

La muerte como acción vital

J. Vicente Arregui*

Cualquiera que durante el verano pasado siguiese de cerca la lista radiofónica de “los cuarenta principales” escucharía repetidas veces el estribillo de una canción que durante varias semanas ha ocupó el número uno. Pertenecía a un grupo alemán, y tal estribillo gritaba insistentemente: “life is life”. Tal tautología no tiene por qué ser un sinsentido. Bien podría interpretarse como una expresión de una mentalidad generalizada de rechazo de la muerte. Suele decirse, con bastante razón, que la sociedad en que vivimos oculta la muerte. Y ello hasta el extremo de que morir se ha convertido en algo de mal gusto, en una indecencia¹. Se ha podido afirmar así que se ha sustituido el tabú sexual por el tabú de la muerte². Todos los síntomas de la represión sexual que, según parece, asoló a nuestra sociedad pueden —afirman algunos— reencontrarse en la actitud frente a la muerte.

Ello es cierto, pero constituye sólo un aspecto de la bipolaridad de la mentalidad actual. Junto a esa actitud encubridora de la realidad de la muerte, coexiste otra, simétrica, en la que aparece un interés inusitado, casi un culto por la muerte. De hecho, la revista “Jano” publicaba este año una encuesta según la cual entre un 35 % y un 55 % de los encuestados, no pensaba o no quería pensar en su propia muerte. El dato es significativo porque revela que un importante porcentaje de la población sí piensa en la muerte³.

Y es que las voces de protesta frente al carácter despersonalizado, anónimo y trivial de la muerte en nuestros días son tan numerosas, las reivindicaciones del valor

humano de la muerte son tan fuertes, que han llegado a constituir la otra cara de la moneda, el otro polo de la mentalidad contemporánea.

No voy a tratar de negar la validez de la denuncia de la superficialidad del morir contemporáneo, ni del carácter impersonal de la muerte en serie, ni de lo “prefabricado” de la muerte hospitalaria. Ni me voy a oponer a la censura de una sociedad en que se exige del moribundo que disimule su condición, que muera sin dar el espectáculo. Pero sí voy a tratar de discutir la tesis según la cual la muerte es la autocomplección, el cumplimiento definitivo de la vida.

Respecto de esta segunda actitud ante la muerte, la tautología del grupo alemán —“life is life”— adquiere un notable interés. Lo que define la vida es vivir y no morir. Como ha escrito Pedro Antonio Urbina, “lo suyo de la vida es vivir, lo no suyo de la vida es la muerte”⁴. Lo que define a la vida es la vida, y no la muerte. Vivir no es ser un *moriturus*. Visto así, el grito de guerra de la canción citada puede suponer una afirmación del valor de vida que no debe pasar desapercibida.

La muerte en Occidente

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 Roma⁵. 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 muerte⁶. Para establecer la mentalidad colectiva, el cómo se vive la muerte, Ariés

* Profesor adjunto de Antropología Filosófica. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Navarra. Pamplona.

1. Es muy sugerente al respecto el título del artículo de Gorer G. *The pornography of Death*. Encounter, oct. de 1955. Citado por Ariés.
2. Cfr. Ariés Ph. *La muerte en Occidente*. Argos-Vergara. Barcelona 1982, pp. 58-59.
3. Entre 11 y 13 años declaran no imaginarse, o no querer imaginarse su muerte, el 31 %; entre los 14 años y los 17, el 34 %. Los estudiantes de Psicología encuestados declaran no querérsela imaginar en un 55 % mientras que las estudiantes de enfermería declaran lo mismo en un 34 %. Los encuestados de edad intermedia declaran no pensar en su muerte en un 54 % y los ancianos en un 38 % (cfr. Urraca Martínez S. *Estudio evolutivo de la muerte*. “Jano” 653: 43-54, 13-24 de mayo de 1985.

4. Urbina PA. *Una de las cosas*. Ed. Nacional. Madrid 1973, p. 143.
5. Cfr. Ariés Ph. *o.c.* Puede encontrarse la misma argumentación por extenso en *El hombre ante la muerte*, Taurus Madrid 1983.
6. Habría que completar este estudio con una consideración de la muerte en otras culturas. Sobre el tema puede verse, entre la bibliografía reciente: Jaulin R. *La muerte en los sara*. Mitre. Barcelona 1985 y Bamunova YK y Adoikonou B. *La muerte en la vida africana*. Serbal-UNESCO. Barcelona 1984.

analiza factores como la literatura, el arte, los testamentos, los enterramientos, las prácticas de duelo, etc. La consideración de todos estos elementos permite reconstruir esa mentalidad. Para él, las mentalidades tienen una duración muy larga, con cambios muy lentos no perceptibles para sus protagonistas.

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. Esa actitud que domestica la muerte es, para este autor, parcialmente modificada a partir de los siglos XI y XII. La muerte amaestrada implicaba 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 se 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. Esa 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*.

Todo este planteamiento supone una evidente personalización. La muerte aparece como *muerte propia*. La muerte comienza a convertirse en el *topos*, en el lugar privilegiado en que el hombre toma conciencia de sí y de su individualidad por cuanto que en la muerte se juega el hombre su destino eterno. La muerte llega a ser así el espejo de la propia individualidad. Esto se refleja, por ejemplo, en la personalización de las sepulturas. Esta conciencia lúcida de la muerte propia lleva según Ariés a un fortísimo interés por la vida, a un fuerte afán de vivir. Y en verdad, puede afirmarse que la advertencia o la proximidad de la muerte suelen llevar a una afirmación más o menos desenfrenada de la voluntad de vivir⁷.

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 el nuevo culto de tumbas y cementerios⁸. Para Ariés, ya desde el siglo XV y XVI la muerte ha adquirido un cierto tono erótico⁹. 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 del 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. Y 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 trivial¹⁰. No es ajeno a ese 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 desenlace biológico natural del hombre. Pero, como ha señalado Polo, morir aceptando la naturalidad de la muerte, es la máxima estupidez¹¹.

Sea cierta o no la tesis de Ariés, puede servir tanto para poner de relieve el entorno en el 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 literario¹², algo marcadamente cultural y variable. Morir es, en el sentido etimológico de la palabra, algo profundamente *poético*, modulado culturalmente.

Ahora bien, ya se ha dicho que la tesis según la cual la mentalidad contemporánea sobre la muerte hace de ésta algo obscuro ha de ser matizada. Y ello porque, sobre todo en la filosofía existencial, la muerte se ha convertido tanto en el tema filosófico por excelencia como en el motivo que lleva a los hombres a filosofar, como señalará Schopenhauer¹³, porque en ella toma el hombre conciencia de sí mismo.

La literatura habitual suele señalar cómo el racionalismo supone un menosprecio de la muerte. Esta parece no afectar al hombre, al menos en su esencia más íntima. Definido el hombre en términos de autoconciencia y racionalidad, la muerte aparece como algo anodino y trivial que afecta sólo a la cáscara de la existencia. En esta línea, un teólogo existencial luterano como Thieliicke pretende demostrar que el menosprecio de la muerte supone siempre un dualismo antropológico manifiesto o soterrado. La

7. En su novela *La condición humana*, A. Malraux ha señalado esta vinculación. Ed. Sudamericana Barcelona 1970, p. 44.

8. Como es sabido, la obra más clásica sobre los cementerios es la monografía de Panofski E. *Tomb Sculpture*. Londres 1964.

9. 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 Meyer JE. *Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo*. Herder. Barcelona 1983, pp.43-48.

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*.

10. 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*.

11. Esta tesis fue desarrollada por L. Polo en la conferencia dictada en el Congreso UNIV 86 de Pamplona. Meyer señala cómo el atenuamiento 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).

12. Cfr. Ortega y Gasset J. *Estudios sobre el amor*. Salvat-Alianza. Barcelona 1971, pp. 19-20.

13. Cfr. Schopenhauer A. *El mundo como voluntad y representación. Apéndices al libro IV*. En *Obras*. El Ateneo. Buenos Aires 1950, t. II, cap. 41, p. 511.

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 Goethe¹⁴. Frente a esa visión dualista que minimiza la muerte, se ha desarrollado una visión que pretende hacer justicia al valor existencial de la muerte.

Vivir frente a la muerte

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"¹⁵.

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. Ya en esa línea, Vico había señalado que el hombre es el único animal que entierra¹⁶. Y desde ese punto de vista aparece una conexión, al menos fáctica, entre anticipación de la muerte propia, enterramiento y creencia en algún tipo de inmortalidad. Pero Hölderlin conecta la muerte, la anticipación actual de la muerte, con el futuro; articula 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 anticipa ya su muerte 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. El hombre tiene necesidad de proyectarse en cuanto que sabe que el futuro es un tiempo a su disposición, y en cuanto que ese tiempo es limitado. Sólo hay realización de sí mismo cuando hay conocimiento del futuro y de la limitación de ese futuro. Ni Dios ni los ángeles se autorrealizan¹⁷.

En esos versos de Hölderlin aparece una ambigüedad que, a mi modo de ver, 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 califica todos los momentos de la existencia. Pero en esa afirmación queda, o a veces queda, en el aire una ambigüedad: ¿hay que entender la muerte dese 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? Es decir, ¿es la irrevocabilidad del pasado y la irrepitibilidad del presente lo que determina *ya* la condición mortal de nuestra existencia, 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, dirigida, y la muerte?

A mi modo de ver, *conceptualmente*, no hay nada que impida una existencia vectorializada inmortal. No veo por qué el tiempo no puede ser infinito.

Creo que esa ambigüedad sobre quién funda a quién en la articulación entre vectorialidad de la existencia y mortalidad recorre buena parte de la filosofía existencial. Cabría decir que si la mortalidad es la *ratio cognoscendi* de la vectorialidad, la vectorialidad es la *ratio essendi* de la mortalidad. Pero si se afirma eso, entonces hay que demostrar que *de suyo*, la vectorialidad de la existencia implica ontológicamente la condición mortal de la existencia. Eso supone demostrar que un tiempo dirigido necesariamente se acaba y que por tanto, una existencia dirigida temporalmente ilimitada es conceptualmente contradictoria. Sea de ello lo que fuere, es claro que Hölderlin señala que la muerte no es sólo un suceso final, sino algo presente a la vida en toda su duración. La muerte proyecta su sombra sobre toda la vida. Así, cabe decir que la vida humana es una vida ante la muerte, y ese vivir ante la muerte califica toda la vida humana. Vivimos sabiendo que hemos de morir.

Otros versos de Hölderlin que, aunque menos conocidos, son también relevantes para nuestro tema:

"Recibidme, recibidme en vuestras filas
no quiero morir un día de vil muerte.
Morir inútilmente me horroriza
pero no caer en el altar de la patria"¹⁸.

Hay muertes y muertes. Lo que horroriza es la muerte vil. Y hay muertes viles mientras que parece que hay muertes que son grandiosas. Hay muertes viles y muertes terriblemente majestuosas¹⁹, muertes alegres y muertes tristes, muertes estúpidas y muertes humanas. La muerte es, o parece ser, algo que admite calificativos: buena y mala, solemne y trivial, apropiada e inapropiada. Este segundo aspecto señalado por Hölderlin permite encarar al segundo gran poeta citado en la literatura existencial: Rilke.

La muerte propia

Rilke introduce ya en los primeros años de este siglo, por la puerta grande, el tema de la muerte propia. Denuncia la muerte trivial, despersonalizada, en serie, prefabricada. La muerte no debe ser eso, algo anodino y estúpido. La muerte es el fruto maduro de la existencia, el acto culminar y más propio de la vida. "Se reconcentran —dice hablando de los niños que antiguamente sabían morir— y morían lo que ya eran y lo que habrían llegado a ser"²⁰.

La muerte no es solamente algo de índole estrictamente personal, que es la plenificación de la vida. "Morían, dice, lo que habrían llegado a ser". La muerte no es 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. La muerte es el desvelamiento de la entraña de la vida. Una vida, cabe decir, vale lo que vale la muerte. La muerte es la vida en cuanto que autopoeseída.

18. Hölderlin F. *o.c.*, p. 117.

19. "La mentira en que se le quería sumir en vísperas de su muerte, esa mentira llamada a reducir el acto terriblemente majestuoso de su muerte al nivel de todas sus visitas, cortinones y pescado fino servido como entremés... era un gran martirio para Iván Illich" (Tolstói L. *La muerte de Iván Illich*. Bruguera, Barcelona 1983, p. 69).

20. Rilke RM. *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*. En *Obras*. Plaza y Janés. Barcelona 1967, p. 1.481; cfr. pp. 1.476-1.481.

14. Cfr. Thielicke H. *Vivir con la muerte*. Herder. Barcelona 1984.

15. Hölderlin F. *Poesía completa*. Ediciones 29. Barcelona 1979, t. I, p. 115.

16. Cfr. Cruz Cruz J. *Hombre e Historia en Vico*. EUNSA, Pamplona 1982, pp. 288-290.

17. Cfr. Thielicke H. *o.c.*, pp. 26-28.

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

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 (...) ²¹.

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 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 ²².

La interiorización de la muerte

La interiorización o personalización de la muerte operada por Rilke es recogida en el ámbito filosófico por Max Scheler, quien cita explícitamente a Rilke en *Muerte y Supervivencia*, redactado entre 1911 y 1914.

El problema de la muerte en Max Scheler es secundario ²³. Sólo le 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 a esa cuestión hay que buscarla en el modo en que "el hombre moderno contempla y experimenta para sí su vida y su muerte" ²⁴. Lo que debilita la fe del hombre moderno en la supervivencia es su negación de la médula y la esencia de la muerte ²⁵.

Para fundamentar esa tesis, dice, 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. Si eso fuera así, un hombre absolutamente solo 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 proceso orgánico. La muerte es así interna a la vida. Y si esto es así, sabemos de la muerte tanto por análisis de la conciencia vital como por experiencia exterior ²⁶.

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 esas tres extensiones y los actos que le corresponden. Ese recuerdo y esa espera son inmediatos y no mediatos. En cada indivisible momento de nuestro proceso vital experi-

mentamos 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 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 afuera" ²⁷.

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 el análisis de nuestra vida permite concluir que forma parte de la esencia de la vida, que está presente en todos los momentos de ésta. 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" ²⁸.

Pero si la certeza de la muerte es constitutiva de la experiencia de la vida, esa certeza puede ser reprimida. Hay para este autor una represión normal y otra patológica de la certeza de la muerte. El hombre moderno ha eliminado de su conciencia la idea de muerte. Ya no se vive frente a la muerte, ni ésta constituye el cumplimiento del sentido de la vida. La muerte 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 Rilke ²⁹.

Es ese olvido de la muerte lo que provoca que el hombre moderno no crea ya en la inmortalidad y ello 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. Y así cabe afirmar que el modo de afrontar el problema de la muerte decide el problema de la inmortalidad.

La postura de M. Heidegger

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

21. Rilke RM. *Obras*. Plaza y Janés. Barcelona 1967, pp. 457-459.

22. Puede ser útil contraponer esta visión de la muerte con la obra *Muerte en Venecia* de Thomas Mann.

23. Cfr. Ruiz de la Peña JL. *El hombre y su muerte*. Aldecoa. Burgos 1971, p. 72.

24. Cfr. Scheler M. *Muerte y Supervivencia*. Goncourt. Buenos Aires 1979, p. 22.

25. Cfr. *id.*, p. 23.

26. Cfr. *id.*, pp. 23-26.

27. Cfr. *id.*, pp. 26-31.

28. Cfr. *id.*, pp. 33-34.

29. Cfr. *id.*, pp. 37-49.

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 vida, la existencia humana en términos de posibilidad de morir, que se defina la existencia humana como ser para la muerte. Una cosa es que el saber que se va a morir está presente en cada momento de la vida, y otra cosa es que una existencia sea auténtica en cuanto que se asume a sí misma como espera de la muerte. Esta es la posición de Heidegger³⁰.

La totalización de la existencia humana es muy problemática, porque totalizar la existencia humana significa acabarla. No alcanzamos la totalización de la existencia hasta que morimos. El hombre por tanto existe en la medida en que su existencia no se ha acabado. Existir quiere decir por tanto estar inconcluso, pues el hombre vive en la medida en que su vida 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 que esa vida no está totalizada. La vida sólo se totaliza en la muerte. Pero la muerte 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. No interesa la muerte ajena sino 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 muerte 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 de ser del existente humano.

Jolivet resume el pensamiento de Heidegger del siguiente modo³¹. Si la muerte es el acabarse de la existencia, y se existe en la medida en que esa 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 existencia humana. De este modo, la muerte no es sólo el acontecimiento final, ni sólo un suceso futuro. La muerte no es un puro cesar que acontecerá a la existencia humana, sino que la muerte es un modo de ser que afecta al hombre desde el principio. La muerte, como totalización de la existencia, es un modo de ser de esa existencia. La muerte define la existencia humana como su horizonte.

De este modo, la muerte aparece como una posibilidad que el hombre ha de asumir como definiendo su poder ser más radical y personal. La posibilidad que define la existencia humana es la posibilidad de morir. El hombre es por tanto esencial y constitutivamente un ser para la muerte, y sólo fijando la mirada en esa certeza puede comprenderse a sí mismo. Y esa angustia nacida de la muerte y de la nada es lo que más individualiza³².

La posibilidad última para el existente humano es la muerte. Pero esa posibilidad extrema determina todas las demás posibilidades humanas y las constituye como finitas. De este modo, la muerte es lo que conforma y define la existencia humana. La muerte es el horizonte que define esencialmente la existencia humana.

Como es bien sabido, la tesis de Heidegger, ha tenido una amplia resonancia en sectores teológicos tanto luteranos

como católicos. Pueden servir de ejemplo las obras de Thielicke y Rahner³³.

Ambos autores subrayan el carácter personal de la muerte y su irreductibilidad a un cesar biológico o natural. Ambos señalan certeramente la imposibilidad de reducir la muerte a un fenómeno natural. Pero mientras que Thielicke utiliza ese carácter personal para poner de manifiesto la incomprendibilidad de la muerte, dejando patente su *aguijón* y su carácter de castigo, Rahner señala más bien su carácter de autocomplección de la existencia.

La obra de Heidegger, y quizá la de Rahner, pretenden resaltar el carácter personal de la muerte, y de hecho, lo hacen. Sin embargo, cabe pensar que quizá en ambos se da una cierta "naturalización" de la muerte. Cabría plantear en esta línea si la interiorización de la muerte, si su apropiación existencial no es tan grande, que la muerte pierde su aguijón, su carácter de revulsivo.

La crítica de Sartre

La tesis de Heidegger, que de algún modo lleva a término la interpretación de la muerte como interior a la vida, ha sido criticada desde muchos ángulos. Voy a exponer brevemente primero la crítica de J.P. Sartre para pasar después a exponer algunas críticas analíticas recientes.

Según Sartre³⁴, 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 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 tiene ningún carácter personalizante. La muerte es *mi* 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. La muerte no es más que la revelación del absurdo de toda espera. Se puede prever la muerte, pero no esperarla, porque por definición la muerte sorprende siempre en cuanto que el carácter de la muerte depende siempre del azar. La muerte no es *mi* posibilidad más radical, sino el fin de todas las posibilidades, la anulación siempre posible de todas mis posibilidades y como tal, está fuera de ellas. 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 azar.

A la interiorización de la muerte operada por Heidegger opone pues Sartre 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 el punto final, la nota final de una melodía. La vida humana no se define por tanto por la muerte. La muerte no da sentido a la vida sino que la convierte en absurda. Si la

30. Cfr. Heidegger M. *El Ser y el Tiempo*, especialmente la I parte, 2.ª Sección, capítulo 1, pp. 46-53.

31. Cfr. Jolivet R. *Las doctrinas existencialistas*. Gredos. Madrid, pp. 120-130, e *id.*, *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*. Editions de Fontenelle. Abbaye St. Wandrille 1950.

32. *Las doctrinas existencialistas*, p. 124.

33. Cfr. la obra citada de Thielicke y Rahner K.

34. Cfr. Sartre J.P. *L'Être et le Néant*, pp. 616 y ss. y Jolivet R. *Le problème...*, pp. 29-44.

muerte es la "nihilización" total del hombre es absurda y proyecta su absurdo sobre toda la vida humana, pero lo que habría que probar es que la muerte es la "nihilización" total³⁵.

La exterioridad de la muerte

La muerte no puede ser por tanto apropiada desde la existencia, en el sentido en que venimos hablando. La muerte no es, había escrito Wittgenstein, un acontecimiento de la vida³⁶. Vida y muerte permanecen extrínsecas.

Esta es la tesis defendida recientemente por Rosenberg desde la filosofía del lenguaje. Vida y muerte son opuestos que se excluyen mutuamente. Ahora bien, la gramática superficial de "muerte" y "muerto" puede inducir a error. Parece que la gramática del par vivo/muerto es similar a la del par alto/bajo, o al par consciente/dormido, pero no es así. El par vivo/muerto se parece más al par genuino/falso. Y ello, porque vivo y muerto no son dos estados alternativos o dos tipos de personas. No hay personas muertas como no hay pasaportes falsos. Los pasaportes no se dividen en dos tipos —verdaderos y 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 le sucedió algo³⁷.

Estar muerto es una *condición nominal*. Un objeto nominal no es un tipo de objeto, sino sólo un objeto lingüístico. Es un objeto en el que 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 nominal³⁸.

La segunda consideración relevante para nuestros efectos es la distinción entre acontecimientos y procesos. Los procesos duran tiempo y son cronometrables, mientras que los acontecimientos tienen lugar en un 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 es un discurso en 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 redescubrir 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 corresponde con un instante de duración. Los instantes son, pues, acontecimientos nominales³⁹.

Así pues, por ejemplo, "caer dormido" puede significar un proceso o un acontecimiento. Pero usado como instante, como el 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 del dormirse⁴⁰.

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 muera. 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 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 convertirse 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 persona⁴¹.

Con estos supuestos, y tras haber intentado mostrar el sentido que se esconde en toda creencia sobre una inmortalidad personal, Rosenberg encara la cuestión de cuál ha de ser la actitud racional ante la muerte. Señala en perfecta continuidad con lo ya expuesto, que no puede haber una experiencia desde dentro de la muerte. Yo no puedo anticipar *mi* muerte propia en el sentido relevante en cuanto que el muerto no experimenta su muerte en la medida en que la muerte implica la supresión del sujeto. "La muerte no es ni un estado, ni una condición, ni una actividad de un sujeto existente". Morir es sólo un modo de dejar de existir. Ésto es, dice este autor, a lo que apuntaban los estoicos cuando afirman que "la muerte no es nada para nosotros y no nos preocupa"⁴². En resumen, como acontecimiento instantáneo, la propia muerte no es más que una ficción lingüística. Ahora bien, el acontecimiento histórico de la muerte como final de la propia biografía, es otra cuestión. Pero la muerte propia, considerada como acontecimiento histórico, tampoco es algo que uno pueda experimentar.

La muerte es imaginable como suceso histórico. Pero sin embargo, lo que no es imaginable es la experiencia por parte de uno mismo de la muerte propia. Yo puedo imaginarme una muerte como suceso histórico, y puedo imaginarme a alguien experimentando mi muerte, pero lo que no puedo hacer es imaginarme mi experiencia de mi muerte. "Yo experimento mi muerte" es una contradicción lógica.

Criticando frontalmente la posición de Heidegger, Rosenberg mantiene que la muerte propia puede imaginarse, prepararse, planearse y anticiparse como acontecimiento histórico, pero no desde una perspectiva interna. Dicho de otro modo, la experiencia o la anticipación de la muerte es siempre la experiencia o la anticipación de la muerte *ajena*. Ahora bien, ni siquiera puede temerse la muerte como acontecimiento histórico, porque ese acontecimiento no puede ser experimentado. La muerte incluso considerada así no es algo que puede ser temido o deseado. La muerte no es ni buena ni mala⁴³.

Una vez vista la muerte como acontecimiento, resta por ver la muerte como proceso. Este proceso sí que pertenece a la experiencia de un vivo. El estarse muriendo, como

35. Cfr. Jolivet R. *Le problème...*, pp. 43-44.

36. Wittgenstein L. *Tractatus Logico Philosophicus*. Alianza. Madrid 1980, p. 199, 6. 4311.

37. Rosenberg JF. *Thinking clearly about death*. Prentice Hall. New Jersey 1983, pp. 24-27.

38. Cfr. *id.*, p. 28.

39. Cfr. *id.*, 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. Geach PT. *Inmortality*. En *God and the Soul*. Routledge and Kegan Paul. Londres 1969, pp. 17-29.

40. Cfr. Rosenberg JF. *o.c.*, pp. 30-31.

41. Cfr. *id.*, pp. 31-34.

42. *Id.*, p. 192.

43. Cfr. *id.*, pp. 194-200.

proceso, como enfermedad, sí que 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. 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 el paso a un reino oscuro y tenebroso, sino simplemente la desaparición de esa persona. Admitir eso no es negar la inmortalidad, ni negar que sobreviva a la muerte aquello por lo que la persona es persona, simplemente es afirmar en terminología clásica que el alma separada no es persona⁴⁴. O dicho de otro modo, no hay identidad entre la persona y aquello por lo que es persona, entre el yo y el alma⁴⁵.

Rosenberg tiene razón en afirmar el carácter puramente lingüístico de la muerte como acontecimiento instantáneo. Y en su tesis de que la muerte como proceso pertenece a la vida. La muerte no tiene entidad propia⁴⁶. También parece verdadera la imposibilidad lógica de anticipar la propia muerte desde dentro. Lo que no es cierto es el carácter neutro que atribuye a la muerte por cuanto que no puede ser experimentada por mí al suprimir el sujeto de la experiencia. La muerte puede ser considerada como mala en cuanto que es privación del bien de la vida. Esta tesis, con claro sabor clásico, es la defendida también 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 vida⁴⁷. Que la muerte signifique el fin del sujeto que experimenta no permite decir, como hace Rosenberg, que mi muerte no me afecta. En primer lugar,

para que algo sea un mal no hace falta que se experimente como tal. El dolor no es el único mal. En segundo lugar, los males no tienen por que ser datables en una secuencia cronológica, sino que a veces para considerar si algo es bueno o malo tenemos que considerar la totalidad de la existencia. En tercer lugar, 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 muerto⁴⁸.

La muerte no tiene pues una entidad positiva, como Rosenberg pretende, pero sí tiene la entidad de la privación. La muerte tiene el tipo de realidad que tiene el mal: la ausencia del bien debido. Tampoco la muerte es un acto, sino más bien una pasión. Morirse no es propiamente algo que uno hace, sino más bien algo que a uno le pasa.

Ahora bien, ¿no es la muerte el límite *natural* de la existencia humana? No, porque el sentido que el hombre tiene de su experiencia no corresponde a esta idea del límite natural. Su existencia le fija un futuro posible esencialmente abierto. Considerada así, aunque la muerte sea inevitable, significa una eliminación súbita de los bienes posibles indefinidamente extensos. El hecho de que todos tengamos que morir no implica que no sería bueno vivir más. Si no hay límite para la cantidad de vida que sería bueno vivir, la muerte es un mal que nos aguarda a todos⁴⁹.

Asistimos pues en la actualidad a un doble modo, igualmente falso, de tematizar la muerte. La muerte es algo que conviene afrontar resueltamente y que no debe ser ocultado ni trivializado so pena de perder la dignidad de la existencia humana. Es cierto que hemos de vivir ante la muerte. Pero esa muerte no es el final *natural*, el desenlace adecuado de la vida humana. 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 esa realidad dolorosa y enigmática de la muerte plantea el profundo misterio de la existencia humana.

44. Cfr. S. Th., I, q. 29, a 1 ad 5. Y Mateo Seco LF. *La muerte como mal en el pensamiento de St. Tomás de Aquino*. En *Atti del Congresso Internazionale*, vol. 7 *L'uomo*. Edizione Domenicane Italiane. Nápoles, pp. 467-480.

45. "Anima mea non est ego" (*in I ad Cor*, lect. 2, n. 924).

46. Cfr. Mateo Seco LF. *o.c.*, 479-480.

47. Cfr. Nagel T. *La muerte*. En *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. FCE. México 1981.

48. Cfr. *id*, pp. 23-28.

49. Cfr. *id*, pp. 32-33.