

Mijaíl Málishhev Krasnova
El sentido de la muerte
Ciencia Ergo Sum, vol. 10, núm. 1, marzo, 2003
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10410106>



Ciencia Ergo Sum,
ISSN (Versión impresa): 1405-0269
ciencia.ergosum@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

El sentido de la muerte

Mijail Málishév*

A la preclara memoria de mi amigo Gerardo Rodríguez Casas

La muerte no es tanto una necesidad cuanto un destino.

Vladimir Jankélévitch

Recepción: septiembre 9 de 2002

Aceptación: septiembre 25 de 2002

*Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

Teléfono: (722) 2 13 14 07.

Resumen. El autor hace un análisis de la angustia causada por la muerte, como factor que afecta el desarrollo de la conciencia de la individualidad en cada ser humano. Desde el punto de vista del autor, el hombre está provisto del conocimiento de su fin irremediable y al mismo tiempo está con pocos recursos suficientes para resistirse a su propio conocimiento.

Palabras clave: muerte, angustia, individualidad, esperanza, reconocimiento.

A Sense of Death

Abstract. In this article the author conducts an analysis of the anguish caused by death, as a factor that affects the development of consciousness of individuality in human beings. From the author's point of view, man is provided with a knowledge of his irremediable end; while simultaneously lacking sufficient resources to resist his own knowledge.

Key words: death, anguish, individuality, hope, recognition.

Introducción

A un hombre en circunstancias comunes la muerte podría parecerle un fenómeno simple y evidente para cuya comprensión no se requiere de artificios intelectuales ni de reflexiones profundas. En efecto, ¿qué otra cosa podría significar la muerte, si no el fin natural de todo ser vivo? Pero ya en esta actitud se refleja cierta dirección encaminada a la búsqueda del sentido del fenómeno de la muerte. Como negación de la vida, la muerte es algo que directamente nos impacta, es lo que cada ser humano toma en consideración por la simple razón que representa el final de su existencia.

La conciencia de la muerte introduce, entre el animal y el hombre, una ruptura más profunda que la capacidad del segundo para fabricar utensilios, hablar y pensar. Quizá el hombre se convirtió en hombre desde el momento en que empezó a enterrar los cadáveres de sus congéneres, inventó el ritual funerario y elaboró las creencias en la supervivencia o en la resurrección en el más allá de los fallecidos. En todo caso, el hombre es el único ser vivo que sabe que tarde o

temprano va a morir y, por tanto, piensa no sólo en cómo va a vivir, sino también en cómo va a morir. Ante la amenaza del arribo de la muerte, el hombre identifica al hombre y se identifica a sí mismo como ser humano. Podemos suponer que el hombre primitivo sabía ya, cuando enterraba a sus congéneres, del sentido de la muerte, pues en caso contrario difícilmente hubiera inhumado a sus cadáveres.

La verdad intrínseca de la muerte es una certidumbre, pero de índole diversa a la evidencia apodíctica que nos es dada en la experiencia inmediata. A pesar de que se la sabe ineluctable, es incognoscible, porque, hablando en términos de Epicuro, somos incompatibles con ella: cuando seguimos con vida no hay muerte y cuando llega la muerte ya cesamos de vivir. Así que mi muerte, la muerte de cada cual en relación a sí mismo, pertenece al futuro, quizá al futuro más lejano de todos. Para mí, y para cualquiera, este futuro no será nunca hoy por la sencilla razón de que cuando la muerte llegue no vamos a estar. Mientras le quede un residuo de porvenir, el hombre deviene, se hace, se preocupa y vive. Tan pronto como se le asegura que su muerte

ocurrirá en un tiempo determinado, todo cambia, pues lo propio del porvenir es ser siempre indefinido.

1. El hombre ante su muerte

La muerte se percibe no como la conclusión de un ciclo o un hecho localizado en un momento dado y que, por consiguiente, caracteriza sólo ese momento, sino como una posibilidad siempre presente en la existencia humana. *Homo sapiens* es la única especie que se ve acompañada toda su vida por la idea de la muerte. Ésta no es sólo un hecho que acaece inevitablemente en el orden necesario de los procesos naturales, sino una posibilidad siempre presente y conexa con todas las otras posibilidades de la vida. En cierto sentido, la vida es el arte de administrar la muerte, alejar su llegada inminente intentando sortear los peligros que acechan al ser humano. Por otra parte, la vida del hombre adquiere individualidad singular al ser consciente de su muerte; esta idea lo acompaña desde la niñez hasta su última hora. La existencia humana sería diferente si esta conciencia no existiera y la muerte llegara al final. Para cada ser humano, su muerte es la posibilidad más peculiar e irreferente porque concierne su ser mismo y porque lo encierra en sí mismo; la muerte es también irrebasable porque constituye la posibilidad extrema de la existencia que se aniquila a sí misma. En este sentido, la muerte es un corte absoluto, puesto que entre el vivo y el muerto no hay grado alguno. La distancia entre los dos es la misma que separa el ser de la nada. No hay ni un paso que lleve de un estado de cosas a otro.

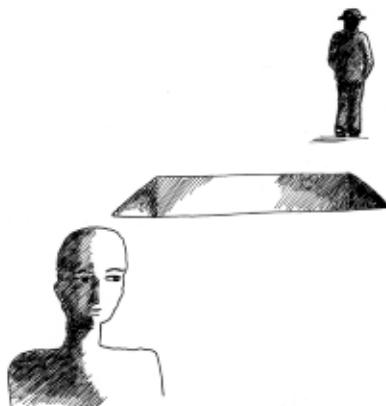
La 'verdad' existencial de la propia muerte, que precede a cualquier evidencia empírica de ella misma, no anula, sin embargo, su vivencia como algo excepcional y extraordinario. Mi muerte para mí no es la muerte de alguien sino una muerte que trastorna mi mundo; mi muerte, así como la muerte de cada cual es una muerte inimitable, única en su género porque afecta mi existencia irrepetible e insustituible. La anticipación de nuestra muerte nos arranca de la dictadura anónima de la cotidianeidad y nos descubre nuestro poder ser más propio. Cuando pensamos nuestra muerte en primera persona nos profundizamos en nuestra singularidad. En efecto, escribe Jankélévitch, "se trata de mí, es a mí a quien la muerte llama personalmente por mi nombre, a mí a quien señala con el dedo y de quien tira de la manga, sin darme la oportunidad de hacer pasar delante el

vecino; no queda escapatoria, se me han agotado los plazos; el aplazamiento para más tarde, lo mismo que las coartadas y las postergaciones son ahora imposibles por más empeño que ponga el hombre concernido; la tercera persona ya no puede servirme de pretexto" (Jankélévitch, 2002: 35). Para cada uno de nosotros nuestro fin no es un acontecimiento más en la vida, sino la limitación intrínseca de ésta. La muerte no es sólo vaciedad o ausencia de lo real; es un tipo de ausencia que posee un alto significado para la existencia del ser humano. Por eso la muerte es la posibilidad más peculiar de nuestra existencia, ya que la reivindica en lo que tiene de singular. Es en virtud de la muerte que mi existencia es verdaderamente mía.

Todo aquel que nace sabe que tarde o temprano debe morir. La muerte es un acontecimiento omnipresente y ecuménico porque llega a todos, sin importar rango o lugar, y nadie podría escaparse de sus tentáculos. Y sin embargo, cada uno de nosotros moriremos solos, por nuestra propia cuenta; la muerte, a pesar de su omnipresencia, es un acontecimiento destinado a cada quien, un hecho íntimo y personal, una 'desgracia privada' (*ibid.*). Toda muerte, incluso la muerte natural, a su manera es un acontecimiento inesperado, una anomalía imprevisible. La muerte siempre, de uno u otro modo, es una ruptura con la fluidez habitual de la vida, es un accidente, si no automovilístico o sísmico, al menos por 'catástrofe interna': ruptura de arteria, coágulo de sangre, pulmonía, etcétera. El morir siempre, en uno u otro grado, es un acontecimiento extraordinario y no sólo en el sentido causal, sino como experiencia que nadie es capaz de transmitir a otro; nadie puede enseñar cómo morir a su próximo. Tampoco nadie puede asumir el morir de otro; aunque cualquiera pueda morir por otro, esto es, sacrificarse por él, no con esto logrará liberarlo de su propia muerte. En vano el moribundo rey de la pieza de Eugene Ionesco implora:

Vosotros, innumerables, vosotros que habéis muerto antes que yo ayudadme. Decidme cómo lo habéis hecho para morir [...] Enseñádmelo. Que vuestro ejemplo me consuele, que pueda apoyarme en vosotros como si fuerais mis muletas, apoyarme en vuestros fraternales brazos. ¡Ayudadme a franquear la puerta que habéis franqueado! ¡Volved a este lado un instante para socorredme! [...] ¡Decidme cómo sucede todo! (citado en Jankélévitch, 2002: 37).

Desgraciadamente, esta llamada para socorrer el último instante del moribundo no puede ser cumplida; el último



trance no tolera a los acompañantes. Nunca somos contemporáneos de nuestra muerte-propia, porque nuestra muerte está en el porvenir durante toda nuestra vida. En este sentido la vida humana comprende tres momentos: el pasado, que es conocido; el presente, que es a la vez conocido y desconocido, y el futuro, que desconocemos. Nuestro futuro sólo es futuro que desconocemos; tendríamos que morir para entrever, para 'conocer' desde dentro este acontecimiento absolutamente incógnito. Nuestro futuro sólo es futuro porque será presente más tarde. ¿Pero cómo llamar futuro a un porvenir que nunca será presente, un futuro que irá más allá de cualquier futuro y que está preparado para cada uno de nosotros sin exclusión?

La muerte, a pesar de su inminencia, no es para esta vez, sino casi siempre para la próxima. El hombre conserva la esperanza de escapar a la muerte un día más, quiere aplazarla, llevando su esperanza hasta el límite, hacia el lejano horizonte. La esperanza siempre espera un futuro y por eso es un sentimiento relativamente fundado: toma partido en lo que se refiere a la probabilidad de un acontecimiento y la posibilidad de éxito. En la medida en que el tiempo es incierto, escapar un día más a la muerte puede ser objeto de esperanza. No hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza. Si uno está enfermo y espera aliviarse, entonces teme que la enfermedad pueda prevalecer sobre su salud y, por consiguiente, morirá. La esperanza y el temor van juntos y a la vez separados —cuando se espera una gran ventaja, en el caso de ganar y se teme una desgracia pequeña, en el caso de perder—, y a veces, los dos sentimientos se abrazan —cuando se teme lo peor, por ejemplo, la muerte de la que uno espera escapar a cualquier precio. La esperanza es imposible sin el deseo del que se ignora si será o no será realizado. Al contrario, si la realización del deseo depende sólo de nosotros, está en nuestro poder cumplirlo o no; entonces este deseo no es sólo una esperanza, sino una intención o una voluntad. Nadie espera aquello de lo que se sabe capaz, por consiguiente, esperar es desear sin poder cumplirlo en toda su dimensión. Los más desdichados son aquellos que no desean casi nada, porque piensan que de su empeño y voluntad no depende nada. El moribundo se ve en una situación trágica cuando la fecha de la muerte es tan cierta como la necesidad de morir un día cualquiera, y esta situación se puede caracterizar como el infierno de la desesperación. Cuando el morir se precisa —meses, días, horas—, nuestra perspectiva del perecer definitivo modifica, hasta

La muerte es un fin para los que viven, pero no para los que mueren; para éstos, sólo existe lo que no existe: la muerte, y sólo es terrible y amenazador cuando no ha llegado.

en sus últimos estratos, las categorías habituales de nuestro comportamiento. Ante ese 'muro' ya no podemos 'devenir', anticiparnos; actuamos ya como muertos vivos. Desde el instante en que nuestra muerte está fijada, somos ya 'muertos'. Precisamente por eso el hombre pospone la fecha de la llegada de su muerte, se rebela contra su fin inminente. Cuando la hora es incierta, el hombre dice: 'sin duda voy a morir, pero no por ahora, más tarde, un día,

pero un día sin fecha, un día en que no es necesario pensar'. Pero aquél que se ve obligado a abandonar toda esperanza no puede vivir tranquilamente: no le queda otra opción que vivir una esperanza desesperada.

En su esencia, la muerte es un fenómeno enigmático y contradictorio. En efecto, mucha gente quisiera saber cuándo y cómo va a morir para de antemano prepararse. Pero esta idea siempre está preñada de incertidumbre, ya que el sujeto mortal no conoce bien a la muerte en su encarnación real; esta circunstancia le engendra una preocupación y un deseo de superar tal incertidumbre para prepararse lo mejor posible al encuentro con ella. Pero el pensamiento sobre la muerte (inspirado por el deseo de disminuir su presencia incierta) siempre es diferente de su encarnación real en razón de la perfidia de la muerte con el hombre que piensa en ella. En efecto, el ser de la muerte es un no ser, por lo tanto, ¿cómo se pudiera pensar en algo que sólo es cuando no se es? La muerte es un fin para los que viven, pero no para los que mueren; para éstos, sólo existe lo que no existe: la muerte, y sólo es terrible y amenazador cuando no ha llegado. Además, la vida del ser humano está en un proceso incesante de devenir, por lo que la idea sobre la muerte se modifica permanentemente, y aunque algunos supuestamente se preparan para su encuentro con ella, no se puede evitar la sorpresa páfida.

La vivencia de la muerte del otro se experimenta como algo irreparable sobre todo cuando quien muere es un ser partcipe de nuestra vida. Su partida al 'otro mundo' la percibimos como un empobrecimiento de nuestra vida, como una pérdida de una parte de nosotros mismos. Probablemente por eso la muerte nos provoca una sensación de algo 'antinatural' e 'incomprensible' que engendra congojas y angustias. La fuente de tristeza, por natural e inevitable que resulte la muerte de un ser cercano, radica en la comprensión de la singularidad de la persona que se fue. Desde luego, las costumbres y el sentido común podrían sugerir justificaciones oportunas: coincidencias fatales de circuns-

tancias, edad avanzada, enfermedad incurable, etcétera. Todos estos argumentos vitales tienden a persuadirnos de la inminencia del fin de nuestro ser querido. Y sin embargo, –y en esto consiste el carácter paradójico de nuestras vivencias– estas razones, por contundentes que puedan ser, no son capaces de eliminar en nuestra alma el sentimiento tenaz de que esa muerte es algo ajeno y pérfido. Aunque a veces la muerte se espere, cuando llega, se vivencia como una pérdida abrumadora y casi siempre inoportuna. Un hombre prudente podría prepararse a la llegada de su muerte. Pero a pesar de toda su preparación, la muerte, cuando se presenta, lo hace siempre por primera vez y lo encontrará desprevenido. Es triste verdad que así como venimos al mundo sin que nos pidieran permiso, nos iremos de él sin dar nuestro consentimiento.

Ya en el lecho de muerte, sabiendo la proximidad de su fin irremediable, Iván Ilich, el protagonista de la novela de Tolstoi, se resiste a admitir esta idea o comprenderla de algún modo porque siempre había considerado que la muerte era un atributo del otro, de un hombre abstracto, de Cayo de la lógica escolar: Cayo es hombre, los hombres son seres mortales, por consiguiente Cayo es mortal. Le parecía que esa verdad era aplicable solamente a Cayo, pero no a él. Cayo era un hombre como todos, pero él no es como todos, es algo distinto. “Cayo es realmente mortal; por tanto, es justo que muera; pero yo, Vania, Iván Ilich, con mis sentimientos y mis ideas... es distinto. Es imposible que deba morir. Sería demasiado terrible” (Tolstoi, 1991: 810). Sólo ante su inminente fin Iván Ilich descubrió una verdad existencial: el hombre debe ser tal cual es, a diferencia de lo que piensan de él y, sobre todo, de lo que él cree de sí mismo a la luz de ese parecer de los otros. En esto, según Tolstoi y su protagonista moribundo, reside la ‘verdadera salvación’ del hombre ante el tribunal de su muerte: encontrar nuestro auténtico yo, estar de acuerdo con nosotros mismos y enfocar nuestra sincera actitud hacia cada cosa. Esta actitud es al mismo tiempo una verdad existencial libre de la obediencia ciega a la dictadura anónima de las fuerzas despersonificadoras, y una verdad que afirma la individualidad. Al hombre común le es propio engañarse y comportarse como si la muerte no existiera. Pero es mucho mejor comprender que esto no es así y partir de una verdad existencial, tan severa e implacable como resulte. Si el hombre no cultivara el temblor anímico ante la amenaza de la nada, su vida se haría más pobre, monótona y, por lo tanto, experimentaría en su existencia la carencia de algunas dimensiones significativas. Desde tal punto de vista, la angustia y la inseguridad son vivencias más humanas que la fe ciega o

la incredulidad que no conoce la duda y, por consiguiente, está preñada de cierta atrofia espiritual. Según Heidegger, la angustia es la experiencia de la nada por el ser humano, la cual, si bien no le pone ante su ‘presencia original’ (ya que nadie podría tener la experiencia de su propio no-ser), le advierte de la nada y se hace presentir como fundamento del ser. La angustia es el miedo a la muerte en sí misma; es miedo a la aniquilación. La angustia y, por consiguiente, la muerte misma, son el fundamento más cierto de nuestra individualidad. En opinión de Savater,

... conocer la muerte –propia, ajena– implica juntamente descubrir lo que cada cual tiene de único (su vida irreplicable) y lo que todos tenemos en común, la genérica muerte: ambas cosas están inextricablemente unidas, porque lo que enfatiza nuestra peculiaridad personal es la seguridad de que se trata de una ocasión momentánea, destinada a extinguirse sin remedio ni retorno y por eso mismo fieramente preciosa (Savater, 1996: 226).

En la angustia se revela la presencia de la nada y se alcanza la anticipación de la ‘posible imposibilidad’ que normalmente se enmascara o se sustituye por los quehaceres cotidianos. La angustia es un estado de ánimo ambivalente pues lo que se desea y atrae, a la vez, causa temor y horroriza. El angustiado espera y se desespera de la nada en la que todo es posible. Espera el porvenir desconocido y desespera por el retraso en el cumplimiento de esta esperanza. La existencia va incesantemente más allá de la situación presente, y sólo ante la muerte el hombre entiende que su trascender es una imposibilidad. Es decir, la muerte adviene en un momento dado y tiene lugar en alguna parte, se produce en una determinada fecha y en un cierto punto del espacio, pero en el mismo instante en que el hombre expira, su devenir cesa y ya no deviene, y su estar en algún lugar se convierte en no estar en ningún lugar. El hombre desapareció, pero no desapareció para aparecer en algún otro lugar y en algún otro momento, sino que su ser cesó de ser. El cortejo fúnebre acompaña al cadáver a su última morada, al cementerio que es indudablemente alguna parte, pero para el inexistente su tumba es ninguna parte.

La tumba, principalmente, en esta tipografía imaginaria se convierte en objeto de peregrinación, lugar convencional de cita y punto de reunión de todos los rituales fúnebres: los sobrevivientes se aglomeran alrededor del rectángulo vacío [...] y simulan recogimiento como si el misterio de la muerte tuviera lugar efectivamente allí, asignable y localizable en aquel mismo lugar. Aquí yace algo que fue alguien; pero un muñeco, una momia no es alguien (Jankélévitch, 2002: 236).

La tumba es un pretexto, un lugar simbólico donde yace la reliquia de un cuerpo que en algún tiempo fue una persona. Ahora esta persona murió, y sus restos se encuentran en algún sitio, pero el que está en ese sitio es un nadie, un cadáver y no un ser vivo.

2. Reconocimiento de la muerte del otro

La angustia ante la muerte-propia es un signo de afirmación de la individualidad, pero en tiempo de peligro —catástrofes naturales, guerras, revoluciones, etcétera— la vida y la muerte de los individuos se somete a las demandas de la sociedad que, para sobrevivir y vencer, obliga a sus miembros a sacrificarlo todo, incluso lo más valioso que tiene —su vida— en favor de su patria. Como advierte Edgar Morin,

...el 'general' encarna la generalidad de la ciudad con respecto a la particularidad individual; esta última pasa a segundo plano, cuando se trata de una lucha a vida o muerte por el 'phylum' social. Entonces, fundido a su grupo en peligro o en marcha, el mártir, el combatiente, el sitiado, el cruzado, ya no teme a la muerte (Morin, 1999: 41).

El orgullo por la patria, el deseo de mostrar el máximo heroísmo y la aguda excitación de la batalla, con frecuencia, pueden llevar a los combatientes al autosacrificio, al olvido gustoso de su muerte en el combate público contra los enemigos de su país. La exaltación de la existencia individual sacrificada en aras del ser colectivo que la trasciende se manifiesta en la gloria alcanzada. El portavoz de la gloria se guía por la idea de que su muerte le asegura una especie de inmortalidad en la memoria del gran ser colectivo. La consagración cívica o religiosa de los héroes, caídos por su patria o por el triunfo de su causa, es una victoria simbólica sobre la muerte. Son muertos que confían vivir en el interior de sus descendientes por cuyo futuro sacrificaron sus vidas. Su muerte se consolida en los méritos que trascienden el contenido concreto y la modalidad particular en que se expresa su acto heroico. La muerte del héroe —'la muerte hermosa', como decía Sócrates—, marca la causa de su autosacrificio, pero la marca desde fuera del tiempo, como si su mérito fuese aportar algo que la sucesión temporal no conoce ni puede hacer brotar por sí misma. En cualquier caso, quien muere por una 'causa sagrada' está seguro de que su virtud ha aceptado afrontar la muerte y su hazaña ha vali-



do la pena. La acción heroica supera el traumatismo de la muerte, así como alimenta la ilusión de la inmortalidad en las generaciones venideras porque quien sacrifica su vida la eleva en valor para fundar otras individualidades, cuyas vidas serán regida por valores similares al valor por el cual aquél entregó su vida. Le parece que estos valores —superiores a la misma vida— dominarán el tiempo y el espacio y por eso arriesga su vida para el futuro triunfo de ellos. El individuo se afirma y afirmándose se sobrepasa, se olvida, da su vida por 'su' verdad, 'su' justicia, 'su' honor; éstos son los valores de una

comunidad presente o futura con la cual él se identifica. El hombre pone en peligro su vida no sólo por los valores de su patria, sino también por los valores de las nuevas generaciones que él quisiera instaurar en su actividad dirigida a la transformación del mundo. En su gesta heroica arriesga su vida por no renegar de sus ideales y ser fiel a sí mismo, lo que frecuentemente es la misma cosa. El héroe se distingue, se hace merecedor de su hazaña, exponiéndose al riesgo supremo. La gallardía y el desprecio a la muerte son lo que le aseguran un fulgor imperecedero. Entre los acontecimientos destacables, la valentía heroica no es la única pero, quizá, es la primera acción que hace elevar al héroe sobre la masa y convierte su muerte en un hecho inolvidable.

Desde luego que podemos tratar de eludir la idea de nuestra muerte, bien reprimiéndola, bien haciendo hincapié en aquello con lo que nos identificamos y que nos sobrevive. Sólo que ni una ni otra cosa puede traernos alivio absoluto, por lo que la huida de la idea de nuestra muerte es una panacea casi siempre relativa y temporal. El hombre, a diferencia de los otros seres vivos, está provisto del saber de su fin irremediable y, a la vez, desprovisto de los recursos suficientes para hacer frente a ese su propio saber; tiene conciencia de su propio fin y, al mismo tiempo, se resiste a este acontecimiento. Normalmente vive manteniendo a raya esta verdad que confirman la mayoría de las doctrinas filosóficas,

... cuya principal intención no consiste en revelar la verdad al hombre, sino más bien en hacer que la olvide: en hacer que 'pase' su crueldad, como un medicamento hace que cese provisionalmente un dolor, en dulcificar la experiencia de la realidad con una infinita variedad de remedios [...] que siempre se reducen, a fin de cuentas, a un exorcismo alucinatorio de lo real" (Rosset, 1994: 31).

Según la representación dualista, que está en la base de la mayoría de las religiones, la muerte es la separación entre un alma inmortal y un cuerpo muerto que le servía de vestido y que muy pronto no será ya nada.

Este exorcismo es la expresión del trauma que causa la muerte en relación con la pérdida de la individualidad; el hombre se subleva ante la muerte y trata de afirmar su existencia más allá de la vida real. Por eso la muerte se percibe como nuestra enemiga violenta, como el colmo de todas las desdichas, como algo ilegítimo que no debería tener lugar, como un 'escándalo anómalo'. Para superar este 'escándalo' el hombre, angustiado ante la nada y animado por la esperanza desesperada, trata de prolongar en la imaginación su ser más allá de su cuerpo. De ahí brota el dualismo inherente a cualquier creyente en la existencia del alma en el más allá de la vida real. Claro está que nadie ha visto jamás un alma sin cuerpo. Pero ya que tenemos delante un cuerpo sin alma, un cadáver en el lugar mismo en el que había un cuerpo vivo y, ya que la forma del cuerpo subsiste después de la muerte durante algún periodo, nada impide suponer o creer que el otro componente del aquí-presente continúe también existiendo. Según Jankélévitch, esta disociación mortal entre el alma y el cuerpo

... no es más que una simple sustracción aritmética: el alma animadora, que no vemos, representa la diferencia entre el cuerpo animado que veíamos hace un instante y el cadáver inanimado que ahora tenemos delante (Jankélévitch, 2002: 369).

Así que, según la representación dualista, que está en la base de la mayoría de las religiones, la muerte es la separación entre un alma inmortal y un cuerpo muerto que le servía de vestido y que muy pronto no será ya nada. Según esta opinión, la vida no se reduce por entero a la existencia, a la existencia del cuerpo con sus ritmos biológicos, circulación de sangre y pulso de corazón, sino a un ser abstracto sin el devenir, ya que el devenir es imposible sin la duración en el tiempo y extensión en el espacio. Según la idea religiosa, resulta que la muerte, que estrangula el devenir suprimiendo la existencia, no aniquila el ser de ese devenir. La muerte del cuerpo –ropaje del alma– es condición imprescindible del 'ser eterno' del alma, pues la muerte sólo aniquila el cuerpo, la parte impura del compuesto que es el organismo vivo, liberando y purificando

el alma predestinada para una vida eterna. El cuerpo inanimado (que podemos ver) y el alma desencarnada (que es invisible) tienen dos destinos totalmente diferentes, uno se convierte en miserable osamenta y otro goza de la inmortalidad. En realidad, los dos destinos –cuerpo y alma– adquieren su hermandad no en la supervivencia de uno y el aniquilamiento del otro, sino en la cesación del ser de ambos. El alma sin cuerpo pierde no sólo su sede, su morada, sino también su ser. Si el cuerpo se convirtió en cadáver y ninguna bofetada es capaz de ofenderlo o indignarlo, significa que el alma también ha muerto. Hablar de un alma sin un cuerpo "es tan ininteligible como un hombre que no es hombre pero se comporta como un hombre. Para recurrir a un chiste viejo: es como ser tan huérfano que no hay más remedio que nacer de una tía" (Sádaba, 1992: 92).

En la base existencial de la conciencia religiosa está el reconocimiento de la vida eterna. Este postulado tiene justificación en el carácter de nuestras actividades que presuponen continuidad y cierta duración del sentido de nuestra personalidad. Por ejemplo, no podríamos construir una casa, escribir un libro o casarnos si pensáramos en el corto destino de nuestra empresa. Si yo supiera que la casa que hoy estoy construyendo, mañana será destruida por un sismo; o si el tiraje del libro que escribo se quemará por completo en las llamas de un incendio; o si el matrimonio que sueño contraer no durará ni una semana, entonces, simplemente, no tendría ni siquiera que empezar a hacer ninguna de estas empresas. El hombre hace cosas finitas en el marco de una durabilidad indeterminada (*sub specie aeternitatis*, como diría Spinoza). Si pensara que lo que hoy hace (sobre todo, lo que para él tiene gran importancia) pronto dejará de tener algún sentido, este pensamiento sería tan insoportable como lo es la idea de imaginar su muerte en pleno auge de sus fuerzas físicas y capacidades intelectuales. Cuando un hombre llega a una edad avanzada suele percibir su existencia como un receptáculo del tiempo que poco a poco le van retirando; le parece que la vida se está acabando. Es una vivencia que se aflige del tiempo feliz que quedó atrás y nunca regresará. Y sin embargo, a pesar de la nostalgia del pasado dichoso, el hombre entiende que el pasado es lo que ya no regresa; lo que le importa es el futuro, lo que está por delante, que, desgraciadamente, se va recortando, se va reduciendo. La idea de la vida eterna indudablemente tiene cierta 'razón', en tanto que responde a que nuestra actividad siempre está orientada hacia lograr un objetivo que está en el futuro. Sin embargo, la conciencia religiosa se inclina a alabar al hombre y a exagerar, en demasía, algunas de sus ilusiones. La idea sobre la vida eterna es manejada

como la transformación y elevación a nivel trascendental de algunos de nuestros sueños e ilusiones sobre el futuro, que siempre está abierto más que el presente y depende en mayor medida de nuestros deseos. La dimensión de futuro pudiera explicar por qué la conciencia religiosa imagina la 'vida en el más allá' como algo más perfecto que la existencia real: tenemos la esperanza de que en un futuro nos podremos liberar de nuestras deficiencias y penas vividas en el presente.

Si la muerte nos aflige es porque nos priva de algo, de los goces que perdemos con ella, de la fama que soñamos obtener en el porvenir o porque nos aparta de nuestros seres queridos. Pero frecuentemente ante su futuro no ser, el hombre de repente se da cuenta de su insignificancia ontológica y de la poca importancia de sus preocupaciones cotidianas. Precisamente este 'sentimiento oceánico', de considerarse partícula en el enorme universo, y la ausencia de razones profundas para sus pretensiones anteriores es lo que experimenta el príncipe Andrei, protagonista de la novela de Tolstoi *Guerra y paz*. Gravemente herido en la batalla de Austerlitz y caído de espaldas al suelo, no ve más que el cielo encima de sí que le parece inmensamente alto; ante este cielo tan alto e infinito, toda la vida anterior con sus planes y aspiraciones le parece ahora insignificante y carente de sentido. En los cortos momentos en que recobra la conciencia ve este cielo alto y cuando, por casualidad, se le acerca Napoleón (que antes era para Andrei la encarnación de la fama) y le habla, él no se digna contestarle. Ahora, frente a la muerte, su reverencia anterior por el emperador francés le parece pequeña y vana en comparación con este inmenso cielo azul. Colocándose al margen de la vida, Andrei revalora el sentido de su existencia pasada. Si antes se tomaba a sí mismo como punto de referencia de todo lo que le parecía importante, como si fuera el centro de su mundo (donde Napoleón resumía los atributos de sus sueños más elevados), ahora, ante la amenaza de su muerte, esa importancia quedaba atrás; ahora se abría al mundo y podía verse a sí mismo como una partícula dentro del universo, como un ser entre otros seres. En la vida cotidiana, cuando relegamos nuestra muerte a un futuro indeterminado, tendemos a vernos como el centro de un universo, aunque en realidad ello esté muy lejos de ser así. Existir es estar en el universo en el cual somos sólo una partícula. La cercanía de la muerte puede hacernos reconocer ese

**El hombre no puede ni
debe absolutizar su
muerte ni caer en la
desesperación o el pánico,
sino que debería sentir
su participación en las
obras y pensamientos
de los demás.**

error —vernos como centro del mundo—, pero es un error sin el cual nadie sería capaz de poder vivir.

Cuando el sentido de realidad se despierta y aumenta viene la escisión: aprendemos que el universo está frente a nosotros y que tenemos que poner nuestros deseos en consonancia con él. Pero nuestros deseos siguen siendo lo decisivo para nosotros, seguimos aferrados a ese microcosmos y perderíamos nuestra capacidad de vivir si no nos resistiéramos a aceptar los límites que nos pone la realidad [...] Pero porque este error es la condición de la vida individual no

se puede entender esto sino como una posibilidad límite (Tugendhat, 2001: 179-180).

Es muy difícil sustituir el dolor y la angustia, causados por la muerte de un ser querido, por la idea de su 'inmortalidad' dada a través de las generaciones venideras. Parece que nunca podremos reconciliarnos con la inminencia de nuestra aniquilación personal, como tampoco podremos rescatarnos de la angustia vinculada con la muerte de nuestros prójimos ni de aquellos que tienen alguna importancia en nuestra vida. Tampoco nos dará consuelo la idea de Spinoza de que la muerte, aunque pueda borrar lo que somos, nunca eliminará el hecho de que hemos sido o que aún estamos siendo. Y sin embargo, el hombre no puede ni debe absolutizar su muerte ni caer en la desesperación o el pánico, sino que debería sentir su participación en las obras y pensamientos de los demás. La muerte separa los fallecidos de los vivos y a la vez, une a éstos por los lazos emocionales de la igualdad y hermandad dramáticas de su suerte común.

Al hacernos conscientes de la irreversibilidad de lo sucedido, por incomprensible y absurdo que sea, nuestra conciencia empieza a producir otro motivo: se ve obligada a reconocer la muerte no sólo como algo accidental e inoportuno, sino como una revelación trágica que introduce un sentido diferente de la personalidad del difunto, arroja una nueva luz sobre algunas acciones que antes nos parecían poco comprensibles y, lo que es más importante, nos abre la posibilidad de entender el significado de la persona que se fue, en toda su magnitud, para evaluar más adecuadamente su lugar en el encadenamiento de los acontecimientos de la vida. Tras la muerte del otro, pensamos en la realización y en el significado que él aportó a su vida y a la vida de los demás. A veces sólo el tiempo, más allá de la vida de la persona muerta, puede darnos la dimensión real de sus méritos y otorgarle su justo valor.

Cuando nos afligimos por la muerte de un compañero o pariente, imaginamos que estas personas ya nunca van a gozar de las emociones que nos da la vida y la comunicación con nuestros semejantes, que no van a ocupar lugar alguno en el pensamiento de los vivos, sino que su imagen se irá borrando poco a poco en la memoria de todos aquellos con quienes tuvo algún trato, salvo, quizá, de la de algunos parientes o amigos más cercanos.

Parece que el tributo de nuestra condolencia. Advierte con tino Adam Smith,

... se les debe doblemente, ahora que están en peligro de ser olvidados por todos, y por fútiles honores que rendimos a su memoria, procuramos, para nuestra propia desdicha, mantener despierto artificialmente nuestro melancólico recuerdo de su desventura (Smith, 1979: 39-40).

La muerte de nuestros próximos nos arroja a la aflicción, porque nuestra imaginación asocia el cambio que les ha sobrevenido a los muertos con nuestra conciencia de este cambio. Imaginariamente nos colocamos en su lugar y pensamos que ningún amor ni simpatía podrán confortar al difunto a excepción, quizá, de su reconocimiento en la memoria colectiva de la generación viviente o de las venideras. Tendemos a ver en el reconocimiento póstumo el único remedio para 'salvarlos' del olvido absoluto. Queremos salvarlos en nuestra memoria... por lo menos en nuestra memoria.

Conclusiones

El temor ante la insignificancia social, ante el no tener ningún valor existencial, es el reverso de la voluntad del sentido de la vida. Escribe Viktor Frankl,

... en esta perspectiva se trataría ya de una actitud que estaría de acuerdo con Albert Einstein, que afirmó que un hombre que ha encontrado una respuesta al problema del sentido de la vida es un hombre religioso (Frankl, 1997: 112-113).

Según esta idea, se puede hablar de la religiosidad no religiosa, de una religiosidad cuyo único 'Dios' es la vida que vale para ser vivida y que asegura el rechazo simbólico de la muerte. Pero tal actitud no excluye la idea de que somos mortales, y que la muerte es siempre el desenlace inevitable, por lo que estamos conscientes de que el destino nos está, de alguna manera, ya dado. Y es por eso que es utópico pretender cambiar radicalmente lo que nos espera a todos, aunque está en nuestras manos conceder a nuestra vida todo el desarrollo posible. A todos nos espera el último final, pero el camino a éste atraviesa diferentes etapas, que incluye la vejez. Si queremos vivir lo máximo posible, hay que aceptarla como algo inevitable, hay que reconciliar nuestro destino con nosotros mismos. Pero esa identificación con un destino, advierte Javier Sádaba, no nos está predestinada, y esto nos produce un contenido especial. "El contenido de una apropiación que da a la vida el carácter no sólo de ser vivida sino de ser vivida con y contra el destino. El destino está cerrado. El destino, por otra parte, está abierto" (Sádaba, 1992: 68).

Sólo ante el destino de la muerte entendemos una verdad: el ser es tiempo, y el tiempo es el sentido del ser. El hombre dice: "no puede ser que esté en este mundo sólo para que en algún momento de mi vida desaparezca sin dejar huella alguna". Quizá por eso, durante milenios, la humanidad ha elaborado múltiples formas de consagración del ser de sus miembros después de la consumación de sus vidas. A estas formas pertenecen el culto a los muertos, la identificación con sus descendientes, el consuelo por la memoria histórica, por las virtudes militares, los logros artísticos, el orgullo por la gloria, la conciencia de su santidad y la compasión por las desdichas de los próximos y de los lejanos. El reconocimiento acredita nuestro valor, que queremos alargar más allá de nuestra existencia, y lo afirma en la memoria de las generaciones venideras. Este anhelo por el reconocimiento significa la anticipación del aprecio de los hombres que siguen viviendo y de las generaciones que aún no han nacido.

Bibliografía

- | | |
|---|--|
| Frankl, V. (1997). <i>Ante el vacío existencial</i> . Herder, Barcelona. | Smith, A. (1979). <i>Teoría de los sentimientos morales</i> . FCE, México. |
| Jankélévitch, V. (2002). <i>La muerte</i> . Pre-textos, Valencia. | Tolstoi, L. (1991). <i>Obras selectas</i> . T. III. Aguilar, México. |
| Morin, E. (1999). <i>El hombre y la muerte</i> . Kairós, Savater, F. (1996). <i>Diccionario filosófico</i> . Planeta, México. | Tugendhat, E. (2001). <i>Problemas</i> . Gedisa, Barcelona. |
| Rosset, C. (1994). <i>El principio de la crueldad</i> . Pre-textos, Valencia. | |
| Sádaba, J. (1992). <i>Saber morir</i> . Libertarias/Prodhuft. | |