

EL ÉTHOS DE LA MUERTE

Jesús Avelino de la Pienda. Universidad de Oviedo

Resumen: La idea directriz de este trabajo es trazar las coordenadas de una visión positiva de la muerte. Para ello se parte de un análisis de lo que el autor llama «humildad ontológica» del hombre. No se trata de la humildad moral por no ser voluntaria. Tiene dos dimensiones: una material y otra cultural. En ella se recogen las ataduras del ser humano al mundo material y al mundo de las culturas. Esas ataduras determinan el *éthos* o forma de sentir la muerte cada persona. Analiza la dialéctica vida-muerte y termina intentando hacer ver por qué el hombre no sólo teme a la muerte, sino que la desea profundamente.

Abstract: The leading purpose of this article is to trace the lines of a positive vision of death. The author, for that, starts by analysing what he calls man's «ontological humility». We don't deal about moral humility, as it is involuntary. It has two dimensions: one material and the other one cultural. The bonds of the human being to the natural and cultural world are collected in it. They determine the way people feel death. It analyzes the dialectic «life-death» and ends to try to show why the man not only fears death, but he also wants it deeply.

Antes de entrar en el desarrollo del tema vamos a clarificar las palabras «humildad» y «ontológico». «Humildad» parece clara a primera vista, pero al ser calificada como «ontológica» puede crear duda. «Muerte» es el tema a analizar e interpretar precisamente a partir de la *humildad ontológica*.

Ordinariamente la humildad se entiende como virtud moral, como una actitud de toma de conciencia y reconocimiento de las propias limitaciones. Aquí vamos a tratar de lo que es objeto de ese reconocimiento: de las limitaciones, que a la vez son religaciones y que son parte del ser mismo del hombre. Porque forman parte de su ser más esencial las llamamos «ontológicas»¹.

¹ Aquí no entramos en la discusión sobre la distinción que hace Heidegger entre «ontológico» y «óntico» (cfr. M. Heidegger. 1963, párrafos 3, 4, 10 y 77). En sus escritos posteriores matiza mucho más esa distinción. «Óntico» lo refiere Heidegger a la descripción positiva de un ente concreto, descripción más propia de las ciencias de la Naturaleza. «Ontológico» es más bien el horizonte ilimitado del ser hacia el que está abierto el *Dasein* antes de hacer cualquier descripción de un ente concreto. Todas sus descripciones están hechas bajo ese horizonte, bajo la «anticipación» (*Vorgriff*) del ser, como dice K. Rahner (cfr. K. Rahner 1964, pp. 153-156; De la Pienda 1982, pp. 41-90).

El análisis que aquí vamos a llevar acabo implica conocimientos de las ciencias positivas, pero la perspectiva predominante es filosófica. Abordamos al hombre como un todo e intentamos describir sus *ataaduras* al mundo material y cultural para comprender mejor el momento de su muerte. La humildad que le atribuímos habría que calificarla a la vez de «óntica» y «ontológica». Su primera y más radical atadura es la que le liga al ser como horizonte bajo cuya perspectiva está condenado a conocer todo cuanto conoce y pueda conocer. Esa atadura radical la describen como *identidad originaria de ser y conocer* tanto Heidegger como K. Rahner (cfr. J.A. de la Pienda 1982, pp.51-60). Esa identidad tiene carácter «pre-conceptual» y «pre-predicativo». Es *a priori*. No se trata de una identidad absoluta, sino sólo anticipativa y vacía de

Estas limitaciones las tomamos en un sentido positivo: no como fronteras de su ser, sino más bien como ataduras, como religaciones, que por ser tales imponen limitaciones. Como tales religaciones constituyen la condición de posibilidad de la humildad como *virtud moral*. La muerte es constitutiva de esa humildad ontológica. Aceptarla con un sentido positivo forma parte de la humildad moral. Para aceptarla, previamente hay que darle un sentido, hay que interpretarla. Y no sólo interpretarla teóricamente. Hace falta hacerlo de forma práctica y afectiva.

Siempre hubo y sigue habiendo muchas formas de interpretar la muerte. Algunas la ven como algo negativo, que no debiera darse y que, si se da, es por causa de una culpa². Tal es el caso, por ejemplo, de las religiones bíblicas. Otras le dan un sentido positivo tomándola como una liberación del alma o del espíritu con relación al cuerpo y a la materia. Esa es, por ejemplo, la doctrina de los tracios, del orfismo, del maniqueísmo, del platonismo, etc. Otras le dan un sentido de mero tránsito a otra existencia ya sea en un Más Allá sin retorno ya sea en una nueva reencarnación en la Tierra; el hinduismo, el budismo y otras muchas tradiciones predicán esa creencia.

Aquí daremos un sentido integral al fenómeno de la muerte a partir de un análisis de la humildad ontológica que afecta al hombre como un todo. Intentaremos así aclarar los motivos del miedo a la muerte y si verdaderamente deseamos morir o no. Y es que, si es verdad que tememos morir, no es menos verdad que nos aterra pensar en una eterna vejez o en un eterno círculo de reencarnaciones. Tememos la muerte, pero a la vez la deseamos.

1. *Hombre, «hijo de la tierra»*

Aunque pueda parecer un tanto académico empezar recurriendo a las etimologías de las palabras, en este caso resulta especialmente clarificador. La humildad ontológica puede ser tratada con relación a cualquier cosa. En este trabajo nos limitamos al caso del ser humano. Para ello ya nos ofrece datos muy determinantes la etimología de la palabra «hombre».

«Hombre» viene del latín *homo*. Este término latino se deriva de otro indoeuropeo cuyo significado es «tierra». «Hombre» en el sentido genérico de «ser humano» significa «hijo de la tierra» o «terrestre»³. En este sentido el hombre se opone a los dioses, que son «hijos del cielo» o celestes. Designa al hombre tanto como varón (*vir*)

conocimientos concretos. Esa vaciedad marca la finitud y la esencial materialidad del ser humano. Esta es la razón profunda por la que el espíritu humano no *habita* en el mundo material como en un teatro que le sirve de escenario para realizar su existencia. El «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*) de Heidegger y el «espíritu-en-el-mundo» (*Geist-in-Welt*) de Rahner indican la esencial materialidad del espíritu humano, radicada en su finitud. No habita en la materia, sino que es material.

Aquí vamos a tratar de esa esencial atadura del hombre como un todo al mundo de la materia en sus formas concretas de la Tierra y del Universo. Al calificarla de ontológica queremos resaltar su radicalidad, su pertenencia a la condición de ser del hombre.

² El mito de la Caída tiene muchas versiones, además de la bíblica (véase J. Ries 1987).

³ Cfr. Quintiliano 1, 6, 34: *etiamne hominem appellari quia sit humo natus...*

como en cuanto mujer (*mulier*)⁴.

Esta filiación terrestre conlleva la nota de la mortalidad. El hombre es el ser mortal por naturaleza en oposición a los dioses inmortales. Tanto en la epopeya de Guilgamesh como en la tradición griega se resalta como dogma fundamental este distintivo del ser humano⁵.

Directamente relacionado con el término *homo* está el también término latino *humus*. Este significa «tierra» indicando la parte baja o suelo. Inhumar es enterrar. De ahí se deriva *humilis*, «humilde» o el que permanece en tierra, el que no se eleva sobre la tierra, el que se inclina hacia el suelo. Según Ernout-Meillet⁶, *homo* se deriva directamente de *humus*, «tierra», y *humilis* (humilde) expresa esa filiación terrestre⁷.

Según esto, la humildad es un rasgo esencial de la humanidad, un rasgo ontológico. El hombre es ontológicamente humilde en cuanto está esencialmente religado a la Tierra y, a través de ella, a toda la materia. Tan hijo es de la Tierra que fuera de ella no puede vivir a no ser que lleve consigo los elementos terrestres más básicos para sobrevivir. Es más, no parece posible que pueda algún día salirse del sistema solar. Está *condenado* a observar el Universo *desde* esta pequeña burbuja, que es la Tierra. Ella forma parte inalienable de su punto de vista. El divulgador científico Jorge Alcalde dice a propósito del próximo viaje a Marte que se proyecta:

«Quién sabe si ese gran paso se dará algún día. Quizás entonces sobreviva gente que recuerde el momento en que Amstronng pisó la Luna. Sólo entonces la hazaña del 20 de Julio de 1969 habrá sido definitivamente destronada. Y será el fin de la carrera a otros mundos, porque los científicos saben que, muy probablemente, el ser humano no sea capaz de ir nunca más allá».⁸

Nos encontramos, pues, ante una humildad que es anterior a toda actitud moral del hombre. Es una forma innata de ser, algo que pertenece a la constitución humana antes de toda enculturación y de toda decisión libre por su parte. El hombre no se hace humilde, nace humilde. Como hijo de la tierra mantiene una conexión perma-

⁴ Cfr. Varrón, L. L. 7, 17. «Hombre» tiene evidentemente otros sentidos, que no interesan para el tema que ahora tratamos. «Hombre» como animal racional, opuesto a los irracionales; «hombre» como ser sujeto al error en oposición a los dioses; «hombre» en cuanto varón, opuesto a mujer; «¡Hombre!», como expresión exclamativa, etc.

⁵ Cfr. A. Ernout-A. Meillet 1985, pp. 297ss.

⁶ A. Ernout-A. Meillet, 1985, p. 302.

⁷ Cicerón utiliza *humus* o bien como la tierra, el suelo, o bien como «fertilidad de la tierra», como tierra fértil. Este significado se mantiene actualmente: *humus* es esa parte superficial del suelo, cargada de restos orgánicos y abrigo de infinitas formas de vida. De *humus* también se deriva *humiditas*, «humedad», que es parte esencial de la vida. En este sentido el hombre es «hijo de la tierra fecunda». Ovidio le da un sentido más antropológico: *humus* es la patria, el país o región a que uno pertenece; lo usa también como equivalente a la tierra en cuanto elemento. Tiene, además, el sentido de «lo de abajo». Por eso Séneca, en la expresión *humi projicere* le da el significado de denigrar o rebajar a alguien.

Humilis tiene entonces dos sentidos principales: «lo que procede de la tierra», indicando la filiación terrestre, el origen, y «lo vil», lo bajo, lo que está a ras de tierra, en el doble sentido moral y físico.

⁸ J. Alcalde, en la revista *Geo*, n°153, Octubre 1999, p. 118.

nente con ella para poder existir como hombre. Esa conexión es un cordón umbilical que no se rompe a lo largo de toda la existencia. Su ruptura significa la muerte. Veamos más en detalles esa religación.

El cuerpo humano está *abierto* al resto del mundo material a través de la tierra de la que nace. Esa apertura no está vacía. Está cargada de muchos tipos de religaciones o ataduras. No sólo se trata de ataduras de orden metafísico, sino también de otras muchas de orden más empírico, cuya observación se puede hacer con sólo tomar conciencia de lo que cotidianamente sucede a nuestro alrededor. Nacemos y vivimos atados a unas circunstancias muy concretas.

Sobrevivimos en un permanente equilibrio de intercambio y adaptación con el medio material que nos rodea. No podemos existir sin estar constantemente pendientes de satisfacer nuestras necesidades básicas en ese medio material. Queramos o no somos «humildes», dependientes de eso «otro» que ordinariamente no consideramos que forma parte de nuestro ser. Esta es una humildad que no admite «soberbia». La soberbia podría resultar mortal de necesidad.

El hombre no sólo es hijo de la Tierra con mayúscula. También es hijo de su pequeña tierra, de la tierra chica. Como persona concreta es hijo de una parte concreta de la Tierra. Cada uno de nosotros es hijo de sus padres. Nace en un pueblo, un país, un clima. Esas circunstancias concretas forman parte de su cuerpo: de su sangre, de sus huesos, de su cerebro, de todos y cada uno de sus sentidos. Por tanto, forman parte de su forma de sentir y de pensar. Somos hijos de un hogar, de una pequeña patria. Ella forma parte de nuestro punto de vista particular. Somos, por eso, un punto de vista del universo, como afirma Ortega y Gasset.

Cuando nacemos traemos con nosotros todas esas raíces materiales. Nuestro ombligo nos recuerda permanentemente ese origen. Al nacer el cordón umbilical se rompe sólo en parte. Él es tal vez el mejor símbolo de nuestra humildad material. La herencia genética nos liga a nuestros antepasados en lo bueno y en lo no deseable. Heredamos formas biológicas de ser, heredamos cualidades que consideramos positivas y también enfermedades.

Si el hombre es «espíritu-en-el-mundo» (*Geist-in-Welt*), como dice K. Rahner, si es «existir-en-el-mundo» (*In-der-Welt-Sein*), como dice Heidegger, o si es «el y sus circunstancias», como dice Ortega y Gasset, en ese «en-el-mundo» y entre esas circunstancias están todas esas religaciones materiales que hemos apuntado.

Esta humildad material determina en gran medida nuestras creaciones culturales. Entre esas creaciones están nuestras interpretaciones de la vida y de la muerte, están las religiones, las distintas visiones del mundo, etc. En cada una de ellas el hombre se sitúa a sí mismo en la Tierra y en el Universo de forma diferente. Interpreta y valora de distinta manera cuál es su *situación* entre el resto de las cosas... Esa situación no es igual para un maya, un esquimal o un pigmeo, para un pastor de alta montaña y para un marinero. La humildad terrestre de cada población determina en gran medida su visión del mundo, de la vida y de la muerte. No es lo mismo sentir la vida y la muerte en los hielos del norte y en las ardientes arenas del desierto africano.

2. Humildad cosmológica

La humildad terrestre no es más que la dimensión más inmediata a nosotros de nuestra humildad material. Poderosas tradiciones como las abrahámicas están puestas en entredicho desde que el geocentrismo y el heliocentrismo han sido descartados por los nuevos descubrimientos cosmológicos. El gran mito bíblico de la *dominación* de la Naturaleza por parte del hombre tiene hoy grandes dificultades para seguir manteniendo su fuerza.

Este mito atribuye al hombre el poder de *poner nombre* a todas y cada una de la criaturas. Poner nombre equivale a tener previamente conocimiento del ser de las cosas y tener poder sobre ellas. Este mito da por supuesto que la Tierra es el centro del Universo y que el hombre es el ser central de la Tierra, llamado a ser su dueño y señor. La Naturaleza sólo es para él un *medio*, un *instrumento* de su existencia, un objeto de su dominio y manipulación. Todas las criaturas existen en función del hombre. Éste tiene la misión de dominarlas y ponerlas a su servicio. Él es la única criatura que ha sido hecha «a imagen y semejanza» del Creador.

La tradición griega reforzará este mito al enseñar que el hombre es el único «animal racional». Los demás animales son sólo eso: «animales» algo esencialmente inferior y que no tiene por sí mismo razón de ser. El hombre se sirve de ellos a su antojo, no sólo para sobrevivir comiéndolos, sino también para divertirse cazándolos sin importarle sus sufrimientos.

Sin embargo, la Astronomía actual ha comprobado que la Tierra, el Sol y todo su sistema planetario son sólo un pequeña parte, incluso marginal, de una gigantesca galaxia llamada Vía Láctea. No tienen nada de central. Es más, la misma Vía Láctea es sólo un una gota de agua en un inmenso universo de racimos de galaxias. Dicho en términos de tiempo, el hombre es sólo un momento de la historia de la Tierra y la Tierra es sólo un breve momento de la historia del Universo.

No sabemos aún si en ese infinito universo existen otros seres con inteligencia similar a la nuestra. Pero pensar que todo él existe sólo en función de nosotros parece una megalomanía. Vía Láctea, Sol y Tierra son sin duda de vital importancia para la existencia del hombre. Sin embargo, en el esquema global del Universo tal como hoy se conoce son bastante insignificantes y nada excepcionales⁹. Esto contradice la soberbia del antropocentrismo bíblico y tradicional de Occidente.

Este antropocentrismo ha tenido una de sus expresiones teológicas más coherentes en la teoría rahneriana de la «consumación» (*Vollendung*) del mundo material en la existencia escatológica del ser humano después de la muerte. Es como si el hombre llevase consigo a toda la materia del Universo a formar parte de su vida eterna¹⁰. Este antropocentrismo escatológico no parece muy acorde con nuestra humildad cosmológica. Somos hijos de este Universo, pero probablemente no seamos los únicos. No podemos tener ninguna certeza de que seamos sus *unigénitos*. Podemos seguir creyen-

⁹ Cfr. P.C.W. Davies, 1996, p. 263 y especialmente pp. 362-364 y 376.

¹⁰ Cfr. J.A. de la Piedad, 1982, pp. 325-331.

do que lo somos, pero, cuanto más avanzamos en su conocimiento, más insignificantes parecemos.

¿No sería más razonable pensar que sólo somos una posibilidad realizada de ser inteligente entre las infinitas posibilidades que puede tener este universo y de las que muchas también pueden estar realizadas? Si sólo fuéramos una entre tantas posibilidades, el sentido de nuestro nacer, de nuestro existir y morir, cambia radicalmente. Si no somos los únicos, aunque seamos únicos en nuestra forma de ser y existir, el sentido y valor de nuestras religiones también quedan bajo sospecha. El pretendido valor universal que algunas se atribuyen se aproxima al ridículo.

Somos hijos de nuestra familia, de nuestro pueblo y de nuestro tiempo. *Desde* nuestra Pequeña Tierra somos hijos de la Gran Tierra. *Desde* ésta somos hijos del Sol, de nuestra estrella, la que cada día brilla y nos da vida. La que marca las fechas de nuestro nacimiento y de nuestra muerte. La que decide cuántos años tenemos en cada momento de nuestra existencia.

Desde la Gran Tierra y su estrella somos hijos de este Universo que conocemos. Ese *desde* expresa nuestra humildad material en distintos niveles; nuestra religación y atadura y a la vez la red de venas que nos dan alimento y vida. Somos materiales porque somos hijos de la materia. La palabra «materia» conserva en su raíz ese significado maternal. *Mater* y materia tienen algo importante en común.

3. *La materia se hace carne*

La materia se hace carne en cada uno de nosotros. Se hace carne cuando nos engendran, cuando nos desarrollamos en el vientre de nuestra madre. Se hace carne cuando nos alimentamos y en la medida en que nuestro cuerpo con su sensibilidad se va adaptando al medio en que vivimos. Con toda propiedad se puede hablar de *encarnación de la materia* en nuestros cuerpos.

Esta encarnación tiene un carácter muy peculiar. La materia no se hace carne de una vez por todas en nuestro cuerpo. Se trata de una encarnación fluyente, de un proceso de encarnación y desencarnación continua que dura toda nuestra existencia en este mundo. Por otra parte, la materia se hace carne de nuestro cuerpo sólo por un tiempo. Viene y va. Sólo se mantiene la que constituye el sistema nervioso.

Hoy sabemos por la Biología que la materia que constituye el cuerpo de un joven, por ejemplo, a los veinte años ha desaparecido casi completamente de ese cuerpo a los treinta. La masa material de nuestro cuerpo se renueva constantemente. Millones de células mueren a diario mientras otras se generan. Vida y muerte conviven permanentemente en cada uno de nosotros. Desde el punto de vista material, vivir es una actividad continua de asimilación y expulsión de materia. Se trata, por tanto, de una encarnación en movimiento constante. Se puede decir que *la materia pasa por cada uno de nosotros*. En mí se hace amor y se hace odio. Se hace vista y gusto, olfato, tacto y oído. En una palabra, se hace sensibilidad particular de cada uno. Se hace música, se hace palabra, se hace dolor y felicidad. Se espiritualiza y por un tiempo deja de ser materia común y toma en mí un nombre propio.

En nuestro cuerpo ejerce toda clase de funciones hasta que va siendo sustituida por otra nueva. Es como si viviéramos de *materia prestada* por un cierto tiempo. Esto tiene importantes consecuencias. La materia que ahora mismo constituye nuestro cuerpo formó antes parte de otros seres vivos, incluso parte de otros cuerpos humanos, de otras sensibilidades corporales. No somos dueños en exclusiva de ella. Sólo la poseemos por un tiempo limitado. Luego pasará a otros seres vivos o simplemente se quedará a la espera de nuevas oportunidades de encarnarse o se quedará indefinidamente en el mundo inorgánico.

De esta manera, una misma materia puede llegar a formar parte de personas con credos muy diferentes, con ideologías totalmente opuestas. ¿Qué diría un comunista si se comprobara que una buena parte de la materia que constituye su cuerpo formó parte del cuerpo de un nazi o de un fascista? ¿Qué pensaría un fanático judío si le sucediera lo mismo con relación a un palestino o viceversa?

La materia que somos la compartimos. Y no sólo con otros seres humanos. La compartimos también con otras formas de vida que existen sobre la Tierra. La compartimos con aquellas que utilizamos para nuestro alimento y también con aquellas que nos resultan repugnantes o despreciables debido a nuestros *prejuicios* culturales.

Por otra parte, nuestro cuerpo es como un superorganismo en el que viven y comparten materia millones de pequeños organismos. Sobre nuestra piel, por ejemplo, viven millones de ácaros. En cuanto morimos, nuestro cuerpo se disuelve en miles de nuevas formas de vida que consumen su última porción de materia. Somos un conglomerado de seres vivos. Unos constituyen nuestro organismo y otros viven de él.

A lo largo de ese fluir de la materia a través de nuestros cuerpos un mismo sujeto permanece como agente procesador de la misma. La materia, patrimonio común, se *personaliza* en Juan, María, Lao Tsé, Mahoma y Jesús de Nazaret. Un *núcleo personal* se mantiene idéntico a lo largo de toda la existencia. Ese núcleo tiene una dimensión *luminosa* que llamamos conciencia, alma, espíritu. Ella ilumina sólo una pequeña parte de ese complejísimo proceso de encarnación fluyente de la materia en cada uno de nosotros.

En ese proceso hay infinitas transformaciones vitales que escapan a nuestra conciencia y a su control a pesar de los grandes avances de la biología y de la medicina. Nuestro cuerpo asimila y expulsa materia mientras trabajamos, mientras dormimos, mientras nos divertimos, etc. sin que tengamos que estar pendientes de ese proceso. Sólo damos algunas órdenes de tipo global: orden de comer, de pasear, de abrigarse, etc., mientras a nivel celular tienen lugar millones de actividades que se realizan sin contar con nuestra voluntad.

4. El deseo de inmortalidad

La inmortalidad es un viejo sueño de la humanidad. Ya se revela en los documentos más antiguos que se conservan. Guilgamesh la buscó desesperadamente en su

largo y dificultoso viaje en busca del inmortal Utnapishtin¹¹. Buscaba cómo conseguir la inmortalidad; no le importaba los sacrificios que tuviera que soportar. Cuando llega a Utnapishtin éste le recuerda su condición de mortal. En el pensamiento griego fue un dogma fundamental la distinción entre los dioses *inmortales* y los hombres *mortales*. El oráculo de Delfos recoge entre sus mensajes fundamentales el de «conócete a ti mismo», como recordatorio del carácter mortal del hombre. Conócete a ti mismo, es decir, no olvides tu condición de mortal, no quieras ser como los dioses.

Pero, si esas tradiciones le recuerdan al hombre su condición de mortal, era precisamente porque en él tendía a crecer un fuerte deseo de inmortalidad. El culto a los muertos desde los tiempos más antiguos de la humanidad así lo atestigua. La historia de la medicina es una historia de esfuerzos por retrasar la muerte. Eliminar la muerte es una utopía que, aunque a todas luces se revela imposible, no deja de estar presente entre los sueños de la medicina científica.

Pero si la inmortalidad del cuerpo se revela imposible, queda la esperanza de que al menos esa conciencia que lo anima e ilumina tenga mejor suerte. El hombre pide entonces inmortalidad para el alma. Un deseo profundo de sobrevivir a la muerte aflora en las culturas y religiones que ha desarrollado. Esa inmortalidad soñada escapa a todo tipo de control empírico. Ahí sólo cabe la interpretación más o menos razonada. Es fundamentalmente una *creencia*. No puede ser otra cosa.

Hay muchas formas de concebir esa inmortalidad. Todas ellas están estrechamente ligadas a la manera de interpretar el Gran Tiempo¹². Abundan las concepciones dualistas del hombre. Lo ven como un compuesto de alma y cuerpo. Éstos se unen al nacer, conviven durante la existencia y se separan al morir. Unos ven esta separación como una *liberación* definitiva de manera que el alma ya no volverá a vivir en un cuerpo. Otros la ven como una separación sólo temporal. Después de un tiempo el alma retorna a un nuevo cuerpo (reencarnación), a una nueva existencia. Esto puede repetirse muchas veces. Estas reencarnaciones no son deseadas. Mas bien se consideran un castigo. El deseo más profundo es alcanzar la liberación definitiva de toda encarnación y acceder a una existencia no corporal y sin retorno. Tal es, por ejemplo, la creencia dominante en las tradiciones hindúes.

En otras tradiciones, como las antiguas de Irán, heredadas en gran parte por judíos, cristianos y musulmanes, la muerte es la ruptura definitiva con el cuerpo individual, aunque no con el mundo material. La creencia en la *resurrección* de la carne es fundamental. El alma volverá a tener un cuerpo individual no corruptible. En esta utopía escatológica se cumple plenamente el viejo sueño de una inmortalidad a la vez corporal y espiritual, de carácter individual.

¹¹ Una versión de este poema la tiene el lector en M.Elíade 1978, IV, pp. 337-346.

¹² Llamamos aquí Gran Tiempo al tiempo global del devenir del Universo como un todo y de la existencia humana vista también como un todo. En este sentido se pueden distinguir tres grandes visiones del tiempo: la lineal de las tradiciones abrahámicas, la circular de las tradiciones orientales y la simultánea de las tradiciones negro-africanas. Sobre su influencia en el sentido de la vida y de la muerte hablamos en otros escritos.

Hay otras versiones para esa inmortalidad. Los estoicos, por ejemplo, no sueñan con una inmortalidad personal después de la muerte. Su dogma de la *conflagración universal* periódica les impide tal creencia¹³. El alma humana es sólo una individualización temporal del Alma Universal o Logos divino. Según algunos estoicos, con la muerte ya se difumina el alma de los necios; la de los sabios sobrevive hasta el momento de la conflagración total en la que toda forma individual de existencia se funde en el Todo. No se trata, sin embargo, de una desaparición total. El alma (*lógos* individual) es como una gota de agua que se separa del manantial cuando nace y retorna a él cuando muere. No desaparece en cuanto es agua sino en cuanto es tal gota individual¹⁴.

Desde nuestra perspectiva de la humildad ontológica antes descrita la muerte adquiere un sentido ya apuntado en algunas tradiciones como el tantrismo tibetano o por teólogos como el ya citado K. Rahner. Durante la existencia terrena nuestro espíritu vive *animando* toda esa materia que pasa por cada uno de nosotros; la materia se hace cuerpo individual, participa en sus funciones vitales y de nuevo retorna al *humus* común sobre y del que vivimos. De esta manera, la función *animante* de nuestro espíritu va mucho allá de nuestro cuerpo personal.

La piel de nuestro cuerpo sólo delimita la dimensión individual del mismo. Más allá de esa piel se extiende una dimensión ultraindividual, de alcance cósmico. El cuerpo es un sistema abierto al resto del mundo material. La función animante de nuestro espíritu tampoco termina en la piel de nuestro cuerpo. De hecho ya vive en relación animante con esa dimensión cósmica del mismo.

Además, es un hecho evidente el que cada persona es a la vez un *centro de gravedad* social y un *centro de difusión* de vida y energía. Nuestra vida personal se proyecta en nuestro entorno. Se proyecta en todos aquellos que entran en relación con nosotros. Se proyecta en todo aquello que manipulamos. Nuestro espíritu anima las cosas que crea: un utensilio, una canción, una obra literaria. Anima aquello que ama y también aquello que odia. Su función animante tiene también una dimensión social.

Morir es mucho más que dejar de animar un cuerpo individual. Cuando una persona muere, su muerte la padecen todas *sus circunstancias*: utensilios, habitación, casa, plantas, animales, vecinos, conocidos y, sobre todos, las personas que le eran más próximas por el afecto. Se rompen infinidad de relaciones que eran verdaderas religaciones. Mi muerte la muero y también la mueren mis circunstancias. En muchas tradiciones se entierra al difundo con sus utensilios preferidos, sus alimentos, sus insignias, sus vestidos, etc, como si en el Más Allá los fuese a utilizar. Formaron parte de su vida terrestre y la deben seguir formando en su vida ultraterrena.

¹³ Esta conflagración universal, que tiene lugar por el fuego (e1kpu'rwsiv) y tiene el sentido de un sacrificio (*a1naqumia'siV*) de todas las formas individuales de existencia ofrecido a la Divinidad (cfr. E. Elorduy 1972, pp. 49 ss.).

¹⁴ No se puede demostrar que esta doctrina estoica sea un absurdo. El gran teólogo cristiano K. Rahner sostuvo que no es una necesidad pensar que exista un solo gran principio vital, que se manifiesta de mil maneras sobre la Tierra (cfr. J.A. de la Pienda 1982, p. 338).

5. Muerte y resurrección

Durante la existencia terrena nuestro espíritu animó materia mucho más allá de nuestro cuerpo individual. No es, entonces, un absurdo pensar que después de la muerte el espíritu, lejos de separarse de la materia, entra en una relación más profunda con ella sin estar sujeta a las limitaciones de un cuerpo personal. Al morir profundiza aquella *relación pancósmica* que ya tenía durante la existencia terrena a través de ese cuerpo. Morir no es separarse ni huir de la materia. Es más bien romper fronteras dentro de la misma materia. Mientras existimos en la Tierra podemos trasladarnos con nuestra imaginación y a la velocidad del relámpago a los lugares más lejanos del universo. Es verdad que el viaje imaginario es dentro de nosotros mismos. ¿Pero no podría ser una anticipación de la libertad que nuestro espíritu puede alcanzar después de morir? Dejar de estar atado a un cuerpo individual para poder moverse libremente en el mundo material.

Desde esta visión la resurrección entendida como recuperación o reencarnación en el cuerpo individual abandonado no tiene sentido alguno. Y es que en realidad, mientras existimos en la Tierra, nunca tuvimos un cuerpo individual idéntico a sí mismo. Más bien somos o fuimos *centro* de un *proceso constante de individuación y personalización de materia*. La resurrección entendida como recuperación del cuerpo individual resulta imposible. ¿En qué momento de la existencia de nuestro cuerpo lo tomaríamos para resucitar?

Por otra parte, en cualquier momento de su existencia dispone de una materia que ya formó parte de la existencia de otros cuerpos humanos, animales y plantas. Una misma materia fue animada por muchos espíritus humanos y muchas almas de otros seres vivos.

El tema de la resurrección fue uno de los más debatidos en los primeros siglos del Cristianismo. La fe en la resurrección está clara en los Evangelios¹⁵. S. Pablo considera esa creencia como el fundamento clave de la fe cristiana¹⁶. No sólo habrá resurrección de los justos. Habrá también resurrección universal previa al Juicio Universal y Final. De ese juicio se seguirá la salvación eterna para unos y la condenación eterna para otros. S. Pablo, como fariseo que era, ya creía en la resurrección antes de convertirse a la fe cristiana. Se considera a sí mismo testigo de la resurrección de Cristo¹⁷, debido a su experiencia en el camino de Damasco¹⁸.

Pronto se planteó el problema de la relación entre nuestro cuerpo presente y el futuro cuerpo resucitado¹⁹. La respuesta fue que son materialmente idénticos. El cuerpo resucitado es el mismo cuerpo mortal, pero transformado en cuerpo incorruptible e inmortal²⁰. Cristo retomó su cuerpo mortal del sepulcro haciéndolo

¹⁵ Cfr. Jn. 5, 28s; 6, 55; Lc. 14, 14.

¹⁶ Cfr., S. Pablo I Cor. 15, 14.

¹⁷ Cfr. S. Pablo I Cor. 15, 8.

¹⁸ Cfr. Act. 9, 3-9.

¹⁹ Cfr. S. Pablo I Cor. 15, 35.

²⁰ Cfr. S. Pablo I Cor. 15, 53 ss.

glorioso e incorruptible. Él es el ejemplo para todos.

Esta creencia cristiana en la resurrección provocaba sonrisas y burlas entre los paganos. Los intelectuales griegos Celso y Porfirio fueron de los más destacados críticos de esta doctrina cristiana. Consideraban la resurrección como algo imposible. Porfirio ponía esta objeción: supongamos que un hombre perece en un naufragio. Su cuerpo es devorado por los peces. Éstos son pescados y comidos por pescadores. Muertos los pescadores, los perros comen sus cuerpos. Cuando mueren los perros, las aves de rapiña se encargan de ellos. Pregunta: ¿Dónde se podrá encontrar para la resurrección el cuerpo del primer náufrago?²¹ Los cristianos respondieron diciendo que, si Dios tuvo poder para crear de la nada, con más razón tendrá poder para resucitar lo que creó.

La resurrección carece de todo sentido en la visión platónica del mundo y en su concepción del hombre. El cuerpo se toma como una cárcel transitoria del alma. La muerte es una *liberación* del cuerpo y de todo el mundo de la materia. Resucitar sería volver a la cárcel indeseada. El platónico no aspira a resucitar. Sería para él un nuevo castigo.

En el maniqueísmo la materia es esencialmente mala. El cuerpo es producto del Principio del Mal. La muerte significa escaparse definitivamente el alma de las garras de ese Principio del mal y de toda su creación que es el mundo de la materia y del cuerpo. Resucitar es también aquí un sinsentido, algo en absoluto deseado.

El magisterio de la Iglesia Católica interpreta la muerte como la *separación momentánea* del alma y el cuerpo. La resurrección es la unión de nuevo de la misma alma con el mismo cuerpo. El cuerpo resucitado no sólo es específicamente el mismo, sino también numéricamente el mismo. Planteada así esta doctrina hoy plantea nuevos problemas, parecidos al que ya planteaba Porfirio. Nuestro cuerpo está en constante metabolismo y muda casi totalmente su materia cada unos siete años aproximadamente. La pregunta ahora es ¿con qué cuerpo vamos a resucitar: con el de quince años, el de treinta o el de ochenta?

También es científicamente cierto que las células del sistema nervioso no se renuevan, permanecen idénticas a lo largo de toda la vida. Gracias a ello es posible la memoria. Pero esta identidad que permanece no es suficiente para explicar la identidad material entre el cuerpo mortal y el resucitado²².

Vista la muerte como una *profundización* de la relación pancósmica de nuestro espíritu, muchos de esos problemas desaparecen. Después de morir no hay ningún cuerpo que recuperar. Ninguna materia en la que reencarnarse. La razón está clara: no hubo una ruptura con la materia al morir. No hubo desencarnación. Nuestro espíritu nunca se separa de la materia. Él mismo es esencialmente material por el hecho de ser algo finito, aunque su materialidad no es toda su esencia.

Por ser esencialmente finito y receptivo es esencialmente material. La misma *apertura* ilimitada hacia lo ilimitado, que constituye el espíritu humano lo hace a la

²¹ Porfirio, Fragm. 94, en A. von Harnack: *Porfirius «Gegen die Christen»* (Berlin 1916).

²² Sobre esta doctrina cristiana véase C. Pozo 1968, pp. 113-122. I.F. Sagües 1962.

vez espiritual y material. Tal es, en último término, el sentido de la expresión rahneriana «espíritu-en-el-mundo» (*Geist in Welt*)²³.

En esta teoría la Escatología Intermedia, que tantas creaciones utópicas ha producido, tampoco tiene sitio. Todo se simplifica enormemente. El espíritu no anda vagando por purgatorios o por limbos hasta el momento de su resurrección. Los «viajes» después de la muerte pierden toda razón de ser. Pero adquiere valor aquella creencia de los injustamente llamados «pueblos primitivos» de que el espíritu del difundo sigue existiendo en la tierra donde vivió, ligado a lo que fue su materia, sus circunstancias, sus seres queridos, sus creaciones culturales, etc. La «alta» y especulativa teología sobre un «Juicio Particular» al morir, sobre un tiempo en que el espíritu vive separado de la materia en espera de un «Juicio Final» y de la «Resurrección», etc. se queda vacía de contenido. En el momento de la muerte ya se decide todo el Más Allá sin más complicaciones.

6. Humildad cultural y muerte

No sólo somos hijos de la Tierra y de nuestra pequeña tierra. Somos también hijos de nuestra cultura. Ella nos enseña desde que nacemos cómo satisfacer nuestras necesidades básicas para *sobrevivir* y también aquellas otras necesidades creadas por la misma cultura para *vivir mejor*. Nos enseña cómo satisfacer el hambre, la sed, cómo protegernos del frío y del calor, cómo defendernos de nuestros enemigos, cómo expresar nuestra religiosidad, cómo adquirir conocimientos, etc.²⁴.

Cada cultura tiene sus propias formas de satisfacer esas necesidades. Cuando un hombre nace ya se encuentra con unas determinadas normas o pautas de cómo alimentarse, abrigarse, asociarse, defenderse, etc. El modo de satisfacer esas necesidades no es indiferente para el organismo ni tampoco para el espíritu. La sensibilidad de ese organismo está en dependencia directa de la manera de darles cumplimiento. No puede ser la misma la sensibilidad de un habitante de los hielos del Norte que la de otro de las zonas tropicales.

Además, la cultura nos facilita una lengua materna, que no sólo nos sirve para comunicarnos externamente con los demás. Ella nos impone de manera insensible una determinada visión del mundo, una determinada forma de pensar. De esa manera introduce a cada niño que nace en la forma de pensar y sentir de su comunidad. Establece una comunicación interna, espiritual, entre su mente y la de su sociedad. Precisamente esa comunicación interna es la que hace posible la externa, mediante signos y símbolos de todo tipo²⁵.

²³ Cfr. J.A. de la Pienda 1982, pp. 161-204; 275 ss.

²⁴ Cfr. Hoebel-Wever 1985, pp. 200-250. J.A. de la Pienda 1997, pp. 29-32. Ortega y Gasset 1964, pp. 19-28.

²⁵ Sobre este tema puede verse E. Elorduy, 1972, pp. 11-14. Téngase en cuenta las tesis de Sapir-Worf al respecto (cfr. Hoebel-Weaver, 1985, pp. 566 ss.), y las de P. Mühlhauser (cfr. *El Correo de la UNESCO*, Febrero 1994, pp. 16-21).

Las pautas de conducta que la cultura nos enseña dependen a su vez del medio geofísico en que nacemos y vivimos. Cada población crea y transmite su cultura como un gran esfuerzo de adaptación a ese medio. No se crea *cualquier* cultura en *cualquier* sitio. Cada lugar demanda una cultura determinada. El hombre que vive en zonas calurosas jamás sentirá la necesidad de crear sistemas de calefacción. Tampoco el de los hielos desarrollará sistemas frigoríficos. Cada cultura está ligada al medio geográfico de la población que la desarrolla. En ese sentido es también humilde o hija de la tierra.

La cultura no sólo busca satisfacer necesidades de sobrevivencia. También desarrolla medios para satisfacer necesidades *artificiales*, creadas por ella misma. Cubrir esas necesidades no es imprescindible para sobrevivir. Sin embargo, suelen ser las que absorben mayor esfuerzo, sobre todo cuando las fundamentales ya están cubiertas. Es más, la ideología o la visión del mundo de cada pueblo las puede convertir en básicas. Hubo muchas personas que han muerto y muchas que están dispuestas a morir no por obtener alimento, sino por sus ideas. La huelgas de hambre, los mártires, los héroes, etc, son claros ejemplos de esa inversión de las necesidades humanas. Se convierte lo superfluo cultural en vital y lo vital en superfluo.

La forma de satisfacer todas esas necesidades no se queda en un mero *adorno* del hombre enculturizado. La cultura también se hace carne en nosotros. Es algo que penetra en lo más íntimo del organismo y del espíritu. Se podría decir que la *dieta*, tanto material como espiritual, no es indiferente para nuestra forma de sentir y pensar. Pensamos y sentimos según hayamos sido alimentados culturalmente.

Si la cultura condiciona la manera de satisfacer todas nuestras necesidades, eso que psicólogos y antropólogos llaman nuestra *personalidad* es mucho menos *nuestra* de lo que ordinariamente pensamos. Nuestro *éthos*, nuestra forma de sentir, es en gran medida la forma de sentir de nuestros padres, maestros, amigos, conocidos, etc. Es siempre un *éthos* que se extiende mucho más allá de cada uno de nosotros. Es una forma de sentir que alarga sus raíces en el pueblo al que pertenecemos, en su historia y su cultura.

Somos en gran medida producto cultural de la educación recibida. En eso consiste la *humildad cultural* que afecta a nuestro ser más profundo y a toda nuestra conducta. No vivimos sólo como queremos, sino como nos han enseñado a vivir. Por eso mismo tampoco morimos de cualquier manera ni todos de la misma forma, sino como nos han enseñado a morir.

7. El éthos de la muerte

¿Se puede realmente enseñar a morir? ¿Puede haber maestros de la muerte? Nadie puede morir la muerte de otro ni nadie puede morir y revivir a su antojo para mostrar a otro como se debe hacer. La muerte no admite ensayos. Sin embargo, se puede enseñar a morir y así se suele hacer. El hecho de la muerte como hecho fundamental de la vida nunca es indiferente para el compromiso educativo de las distintas tradiciones y culturas.

A la muerte siempre se le da una interpretación y una valoración. Incluso quienes la consideran como un final radical de la persona, sólo hacen interpretarla y valorarla como tal. Cada religión, cada ideología, le da un determinado valor y sentido.

La visión de la muerte depende muy directamente de la visión que se tenga del tiempo cósmico y humano. En una *visión lineal* del tiempo todo transcurre linealmente en un continuo avance hacia delante, sin que nada se repita. En esta visión del tiempo, que domina las tradiciones abrahámicas (Judaísmo, Cristianismo e Islám), la muerte adquiere gran importancia vital. Sólo sucede una vez. Es irrepitable.

En ella el hombre da un paso hacia la eternidad. Ya sea hacia la eternidad de la nada personal como defienden los materialismos o sea hacia una eternidad personal. Para quienes creen en la eternidad de la persona, la muerte es especialmente trágica porque con ella el paso hacia la eternidad es ambivalente. Puede ser hacia un Paraíso eterno o hacia un Infierno eterno.

La creencia en el Paraíso y el Infierno es decisiva en la forma de ver y sentir la muerte. Por otra parte, hay quienes creen que con la muerte termina toda forma de existencia personal. Unos como los materialistas marxistas, por ejemplo, afirman la inmortalidad de la especie humana y la desaparición total del individuo como tal al morir. No hay esperanza personal. Otros como los estoicos antiguos creen que el individuo se funde en la Divinidad ya sea al morir o en la *conflagración universal*. Tampoco hay esperanza de una sobrevivencia personal. Ni unos ni otros pueden sentir la muerte de la misma manera que quien espera una vida personal en el Más Allá.

En todos estos casos no hay retorno a una nueva existencia individual en la Tierra. Se muere una sola vez. El paso de la muerte no tiene retorno. El individuo se juega en ella toda una eternidad, ya sea de la nada personal ya sea de otra vida personal eternamente feliz o eternamente desgraciada.

En la visión lineal del tiempo cada momento es irrepitable y decide el tiempo siguiente. Cada momento tiene su propia responsabilidad con relación al futuro. Y la muerte es el momento final y único del tiempo humano en la existencia terrena. Por eso, la forma lineal de ver el tiempo impone un determinado *éthos* de la muerte. Se suele dar un sentido trágico a la muerte. Las formas de representarla: un esqueleto con la guadaña y otras formas similares no la hacen precisamente atractiva.

El sentido irrepitable de la muerte hace sentirla con especial temor. La muerte de un ser querido supone con frecuencia una verdadera tragedia. En cierta ocasión, en el entierro de una niña, cuando el féretro salía de la casa, la madre se asomó al balcón y gritó desesperada: «¡Adiós hija del alma, que nunca más te volveré a ver!». Esta escena y otras similares se repiten con frecuencia incluso entre aquellos que tienen esperanza en la resurrección de los muertos.

En la *visión circular del tiempo* la muerte es sólo el paso hacia una nueva encarnación del espíritu en la Tierra. No es un hecho irreversible. Se repite después de cada reencarnación. En las tradiciones que tienen esta creencia morir no es lo que más se teme. La muerte no tiene el sentido trágico que suele tener en la visión lineal

del tiempo. Es un momento más del ciclo de las reencarnaciones.

Los creyentes de esta tradición lo que verdaderamente temen, aquello de lo que desean por todos los medios liberarse, no es propiamente la muerte, sino el tener que reencarnarse una y otra vez. No temen tanto morir cuanto la próxima reencarnación, que es siempre una gran incógnita. Propiamente habría que decir que desean morir definitivamente y no tener que volver a reencarnarse. Morir definitivamente significa que acceden de forma irreversible al camino que ya sólo puede terminar en un paraíso definitivo, como el Nirvana.

La muerte no supone en sí misma una ruptura definitiva con los seres queridos. Si hay renacimiento, el que muere puede volver en forma de una planta, un animal doméstico, un nuevo hijo, etc. Es posible que vuelva a convivir bajo alguna forma con los que ha amado en la existencia anterior.

Bajo la visión circular del tiempo el *éthos* de la muerte es distinto. La muerte se siente de otra manera. Tiene menos valor que en la visión lineal. No es tan decisiva.

En la *visión simultánea del tiempo*²⁶, que domina en las culturas negroafricanas, la muerte adquiere nuevos matices y valoraciones. Aunque no tiene retorno, no supone una ruptura radical con los descendientes, amigos, vecinos, etc. El espíritu del muerto sigue conviviendo con su gente, participando muy directamente en sus vidas, ya sea favoreciéndoles si cumplen con los ritos prescritos, ya sea procurándoles daños, si no lo hacen. No se van a ningún mundo lejano. Los vivos están pendientes de sus difuntos como de miembros que están presentes en su vida cotidiana. Los muertos siguen con los vivos.

Mientras queden descendientes que recuerden a los que han muerto y hagan oraciones y ofrendas por ellos, estos gozan de una *inmortalidad personal*. Son recordados por su propio nombre. Esta inmortalidad es lo más deseado por estos creyentes. Por eso, para un negroafricano es de importancia vital dejar hijos y otras descendientes que lo recuerden después de morir. De ese recuerdo depende su inmortalidad personal. Lo más temido no es la muerte en sí, sino el morir sin algún tipo de descendencia o sin amigos que realicen los ritos mortuorios y posteriores. El *éthos* de la muerte no coincide con el que produce la visión lineal del tiempo ni tampoco con el que crea la visión circular del mismo.

El anciano que deja mucha descendencia muere con cierta satisfacción. A veces se da la noticia en los medios occidentales de comunicación de que tal o cual jefe africano deja un número de hijos que parece una barbaridad para la sensibilidad de Occidente. Para la sensibilidad negroafricana es la mayor riqueza que un anciano puede dejar tras de sí.

Una vez que ya no quede nadie que recuerde al difunto, su espíritu pasa a un estado de inmortalidad impersonal y a formar parte del mundo de los espíritus anónimos, junto a la divinidad, pero sin dejar por eso de intervenir en la vida de los que existen en este mundo.

²⁶ Un buen estudio sobre el tiempo en las culturas negroafricanas, tal vez lo mejor hecho hasta el momento, es el que hace J. Mbiti en su libro *Entre Dios y el tiempo*, 1991.

Por otra parte, la concepción que se tenga del hombre determina la interpretación que se ha de hacer de la muerte. En la visión platónica el cuerpo humano es una *cárcel* del alma. La existencia de ésta en el cuerpo es un castigo y sólo un momento transitorio de su existencia eterna. Morir es, entonces, una *liberación* de esa cárcel y un retorno del alma a su existencia celestial. La muerte no es parte de un castigo por un *pecado original*, como enseña la Biblia. Es al contrario el fin de un castigo que es la misma existencia terrena. La muerte tiene un sentido positivo, liberador y salvador. El platonismo, por tanto no transmite terror o miedo hacia la muerte, sino una visión más bien atractiva y positiva de la misma. Morir es liberarse del cuerpo y de todas sus calamidades.

Por su parte, el Maniqueísmo enseña que la materia es mala por esencia. Es la creación del Principio del Mal. El espíritu es la creación del Principio del Bien. El hombre en su existencia terrena está compuesto de espíritu (bueno) y de materia (mala). Durante la existencia terrena espíritu y materia coexisten en lucha permanente. La muerte representa el triunfo del espíritu sobre la materia. Aquél consigue liberarse de ésta. Morir es triunfar y retornar al reino de la luz²⁷.

El *éthos* o forma de sentir la muerte no tiene, por tanto, un carácter universal. No es uniforme. Está ligado a nuestra humildad geográfica y cultural. El medio geográfico determina en gran medida el desarrollo cultural y la cultura determina la forma de ver y sentir la muerte. El *éthos* de la muerte sólo puede ser plural. Ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad de la muerte. Hay muchas sensibilidades de la muerte, tantas como tradiciones, culturas o religiones. No la siente igual el cristiano que el hindú, el azteca que el griego. Hay una *humildad cristiana*, una *humildad hindú*, una *humildad azteca* y una *humildad griega*. Cada una desarrolla su propio *éthos* de la muerte.

8. La implicación mutua vida-muerte

Vivimos anticipando nuestra muerte. La muerte no sólo es un momento final de la existencia terrestre. Ya está incluida en el programa vital de nuestros genes desde el momento del nacimiento. Nuestro cuerpo mismo es un *proceso* continuo de vida y muerte. En él mueren a diario millones de células a la vez que otras nacen o se reproducen. Nacemos, crecemos, maduramos y morimos como el resto de las formas terrestres de vida. La muerte es ley de vida. Para que unas plantas y animales vivan otros tienen que morir. ¿Qué pasaría en la Tierra si padres, abuelos, tatarabuelos no muriesen nunca? Los hijos llegan pidiendo sitio.

Cuando nacemos ya empezamos a morir. Algunas lenguas como el alemán o el inglés resaltan este aspecto. Para preguntar la edad que uno tiene dicen: *Wie alt sind Sie?*, *How old are you?* La muerte es una realidad interna a la totalidad de la vida. Es condición de posibilidad de la vida misma, lo mismo que la vida lo es de la muerte. Vivimos muriendo hacia la muerte como momento final de un proceso mortal que

²⁷ Cfr. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, 1949.

dura toda la vida.

Por otra parte, podemos observar a nuestro alrededor cómo unos seres vivos tienen que morir para que otros puedan vivir. Herbívoros y carnívoros son un elocuente testimonio de cómo la vida se come a la vida, de cómo la muerte de unos alimenta a la vida de otros. Eso que llamamos en Occidente la «Naturaleza» los hizo así. Es una ley de vida que no se puede atribuir a ninguna falta moral o pecado. Es un fenómeno demasiado profundo en la Naturaleza como para atribuirlo a una falta moral de una parte tan insignificante de esa Naturaleza como es la especie humana. Ésta apareció demasiado tarde en la historia de la vida como para que tenga tanto poder de decisión²⁸.

La muerte es un medio que tiene la vida para renovarse y multiplicarse. No hay renovación sin muerte. Se renueva y multiplica a través de sus raíces, sus semillas, sus esquejes, sus huevos,... y de la procreación, pero siempre con la muerte por medio. Los cadáveres de la planta, del animal y del hombre son fuentes de nuevas formas de vida. Se convierten en *humus* donde proliferan nuevos seres vivos.

La muerte como momento final tiene un valor especial para interpretar todo el proceso. Dice Heidegger que la muerte es el único «existenciarío» desde el que es posible una visión del *Dasein* como totalidad. Los demás existenciaríos sólo aportan visiones parciales. La muerte es el principio hermenéutico fundamental de la existencia humana²⁹.

Por el fruto se reconoce el verdadero sentido de la planta. Hasta que no se conoce el fruto en el que la planta madura no se puede identificar su sentido interno más profundo. En el fruto la planta madura y muere. Es en ese momento vital cuando muestra su profunda razón de ser. Es en el fruto maduro donde se puede observar con más claridad la humildad ontológica de la muerte, su esencial religación a la vida y su fecundidad. En el fruto maduro muere una forma de vida y queda abierto el camino para iniciarse otra nueva en la que la vieja tiene su continuidad.

Si la muerte marca el sentido de la vida, la vida también marca el sentido de la muerte. La muerte es sólo el Omega de un proceso que se inicia en el Alfa que es el nacer. Alfa y Omega se interpretan mutuamente. El sentido que demos a uno decide el sentido que hemos de dar al otro. Por eso, nuestra muerte está ligada a nuestro nacimiento y a todas las circunstancias de nuestra existencia.

En el Ser Infinito Alfa y Omega se identifican. En el ser finito como el hombre están separados por una distancia: la existencia terrestre. Esa línea que los separa a la vez los une y refiere uno al otro. Por eso, no es posible valorar uno sin que *ipso facto*

²⁸ El mito de la *Caida* como explicación del mal, físico y moral, en nuestro mundo es un mito muy frecuente en la historia de las culturas. Los autores de esa culpa son muy diversos: No sólo se atribuye al hombre. En muchos casos el responsable es un animal o un dios secundario (*cf.* J. Ries 1987).

²⁹ Dice M. Heidegger: «El fin del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein*... La muerte sólo es un existenciarío estar vuelto hacia la muerte» (Heidegger 1963, p.233 ss. Trad. J.E. Rivera, p.251). Algo muy similar afirma W. Schultz en su obra *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfülingen 1957, p. 44. También J.L. Demske en *Sein, Menschen und Tod*. München 1963, pp. 12 y 19.

quede ya valorado el otro.

La muerte es muerte porque hay vida. La vida es vida porque hay muerte. Una vive de la otra. La muerte es entonces una fuente de vida. No sólo porque unos seres vivos viven a base de comerse a otros. La vida se propaga precisamente a base de morir sus viejas formas para que se generen otras nuevas³⁰.

La muerte es una *palabra* de la vida, un aspecto de la *verdad* de la vida. La vida *habla* o se «des-oculta» de muchas formas. Tantas como seres vivos existen. Habla como ser humano, como paloma, como hormiga, como ballena, como el fuerte roble o como el suave musgo. Todas esas formas de hablar o des-ocultarse conllevan otras tantas formas de ocultarse o guardar silencio. Cada forma de muerte es el momento del silencio y del ocultamiento de una forma de vida. Nacer es hablar. Morir es guardar silencio para que otros hablen. La muerte forma parte del diálogo de la vida. Cada uno de nosotros es una palabra de la vida. Somos palabra ontológicamente, aunque nuestras bocas guarden silencio. Nuestro ser habla por sí mismo. Cuando uno muere, una palabra se retira al silencio.

La muerte, por tanto, de por sí no es algo moralmente negativo, algo malo. En sí misma no es efecto de un acto moral malo, llamado pecado. Es algo natural y necesario. En uno de los poemas más antiguos que se conserva de la humanidad se relata que el héroe Gilgamesh buscaba la inmortalidad. Sentía horror ante la muerte. Por ello, emprende un largo y difícil viaje en busca de la inmortalidad. Pero una de las diosas que intervienen en el poema le hace esta reflexión:

«¿Por qué Gilgamesh andas errante?
No hallarás la vida que persigues.
Cuando los dioses crearon a los hombres
La muerte destinaron a la humanidad,
Reteniendo la vida en sus manos».³¹

Este mismo recordatorio es el que el oráculo de Delfos mantiene a la vista de sus devotos bajo la conocida expresión «Conócete a ti mismo», con el sentido de

³⁰ Es en este proceso vida-muerte donde se realiza con toda claridad aquel complejo concepto hegeliano, el *Aufheben*. Su significado completo, aplicado a nuestro caso, habría que traducirlo con tres expresiones: «afirmación de una forma de vida, negación de esa forma de vida y negación de esa negación». Los tres momentos tienen lugar en la semilla (afirmación) que caída en tierra se descompone (negación) y germina (negación de esa negación). O de otra manera: cuando el árbol crece, se afirma a sí mismo; cuando entrega su savia a la formación de la flor y la semilla, se niega a sí mismo, y, cuando la semilla cae en tierra, se descompone y germina creando un nuevo árbol, se produce la negación de aquella primera negación. K. Rahner, al desarrollar su concepto de la evolución general utiliza un concepto muy similar: *Selbst-transcendenz*, «auto-trascendencia», donde el *auto-* indica la conservación de lo viejo y *trascendencia* significa a la vez su supresión parcial y su superación en lo nuevo.

Pero la idea ya es vieja. Los latinos la expresaban diciendo: *Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem, sed tamen ipse idem est*, que se traduce: «Nada permanece como era, nada conserva las mismas formas y, sin embargo, permanece idéntico a sí mismo» (recogido en E. Rodhe 1983, p. 66).

³¹ Texto en M. Eliade, 1980, IV, p. 340.

«reconoce tu condición de mortal y no quieras ser inmortal como los dioses».

Ambos recordatorios divinos ponen, sin embargo, de manifiesto la sed que el hombre tiene de vida inmortal. Su cuerpo ha de morir. Su espíritu se resiste a la mortalidad. Algún camino habrá en que ambas dimensiones, mortalidad-inmortalidad, del único ser del hombre alcancen una armonía final. La humildad ontológica pone el hombre en esta profunda contradicción. Aspira a la inmortalidad, pero se siente mortal. Quiere volar, pero se encuentra atado. Aspira a lo infinito, pero se sabe finito.

9. El deseo de la muerte

Tenemos miedo a la muerte. Sin embargo, deseamos morir. Como dice K. Rahner, el ser del hombre se mueve hacia la muerte por un impulso interno mucho más profundo que el meramente biológico. La causa última de la muerte no es tanto de orden físico como de orden espiritual.

«Solo nos espanta la muerte en la superficie de nuestras conciencias. En lo profundo de nuestro ser apetece el fin de lo imperfecto para que pueda realizarse la perfección. Es más nos consideramos como condenados ante nosotros mismos, si se nos dijese que todo iba a seguir eternamente como ha sido hasta ahora...».³²

En lo más profundo de nuestro ser tendemos a la perfección plena, a lo absoluto. Queremos superar todo lo finito e imperfecto. Nuestro deseo de bien sólo parece saciarse con el Bien Absoluto. Lo Absoluto, bajo mil formas, constituye el último punto de referencia de las distintas visiones del mundo que el hombre crea. Un valor Absoluto ocupa siempre el vértice superior de la pirámide de sus valores. La pregunta por lo Absoluto es la pregunta radical que subyace en todas sus preguntas fundamentales de la vida. Y es que somos *apertura ilimitada hacia lo ilimitado*³³. Este deseo de lo Absoluto esconde un secreto deseo de la muerte.

Por otra parte, como seres finitos y contingentes que somos existimos en el tiempo. Pero no existimos en el tiempo como algo externo a nosotros mismos. El tiempo nos es esencial³⁴.

El tiempo es inconcebible sin el movimiento. Aristóteles lo define como «medida del movimiento». Donde hay movimiento hay tiempo y donde hay tiempo hay movimiento. Si paralizamos nuestro tiempo vital, detenemos todos nuestros procesos internos biológicos y espirituales. Imaginemos que por un momento todo cuanto se mueve en nosotros y a nuestro alrededor se paraliza de manera que no acontezca nada. ¿Cuánto tiempo soportaríamos esa inmovilidad? El aburrimiento se

³² K. Rahner 1966, VII, p. 275.

³³ Cfr. J. A. de la Piedad 1998, cap. 3.

³⁴ Cfr. Aristóteles, *Física*, 1-IV, Cap. 12.

haría insoportable, suponiendo que pudiésemos seguir viviendo. La monotonía y el aburrimiento pueden ser más temibles que la muerte.

No queremos que el tiempo pare. Queremos movimiento. La novedad da sentido y llena nuestras vidas. Esperamos que acontezcan cosas nuevas. Con frecuencia cuando se encuentran dos amigos uno saluda al otro preguntando qué novedades hay. La prensa diaria vive de esa necesidad antropológica de lo nuevo. Todas las mañanas se venden miles de periódicos con las noticias frescas para saciar ese hambre. Y para un hambre morbosa de novedades fuertes se crea la prensa sensacionalista.

Huimos de la monotonía y del inmovilismo. El «todo fluye» atribuido a Heráclito no sólo es una afirmación filosófica. Es también un profundo deseo. Comentando esta frase dice Luis Farré:

«Innegablemente el fluir de lo concreto, el cambio incesante, es una condición de la experiencia humana. Hasta nos inclinamos a pensar que, sin mutación incesante, no habría experiencia. Una paralización intuitiva repugna al ser humano, que existe siempre en tránsito, modelado a cada instante por el espacio y el tiempo, que jamás, mientras se viva, finalizan su tarea».³⁵

Lógicamente, si deseamos el acontecer de lo nuevo, deseamos la muerte de lo viejo. Una eterna vejez nos resultaría un infierno. Una eterna juventud parece una contradicción y también resultaría inaceptable. Una contradicción porque iría contra la naturaleza misma del tiempo. Éste la haría irremediamente vieja. Inaceptable, porque se volvería una monotonía difícil de aguantar.

Desde esta visión de la humildad ontológica la muerte tiene un sentido positivo. Es parte esencial de la vida. Si amamos la vida, amamos (debemos amar) también la muerte. Pero amarla no es buscarla porque entonces rechazaríamos la vida. Buscamos la vida por sí misma y amamos la muerte como parte de la vida. Buscarla por sí misma no sería aceptarla como es. La obligación de vivir es primaria. La muerte es un momento de la vida.

El hombre, tal vez dominado por eso que se llama *instinto de conservación*, no sólo teme a la muerte, sino que la interpreta como algo indeseable. Sin embargo, cuando se para a reflexionar, se da cuenta de que la vida sin la muerte sería algo insoportable.

10. Concluyendo

Cada ser humano muere *desde* su cuerpo y *desde* su cultura. Decir *desde su cuerpo* es decir desde sus padres, desde la tierra en que nació, desde el clima y la alimentación con que se crió. Morimos desde la materia que se hizo carne en nosotros y de la que vivimos. Por eso, no muere igual el que nace y sea cría en el Polo Norte que

³⁵ Luis Farré (1973), p. 29.

aquel que lo hace en el desierto del Sahara.

Morimos *desde nuestra cultura* porque en ella hemos aprendido a vivir. Ella se hace carne de nuestra carne creando en nosotros toda clase de hábitos mediante la educación recibida. Ella nos infunde toda clase de creencias que guían nuestra vida y le dan sentido. Desde ella interpretamos y sentimos la muerte.

Durante la vida, cada uno va acumulando experiencias y toda clase de conocimientos que se van fundiendo en una bagaje de *saber previo* racional y afectivo. Este saber configura una manera personal de vivir y de afrontar la muerte. Ese saber previo es un todo único e irreplicable desde el que cada uno muere su propia muerte de una manera intransferible. El espíritu así conformado termina su existencia corporal terrestre como una maduración fecunda que germina en una nueva forma de existencia en el Más Allá, como quiera que sea interpretada.

La dimensión más profunda de esa saber previo es de orden afectivo. Cuando alguien presiente la muerte como próxima busca la cercanía de los seres más queridos, los de su máxima confianza. Busca su *hogar biológico* para morir. El oso busca su guarida. El anciano quiere morir en su casa. Morir en un hospital entre cables no parece una forma de morir muy apetecible. La debilidad del que se siente morir busca la seguridad de las personas y las cosas que le son más cercanas, que han formado parte de su vida. Morir en el destierro, sin familia, sin amigos, sin un hogar propio, es tal vez la forma más triste de morir. Los que sienten acercarse la muerte se agarran más que nunca a sus creencias, a sus hábitos. En una palabra, a su *hogar cultural*.

El momento de la muerte es seguramente el que más profundamente nos hace sentir nuestra humildad ontológica tanto física como cultural.

«Somos como nacemos.
Somos como nos hacen.
Somos como fuimos.
Somos como queremos
Según valoremos lo que somos
Así moriremos.
Según valoremos nuestra muerte,
Así viviremos».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Davies, P.C.W. (1996): *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*. F.C.E. México.
- Eliade, M. (1987): *The encyclopedia of religions*. 16 vols. Macmillan Publishing Company. New York.
- (1978): *Historia de las creencias e ideas religiosas*, IV. Edic. Cristiandad. Madrid.
- Elorduy, E. (1972): *El estoicismo*. Gredos. Madrid.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1985): *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Editions Klincksieck. Paris.
- Farré, L. (1973): *Heráclito. Fragmentos*. Aguilar.
- Heidegger, M. (1963): *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag/Tübingen.
- Hoebel, A. y Wever, Th. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Omega. Barcelona.

- Ortega y Gasset, J. (1964): *Meditación de la técnica*. Rev. de Occidente.
- Pozo, C. (1968): *Teología del más allá*. BAC, Madrid.
- Pienda, J.A. de la (1982): *Antropología trascendental de K. Rahner*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo.
- (1998): *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid.
- Rahner, K. (1964): *Geiste in Welt*, Kösel-Verlag. München.
- (1966): *Schriften zur Theologie*, VII. Einsiedeln.
- Ries, J. (1987): «The fall», en M. Eliade 1987, vol. 5, pp. 256-265.
- Sagües, I.F. (1962): «De novissimis seu de Deo consumatore», en J.A. Aldama y otros: *Sacrae Theologiae Summa, IV: De Sacramentis. De Novissimis*. BAC. Madrid.

Jesús Avelino de la Pienda
Dpto. de Filosofía. Despacho 111
Teniente Alfonso Martínez s/n
33011-Oviedo. ASTURIAS