a ser el nacimiento de la reflexión antropológica.

Ahora bien, como ha señalado Carlos Llano, no es función de la filosofía resolver el enigma de la muerte. «La filosofía no soluciona el problema de la muerte; por el contrario, lo acrecienta ofreciéndonoslo en toda su magnitud. En efecto, el problema de la muerte se entiende mejor en la medida en que se entiende que es un verdadero problema»⁴. En este punto, la función de la filosofía no es resolver el problema, sino disolver sus aparentes soluciones, manteniendo fija la mirada en su problematización. Se trata de impedir la huida ante el problema de la muerte desvelando su agujón, planteando del modo más lúcido posible el «escándalo de la muerte».

La muerte no es un jeroglífico resoluble por la mente humana, sino más bien un límite del pensamiento, aquello que no puede pensarse ni comprenderse porque es lo que acaba con nuestro pensamiento y nuestra capacidad de comprensión. La muerte constituye la frontera del pensamiento porque se trataría de pensar la no existencia del propio pensamiento. Ante la propia muerte, el pensamiento se estrella como ante un límite opaco e impenetrable. Que la propia muerte nos resulta inconcebible es quizás la única consecuencia válida de la tesis de Epicuro. «La muerte es algo que no nos afecta, porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos»⁵. Por eso, no se trata de resolver un problema sino de establecerlo en toda su rotundidad. Como afirmara Adorno, «las reflexiones que le buscan un sentido a la muerte son tan desvalidas como las afirmaciones sobre ella»⁶. La muerte es un escándalo para el pensamiento.

La incomprendibilidad de la muerte se mantiene aunque se sostenga la inmortalidad del alma y aunque se crea firmemente en el destino sobrenatural del ser humano, porque el hombre no es su alma⁷ y porque el

4. Cfr. C. LLANO., *Una aproximación filosófica al problema de la muerte*, en «Istmo» n.º 129, julio-agosto de 1980, p. 20.

5. EPICURO, *Carta a Menecio*, en X. DIOGENES LAERCIO., 124. Algunos comentarios muy agudos pueden verse en J. L. SARANYANA., *Sobre la muerte y el alma separada*, en «Scripta Theologica» 12/2 (1980), pp. 593-616 desde el punto de vista metafísico y en H. THIELICKE., *Vivir con la muerte*, Barcelona 1984, desde el punto de vista existencial.

6. Th. ADORNO., *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, p. 369.

7. TOMAS DE AQUINO, S. Th., I, q. 75, a. 4 y *In I Ad Cor.*, lect. 2, n. 924.



que la muerte sea el paso para la vida eterna no permite comprenderla cabalmente⁸, puesto que es el modo en que se realiza el tránsito lo que está en cuestión. ¿Por qué hemos de morir para alcanzar la vida eterna? Son posibles desde un punto de vista lógico otros modos de dar por terminada la vida terrena. Que la muerte sea un tránsito no explica por qué tal paso se da bajo la forma de derrumbamiento.

El propósito de este artículo es contribuir a desvelar desde un punto de vista filosófico la realidad de la muerte en sí misma considerada, y en qué medida tal realidad puede ser, y de hecho es, asumida en la vida humana. Se va, por tanto, a separar en la mayor medida posible el problema de la muerte del hombre de la cuestión de la inmortalidad del alma, entre otras razones porque la tesis de la inmortalidad del alma no es la solución al problema de la muerte.

1. *Naturaleza y cultura en la muerte humana. La variabilidad histórica de la muerte*

Habitualmente se realiza una contraposición entre lo natural, lo que la naturaleza ha hecho del hombre, y lo cultural, lo que el hombre ha hecho de sí mismo⁹. Ahora bien, si se contraponen lo natural a lo artificial es fácil pensar que lo natural y lo cultural constituyen dos esferas separadas, autosuficientes y cerradas en sí mismas. Parece que hay un orden natural centrado en sí mismo y autónomo al que se superpone otro, también centrado en sí mismo y autónomo, que es lo cultural.

Esa interpretación del binomio naturaleza-cultura es falsa e imposibilita una recta comprensión del hombre. En efecto, según ella, lo dado al hombre constituye lo esencial y verdadero, lo inamovible y eterno del hombre —es decir, su verdad— mientras que lo cultural y lo adquirido designan lo no esencial, lo artificioso y lo accidental transitorio. Lo natural, lo dado, es lo esencial y lo universal, mientras que lo cultural es lo accidental y lo particular, lo variable.

En cuanto que lo natural es lo esencial, es también lo universal porque la esencia se realiza en todos los individuos de la especie. Al interpre-

8. Cfr. sobre este punto D. VON HILDEBRAND., *Sobre la muerte*, Madrid 1980, pp. 127-30.

9. Cfr. por ejemplo, I. KANT., *Antropología desde el punto de vista pragmático*, prólogo.



tar la esencia universal como *lo común* a todos los individuos de la especie, se tiende a identificar lo dado y lo natural con el conjunto de rasgos comunes a los seres humanos. En la medida en que la naturaleza común es lo esencial subyacente a las diferencias accidentales, la relación entre naturaleza y cultura tiende a verse de un modo estratográfico: hay un fundamento común invariable que subyace a las diferencias. De este modo, si se quiere averiguar qué es *lo natural* bastaría con indagar qué es lo común subyacente a todos los hombres.

La identificación de lo natural y lo esencial del hombre con lo común subyacente a la variedad cultural lleva a identificar lo natural con lo biológico, es decir, con lo menos específicamente humano. Si se proyecta esta idea sobre la sexualidad humana, resulta que lo que en el sexo hay de natural, en el sentido de esencial y verdadero, sería lo que hay en él de materialidad biológica, y lo que hay de cultural y artificial, en el sentido de accidental y variable, es lo que adviene al sexo por ser humano. Si se proyecta la misma idea sobre la muerte, ocurre que lo esencial de la muerte humana sería el proceso de destrucción biológica, que de ningún modo es específico del ser humano.

Este planteamiento puede llamarse reduccionista, porque induce a creer que lo esencial del sexo o la muerte es fundamentalmente la constancia que viene dada por la materialidad del organismo biológico, mientras que lo que hay en ellos de variable, de artificial o cultural, posibilitado por la espiritualidad del organismo biológico, es accidental, prescindible y, en el fondo, no verdadero.

La identificación entre lo dado, lo natural, lo esencial, lo inamovible, lo universal y lo común es incorrecta desde el punto de vista de la lógica, porque lo universal no es lo común a los particulares¹⁰, y presenta también serios inconvenientes metafísicos y antropológicos.

Spaeman ha insistido en la existencia de dos conceptos de naturaleza. El primero de ellos es un concepto *naturalístico*, mecanicista, de naturaleza, propio de la ciencia moderna¹¹: «la naturaleza se convierte ahora en el reino de lo que ya es. La naturaleza se vuelve exterioridad sin ser

10. Lo universal no tiene por qué ser lo común a todos los casos de un concepto. Sobre el tema, cfr. P.T. GREACH., *Mental Acts*, Londres 1957.

11. Cfr. R. SPAEMANN., *El problema de un concepto de la naturaleza del hombre*, en R. SEVILLA.,(ed.), *La evolución, el hombre y el humano*, Tubinga 1986, p. 96, e ID., *Lo natural y lo racional*, Madrid 1989.

propio y conocer a un ente por naturaleza significa enajenarlo como objeto y *to know what we can do with it, when we have it* (Hobbes)¹². Es obvio que un concepto tal de naturaleza excluye de sí al hombre y a la cultura.

Como advierte el propio Spaemann, ha sido Rousseau quien pretendió construir la naturaleza humana haciendo radical abstracción de todas las condiciones históricas. Para Rousseau, lo natural no se muestra al final, sino que la naturaleza es puramente lo que está al principio. Ahora bien, como la naturaleza humana es histórica, en esa abstracción radical de la historia se pierde la definición del hombre como *animal rationale*. El hombre entra en la historia cuando sale de la naturaleza. Naturaleza e historia, y naturaleza y cultura son incomensurables. Por ello, del mismo modo que la naturaleza reposa en sí misma y no remite a la cultura, una vez que se han dado formas culturales no remiten ya a la naturaleza y, por tanto, no hay criterios naturales para juzgarlas¹³.

La ficción teológica del *status purae naturae* fue postulado para subrayar la gratuidad de la elevación al orden sobrenatural, pero tal ficción de una naturaleza pura se muestra muy peligrosa si se proyecta al orden de la cultura o de la historia, porque si tiene sentido mantener la no necesidad del orden sobrenatural respecto del natural, no tiene ningún sentido mantener tal gratuidad de la cultura o de la historia.

Frente al concepto mecanicista y autosuficiente de lo natural, Spaemann ha reivindicado un concepto teológico de naturaleza de raigambre clásica. «La naturaleza, según Aristóteles, no es la mera apariencia exterior. *Physei*, por naturaleza, es, antes bien, aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo». Si lo natural es aquello que tiene en sí el principio de su movimiento, la naturaleza es vista de un modo no cosista sino teleológico y dinámico. Lo natural no se identifica con lo dado, con lo que ya es o con lo común, sino que lo natural es lo que regula desde sí sus operaciones, que por ello pueden ser calificadas con verdad como propias. Lo natural es lo que posee una operación que le pertenece de suyo. La naturaleza, por tanto, no se muestra al principio sino al final. La naturaleza es teológica y no puede ser identificada con lo dado. Esta idea está presente en la definición clásica de la naturaleza como «la esencia en cuanto principio de operaciones».

12. Cfr. R. SPAEMANN., *El problema...*, p. 97.

13. Cfr. *Ibidem.*, pp. 98-9.

La naturaleza humana no puede entenderse pues como autosuficiente y cerrada en sí. En este sentido conviene recordar las críticas de Hegel a la noción rusioniana de naturaleza. Lo que hay en el hombre de *natural*, si se deja completamente al margen del espíritu (es decir, la cultura), no es nada más que la pura animalidad, pero además no una animalidad regulada en su despliegue por un orden físico-biológico, sino una animalidad anárquica y caótica, es decir, carente de naturaleza.

La innovación y el artificio, la cultura y la historia, es algo que tiene lugar en un tipo de organismo viviente que está penetrado de espíritu, o sea, en el animal racional, en el hombre. Pero como ya se ha visto, la naturaleza humana remite a la cultura y, por tanto, lo natural en el hombre incluye lo artificial. Por tanto, lo verdaderamente natural no es tanto lo biológicamente invariable como lo cultural, es decir, lo históricamente variable¹⁴.

Que lo natural remita a lo cultural implica que una consideración ajustada de la muerte humana exige tener en cuenta en qué modo el ser humano asume en su propia vida personal biográfica, y en la vida social y colectiva, el fenómeno de la muerte. El plano de lo que la naturaleza ha hecho del hombre, y el de lo que el hombre ha hecho consigo mismo no son separables, y en consecuencia, la muerte humana no puede estudiarse al margen de lo que el hombre hace con ella. No es más natural en el hombre la constancia del proceso biológico que la variabilidad de los modos en que el ser humano se relaciona con la muerte, tanto a nivel personal como social. La muerte es, sin duda, el proceso biológico de destrucción del organismo que el hombre esencialmente es, pero es también un hecho que pone fin a la propia biografía y un hecho sociocultural,

14. Sólo teniendo en cuenta esta noción teleológica de naturaleza puede entenderse la tesis aristotélica de que el hombre es por naturaleza un ser hablante y un ser político (Cfr. ARISTOTELES, *Política*, I, 2). Es obvio que para él la polis no es natural en el sentido de ser común para todos los hombres, sino en el sentido de ser el tipo de organización política que se corresponde con la plenitud humana. Lo natural no es lo común o lo fáctico, sino lo bueno y lo conveniente. La naturaleza tiene un sentido final.

La misma relación entre naturaleza y cultura puede observarse en el otro ejemplo aristotélico. El hombre es, por naturaleza, *zoón logistikón* pero, obviamente, no hay ninguna lengua natural. La capacidad que el hombre tiene por naturaleza de hablar sólo puede ejercerse en un ámbito cultural. No se puede hablar sin utilizar una lengua concreta que es siempre un constructo cultural. La naturaleza no es, pues, algo que se oponga a la cultura, sino que más bien remite a ella. El hombre es, por naturaleza, un ser cultural.



pues la muerte de los individuos acontece en el seno de una sociedad. Toda sociedad debe encarar la muerte de sus miembros.

La muerte no es sólo el término de la vida biológica humana, la cesación de las funciones vitales, sino que es también el término de la vida biográfica humana. No se puede identificar sin más la muerte humana con la descripción realizada en la autopsia, porque tal descripción deja fuera lo específicamente humano. El morir humano es irreductible al acabar biológico porque la muerte participa del carácter personal del hombre, es el término de una persona, y por tanto, de un ser que se posee a sí mismo, que es dueño de sí. La muerte de una mosca es un puro acabar biológico que es asumido por la especie, pero la muerte del hombre, en cuanto afecta a la singularidad de la persona, no es un puro suceso biológico, en la misma medida en que la biografía es irreductible a la biología.

El hombre es un ser biográfico, y no meramente biológico, porque es un sujeto, es decir, un ser con capacidad de objetar lo real —o sea, conocerlo como real— y de captarse a sí mismo como real¹⁵. Sujeto es el ser que es objeto para sí mismo, no sólo en el plano teórico sino en el práctico. El hombre es sujeto no sólo en el sentido de poseer autoconciencia intelectual, sino también en el de tomarse a sí mismo como objeto de conducta. Lo que caracteriza al hombre frente a los demás animales es la necesidad que experimenta de interpretar su propia existencia, de adoptar una postura respecto de sí mismo, es decir, respecto de los impulsos y propiedades que en sí percibe y también respecto de los demás hombres. El ser humano debe dar una interpretación de su ser y, partiendo de ella, tomar una postura y ejercer una conducta respecto de sí mismo¹⁶. Desde este punto de vista, hay que decir que la muerte no es sólo un proceso que acontece al organismo biológico que el hombre es, sino algo respecto de lo cual el hombre adopta una postura y desarrolla una conducta. Ambos aspectos, el proceso biológico y la conducta respecto de él son igualmente naturales para el hombre, aunque el primero le sea dado y el segundo dependa de su libertad.

Si la muerte humana no puede estudiarse al margen de la conducta que el hombre ejerce respecto del proceso biológico de su destrucción como organismo vivo, la muerte humana es variable, y tal variabilidad no

15. Sobre este punto. cfr. el clásico estudio de M. SCHELER, *Die Stellung des Mensch im Kosmos*, (*El puesto del hombre en el cosmos*), Madrid 1936.

16. Cfr. A. GEHLEN., *El hombre*, Salamanca 1980, p. 9.

es un mero accidente cultural que se añade a una naturaleza biológicamente cerrada. La naturaleza de la muerte humana no puede dejar fuera lo que en ella hay de específicamente humano. Hay una variabilidad histórica del morir.

En una obra reciente, el historiador de las mentalidades Philip Ariés ha distinguido cuatro etapas en el modo de encarar la muerte en occidente desde la caída de Roma¹⁷. La tesis de Ariés, por discutible que sea, es de gran interés y puede aportar un marco histórico valioso para la reflexión antropológica en torno a la muerte.

La primera etapa del modo de morir en Occidente se consolida en la primera Edad Media y es llamada por Ariés, *muerte domesticada (mort aprivoisée)*. Se muere sabiendo que uno va a morir, sin improvisaciones, en medio de un ritual ceremonioso, pero no barroco ni trágico. Se muere con serenidad, aceptando la muerte, ejecutando un ritual y de modo público. Se muere como hay que morir, ante la familia y los amigos. Esta actitud que domestica la muerte es, para este autor, parcialmente modificada a partir de los siglos XI y XII. La muerte amaestrada implica una concepción colectiva del destino: el hombre muere porque es propio del género humano morir. La familiaridad con la muerte muestra una aceptación del destino natural del hombre. El hombre encaja la muerte como una de las grandes leyes de la naturaleza y no piensa ni en evitarla ni en exaltarla. Se limita a vivirla con la solemnidad necesaria.

Pero a partir de los siglos XI y XII se introduce una individualización. Según Ariés, esta individualización aparece en la generalización de las representaciones del juicio universal, en la fijación de la doctrina en torno al juicio particular, en el interés por los temas macabros y en la personalización de las sepulturas. La generalización de las representaciones del juicio universal y la fijación de la doctrina en torno al juicio particular destacan en la muerte su aspecto de prueba final dramática y agónica — los ángeles y los diablos se disputan el alma del moribundo —. Surgen así en los siglos XIV y XV los distintos *Ars moriendi*.

A partir del siglo XVIII se empieza a considerar la muerte desde una nueva óptica. Se exalta y dramatiza la muerte, pero no ya la propia sino la ajena. La muerte romántica y retórica es la muerte de otro. Lo que ahora se pone en juego es la añoranza del otro, cuyo recuerdo inspira

17. Cfr. Ph. ARIES., *La muerte en Occidente*, Barcelona 1982, e ID., *El hombre ante la muerte*, Madrid 1983.

el nuevo culto de tumbas y cementerios. Para Ariés, ya desde el siglo XV y XVI la muerte ha adquirido un cierto tono erótico¹⁸. La muerte, como el acto sexual, saca al hombre de la monotonía y lo arroja al paroxismo, la irracionalidad, la violencia y la crueldad. Aparece así lo *mórbido*. Esta erótica de la muerte, que asocia fuertemente la muerte al amor, se sublima al generalizarse esta nueva visión de la muerte, en contemplación estética, en algo que es admirado por su belleza. Registra así Ariés un cambio de actitud. Lo importante, lo que ahora cautiva y extasia — recoge al respecto muchos testimonios literarios — es la muerte ajena. El duelo se hace más largo y dramático. Y cambia también la actitud de los asistentes a la muerte del moribundo. Estos abandonan su antiguo papel de observadores para adoptar el papel estelar en medio de un barroquismo sentimental. Tal exageración de duelo manifiesta, según Ariés, una incapacidad de asumir la muerte ajena. El miedo a morir se desplaza hacia la muerte ajena. Sobre este sentimiento descansa el interés por las sepulturas, las visitas a los cementerios, etc.

Para el historiador de las mentalidades, el siglo XX registra un nuevo cambio. La muerte se convierte en algo prohibido. La nueva actitud comienza por un deseo de no alarmar al enfermo a quien se le oculta su suerte. Analiza el fenómeno de la muerte hospitalaria. El moribundo muere solo, sin saberlo, aletargado. El ocultamiento de la muerte se presenta incluso como un deber moral porque se ha de preservar la felicidad. No se tiene derecho a hacer pasar un mal rato a nadie. La incapacidad, pues, de encajar la muerte, manifiesta ya en la actitud precedente, ha llevado a hacer de la muerte algo socialmente prohibido. Ariés se suma así a los numerosos autores que han criticado el anonimato y la trivialidad del morir contemporáneo. Parece que la muerte ha perdido todo su carácter personal. Se muere en serie. El morir se ha convertido en algo profundamente estúpido y trivial¹⁹. No es ajeno al carácter estúpido con que se presenta la muerte en nuestros días, la difusión de la mentalidad según la cual la muerte es algo natural, que debe ser aceptado. La muerte sería el desenla-

18. Las relaciones entre el amor y la muerte son sumamente complejas. La comparación entre la muerte y el acto sexual ha sido desarrollada por G. Bataille y recogida con acierto por J. E. MEYER., *Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo*, Barcelona 1983, pp. 43-8.

Por otra parte, la tesis de que el amor culminaba en la muerte solidaria de los dos amantes fue desarrollada por Wagner en *Tristán e Isolda*.

19. Una excelente crítica desde la novela del siglo XX de la trivialización de la muerte viene dada por la novela de E. WAUGH., *Los seres queridos*.



ce biológico natural del hombre. Pero, como ha señalado Polo, morir aceptando la naturalidad de la muerte es la máxima estupidez²⁰.

Sea cierta o no la tesis de Ariés, puede servir tanto para poner de relieve el entorno en que se formulan algunos planteamientos contemporáneos sobre la muerte como para describir la variabilidad del morir, y de las concepciones históricas de la muerte. En buena medida, el morir cumple lo que Ortega decía del amor, que es un género literario²¹, algo marcadamente cultural y variable. Morir es, en el sentido etimológico de la palabra, algo profundamente *poético*, modulado culturalmente.

2. *Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana. Las perspectivas de la exterioridad*

En la medida en que la muerte no es un mero fenómeno biológico, su estudio puede ser realizado desde cuatro perspectivas distintas²². En primer lugar, la muerte puede ser estudiada desde el punto de vista de la *exterioridad objetiva*, tal como lo hace, por ejemplo, la anatomía patológica. En este enfoque, la muerte aparece tal como es dada a la observación positiva externa, a la investigación empírica, es decir, como un fenómeno biológico con determinadas propiedades estudiables desde diversas ciencias biológicas. En esta perspectiva, la muerte aparece como una cesación de las funciones vitales o el proceso de descomposición, es decir, de pérdida de la unidad de un organismo. En segundo lugar, la muerte humana puede estudiarse desde el punto de vista de la *exterioridad subjetiva*, tal como lo hace, por ejemplo, la sociología o la antropología cultural. En este enfoque se trata de analizar cómo está objetivado en el arte o en el sistema cultural el modo en que en una sociedad se vive la muerte. En esta perspectiva, la muerte aparece como un fenómeno social, o sea, como algo que acontece en una sociedad y que es interpretado y regulado por ella. En tercer lugar, la muerte humana, puede ser considerada desde la pers-

20. Esta tesis fue desarrollada por L. Polo en la conferencia dictada en el Congreso UNIV 86 de Pamplona. Meyer señala cómo el atemimiento a los fenómenos naturales del vivir y el morir es el intento de liberar la existencia humana de toda angustia (cfr. *o.c.*, p. 18).

21. Cfr. J. ORTEGA Y GASET., *Estudios sobre el amor*, Barcelona 1971, pp., 19-20.

22. La enumeración y caracterización de estas cuatro perspectivas está tomada de J. CHOZA., *Manual de Antropología filosófica*, Madrid 1988.

pectiva de la *intimidad subjetiva*, tal como lo hace la fenomenología. En este planteamiento, se trata de ver cómo aparece la muerte en la propia conciencia, cómo aparece la muerte en la vida humana, o cómo la muerte le está dada al mortal. Es, por tanto, un planteamiento subjetivo. En cuarto lugar, la muerte puede ser estudiada desde la perspectiva de la interioridad objetiva, tal como lo hace la metafísica. Se trata de ver ahora qué es la muerte en sí, como realidad en sí misma considerada. Por tanto, la cuestión ahora es analizar si la muerte es una acción o una pasión, si es natural o antinatural, cuál es su causalidad, etc.

Las cuatro perspectivas son igualmente necesarias y legítimas a la hora de emprender un estudio antropológico de la muerte. Además, son irreducibles entre sí. La consideración del proceso biológico de desintegración no permite deducir cuál es la vivencia que el hombre tiene de su muerte futura; ni puede deducirse de la metafísica las prescripciones en torno a los enterramientos, y ni siquiera la existencia de éstos, ni el estatus social de antepasado. Por eso, ha mantenido acertadamente Gilson que «la antropología no puede deducirse de la metafísica»²³. Una comprensión cabal de la muerte humana exige tener en cuenta muchos fenómenos que pertenecen a lo que Julián Marías ha llamado estructura empírica de la vida²⁴.

En la ciencia positiva biológica, el primer problema fundamental viene determinado por el diagnóstico de la muerte. En esta cuestión se entremezclan dos interrogantes: si existe un instante en el que acontezca la muerte y si existe un criterio único que permita establecer que se ha producido el deseo. La respuesta a las dos cuestiones parece negativa. La muerte, más que un evento que sucede en un momento dado es, en bastantes casos, un proceso irreversible de desintegración, que sólo puede ser diagnosticado usando varios criterios.

La cuestión de si, desde el punto de vista biológico, la muerte es un evento que se produzca en un momento dado o si, más bien, es un proceso irreversible, tiene un notable interés antropológico pues, en efecto, lo que está en cuestión es si existe o no un «expirar» o un «entregar el espíritu», o sea, si existe un «morir» que deba ser siempre de alguna manera un acto realizado por el hombre. La contraposición entre la consideración de la muerte como un acto por el que se muere y la muerte como un

23. E. GILSON., *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid 1970, p. 261.

24. Cfr. J. MARIAS., *Antropología metafísica*, Madrid 1983, pp. 71-8.

puro proceso irreversible de pérdida de unidad puede verse con mucha claridad si se compara, por ejemplo, *La muerte de Ivan Illich* de Tolstoy con *Muerte en Venecia* de Thomas Mann. Mientras que la primera describe la enfermedad y la agonía como un *ascenso* hasta el «acto terriblemente majestuoso de la muerte» en la segunda, la enfermedad aparece como un puro proceso de deterioro en el que no hay lugar para actos majestuosos. Mientras que Ivan Illich, con absoluta conciencia de que se muere, «aspiró el aire, se detuvo a media aspiración y falleció», Aschenbach, sin ninguna especial lucidez y como puro término de un deterioro progresivo, se limita a desplomarse en el sillón, «inclinado suavemente hacia un lado»²⁵. Aquí no aparece un *fallecer*.

Desde una reflexión basada en los hechos biológicos, Ferrater Mora ha establecido una gradualidad ascendente en el morir²⁶. La escala ascendente de los seres vivos es también una escala ascendente en la muerte. Mientras que en los seres inertes no hay un morir, sino un mero cesar, y mientras que en los seres unicelulares que se reproducen por bipartición aparece una inmortalidad al menos potencial, en los organismos superiores la conexión entre la vida y la muerte es mucho más clara. Cuanto más individual es un organismo, más nítida es su muerte. Desde este punto de vista, la muerte se liga a la individualidad. Cuando la subordinación del individuo a la especie es máxima, es decir cuando menos individual es cada ejemplar de la especie, lo que sucede en los organismos que se reproducen por bipartición, reproducirse es indiscernible de morir. Como aquí el ejemplar individual es un mero caso de la especie, qué pueda significar la muerte se difumina. En los animales superiores, que son mucho más individuales —en cuanto que indivisibles en sí y diferenciados de los demás—, la muerte del individuo tiene contornos mucho más definidos.

Si la muerte es la pérdida de la unidad y la unidad de un ser vivo es mayor cuanto mayor es su complejidad organizativa, la muerte admite grados, como los admite la unidad. Además, si la muerte es la pérdida de la unidad, está posibilitada por la complejidad organizativa del ser vivo. Ahora bien, desde este punto de vista, la muerte aparece como consecuencia necesaria del ascenso en la escala de la vida. La muerte se nos muestra

25. La expresión «acto terriblemente majestuoso de la muerte», puede encontrarse en la p. 69 de la edición de Bruguera (Barcelona 1983; 2^o ed). La descripción de la muerte de Aschenbach en la p. 85 de la edición de Plaza y Janés (Barcelona 1975). Descripciones muy similares pueden verse, p. ej. en *Los Buddenbrook*.

26. Cfr. J. FERRATER MORA., *El ser y la muerte*, Madrid 1962.

en esta perspectiva como *natural*, como algo que pertenece intrínsecamente a la vida y no como algo que es puramente exterior. La mortalidad aparece como natural al ser vivo en la medida en que éste es un organismo diferenciado. Como sentenciará Tagore, «la muerte es de la vida, igual que el nacer; como el andar está lo mismo en alzar el pie que en volverlo a la tierra»²⁷.

Ahora bien, contra la tesis de Max Scheler, Ferrater Mora insiste acertadamente en que la interiorización de la muerte tiene un límite insalvable.

Desde el punto de vista de la sociología y la antropología sociocultural, pueden realizarse muchos estudios distintos considerando la muerte como un hecho social. Abundan así estudios comparativos sobre las actitudes ante la muerte, sobre las creencias en torno a la muerte y la inmortalidad, sobre las prácticas de enterramiento y duelo, etc. No es difícil relacionar todos estos fenómenos con la estructura social porque, como ya se ha señalado, la visión que se tenga de la muerte depende del grado de individualidad. Como la conciencia de la individualidad varía en las diversas sociedades y en buena medida tal conciencia de la individualidad depende de otros factores sociales²⁸, no es difícil relacionar la interpretación vigente de la muerte en una cultura con otros factores del sistema social.

Quizas el estudio que alcanza más interés antropológico en el plano de la sociología de la muerte, es la investigación de por qué toda sociedad ha de asumir el hecho biológico de la muerte, pasando el fenómeno de la muerte del plano biológico al cultural. Es decir, se trata de considerar cómo toda sociedad ha de convertir la muerte en un *hecho social* al englobar la muerte de los individuos en la vida de la colectividad.

Para ver la necesidad de esta asunción de la muerte biológica del individuo en el plano de la vida social basta con considerar que tal muerte de los individuos constituye una de las más importantes amenazas de la integración social. Si la tesis de Unamuno según la cual «los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad»²⁹, es verdadera, la integración social se resquebraja. Si se quiere

27. R. TAGORE, *Pájaros perdidos*, 267, en *Obra escogida*, Madrid 1981, p. 1194.

28. Los estudios en esta línea son muy numerosos a partir del trabajo de M. Mauss. Cfr. por ejemplo, entre los recientes el de L. DUMONT., *Essai sur l'individualisme*, Paris 1983

29. M. DE UNAMUNO., *La agonía del cristianismo*, en *Ensayos*, I, Madrid 1942, p. 945.



mantener la integración social frente a la amenaza de disolución que la muerte de los individuos implica, es imprescindible englobar tal fenómeno en la sociedad. Eso quiere decir que la sociedad se constituye en sociedad de vivos y difuntos, de modo que la muerte no saca al individuo de la sociedad. La muerte convierte a un miembro de la sociedad en antepasado. De este modo, la muerte no supone la pérdida de los roles sociales, sino más bien un camino en ellos. En cuanto que la muerte implica un cambio de roles sociales es vista como un rito de paso³⁰. De este modo, la muerte — al ser asimilada por la sociedad — no sólo no amenaza la integración social sino que la refuerza puesto que los antepasados comunes garantizan la unidad social³¹.

En este sentido, resulta habitual contraponer la llamada muerte africana —la muerte tal y como acontece en las sociedades tradicionales de África negra— con la nuestra occidental. Es claro que, mientras que en el primer caso hay una aceptación social de la muerte, de modo que la integración social se reafirma, en la segunda, en la medida en que la muerte se convierte en un fenómeno privado y la sociedad no tiene respuesta para el problema de la muerte, aparece el desarraigo. No en balde Unamuno es uno de los grandes individualistas.

De todos modos y frente a algunas exaltaciones de la muerte africana, conviene recordar que la conciencia de la propia individualidad es correlativa de la pérdida de la integración social y de la imposibilidad de asumir la muerte individual en la vida social. Si se toma conciencia del valor de la propia individualidad, la absorción de la muerte individual en la vida social se hace imposible.

3. *La muerte en la perspectiva de la interioridad subjetiva. El problema de la muerte propia*

Como ya se ha indicado, en esta perspectiva se trata de analizar cómo

30. Una clásica monografía sobre este tema es la de A. VAN GENNEP., *Los ritos de paso*, Madrid 1987

31. Sobre esta cuestión cfr. R. JAULIN., *La muerte en los sara*, Barcelona 1985; L. THOMAS., *Antropología de la muerte*, México 1983; K. BAMUNOVA, y B. ADOIKONOU, *La muerte en la vida africana*, Barcelona 1984. Un buen resumen de la cuestión puede encontrarse en E. GIL., *La muerte en otras culturas y religiones*, en J. GAFO, y otros, *La eutanasia y el derecho a morir con dignidad*, Madrid 1984, pp. 9-39.

mo aparece la muerte en la propia conciencia, cuál es su presencia en la existencia humana. Es, por tanto, un enfoque fundamentalmente fenomenológico muy característico de los planteamientos contemporáneos en contra de los modernos.

En efecto, la literatura habitual suele señalar cómo el racionalismo moderno supone un menosprecio de la muerte por cuanto que parece no afectar al hombre en su esencia más íntima. El dualismo ilustrado define al hombre en términos de autoconciencia, como un sujeto intelectual puro, un sujeto autotransparente, cristalino³², y en consecuencia, la muerte aparece como algo anónimo y trivial que afecta sólo a la cáscara de la existencia. El verdadero yo, el sujeto intelectual, no es afectado por la muerte y es, por tanto, inmortal. El racionalismo y la Ilustración concuerdan con el estoicismo en mantener que la muerte afecta sólo al envoltorio corporal del yo. «Tú no eres mortal, lo es tu cuerpo»³³. En esta línea, un teólogo existencial luterano como Thielicke ha mostrado que el menosprecio de la muerte supone siempre un dualismo antropológico manifiesto o soterrado. La negación del «escándalo de la muerte» pasa siempre por una visión dualista del hombre, que lo divide en un yo impropio y mortal que debe morir para que se realice la auténtica realidad del yo. Desde este punto de vista, Thielicke enjuicia y condena los planteamientos de Platón, Nietzsche, Hegel, Marx y Goethe³⁴.

Frente a la visión dualista típicamente moderna que minimiza la muerte, el pensamiento contemporáneo ha desarrollado una visión que pretende hacer justicia al valor existencial de la muerte analizando su presencia a lo largo de toda la vida humana. Es decir, se trata de considerar la muerte no como un acontecimiento exterior que pone fin desde fuera a la vida humana — como la tematiza arquetípicamente Epicuro —, sino de focalizarla como algo intrínseco a la vida, de modo que es la condición mortal lo que constituye a la existencia *humana*.

Se ha afirmado que el planteamiento contemporáneo es una crítica a la trivialización de la muerte que se opera en la modernidad ilustrada, para la cual, la muerte es un proceso natural, por lo que pierde su aguijón. En la modernidad, el «escándalo» de la muerte es embozado a través

32. Un estudio acerca de la génesis histórica de este «sujeto de cristal» en la modernidad puede verse en la interesante y discutible monografía de E. SUBIRATS, *El alma y la muerte*, Barcelona 1983.

33. CICERON, *Traum des Scipio*, cap. 16

34. Cfr. H. THIELICKE., *o.c.*, cap. III.



de una interpretación falsa de la inmortalidad del alma. Pero es digno de señalarse que en la reacción contemporánea frente a la modernidad, se vuelve a producir una naturalización de la muerte. Si ahora la muerte no es algo extrínseco sino intrínseco y definitorio de la vida *humana*, si ésta lo es por ser una vida consciente de su mortalidad, la muerte de nuevo pretende ser englobada en la vida humana, vuelve a aparecer como el destino natural del ser humano.

Es bastante habitual tomar como punto de partida de los nuevos enfoques sobre la muerte la obra poética de Hölderlin. En efecto, unos versos suyos han adquirido una extraordinaria resonancia. Dicen así:

«Pues las aves del bosque respiran más libremente
pero al humano pecho le colma el orgullo
Y él, que barrunta el futuro lejano
ve también la muerte y es único en temerla»³⁵.

En estos versos, Hölderlin sitúa en el temor y la anticipación cognoscitiva de la muerte lejana la diferencia entre el hombre y el animal. Que el hombre es el único animal que sabe que va a morir es bastante obvio, pero lo importante es que Hölderlin conecta la muerte, su anticipación actual, con el futuro, articulando de este modo la temporalidad humana con la muerte. La muerte no es así sólo un suceso futuro que advendrá, sino que es algo presente ya en el modo humano de vivir la temporalidad. El hombre la anticipa ya en cuanto que es capaz de barruntar el futuro, es decir, de proyectar.

Algún autor, al citar estos versos, señala que el hombre sabe que va a morir en cuanto que proyecta su vida hacia el futuro. El hombre vive y actúa en un plazo que sabe que es limitado y tiene necesidad de proyectarse en cuanto que sabe que el futuro es un tiempo *limitado* a su disposición. Sólo hay realización de sí mismo cuando hay conocimiento del futuro y de la limitación de ese futuro. Ni Dios ni los ángeles se autorrealizan³⁶.

En estos versos de Hölderlin aparece una ambigüedad que recorre buena parte de la literatura existencial. Se insiste en que la muerte no es sólo un evento final que corta la existencia sino que la muerte es algo que

35. F. HOLDERLIN., *Poesía completa*, Barcelona 1979, t. 1, p. 115.

36. Cfr. H. THIELICKE., *o.c.*, pp. 26-8.

califica todos sus momentos. Pero en tal afirmación queda en el aire una ambigüedad: ¿hay que entender la muerte desde la temporalidad humana o la temporalidad humana desde la muerte? Dicho de otro modo, ¿es la vectorialidad del tiempo, el estar dirigido del tiempo, lo que funda la anticipación en cada instante de la muerte, o más bien, por el contrario, es la condición mortal de nuestra existencia lo que funda la vectorialidad del tiempo? E incluso, parece que es posible una tercera posibilidad: ¿no pueden ser independientes una existencia vectorializada y la muerte?

Frente a la tesis típicamente existencialista según la cual la condición mortal funda la vectorialidad del tiempo, parece claro, por una parte, que tal vectorialidad puede fundarse en la capacidad humana de proyectar. Si hay proyectos, el tiempo se vectorializa, y los proyectos pueden constituir una serie indefinida. Siempre se puede seguir proyectando. Por otra parte, si se quiere mantener que la existencia humana ha de tener un término, pues de otro modo el hombre jamás alcanzaría su fin (pues la capacidad humana de proyectar en el orden histórico cultural es *indefinida*), entonces lo que hay que mostrar es por qué tal término ha de tener precisamente la forma de muerte, es decir, de derrumbamiento del organismo que esencialmente el hombre es³⁷.

Sea de ello lo que fuere, es claro que Hölderlin señala que la muerte no es sólo un suceso final, sino algo presente en la vida en toda su duración, algo que proyecta su sombra sobre toda la vida. Así, cabe decir que la vida humana es una vida ante la muerte, y el vivir ante la muerte la califica y define. Vivimos sabiendo que hemos de morir.

Rilke introduce ya en los primeros años de este siglo el tema de la muerte propia. Denuncia la muerte trivial, despersonalizada, en serie, prefabricada. La muerte no debe ser algo anónimo y estúpido, sino el fruto maduro de la existencia, el acto culminar y más propio de la vida. «Se reconcentraban —dice hablando de los niños que antiguamente sabían morir— y morían lo que ya eran y lo que habrían llegado a ser»³⁸.

La muerte no es solamente algo estrictamente personal sino que es

37. Esta confusión parece atravesar toda la obra de Sciacca, *Muerte e inmortalidad*. Seguramente, el autor tiene razón al mantener que una existencia temporal ilimitada supondría que el hombre no alcanzara su fin, pero eso no explica por qué el término de la vida humana ha de ser precisamente la muerte (cfr. *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1962).

38. E.M. RILKE., *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, en *Obras*, Barcelona 1967, p. 1481, cfr. pp. 1476-81.



la plenificación de la vida. «Morían, dice, lo que habrían llegado a ser». La muerte no es la privación de la vida, ni siquiera una sombra que pese sobre toda la existencia, sino más bien el secreto de la vida, su sentido y su culminación.

Rilke opone así la muerte grande a la muerte pequeña, anónima, trivial e impersonal. La muerte no es lo que cercena la vida desde fuera, sino su secreto hecho patente y manifiesto; es el desvelamiento de la entraña de la vida. Una vida, cabe decir, vale lo que vale su muerte. La muerte es la vida en cuanto que autoposeída. Sólo en la muerte posee el ser humano su vida totalmente.

Así escribe en *El libro de la pobreza y de la muerte*:

«Allí la muerte está. No ésa, cuyo saludo
les rozó, milagroso, en la niñez;
es la muerte pequeña, tal como se la entiende;
su propia muerte cuelga, verde aún, sin dulzura
en ellos como un fruto que no ha de madurar.

Señor, da a cada cual su propia muerte.
El morir que de cada vida brota,
de que tenía amor, exigencia y sentido.

Pues sólo somos la hoja y la corteza.
La gran muerte que cada cual lleva en sí es el fruto
alrededor del cual da vueltas todo.

Por su causa se levantan muchachas
y como árboles brotan de un sonido,
por ella los muchachos ansían ser mayores;
y los que creen hallan mujeres confidentes
para miedos que nadie más podría asumir.
Y por ella se *queda* lo observado
como eterno, aun cuando haya transcurrido hace mucho...
y todo el que ha formado o construido se hizo
mundo en torno a ese fruto y se heló y deshelo
y sopló como viento hacia él, reflejándolo.
En ese fruto entró todo el calor
del corazón y blanco ardor de los cerebros...



Pero pasan tus ángeles como aves
en bandadas y encuentran verdes todos los frutos.

Señor: somos más pobres que los pobres
animales, que acaban su muerte aunque estén ciegos,
pues nosotros seguimos aún todos sin morir.
Danos a aquél que conquista el saber
poner la vida atada en emparrados
donde en mayo comienza más a tiempo.

Pues lo que hace la muerte difícil y pesada
es que no es nuestra muerte: es la que al fin
nos toma solamente porque nadie madura.
Allí va una tormenta a rozarnos a todos.
En tu jardín estamos años y años
como árboles que dan la dulce muerte;
pero nos aviejamos en días de cosecha
y como las mujeres que golpean
nos cerramos, estériles y malos.

¿O no es justo mi orgullo?
¿Son mejores los árboles? ¿Somos tan solo sexo
y seno de mujeres que dan mucho?
Con la eternidad hemos fornicado,
y al llegarnos la cama de parir,
parimos el aborto muerto de nuestra muerte
el embrión atrofiado y enroscado
que (igual que si lo horrible le asustara)
se tapa con las manos los ojos en embrión
y que lleva en la frente construida
todo el miedo de cuanto no ha sufrido;
y así se cierran todos, lo mismo que una moza
en espasmos de parto y cesárea»³⁹.

Se produce así la interiorización de la muerte. Muerte y vida no se oponen. La muerte es, o puede ser, si uno no se pierde a sí mismo, el

39. R.M. RILKE., *El libro de la pobreza y de la muerte*, en ed. cit., pp. 457-8.



fruto maduro de la vida. La muerte es la muerte propia. Cada uno ha de apropiarse de su muerte. Morir es lo más propio de la vida.

La interiorización o personalización de la muerte operada por Rilke es recogida en el ámbito filosófico por Max Scheler. El problema de la muerte en este autor es secundario. Sólo interesa como propedéutica al problema de la supervivencia personal. Scheler plantea la cuestión del siguiente modo: ¿por qué no se cree ya en la inmortalidad personal? La razón no es en absoluto el avance de la ciencia o la crítica de Kant a las pruebas racionalistas de la inmortalidad del alma. La verdadera respuesta hay que buscarla en el modo en que «el hombre moderno contempla y experimenta para sí su vida y su muerte»⁴⁰. Lo que debilita la fe del hombre moderno en la supervivencia es su negación de la médula y esencia de la muerte.

Para fundamentar tal tesis, según Scheler, hay que resolver tres cuestiones: qué es la muerte, cómo se nos da y qué clase de certeza tenemos de ella. En primer lugar, el conocimiento que tenemos de la muerte no es resultado de nuestra experiencia exterior. No sabemos que vamos a morir por inducción empírica porque si eso fuera así, un hombre absolutamente aislado no sabría que iba a morir. Tampoco basta la experiencia del envejecimiento.

Según Scheler, si separamos «la idea y la esencia» de la muerte misma de todos los conocimientos que se transmiten por experiencia, se comprueba que la idea de la muerte es uno de los elementos constitutivos de toda conciencia vital. De este modo, la muerte no es sólo el final del proceso orgánico, sino que es interna a todo él y, en consecuencia, es interna a la vida. Y si esto es así, sabemos de la muerte tanto por análisis de la conciencia vital como por experiencia exterior⁴¹.

La primera cuestión es: ¿cómo aparece la muerte en la conciencia de la vida? Cada fase puntual del proceso de la vida consta de tres extensiones: inmediato ser presente, pasado y futuro. Cualquier contenido del proceso vital y de su conciencia contiene una inmediata percepción, un inmediato recuerdo y una inmediata espera. En cada acto de conciencia o en cada vivencia psíquica se contienen estas tres extensiones y los actos que le corresponden. El recuerdo y la espera son inmediatos y no mediatos. En cada indivisible momento de nuestro proceso vital experimenta-

40. Cfr. M. SCHELER., *Muerte y supervivencia*, Buenos Aires 1979, p. 22.

41. Cfr. *Ibidem*, pp. 23-6.

mos que algo se aleja y algo se acerca. A lo largo del progreso objetivo del proceso vital, es decir, en el avance progresivo de la vida, el recuerdo aumenta y la expectativa disminuye. «Con la cantidad de vida dada en cada instante como algo vivido y de su repercusión, *disminuye* por lo tanto la cantidad de lo que se puede experimentar, tal como se presenta en la inmediata espera de la vida». Es decir, en el proceso vital aparece una dirección, «y esa dirección significa *consumir* permanentemente lo experimentable como vida dada en el futuro, mediante la vida vivida y su repercusión». Esa vivencia de la dirección del proceso vital nos da la certeza de la muerte. De ese modo, la certeza de la muerte aparece en toda experiencia acerca de la vida, con absoluta independencia del deseo de vivir o el temor a morir.

Así concluye Scheler: «la muerte no es por lo tanto un mero componente empírico de nuestra existencia, sino que pertenece a la *esencia* de la experiencia de toda la vida, y también de la nuestra, de modo que tiene la dirección hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura en que se nos ha dado cualquier tipo de vida, tanto la nuestra como cualquier otra, y esto ocurre *desde dentro y desde fuera*⁴².

Según Scheler, una vida ilimitadamente abierta no podría tener ni unidad ni totalidad. Por el contrario, «nuestra vida está presente para nosotros más bien íntimamente como una totalidad cerrada sobre cuyo fondo aparecen las vivencias y los destinos particulares». La vida se nos aparece como un todo cerrado sobre el que se recorta cada vivencia, y que por tanto, se hace presente en cada vivencia. Este análisis de cómo aparece la muerte en nuestra vida permite concluir que forma parte de su esencia, que está presente en todos sus momentos. Se trata, en resumen, de que la muerte aparece como «una parte necesaria y evidente de toda posible experiencia interior del proceso vital».

El análisis que Scheler realiza de la experiencia exterior de la muerte en los seres vivos extraños le lleva a concluir que el morir es «un *actus* del mismo ser viviente». «Morir su muerte es un acto que forma parte de la serie de actos vitales, aunque ese acto haya sido desencadenado por causas externas»⁴³.

Aunque la certeza de la muerte es constitutiva de la experiencia de la vida, puede ser reprimida. El hombre moderno ha eliminado de su con-

42. Cfr. *Ibidem*, pp. 26-31

43. Cfr. *Ibidem*, pp. 33-4.



ciencia la idea de la muerte, y ya no vive frente a ella, por lo que la muerte no constituye el cumplimiento del sentido de la vida. Se ha reducido a una catástrofe final que sorprende siempre porque se vive sin contar con ella. Es la muerte anónima y trivial, la muerte pequeña que había criticado Rilke⁴⁴.

El olvido de la muerte provoca que el hombre moderno no crea ya en la inmortalidad porque la supervivencia de la persona espiritual-corporal sólo tiene sentido frente al fenómeno de la muerte. El sentido de la inmortalidad sólo se alcanza desde el saber sobre la muerte, por lo que el modo de afrontar la muerte decide el problema de la inmortalidad.

Sin embargo, el mayor esfuerzo filosófico realizado para apropiarse la muerte, para definir la existencia humana en términos de ser para la muerte, es el de Heidegger. Ya se ha visto que tanto en Rilke como en Scheler, la muerte es interna a la vida; pero en ninguno de ellos la muerte define la vida humana. Una cosa es que la certeza de la muerte forme parte de cualquier proceso vital, y otra distinta que se defina la existencia humana en términos de posibilidad de morir, como ser para la muerte. Una cosa es que el saber que se va a morir esté presente en cada momento de la vida y otra, que una existencia sea auténtica en cuanto que se asume a sí misma como espera de la muerte. Esta es la posición de Heidegger⁴⁵.

La totalización de la existencia humana es muy problemática porque totalizar la existencia humana significa acabarla. No alcanzamos la totalidad de la existencia hasta que morimos. El hombre por tanto existe en la medida en que su existencia no se ha acabado. Por eso, mientras existe, el hombre debe, pudiendo ser, no ser todavía algo. Y por tanto, la existencia humana no puede ser totalizada. Para el hombre vivir significa *ir viviendo* y se vive en cuanto la vida no está totalizada. La vida sólo se totaliza en la muerte, pero ésta es un acabarse o totalizarse como ruina. La vida sólo se totaliza en la muerte que es un derrumbamiento.

Lo que interesa analizar es la muerte para el que muere y no la muerte ajena, es decir, la muerte propia. La muerte sólo puede ser descrita adecuadamente como *mi* muerte. Así, se trata de analizar la muerte desde el punto de vista del que muere, y no desde un punto de vista externo. ¿Qué es para mí mi muerte? La cuestión estriba pues en plantear la muer-

44. Cfr. *Ibidem*, pp. 37-9.

45. Cfr. M. HEIDEGGER., *Ser y tiempo*, §§ 46-53.

te como una posibilidad del que va a morir. Y si sólo la muerte totaliza la existencia humana, entonces lo que hay que ver es el ser mismo de la totalidad como modo del ser del existente humano.

Jolivet resume el pensamiento de Heidegger del siguiente modo⁴⁶. Si la muerte es el acabarse de la existencia y se existe en la medida en que la existencia está inconclusa, la existencia humana se caracteriza por ser un *todavía* no constitutivo. El hombre existe en cuanto que todavía no se ha totalizado su existencia. La muerte aparece por tanto como el horizonte de toda la existencia humana. De este modo, la muerte no es sólo el acontecimiento final, ni sólo un suceso futuro, no es un puro cesar que acontecerá a la existencia humana, sino un modo de ser que afecta al hombre desde el principio. La muerte, como totalización de la existencia, es un modo de ser de la existencia; la define como su horizonte. La posibilidad última para la existencia humana es la muerte, pero tal posibilidad extrema determina todas las demás posibilidades humanas y las constituye como finitas. De este modo, la muerte conforma la existencia humana, el horizonte que la define esencialmente.

La angustia nacida de la consideración de la posibilidad siempre presente de la muerte, o sea de la propia imposibilidad, alcanza en Heidegger un valor máximamente individualizador.

4. *La muerte en la perspectiva metafísica. Los límites de la interiorización de la muerte*

Se ha afirmado al comienzo de estas páginas que un tratamiento cabal de la muerte humana exigía dar cuenta, no sólo de la muerte considerada como un proceso biológico de destrucción de la unidad del organismo humano, sino también de la muerte en cuanto que fenómeno biográfico y social. Un estudio riguroso de la muerte humana exige traer a la vista la conducta que el hombre despliega respecto de su muerte, tanto a un nivel sociocultural como biográfico personal, porque en el hombre lo que Kant llama *antropología fisiológica* —lo que la naturaleza ha hecho del hombre— y *antropología pragmática* —lo que el hombre ha hecho de sí mismo— no son disociables. En el ser humano, la naturaleza remite

46. Cfr. R. JOLIVET., *Las doctrinas existencialistas*, Madrid 1962, pp. 120-30, e ID., *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*, Abbaye St. Wandrille 1950.

a la cultura. En los dos últimos epígrafes se ha mostrado en qué modo la *vida social* de la comunidad acoge en su dinámica la muerte de sus miembros, y en qué modo la biografía individual ha de contar con la propia muerte futura. Pero en los dos casos, se ha señalado ya un límite a la interiorización de la muerte. En el caso de la vida social, el límite de la capacidad de absorber la muerte de los individuos es la conciencia de la individualidad. A fin de cuentas, mi carácter de antepasado, sólo es real para mis descendientes, pero no para mí. En el caso de la interiorización de la muerte, llevada a cabo por Scheler y Heidegger, se ha indicado ya que si la muerte es intrínseca a la vida humana, entonces aparece como su destino natural. Si la tesis de Epicuro sobre la exterioridad absoluta de la muerte no explica nada, la de Heidegger sobre su interioridad completa explica demasiado. En ambos casos la muerte pierde su aguijón.

Plantear cuál es el límite de la capacidad humana de interiorizar la muerte, es considerar en qué medida la muerte es irremediamente un accidente que irrumpe desde fuera en la biografía humana. Se trata, en definitiva, de considerar si la muerte es *telos* o *peras* de la vida humana, o sea, si es el fin — en el sentido de la plenitud — a la que ésta tiende o, si más bien, es un puro término — en el sentido de interrupción—.

La cuestión de si la muerte es extrínseca o intrínseca a la vida humana, de si es su cumplimiento o su interrupción, su fin o su término, debe ser tratada en última instancia desde una perspectiva metafísica porque exige analizar qué es en sí la muerte, al margen de cualquier subjetividad. Sin embargo, ya desde la propia fenomenología, se puede plantear algunos límites a la tesis heideggeriana de la apropiación existencial de la muerte.

Según Sartre, Heidegger ha dado forma a la humanización de la muerte. La muerte se recupera para el existente humano no sólo como límite extremo de la vida, sino en cuanto que es mía. La muerte es humana y hace mi vida absolutamente única. El hombre debe proyectar y anticipar su muerte como posibilidad de no ser más en el mundo. Así, la muerte se recupera para la libertad. Yo no padezco mi muerte, sino que la asumo y, por ello, llego a ser libre para la muerte. Soy constituido como totalidad por el carácter resuelto y libre de la finitud.

Frente a esta interpretación personalizante de la muerte, Sartre opone su carácter absurdo. En primer lugar, la muerte no es personalizante. La muerte es *mí* muerte sólo si se ha adoptado ya el punto de vista de la subjetividad. La estructura de la muerte no basta para hacer de ella un acontecimiento personalizado y cualificado. En segundo lugar, la muerte no puede ser esperada por cuanto que no es más que la revelación del ab-

surdo de toda espera. Se puede prever la muerte, pero no esperarla porque por definición la muerte sorprende siempre en cuanto que depende siempre del azar. En tercer lugar, la muerte no es mi posibilidad más radical, sino el fin de todas mis posibilidades, su anulación siempre posible y, como tal, está fuera de ellas. Por último, la muerte no acaba o finaliza los proyectos humanos, sino que los interrumpe brutalmente desde fuera. La muerte no es una libre determinación de nuestro ser, sino accidente y azar⁴⁷.

A la interiorización de la muerte operada por Heidegger o pone Sartre, por tanto, su carácter extrínseco y absurdo. Como ha señalado Jolivet, la argumentación de Sartre es irrefutable. Para un ser que es esencialmente proyecto y espera, la muerte, que es el fin de todo proyecto y toda espera, es absurda. La vida no puede recuperar la muerte convirtiéndola en punto final, en la nota final de una melodía, y, en consecuencia, la vida humana no se define por la muerte. Esta no da sentido a la vida sino que la convierte en absurda. Si la muerte es la «nihilización» total del hombre es absurda y proyecta su absurdo sobre toda la vida humana⁴⁸.

En cuanto que la muerte interrumpe la vida desde fuera no puede ser apropiada desde la existencia, en el sentido en que se viene hablando. Es cierto que el hombre ha de contar con su muerte y que puede desarrollar una conducta respecto de ella, pero eso no basta para integrar la muerte en la vida, para considerarla como el acto por el que la propia biografía se pone a sí misma término porque la muerte nos resulta irremediamente externa. Como escribiera Wittgenstein, «la muerte no es un acontecimiento de la vida»⁴⁹. Vida y muerte permanecen extrínsecas.

La muerte no sucede porque la vida biográfica haya alcanzado su plenitud, entre otras razones porque la vida biográfica es un proceso indefinido en cuanto que el hombre siempre puede seguir proyectando y proponiendo nuevos fines⁵⁰. La muerte no es el fin de la vida humana sino su término. «La muerte es que me interrumpen, no que yo me acabo»⁵¹. En este sentido, no es verdadera la tesis de Sciacca según la cual «toda vi-

47. Cfr. J.P. SARTRE., *El ser y la nada*, Buenos Aires 1968, pp. 650-69.

48. Cfr. R. JOLIVET., *Le problème...*, pp. 43-4.

49. L. WITTGENSTEIN., *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 4311.

50. Sobre este punto cfr, además del *Manual de Antropología filosófica* de Jacinto Choa ya citado, su artículo *La triple teleología del sujeto humano* en A. LLANO., y otros, *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid 1980, pp. 30-43.

51. J. CHOZA., *Inmortalidad y suicidio*, en «Nuestro Tiempo» n° 232, octubre de 1973, p. 11.

da, sea breve o larga la duración de su ciclo biológico, por lo que se refiere al sentido metafísico de su existencia, está siempre cumplida en el momento en que la muerte rompe la unión del espíritu con su cuerpo. La muerte corporal nunca interrumpe la vida; la cumple siempre; sella un destino (sin que haya nada que añadir o quitar) y abre la existencia a su destinación»⁵². Más bien, en contra de Sciacca, hay que mantener que toda muerte es prematura, porque el hombre siempre da más de sí y puede siempre, por tanto, iniciar nuevos proyectos. Sciacca parece confundir el que, al chocar con un tope externo a mi biografía, como es mi muerte, yo haya de preverla, conformarme con ella o incluso disponerme a bien morir, con el que la muerte sea un límite impuesto desde dentro de mi biografía. No se puede pasar legítimamente de la primera consideración a la segunda.

La tesis de la exterioridad de la muerte ha sido también defendida recientemente por Rosenberg desde la filosofía del lenguaje. Según este autor, vida y muerte son opuestos que se excluyen mutuamente. Ahora bien, la gramática superficial de «muerte» y «muerto» puede inducir a error porque parece que la gramática del par vivo/muerto es similar a la del par alto/bajo, o al par consciente/dormido, cuando no es así. El par vivo/muerto se parece más al par genuino/falso porque vivo y muerto no son dos estados alternativos o dos tipos de personas. Los pasaportes no se dividen en dos tipos — verdaderos o falsos — sino que un pasaporte falso no es un pasaporte. Similarmente, no hay hombres vivos y hombres muertos. Una persona muerta no es una persona que esté ahora en una condición especial, sino más bien, una persona a la que sucedió algo⁵³.

Estar muerto es una *condición nominal*. Un objeto nominal no es un tipo de objeto, en el sentido de *cosa*, sino sólo un objeto lingüístico. Es un objeto en cuya existencia estamos inclinados a creer porque pensamos que todo nombre es el nombre de una persona, plaza o lugar. Pero realmente los objetos lingüísticos no existen. Estar muerto no es un modo de ser. Que una persona esté muerta significa exclusivamente que ha muerto; es sólo una condición nominal⁵⁴.

La segunda consideración relevante para nuestros efectos es la distinción entre acontecimientos y procesos. Los procesos duran tiempo y son

52. M.F. SCIACCA., *o.c.*, p. 143.

53. J.F. ROSENBERG., *Thinking clearly about death*, New Jersey 1983, pp. 24-7.

54. Cfr. *Ibidem*, p. 28.



cronometrables, mientras que los acontecimientos tienen lugar en el tiempo y son datables. Así, se pregunta por cuánto dura un proceso y por cuándo tiene lugar un acontecimiento. Ahora bien, que algo sea un acontecimiento o un proceso depende del tipo de discurso. Lo que en un discurso es un acontecimiento, en otro puede ser un proceso.

Los límites de los procesos son los acontecimientos, pero si centramos nuestra atención en un acontecimiento podemos considerarlo como un proceso. Podemos redescibir un acontecimiento que tiene lugar en un tiempo determinado, en un proceso que dura tiempo. El concepto de instante surge de llevar esta posibilidad al límite. Aparece así la idea de un instante de duración. Ahora bien, en nuestra experiencia, dice Rosenberg, no hay nada que se corresponda con un instante de duración. Los instantes son, pues, acontecimientos nominales⁵⁵.

Así pues, por ejemplo, «caer dormido» puede significar un proceso o un acontecimiento. Pero usado como instante, como límite ideal del proceso de caer dormido, es un evento nominal. Hay gente dormida, gente despierta y gente durmiéndose, pero no hay nada en nuestra experiencia que se corresponda con el instante de dormirse⁵⁶.

Pues bien, según Rosenberg, «muerte» como nombre de un suceso es ambiguo de ese mismo modo. A veces «muerte» designa el proceso («su muerte fue muy breve»). Ese proceso debe estar limitado por dos acontecimientos. Su comienzo es muy vago, pero una vez comenzado el proceso, debe terminar. Pero ¿cuándo?

El proceso de morir finaliza cuando la persona muere. Ahora, «muerte de la persona» parece que refiere a un acontecimiento instantáneo. Pero, y esto es muy importante, no hay tal cosa como una frontera entre las dos condiciones de la persona, vivo y muerto. Quizás se puede considerar el «caer dormido» como la frontera entre estar dormido y despierto, pero no se puede considerar el morir así, porque estar muerto no es un estado de la persona. Por tanto, el acontecimiento instantáneo de la muerte es una ficción lingüística, un acontecimiento nominal. En definitiva, la muerte de una persona es puro dejar de ser persona y convertir-

55. Cfr. *Ibidem*, pp. 29-30. Sin embargo, se puede decir que pensar es una actividad instantánea al menos en el sentido de que toda la proposición se piensa a la vez. Por eso, pensar es una operación intemporal. Esta intemporalidad es un excelente punto de partida para demostrar la inmortalidad del alma. Cfr. P.T. GEACH., *Immortality in God and Soul*, Londres 1969, pp. 17-29.

56. Cfr. J.F. ROSENBERG., *o.c.*, pp. 30-1.

se en cadáver. Tal cambio no es un cambio de estado, sino de tipo de realidad. Del mismo modo que convertirse en mariposa es dejar de ser oruga; y degradarse en Protactinio 235 es dejar de ser Uranio 238, convertirse en un cadáver es dejar de ser persona⁵⁷.

De este modo, la idea de la muerte como «instante» en el que se pasa de estar vivo a estar muerto se nos muestra como una ficción lingüística. En este punto, Rosenberg converge con Th. Mann y la biología contemporánea en contra de Tolstoy y Scheler: no hay —o al menos no tiene por qué haber— un «acto» de morir. La muerte no es un acto que el ser vivo realice, sino un proceso irreversible de desintegración.

Si la muerte no es un evento instantáneo, o dicho de otro modo, la existencia de tal evento es puramente nominal, entonces debe ser considerada como un proceso. El proceso de morir —es decir, la enfermedad o la agonía, etc.— sí pertenece a la experiencia del vivo. El *estarse muriendo*, como proceso, como enfermedad, sí pertenece a la vida. Mientras una persona está en su lecho de muerte, vive. En este sentido sí que el morir puede ser doloroso, temido, etc. Pero en este sentido, la realidad del proceso de morir, es la realidad del vivir que se degrada.

La posición de Rosenberg respecto de la muerte contiene ideas muy valiosas y otras claramente sofisticadas. Es verdad que estar muerto no es un modo de ser, y que la muerte de una persona no es su paso a un reino oscuro y tenebroso, sino simplemente la desaparición de tal persona. Admitir esto no es negar la inmortalidad ni la supervivencia personal; simplemente es afirmar en terminología clásica, que el alma separada no es persona. O dicho de otro modo, no hay identidad entre la persona y aquello por lo que es persona, entre el yo y el alma, o entre la sustancia y su acto primero.

Si el morir considerado como acontecimiento tiene una realidad puramente lingüística, entonces «morir» no es un acto biográfico; lo que sí puede serlo es el proceso de la enfermedad, o la preparación a la muerte, pero no la muerte misma. La muerte no es un acto biográfico porque no es un acto; no tiene una entidad positiva, sino la entidad de una privación. La muerte tiene el tipo de realidad que tiene el mal: la ausencia de un bien debido. Tampoco la muerte es una acción, sino más bien una pasión, no es algo que uno *hace*, sino más bien algo que *le pasa*. Como reali-

57. Cfr. *Ibidem*, pp. 31-4.

dad privativa, la muerte no tiene una causalidad positiva, sino más bien negativa puesto que no es sino un *deficere*, un *decaer*⁵⁸.

De este modo, la tesis que Scheler, Sciacca y, en buena medida, Rahner⁵⁹ comparten no es cierta. «El cadaver no es la muerte, es el muerto: la muerte no es un acto de la existencia y pertenece a la existencia misma en esta vida; en el muerto no está la muerte sino el hecho: el acto de morir cada uno la propia muerte está en cada uno de nosotros, pertenece a nuestra vida que por aquel acto se cumple terrenalmente»⁶⁰. Pero este intento de interiorizar la muerte está condenado al fracaso porque la muerte aunque no sea *sólo* un proceso biológico no deja de serlo. Como proceso biológico la muerte es insoslayable. La muerte no puede ser considerada sólo como un acto biográfico por el que el hombre alcanza su plenitud porque es un proceso biológico de destrucción de un organismo, y este aspecto es insoslayable por cuanto que el hombre muere porque es un organismo. Si no fuera un organismo, no habría muerte. En este punto, al menos, Rahner está más acertado que Sciacca porque el alemán reconoce que la muerte es *a la vez* un acto biográfico y un proceso biológico. «La muerte es acción y pasión en uno. Ahora bien, dada la unidad sustancial del hombre, si es que realmente se toma en serio, no es posible repartir simplemente estos dos aspectos de la muerte única entre el alma y el cuerpo, y disolver así la verdadera naturaleza de la muerte humana»⁶¹.

De este modo, si se ha comenzado estas páginas manteniendo que un tratamiento cabal de la muerte humana exigía dar cuenta de lo que el hombre hace o puede hacer con su propia muerte, ahora es preciso advertir que el hombre no puede ser, desde el punto de vista biográfico y existencial, absolutamente activo respecto de su propia muerte porque ésta es esencialmente un proceso biológico que no tiene en cuenta los factores biográficos. Dicho de otra manera, el hombre no puede ser absolutamente activo respecto de su muerte, porque si no moriría, daría por terminada su existencia, que no es lo mismo. La diferencia puede verse con clari-

58. Sobre toda esta cuestión Cfr. L.-F. MATEO-SECO., *La muerte como mal en el pensamiento de Tomás de Aquino* en *Atti del Congresso Internazionale*, t. 7, L'uomo, Napoles 1974, pp. 467-80.

59. Cfr. K. RAHNER., *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965.

60. M.F. SCIACCA., *o.c.*, p. 11.

61. K. RAHNER., *o.c.*, p. 35. De todos modos, la postura de Rahner parece excesivamente dualista. Algunas críticas muy interesantes a este autor pueden verse en los artículos de Mateo Seco y Saranyana ya citados.



dad en el caso del suicidio. Que el hombre no puede ser activo respecto de su muerte implica que el suicida no muere por un acto de la voluntad, sino que debe acudir a una causalidad externa que provoque el proceso biológico de destrucción del organismo. También el suicida *padece* su muerte.

Queda, por último, a la hora de mantener el escándalo de la muerte, una cuestión: ¿cómo puede la muerte ser un mal si nadie, como mantiene Epicuro, la padece? ¿No es cierto que la muerte no puede ser un mal *para mí*, puesto que me suprime como sujeto de experiencias?

La muerte puede ser considerada como mala en cuanto que es privación del bien de la vida. Esta tesis, con claro sabor clásico, ha sido defendida también recientemente, dentro del ámbito de la filosofía del lenguaje, por Nagel. Para este autor, la muerte es mala en cuanto que supone la pérdida del bien de la vida. Que la muerte signifique el fin del sujeto que experimenta no permite decir, como hacen Epicuro y Rosenberg, que mi muerte no me afecta, por tres razones. En primer lugar, porque para que algo sea un mal no hace falta que se experimente como tal. El dolor no es el único mal. En segundo lugar, porque los males no tienen por qué ser datables en una secuencia cronológica, sino que a veces para considerar si algo es bueno o malo tenemos que tener en cuenta la totalidad de la existencia. En tercer lugar, porque para resolver el problema del sujeto basta con considerar que la muerte implica la pérdida de alguna vida que se hubiera tenido si no se hubiera muerto⁶².

De este modo, que la muerte suprima al sujeto no quiere decir que no sea un mal para él, sino más bien —como Tomás de Aquino mantiene— que es para él, el mayor de los males⁶³. Además, la muerte no puede ser considerada como límite *natural* de la existencia humana, porque *de suyo* ésta no se acaba. La idea de *límite natural* no se corresponde con la experiencia humana, que tiene un futuro posible esencialmente abierto.

Considerada así, aunque la muerte sea inevitable, significa una eliminación súbita de bienes posibles indefinidamente extensos. El hecho de que todos tengamos que morir no implica que no sería bueno vivir más.

62. Cfr. NAGEL, T., *La muerte*, en *La muerte en cuestión*, México 1981, pp. 23-8.

63. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Comp. Theol.*, cp. 227, n.477.



Y, por tanto, si no hay límite para la cantidad de vida que sería bueno vivir, la muerte es un mal que nos aguarda a todos⁶⁴.

La muerte es, en definitiva, algo que conviene afrontar resueltamente y que no debe ser oculto ni trivializado so pena de perder la dignidad de la existencia humana. Es cierto que hemos de vivir ante la muerte. Pero la muerte no es el final *natural*, el desenlace adecuado de la vida humana. Como ha señalado Guardini, la muerte surge del modo específico de ser de nuestra vida, pero es algo que no debería haber existido⁶⁵. La muerte no puede ser pues ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que mantener en su carácter misterioso y enigmático. La necesidad fáctica de morir es algo que repugna profundamente. Y tal realidad dolorosa y enigmática de la muerte plantea el profundo misterio de la existencia humana.

Jorge Vicente Arregui
 Facultad de Filosofía
 Universidad de Navarra
 PAMPLONA

64. Cfr. *Ibidem.*, pp. 32-3.

65. Cfr. R. GUARDINI, *El Señor*, Madrid 1965, 6ª ed, t.1, p. 242.