

Unidad 13

- La muerte humana

- 13.1 La conciencia de la muerte.
- 13.2 La "muerte" humana.
- 13.3 Definición de la inmortalidad.
- 13.4 Las pruebas tradicionales de la inmortalidad.
- 13.5 Dificultades respecto a las pruebas tradicionales.
- 13.6 Anotaciones y reflexiones.

LA MUERTE HUMANA

ESQUEMA

I. **La conciencia de la muerte**

1. Análisis fenomenológico
2. Visión científica
3. Reflexión metafísica

II. **La muerte «humana»**

1. La muerte humana trasciende el ámbito biológico
2. El drama de la muerte humana
3. La muerte como destrucción de la existencia humana

La pregunta sobre quién es el hombre, conduce a estas otras: ¿Qué es la muerte? ¿Cuál es el significado de la muerte para el hombre? Toda filosofía que intente aclarar el misterio del hombre se ve obligada a enfrentarse explícitamente con el problema de la muerte. «El valor de una antropología -dice Geffré- se verifica en el modo como ésta explique la situación límite que es la muerte»¹. La reflexión en la muerte puede dar lugar a consideraciones morales de tipo ascético. Aquí, nos interesa tratar del problema desde el punto de vista filosófico. El análisis filosófico de la muerte humana se topa con dos peligros. Por un lado, se cree que todos saben qué es la muerte, y que por lo tanto todo análisis filosófico es superfluo. Por otro lado, se trata de explicar la muerte, afirmando la inmortalidad de la persona. «Basta negar la inmortalidad del espíritu para que la muerte deje de ser un problema filosófico y se reduzca a un mero hecho, a una constatación, a la observabilidad, que no son problemas.»².

El problema de la muerte se dilucida aún más si se parte de la definición platónica de muerte como «separación del alma del cuerpo». El texto al que nos referimos se encuentra en el *Fedón* y las palabras que nos interesan son las que dirige Sócrates a Simmias:

Sócrates: «¿Creemos que la muerte es alguna cosa?»

Simmias: «Cierto»

Sócrates: «¿Y qué creemos, sino que ésta es la separación del alma del cuerpo? ¿Y que el morir sea esto: por un lado el separarse el cuerpo del alma, convertido en algo él solo; por el otro, el separarse el alma del cuerpo, continuando el alma existiendo sola y por sí misma? ¿O debemos creer que la muerte sea otra cosa y no esto?».

Simmias: «Nada más que esto».³

Una larga tradición filosófica que inicia con los pensadores griegos, especialmente Platón, acepta como cosa obvia que el

¹ Cl. Geffré, *La mort comme nécessité et comme liberté*, en *La Vie spirituelle* 108(1963) 267.

² M.F. Sciacca, *Morte e immortalità*, Marzorati, Milán 1968³, p. 116.

³ Platon, *Fedón*, 64c.

problema fundamental que plantea la muerte es el de saber si el alma espiritual puede sobrevivir después de la muerte, y si sobrevive, ¿cómo puede pensar y actuar sin el cuerpo? El problema más apremiante frente a la muerte sería el de formular pruebas de la inmortalidad de la persona. Una vez asegurada la sobrevivencia personal después de la muerte, el problema filosófico de la muerte quedaría resuelto.

¿Es legítimo reducir el problema de la muerte a estos términos? Muchos pensadores contemporáneos presentan el problema humano de la muerte desde otra perspectiva: su significado para la existencia del hombre en el mundo⁴. Reflexionar en la naturaleza de la muerte significa, ante todo, analizar su significado para la existencia humana en el mundo⁵. Sólo después de haber especificado la naturaleza de la muerte será posible formular más adecuadamente la inmortalidad personal⁶.

I. LA CONCIENCIA DE LA MUERTE

1. Análisis fenomenológico

A diferencia del animal, el hombre es consciente de que tiene que morir. La certeza de la muerte está siempre presente de alguna manera en el horizonte de la vida: la conciencia de la vida va unida a la conciencia de la muerte⁷, y, como dice Sciacca, «la implicación

⁴M. F. Sciacca, *Morte e immortalità*, Marzorati, Milán, 1968³, pp. 103-153.

⁵ En este campo se ve un cambio de perspectiva análogo al que se ha verificado en el problema de Dios. Hoy tal problema no consiste ya en saber si Dios existe o no, sino qué significa Dios. El problema de Dios no se plantea en términos abstractos e impersonales, sino relacionados con el hombre que trata de realizar el significado fundamental de la propia existencia. El problema de Dios surge concretamente cuando el hombre intenta determinar claramente el significado de la propia existencia. Cfr. A Dondeyne, *Lezioni positive dell'ateismo contemporaneo*, Voi. Ili, Torino, 1969, pp. 215-250.

⁶J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, p. 251.

⁷ «Bajo la suela delgada / Siento la tierra que espera / entre la vida y la nada / que delgada es la frontera».

metafísica existencia-vida-muerte conlleva una dialéctica de sentido no unívoco: para que exista la muerte es necesario que exista la vida del existente en el mundo. Sin embargo no es unívocamente necesaria la relación inversa -para que exista la vida del existente es necesaria la muerte- quedando firme que, en el estado actual, ésta última es una experiencia inevitable y sería absurdo que el hombre no muriera»⁸. Esta conciencia de la muerte se puede presentar como un conocimiento conceptual y como un conocimiento real⁹. A menudo la conciencia de la muerte es meramente conceptual; es como otras tantas cosas que se saben por el hecho de haberlas oído de otros, pero que no implican un conocimiento real y personal.

Muchos tratan de no pensar en ella, o de olvidar la idea misma de la muerte, o tratan de negarla con el sofisma contenido en la antigua frase de Epicuro: «Sólo existe lo que se siente, y como la muerte no se siente, la muerte no existe»¹⁰. Schelling dirá más tarde: «Oh muerte, no debo temerte, porque cuando estás tú, no estoy yo; y cuando estoy yo, no estás tú»; así, la muerte es siempre la muerte de los demás. El olvido de la muerte adquiere en nuestros días connotaciones precisas. El hombre, que durante varios milenios ha sido dueño absoluto de su muerte y de las circunstancias en que ésta se realizaba, hoy ya no lo es. «El moribundo no debía estar privado de su propia muerte. Debía más bien presidirla. Así como se nacía en público, así se moría en público, y no solamente el rey, como se sabe por las célebres páginas de Saint-Simon sobre la muerte de Luis XIV, sino también cualquier otro hombre»¹¹. Hoy, por el contrario, se rechaza la muerte y se la enmascara de enfermedad; se pretende

⁸M.F. Sciacca, *Morte e immortalità*, Marzorati, Milano, 1968³, p. 31.

⁹ Cfr. J.H. Newman, *Grammar of assent*, London 1982, p. 36.

¹⁰ Epicuro, *Carta a Meneceo y máximas capitales*, Alhambra, Madrid 1985: «La muerte no es nada para nosotros, porque el bien y el mal existen sólo en las sensaciones y la muerte es privación de sensación (...) El más terrible de los males, la muerte no es pues nada para nosotros; porque cuando estamos la muerte no existe, y cuando la muerte llega, entonces nosotros ya no estamos. Y así ella no importa nada, ni a los vivos ni a los muertos, porque en los primeros no está, mientras que estos ya no son más».

¹¹ Ph. Aries, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours*, Ed. du Seuil, Paris 1975, p.168.

alejarse al moribundo de la idea de su propia muerte¹²; se muere sin darse cuenta, y ya no se tolera que se haga ver al enfermo la proximidad de «su muerte». Viene a la mente la analogía de nuestras ciudades con Orán, la ciudad de *La Peste* camusiana, donde, antes de que se desatara la epidemia, el enfermo se encontraba solo y era difícil e incómodo morir¹³. Una profundización en el tema de la muerte conduce a Eberhard Jünger a la «extrañeza» de la muerte: «En cualquier mundo extranjero que penetre, él, el hombre, siempre logra orientarse. Sólo en la muerte no se orienta más, la muerte le es ajena»¹⁴. Sartre criticará duramente la visión heideggeriana de la existencia humana como «existir-para-la-muerte». La muerte no es, para Sartre, la estructura ontológica del ser. «Es absurdo el haber nacido, y es absurdo morir»¹⁵.

El rechazo de la muerte no ha de considerarse como la última palabra; hay quienes se oponen a esta visión¹⁶. La muerte se manifiesta, como dimensión fundamental de la existencia humana, en la experiencia de la muerte de la persona amada. En ella, el hombre se da cuenta de un modo existencial cuál es la naturaleza de la muerte y de lo que significa ser mortal. San Agustín¹⁷ llora al amigo perdido, y a causa de esta muerte, la patria es un suplicio, la casa paterna infelicidad, y horrible tormento cuanto ambos tenían en

¹² P. Henrici, *Le droit de V homme à sa propre mort*, in *Filosofía e religione di fronte alla morte*, Archivio di filosofía 1981, 113-124.

¹³ A. Camus, *La peste*, Gallimard, Paris, 1947, p. 6. «Lo más original en nuestra ciudad es la dificultad que se puede encontrar para morir; dificultad, por lo demás, no es la palabra exacta y sería más preciso hablar de incomodidad. No es nunca agradable estar enfermo, si bien hay países y ciudades que te sostienen en la enfermedad, (...) pero en Orán (...) un enfermo se encuentra completamente solo. Y pensemos ahora en el moribundo, apesado detrás de centenares de muros crepitantes de calor, mientras en el mismo instante toda una población, al teléfono y en los cafés habla de tratos, de pólizas y de descuento».

¹⁴ E. Jünger, *Tod*, Stuttgart, 1972

¹⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, pp. 631 -632.

¹⁶ La filosofía contemporánea recoge y hace propia la invitación de Kierkegaard a la seriedad en relación con la muerte, considerada la «maestra de la seriedad» en el famoso discurso *Sobre una tumba*. Baste pensar en el análisis hecho por Heidegger en *Sein und Zeit*, donde la existencia humana es esencialmente definida como ser-para-la-muerte; la muerte es la estructura ontológica del *Dasein*, §§ 46-53 «Sein-zum-Tode», p. 314-354.

¹⁷ San Agustín, *Confesiones*, lib. IV, 4, 9.

común; la rebelión se extiende incluso a Dios: en vano, cuenta san Agustín, decía a mi alma «espera en Dios»; para ella el amigo perdido era «más verdadero y mejor» que el fantasma en el que quería que esperase. Para Gabriel Marcel, el único planteamiento real y concreto del misterio de la muerte es el de la muerte de la persona amada. «Lo que cuenta -responde a L. Brunschwig- no es mi muerte, ni la suya, sino la muerte de aquellos a quienes amamos. En otras palabras, el problema, el único problema esencial, surge del conflicto entre la muerte y el amor»¹⁸. Preguntar «¿Por quién doblan las campanas?»¹⁹ es hacer una pregunta retórica: repican por mí, porque toda muerte humana me disminuye, porque participo de la humanidad. Si esto es verdad respecto a todo hombre, lo es aún más respecto a la persona que amo y con la cual ya no podré comunicarme. Su muerte, en cierto modo, es también mi muerte. En el corazón de la madre, diez hijos pueden convivir, pero cada uno lo ocupa plenamente con su propia unicidad; y si uno muere, no se pierde la décima parte del corazón de la madre, sino que la pérdida es total. Quien repite el sofisma de Epicuro es que no ha hecho jamás la experiencia de un amor auténtico y, por lo mismo, no ha podido ni podrá comprender la muerte hasta que no haya aprendido a amar de verdad. Los místicos²⁰ y las personas que gozan de una profunda relación con Dios nos ofrecen la misma clave de lectura en el amor de Dios que supera a la muerte²¹. Nosotros no tenemos una experiencia directa de la muerte ni podemos obtener un conocimiento concreto a partir de la pura asistencia neutra e impersonal a la muerte de otros. Sin embargo, de estas observaciones, y sobre todo de la experiencia de la muerte de las personas queridas, que nos toca en lo

¹⁸ G. Marcel, *Présence et immortalité*, Flammarion, París, 1959, p. 182.

¹⁹ E. Hemingway, *For whom the bells toll?*, The Plakistan Company, Philadelphia 1940.

²⁰ Teresa de Avila: «Muero porque no muero». En Teresa de Lisieux: «La muerte es el último éxtasis».

²¹ W.A. Mozart, *Lettere*, Edizioni Paoline, Alba, 1960, p. 367: «La muerte, para ser completamente precisos, es el verdadero objetivo final de nuestra vida; por esto, desde hace un par de años hasta esta fecha me he hecho su amigo, la considero la mejor amiga del hombre, tanto que su idea no tiene para mí nada de terrible, sino más bien un aspecto tranquilizante, consolador. Y doy gracias a Dios por haberme concedido la oportunidad de aprender a considerarla como la llave de acceso a nuestra verdadera felicidad».

personal porque el sentido de nuestra existencia está radicalmente unido a la persona amada, deducimos con certeza la mortalidad del hombre. La muerte de la persona amada es una experiencia compleja, a tal grado que la primera reacción es un rechazo: «¡No puede ser!». Quien pierde a la persona amada se siente distinto, como fuera de sí, no porque aquella muerte le haya cambiado la vida y acaso paralizado la existencia, sino porque, habiendo perdido el *tú*, ahora es ya es *uno* diferente del que antes era. Este problema se coloca en un nivel distinto del de la muerte como «separación del alma del cuerpo»²² y, sin desdecir de la verdad de la definición tradicional, trata de situar la muerte en un nivel de relaciones interpersonales basadas en el amor.

2. *Visión científica*

No puede dudarse que la muerte tenga un fundamento biológico y corporal. Como tal, la muerte se inscribe entre las condiciones y leyes que regulan el organismo. El organismo viviente en cuanto estructura compleja de átomos y moléculas exige para su funcionamiento un ambiente material determinado, y un cambio más allá de ciertos límites le causa la muerte, esto es, el fin del organismo viviente y la transformación en otra cosa. El organismo biológico, en cuanto cuerpo, no contiene nada que trascienda a su naturaleza, y consiguientemente, es natural que se destruya. El hombre, como cualquier otro animal, recorre un ciclo vital: nace, crece y muere. Aunque no muera por causas accidentales, el envejecimiento natural va bloqueando ciertas funciones orgánicas y hace que llegue la muerte. El organismo biológico es percedero porque la actualización completa de sus fines se realiza en el orden de la naturaleza; percedero, por tanto, no sólo por razones biológicas, sino también por necesidad lógica, de otro modo, la inmortalidad sería contradictoria a su naturaleza²³. Para comprender esta condición no hace falta ir en busca de causas religiosas o mitológicas; las

²² K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Herder, Freiburg, 1958, p. 19. Según Rahner, la definición tradicional no refleja la singularidad de la muerte en cuanto evento que envuelve al hombre como totalidad y como persona espiritual.

²³ M.F. Sciacca, *Morte e immortalità*, Marzorati, Milán, 1968, p. 234.

ciencias han contribuido mucho a desmitologizar el fenómeno de la muerte²⁴.

3. *Reflexión metafísica*

Según la metafísica, todo ente sustancial material, en cuanto compuesto de materia prima y forma sustancial, está sujeto a la corrupción, es decir, al cambio sustancial: separación de la forma sustancial y de la materia prima. Las causas materiales, modificando las propiedades accidentales más allá de ciertos límites, las hacen incompatibles con la forma sustancial, y hacen surgir un nuevo ente sustancial con su nueva forma sustancial. El hombre es hombre por la forma sustancial humana; el cadáver no es hombre, por estar informado por otra forma sustancial que no es la del hombre; la forma sustancial humana se ha separado de la materia prima. La muerte es la «crisis» que padece esa unión sustancial que es cada hombre, dolorosa porque el cuerpo es connatural al espíritu; el organismo biológico se convierte en objeto, distinto de aquel que era como cuerpo viviente de un hombre. «Mi cuerpo ha dejado de ser mío; ahora es *un* cuerpo, un compuesto químico»²⁵. Se tiene así la definición tradicional de la muerte como «separación de alma y cuerpo». Como es bien sabido, la transformación sustancial no es un momento que implique duración sino límite, antes del cual existe aún el ente sustancial precedente, y después del cual ya existe el ente sustancial sucesivo. Por ello, no tiene sentido hablar del instante de la muerte como si se tratara de un estado.

II. LA MUERTE «HUMANA»

1. *La muerte humana trasciende el ámbito biológico*

El problema humano y filosófico de la muerte no puede confundirse con el morir, sino que se refiere al carácter mortal de la existen-

²⁴ Cff. C. Chacas, *The artificial prolongation of life and the determination of the exact moment of death*, Pontificiae Academiae Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 1986.

²⁵ M.F. Sciacca, *Morte e immortalità*. Marzorati, Milano, 1968, p. 170.

cia. ¿Qué significa para un ser humano el que un día haya de morir?²⁶

Desde el punto de vista de la filosofía del hombre no se puede ver la muerte primaria o exclusivamente como un problema biológico. La muerte humana no es la constatación de una ley objetiva, como lo puede ser la certeza de que un perro, un gato o un árbol morirán al cabo de unos años²⁷. La muerte humana no es, por tanto, tan sólo la descomposición de un organismo viviente, sino la destrucción de su existencia humana: imposibilidad de actualizar ulteriormente la vida personal en el mundo. Es muerte «humana» porque el espíritu está presente. La muerte sin espíritu no sería otra cosa que la corrupción del cuerpo: los entes que no saben que mueren no mueren, tan sólo perecen²⁸. Si yo no fuese espíritu, la muerte para mí no existiría, existiría tan sólo la corrupción de mi cuerpo.

El dualismo antropológico que nos llega de Platón y las antropologías materialistas han mostrado constantemente la tendencia a circunscribir la muerte en la esfera meramente biológica. Como tal, en cuanto que pertenece a la corporeidad puramente objetiva, la muerte no abarca las dimensiones «humanas» de la existencia, que son espirituales y no están mezcladas con el cuerpo. Ahora bien, las mismas premisas de esta interpretación presentan otra dificultad. El hombre no es un cuerpo objetivo que está ligado exteriormente a un espíritu. El cuerpo es primariamente un cuerpo

²⁶ Reflexionar en esta cuestión y superarla concretamente en la propia vida es mucho más importante que conocer los últimos días o instantes de nuestra vida, cuando un ser humano deja de existir, sin por esto querer disminuir la importancia que asumen estos problemas sobre el momento exacto en que cesa la vida y del criterio para establecerlo.

²⁷ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Günther, 1954: «Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaces de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal simplemente perece. El animal no tiene la muerte en cuanto muerte, ni delante de sí ni detrás de sí. La muerte es el cofre de la nada (...) A los mortales, por tanto, los llamamos mortales no porque su vida terrena se acabe, sino porque son capaces de la muerte en cuanto muerte».

²⁸ Como ya hemos dicho antes, no se trata de un conocimiento explícito; así, se da una muerte humana también en el niño y en el retrasado mental, porque ellos son espíritu, con la diferencia de que el cuerpo no ha alcanzado aquel grado de desarrollo que permite la manifestación del espíritu. De otro modo, no se evita la tesis materialista, según la cual el espíritu es un grado del desarrollo corporal.

«humano»²⁹. Más que de un cuerpo-objeto, se debería hablar de un cuerpo-sujeto, esto es, de un carácter psíquico del cuerpo humano por el cual todo hombre existe en el mundo. El mundo existe para el hombre *-espíritu en el mundo-* en cuanto que es una prolongación de su cuerpo, es decir, en cuanto se percibe necesariamente como espíritu *en el mundo*³⁰. Las condiciones del cuerpo son condiciones «humanas». Los aspectos objetivos y biológicos le pertenecen indudablemente, y son aspectos integrantes de la totalidad del cuerpo humano concreto, que es por eso un verdadero cuerpo *humano*. A la luz de la unidad del hombre con su propio cuerpo, la muerte no es nunca sólo o primariamente un hecho biológico, objetivo y neutro, sino más bien una condición existencial y humana³¹. No es sólo el cuerpo lo que muere, muere el hombre. Todo el hombre, cuerpo y espíritu, inteligencia y libertad, esfuerzo y amor, está implicado en su muerte. La muerte toca al hombre en el centro mismo de su propia existencia personal e interpersonal, porque el cuerpo es la mediación de cualquier expresión y realización del hombre en el mundo. Se puede y se debe hablar de muerte «humana»³². En este sentido se puede aceptar la expresión tradicional «muerte-separación», porque indica bien el final dramático de la existencia humana, en cuanto separación violenta del mundo humano (cuerpo) en el cual se vive, se espera, se ama.

2. *El drama de la muerte humana*

Esta cualidad totalizante y dramática de la muerte resulta aún más evidente si se considera el ser del hombre en su integridad como «espíritu en el mundo», y por tanto, la tensión humana hacia la unidad de las dimensiones espiritual y corporal. La muerte-separación sería como una amputación³³. Es verdad que,

²⁹ Véase Capítulo VI, «La corporeidad»: cuerpo humano y cuerpo no-humano.

³⁰ G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, París, 1955, p. 273.

³¹ La desorientación del hombre frente a la muerte indicada por Jiingel, la extrañeza afirmada por Sartre y la inexistencia contenida en el sofisma de Epicuro, pueden ser modos para recalcar que la muerte del hombre no es un evento puramente natural, como lo es el morir de los animales y plantas.

³² J. Gevaert, *Ilproblema dell'uomo*. Elle Di Ci, Tormo, 1987⁶, p.247

³³ J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel-Verlag, München, 1979, pp. 67-119.

considerando su condición corporal, el ser-en-el-mundo es al mismo tiempo un ser-para-la muerte, sin embargo el drama de la muerte-separación impide que se considere a la muerte como una fiesta de la libertad, como la plenitud del ser que algunos filósofos de la existencia han querido atribuirle.

El drama de la muerte aparece aún más incisivo si se ve en relación con la unicidad de la forma sustancial del hombre, tesis predilecta del pensamiento tomista³⁴. Si el hombre es uno y tiene una sola forma sustancial, el verdadero problema no es cómo se une ésta al cuerpo, sino cómo se puede separar del cuerpo, y las consecuencias que tiene esta separación para el hombre. Santo Tomás responde considerando la supervivencia después de la muerte como un estado imperfecto del alma, que siempre tiende a reunirse con el cuerpo³⁵.

3. La muerte como destrucción de la existencia humana

Desde el punto de vista de Sartre, la muerte es un suceso meramente exterior y ajeno a la existencia misma³⁶: se pierde de vista la condición radical de la corporeidad del hombre y se quita a la muerte su dramatismo existencial, precisamente porque se considera exterior a la existencia humana. Pero si el hombre es verdaderamente un espíritu encarnado, es preciso reconocer que la necesidad de morir pertenece inseparablemente a su ser-en-el-mundo, y se confirma así que la muerte humana se encuentra implícita en la existencia; no es un añadido al desarrollo de esta, más bien le pertenece. Siendo la muerte necesaria y esencial, el hombre puede experimentarla; si la muerte viniese de fuera, el hombre no sabría que muere, no tendría experiencia interior de la muerte sino sólo experiencia exterior, visual, de la muerte de otros. La misma corporeidad que inserta al hombre en el mundo y lo relaciona con otros es la que lo llevará a la

³⁴Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 76, a. 4 (unicidad de la forma sustancial); I, q. 76, a. 1 (forma sustancial); I, q. 75, a. 5 (el alma no es un compuesto de materia y forma).

■* ³⁵ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 76, a. 1, ad 6: «Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem»; I, q. 90, a. 4: «Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita».

³⁶J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, pp. 631-632.

ruptura final. Considerando la condición corpórea, es necesario decir que el hombre no es tan sólo ser-en-el- mundo, también es ser-para-la-muerte. Ambos aspectos son correlativos e inseparables de la misma existencia corporal. Una adecuada ontología del cuerpo debe incluir también la necesidad de la muerte.

La muerte manifiesta claramente la paradoja fundamental de la existencia humana: la corporeidad ofrece esencialmente la posibilidad de actuar humanamente y el espacio en el que puede realizar el significado de la existencia en el mundo. Con el dominio del propio cuerpo, el hombre domina también el mundo que le rodea y llega a transformarlo y humanizarlo. Esa misma existencia corporal le impedirá un día actuar humanamente en el mundo. En ningún otro momento la unidad con el propio cuerpo y la no identificación con él se viven tan aguda y concretamente como en la muerte. El sentido mismo de la existencia, y de la acción humana, está profundamente ligado a este límite que es la muerte, que además de ser el «culmen» del ser-en-el-mundo, no está separada del trauma que padece el yo, acostumbrado a la relación inmediata con el mundo, por lo cual la muerte asume siempre la forma de un «final dramático» de la existencia, además de ser su desenlace³⁷.

Si la existencia humana se define sin incluir la muerte, esta última aparecerá como un elemento exterior que destruye el sentido de la existencia y la hace absurda³⁸. Si, por el contrario, la necesidad de morir se manifiesta como una exigencia inseparable de la condición corporal, estará necesariamente implícita en una existencia que se vive y se realiza en un ámbito de significados y de valores. Durante la vida, la muerte se percibe como algo coherente con el significado de la existencia, porque el hombre es unidad sustancial de materia y espíritu, organismo viviente y conciencia, que no actúa independientemente del proceso biológico. Ambos procesos son imprescindibles, sin que esto implique una dependencia intrínseca del espíritu del cuerpo. Si la muerte no está tan sólo al final de la vida, sino en cada uno de sus actos, quiere decir que ella es la

³⁷ J. Gevaert, *Ilproblema dell'uomo*, pp. 248-249.

³⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 632.

«orientación». Al final se encuentra el acto de morir que ya ha estado presente a lo largo de toda la vida³⁹. Esto invita a buscar el significado de la muerte en relación con la existencia humana⁴⁰. Aun siendo misteriosa y aparentemente desastrosa, la muerte es siempre una condición «humana». La certeza de no tener que morir privaría a la vida de valor, le haría perder todo atractivo e interés. Una vida perpetua en el mundo no sería ya vida: viviríamos como muertos, dejaríamos de actuar. ¿Por qué hacer algo hoy si se puede hacer mañana, si el tiempo es inagotable? Un tiempo que no se acaba es ya un tiempo agotado. La inmortalidad como prolongación inacabable de la vida en el tiempo no sólo aterra, sino que provoca también rebelión como condena a la muerte metafísica. El hombre muere, y quiere morir, porque sabe que su fin no está en el tiempo. En el caso de que el hombre no muriese, el espíritu perdería su dignidad, estaría condenado a muerte, encadenado a una perpetuidad temporal ajena a sus propios fines⁴¹. Si se ha de buscar el significado de la muerte relacionándolo con el de la existencia humana, la pregunta que surge es: ¿La muerte extingue totalmente el significado de la existencia humana? ¿El sentido de la existencia viene radicalmente del mundo y de los otros seres a los que estamos vinculados? ¿Cómo y sobre qué fundamento puede realizarse el significado de la existencia humana a pesar de la ruptura de la muerte?

Evidentemente, esta pregunta sobre el significado fundamental de la existencia humana, estrechamente ligada al fundamento metafísico y religioso, se aúna al problema de la inmortalidad personal. Si la muerte cancela radical e irreversiblemente la existencia personal, el problema del significado de la existencia humana está permanentemente afectado. Filosóficamente no es posible afirmar el significado absoluto de la existencia humana sin incluir de un modo o de otro la afirmación de la inmortalidad

³⁹ M.F. Sciacca, *Morte e immortalità*, p. 36.

⁴⁰ Simon de Beauvoir ha examinado la hipótesis de una existencia terrena sin fin. Todo volvería siempre a lo mismo, todo sería un juego sin ninguna seriedad, sin profundidad y sin responsabilidad. Más que la muerte, una existencia temporal sin muerte convertiría la existencia humana en una farsa absurda.

⁴¹ M.F. Sciacca, *Morte e immortalità*, pp. 106-107. 324

personal. Mas tal afirmación pasa a través de la aceptación de la existencia humana mortal, y como parte de ella.

EL HOMBRE Y LA INMORTALIDAD

ESQUEMA

I. Definición

1. Inmortalidad real y personal
2. La inmortalidad panteísta
3. La inmortalidad admitida por los reencarnacionistas
4. La inmortalidad metafórica

II. Las pruebas tradicionales

1. Prueba fenomenológica: el consenso universal
 - a) *Los honores rendidos a las sepulturas de los muertos*
 - b) *La religión en todos los pueblos*
 - c) *Los filósofos*
 - d) *«Omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est»*
2. Prueba metafísica: subsistencia e incorruptibilidad
 - a) *El espíritu no se corrompe*
 - b) *El espíritu no puede destruirse*
3. Prueba psicológica: el deseo natural
4. Prueba moral

III. Dificultades respecto a las pruebas tradicionales

1. Dificultades respecto al espíritu subsistente por sí e incorruptible («alma separada»)
2. Dificultades concernientes al lenguaje sobre la inmortalidad

IV. Anotaciones y reflexiones

1. Anotaciones respecto al espíritu subsistente por sí e incorruptible («alma separada»)
2. Anotaciones concernientes al lenguaje sobre la inmortalidad

El problema de la muerte toca de cerca a cada hombre. Frente a la muerte de una persona querida, nadie puede declararse indiferente; se quiera o no, en la muerte de otra persona, cada uno ve la suya y se pregunta si con la muerte, el hombre cae y se disuelve en la nada o por el contrario sobrevive a ella. Si después de la muerte no hay nada, ¿qué sentido tiene la vida humana? Si el hombre está destinado a desaparecer total y definitivamente con la muerte, ¿de qué vale entonces vivir, comprometerse, si todo está destinado a desaparecer en la nada? Si la vida humana se cierra definitivamente con la muerte de cada hombre, entonces la vida misma se convierte en un absurdo y no quedan al hombre sino dos posibilidades: el absurdo o el suicidio⁴².

Que el hombre sobrevive personalmente a la muerte se percibe en primer lugar en la experiencia del amor, en el arte, en la ética. Antes que una reflexión filosófica, la inmortalidad personal es, por tanto, una experiencia vivida. Esta experiencia sobrevive también donde la demostración filosófica se revela inadecuada⁴³. La inmortalidad personal no depende indudablemente sólo de la reflexión filosófica. El problema es muy parecido al de la existencia de Dios. Se trata de ver hasta qué punto la reflexión filosófica puede justificar y fundamentar la inmortalidad personal que se asoma espontáneamente a la experiencia humana y se mantiene incluso cuando la filosofía no ofrece una prueba satisfactoria.

La auténtica idea de la inmortalidad implica que el ser inmortal

⁴² A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, París 1943, pp. 15-23

⁴³ Una comente de pensamiento ampliamente difundida, sostiene que la inmortalidad personal, como las otras dimensiones trascendentes y metafísicas del hombre, serían inaccesibles a pruebas propiamente dichas. Entre los que proponen una «demostración» de la inmortalidad, están aquellos que afirman en primer lugar que el problema no se pone en términos de un razonamiento rigurosamente filosófico, sino en un nivel de convicciones y certezas prefilosóficas, como por ejemplo M. Blondel, *Le Problème de l'immortalité de l'âme*, en *Supplément de la Vie Spirituelle*, 61, 1939. pp. 1-15 y J. Maritain en *Sort de l'homme*, Neauchâtel, 1943, pp. 13-15; para Tomás de Aquino y la corriente de pensamiento que en él se inspira, la inmortalidad es racionalmente demostrable, en cuanto que existen argumentos racionales convincentes con los que es posible dar la demostración, cfr. *Summ. Theol.*, 1, q. 75, a. 6; la posición de santo Tomás va dirigida contra aquellos que admiten la inmortalidad sólo por fe o por exigencia moral.

es espiritual y personal. Una inmortalidad de tipo cósmico en la que se pierda la espiritualidad del ser, manifestada en la conciencia y en el amor, y su individualidad personal, no satisface la auténtica exigencia de inmortalidad del hombre.

I. DEFINICION

1. *Inmortalidad real y personal*

La inmortalidad es la inmunidad de un ser de la corrupción y, por ello, se llama inmortal aquel ser cuya *existencia personal y consciente* continúa existiendo más allá de los límites espacio-temporales marcados por la muerte. La inmortalidad real y personal se divide en: a) *esencial o absoluta*, propia de Dios, ser necesario que absolutamente y por ninguna causa puede venir a menos; dada la plenitud de su ser espiritual es Dios quien en este modo, «solus habet immortalitatem»⁴⁴. Dios no puede no vivir: es la vida misma, «vita sempiterna» como decía Aristóteles⁴⁵; b) *natural* propia del espíritu humano, es decir, del ser al cual, una vez creado, compete naturalmente vivir siempre, porque no tiene en sí ningún principio intrínseco de corrupción. Tal inmortalidad, *real y personal*, no debe confundirse con la inmortalidad panteísta, reencarnacionista o metafórica.

2. *La inmortalidad panteísta*

Los panteístas sostienen la supervivencia impersonal. La única vida del espíritu sería la de la realidad universal, sea material -como quieren los materialistas- sea espiritual -como la entienden los idealistas-. El alma, no siendo sino una emanación del ser divino⁴⁶ presente en todo, regresa a él y pierde toda memoria y conciencia individual. Lo que es inmortal no es el espíritu personal individual, sino el Todo.

⁴⁴1 Timó, 16.

⁴⁵ Aristóteles, Metafísica, 1072b, 28-29: «<τ>a(ιέν Srj TÓI/ Zeoi> eívai fúov áfóioi' aptaTov» (decimos, en efecto, que Dios es viviente, eterno y óptimo).

⁴⁶ B. Espinoza, *Ethica*, II, prop. XI, corol.: «una parte del infinito intelecto de Dios».

3. *La inmortalidad admitida por los reencarnacionistas*

Según los reencarnacionistas el alma encuentra su destino definitivo solamente después de una serie indefinida de existencias terrenas y ultraterrenas y no al fin de una sola existencia en este mundo.

4. *La inmortalidad metafórica*

Es una especie de supervivencia en la memoria de la posteridad mediante monumentos u obras literarias, artísticas y científicas. Así Horacio afirma que él no morirá completamente: «Non omnis moriar multa que pars mei vitabit libitinam»⁴⁷; no morirá porque con su poesía tiene erigido a sí mismo un monumento más duradero que el bronce: «Exegi monumentum aere perennius»⁴⁸.

U. LAS PRUEBAS TRADICIONALES

1. *Prueba fenomenológica: el consenso universal*

La fe en la supervivencia es universal, común en todos los tiempos y en todos los pueblos del mundo. «Permanere ánimos arbitramur consensu nationum omnium» dice el gran orador romano. Y, en efecto, si se da una rápida mirada a la larga historia de los siglos se puede notar que la inmortalidad del alma es afirmada por el más simple sentido común y el más sublime saber filosófico.

Demuestran la existencia de este consentimiento universal del género humano:

a) *Los honores rendidos a los muertos*

La costumbre de dejar sobre la tumba de los difuntos comida, vestidos, monedas, libros que sirvan como guía para el viaje al más allá: cantos y oraciones, augurios e inscripciones sepulcrales, símbolos varios preferentemente trenzados con hojas de acanto que circundan al difunto y que poco a poco se convierten en alas, ceremonias fúnebres que encontramos en todos los cultos. El hombre es el único, entre todos los seres de este mundo, que rodea de

⁴⁷ Horacio, *Carm.*, III, 30, 6.

⁴⁸ ~~32~~ Horacio, *Carm.*, III, 30, 1.

religioso respeto las cenizas de sus semejantes⁴⁹. La bestia, dice Chateaubriand, no conoce el féretro.

b) *La religión en todos los pueblos*

Egipcios, griegos, romanos, celtas, germanos, etc.... No existe ninguna religión que no mencione más o menos explícitamente la creencia en la vida ultraterrena. También en las religiones orientales existe esta creencia; desde los libros sagrados de Confucio, hasta los *Vedas* en la India o los libros deuterocanónicos y protocanónicos del pueblo hebreo. En la doctrina católica todos los pasajes de la *Sagrada Escritura* que afirman la existencia de un premio o de un castigo son otras tantas pruebas de la inmortalidad. Todo el cristianismo, por otra parte, se apoya en la doctrina del fin de la vida cristiana: «vita mutatur non tollitur...».

c) *Los filósofos*

La convicción de la supervivencia del alma se remonta a los orígenes del género humano, aunque el esfuerzo de dar una demostración filosófica de la inmortalidad comenzó con Sócrates y Platón. Casi todos los que de un modo o de otro han profesado la doctrina de la vida futura: Pitágoras, Empédocles, Marco Aurelio, Séneca, Cicerón, y los grandes filósofos del cristianismo como Agustín⁵⁰, Tomás, y después,

Locke, Berkeley, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibnitz, Wolff, Kant⁵¹, etc. Incluso si entre los filósofos se encuentran algunos

⁴⁹ Según los antropólogos sería esta una de las manifestaciones psíquicas que mejor evidencian la aparición del hombre; cfr. D. de Sonnevile-Bordes, *Les Religions de la Préhistoire*, en *L'Anthropologie*, 69 (1965) 381-384; V Marcozzi, *Le Origini dell'uomo*, p. 148.

⁵⁰ San Agustín demuestra la inmortalidad basándose en el hecho de que en el alma existe la verdad; la verdad es inmortal, porque no puede venir jamás a menos; por tanto no puede morir el alma en la que habita la verdad: «Inmortal es, por tanto, el alma; ten fe en la verdad; ella grita con fuerte voz que habita en ti, que es inmortal y que cualquiera que pueda ser la muerte del cuerpo, no le puede ser sustraída su sede (el alma)» (*Soliloquios*, II, XIX, 33).

⁵¹ Kant piensa que la inmortalidad del alma no se puede demostrar teóricamente con pruebas racionales; sin embargo la toma como un postulado de la razón práctica, es decir, de la posibilidad misma de la vida moral, en cuanto que, si no se admitiese el postulado de la

discrepantes^{52 53}, no se puede decir que el discrepar de algunos sea la voz de la humanidad.

d) «*Omni in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est*»ⁿ

Tal consentimiento universal y constante, del género humano es, por tanto, la voz misma, mejor dicho, el grito «*Non omnis moriar*»⁵⁴, de la naturaleza humana, y constituye por sí mismo una prueba indirecta y extrínseca.

2. Prueba metafísica: subsistencia e incorruptibilidad

La inmortalidad del espíritu humano resulta de la naturaleza misma del espíritu, sustancia simple y espiritual, que por eso subsiste por sí misma, no se corrompe, no puede ser destruida y tiene un obrar propio.

Como se explicó precedentemente en el capítulo IX, el espíritu humano es una sustancia que subsiste por sí misma y no en virtud de otro ser; es una sustancia subsistente por sí, sustancialmente unida a la materia como forma sustancial, de modo que puede formar con ella la unidad sustancial del compuesto, pero del cual es independiente en su ser: por tanto puede subsistir también después de la disolución de la materia de la cual es forma. El espíritu tiene una realidad propia y una independencia propia de la materia; gracias a su espiritualidad subsiste en sí mismo, tienen un ser intrínsecamente independiente de la materia⁵⁵; destruida la unidad del compuesto, el espíritu continúa viviendo después de la muerte porque su ser es

vida futura, se derrumbaría todo el edificio de la moralidad, (*Kritik der reinen Vernunft*, A 828-831, B 856-859).

⁵² Se sabe que Aristóteles no admitía la inmortalidad; la dificultad es real y muestra la coherencia de su pensamiento. Habiendo hecho del alma «la forma del cuerpo» y viendo en el hombre la unidad sustancial de dos principios incompletos que se unen como «forma» y «materia» para formar un único ser, no se ve cómo uno de ellos pueda subsistir sin el otro. Santo Tomás ha corregido este punto viendo la «forma del cuerpo» como una forma «sustancial» y por tanto subsistente por sí.

⁵³ Cicerón, *Tusculanae*, I, 1.

⁵⁴ Horacio, *Carm.* III, 30, 6.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 75, a. 2.

intrínsecamente independiente de la materia⁵⁶. La espiritualidad del hombre no puede desaparecer por el solo hecho de la descomposición del organismo biológico. Arrancado o «separado» del cuerpo, continúa ejercitando las actividades fundamentales de la inteligencia y de la voluntad en la existencia después de la muerte, y alcanza, en este ejercicio, el fin natural de su ser. El hecho de que la muerte impida al hombre la comunicación sensible y lo arranque de nuestro mundo humano no equivale a decir que el hombre no existe ya personalmente después de la muerte. Gracias a su ser subsistente, el espíritu «puede» continuar existiendo después de la muerte del compuesto.

Como permanece el mismo también en el cambio continuo del cuerpo⁵⁷, así permanece también después de la disolución del cuerpo. Permanece porque es una sustancia espiritual y simple, y por tanto no se corrompe. La corrupción es la división de un ser en sus partes y puede darse sólo cuando se trata de un compuesto material. Sólo un ente que consta de partes es corruptible; es decir, es susceptible de dejar de ser disolviéndose en sus componentes. El espíritu humano, por el contrario, no está compuesto de partes, es simple, y por ello es incorruptible también después de la disolución del cuerpo, y «permanece» inmortal, no pudiendo corromperse⁵⁸.

En conclusión, el espíritu es una sustancia subsistente por sí misma, «puede» vivir después de la muerte, es decir, «tiene la capacidad» de ser inmortal; pues una sustancia espiritual y simple no puede corromperse, y por ello su capacidad de ser inmortal «es real»; el espíritu humano no sólo puede ser inmortal, sino que lo es realmente. De este modo la inmortalidad es una consecuencia de la

⁵⁶ Ver cuanto se ha dicho en el capítulo IX sobre el ente sustancial y la unidad sustancial.

⁵⁷ J. Watson ha calculado que las células se renuevan al ritmo de 0,5% al día. El cuerpo del hombre adulto tiene cerca de 60 billones de células, en él se renuevan unos 300 mil millones de células cada día, por lo que cada 200 días, o sea, alrededor de 7 meses, casi todo nuestro cuerpo se renueva. Mi cuerpo actual, no es el mismo que el de hace 5 años, pero yo sigo siendo el mismo, soy aquel que era cinco o veinte años atrás. *Idem sed aliter, aliter sed ídem.*

⁵⁸ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 75, a. 6.

subsistencia y de la espiritualidad y es definitiva⁵⁹; Dios, una vez creado el espíritu, lo mantiene siempre en la existencia y no lo destruye ni lo aniquila jamás, porque el aniquilamiento del ser espiritual repugnaría y contradiría los atributos divinos. La potencia de Dios, en efecto, se identifica con su sabiduría; sería contradictorio crear primero un ser indestructible y después destruirlo.

3. *Prueba psicológica: el deseo natural*

El espíritu humano se manifiesta específicamente mediante la inteligencia y la voluntad. La inteligencia no queda jamás satisfecha con lo que conoce, sino que quiere conocer cada vez más y se sacia solamente con el conocimiento de la Verdad Infinita. La voluntad no se satisface jamás con los bienes que posee, sino que aspira incesantemente a la posesión del Bien Infinito. En cada conocimiento y en cada acción libre del hombre está presente la apertura al Ser y el deseo natural de la felicidad perfecta, que solo la Verdad perfecta y el Bien absoluto pueden dar⁶⁰. El deseo de la felicidad perfecta implica necesariamente el deseo de la inmortalidad, porque la felicidad perfecta no sería tal si debiese terminar con la muerte. Como el juicio y la acción libre son aspectos necesarios de la existencia humana, la apertura al Ser, y por tanto el deseo natural, forman parte de la constitución fundamental del hombre. «Esta constitución fundamental del hombre -dice Rahner- que él afirma en cada uno de sus conocimientos y acciones, (...) no es un hecho que puede, por así decirlo, verificarse más o menos aquí y allá en el hombre según su beneplácito. Es la condición que hace que el hombre sea lo que es y deba ser, y está presente también en las acciones más banales de la vida cotidiana. El es hombre sólo porque está en camino hacia Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. El

⁵⁹ Tomás de Aquino presenta en la *Summ. Theol.* los cuatro elementos de la prueba: 1) Espiritualidad y simplicidad; I, q. 75, a. 2.; q. 75, a. 5.; 2) Incorruptibilidad; I, q. 75, a. 6.; 3) subsistencia; I, q. 75, a. 6; q. 97, a. 3; 4) Actividades propias de tipo intelectual; I, q. 77, a. 8.

⁶⁰ San Agustín, *Confesiones*. V, 4; P.L. 32, p. 708: «Infelix homo qui scit omnia illa, te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiam illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus».

es siempre el ser finito totalmente abierto a Dios»⁶¹. El «deseo natural» no es un deseo cualquiera, sino un anhelo que pertenece a la naturaleza misma del espíritu, que le pertenece a sí mismo, de tal modo que, si no fuese así, el espíritu humano no existiría como espíritu humano.

Ahora bien, un deseo natural no puede ser vano⁶², porque de lo contrario ese ser sería contradictorio en sí, ya que por una parte querría algo que es esencial a su naturaleza, y por otra no podría conseguirlo; sería un absurdo. El espíritu se escapa de la contradicción sólo si su deseo natural de inmortalidad puede realizarse.

4. Prueba moral

La inmortalidad es también una exigencia del orden moral natural. Este argumento supone como probadas en otra sede la existencia de Dios, la existencia de la ley moral natural y su valor absoluto. El argumento puede presentarse así: la conciencia impone el respeto absoluto de los valores morales y afirma que no puede ser indiferente actuar bien o mal; de ello deriva que el ser moral es necesariamente inmortal. En efecto, suponiendo que el ser moral termine en la nada final de la muerte, sería indiferente hacer el bien o mal; el bien y el mal serían equivalentes, lo cual es contrario al valor absoluto de lo que exige la conciencia moral.

DIFICULTADES RESPECTO A LAS PRUEBAS TRADICIONALES

La antropología contemporánea, sensible a las condiciones corpóreas e interpersonales del hombre, encuentra muchas dificultades al pensar en la inmortalidad del hombre mediante la

⁶¹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, p. 86.

⁶² Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 75, a. 6: «Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis».

incorrupción del espíritu subsistente por sí⁶³.

La corporeidad es tan esencial al hombre y al dinamismo de las relaciones interpersonales, ejercidas mediante el conocimiento y la voluntad, que parece difícil concebirlo «des-encarnado»; inmortal sería el espíritu pero no el hombre, y la actividad «después» de la muerte sería la actividad propia del *espíritu separado* y ya no del *espíritu encarnado*; dificultad tan aguda que crea graves problemas a la escatología católica.

1. Dificultades respecto al espíritu subsistente por sí e incorruptible («alma separada»)

Una primera serie de dificultades se refiere a la realidad misma que se designa con el término «alma separada». La idea corriente de inmortalidad indica una «parte» del hombre, es decir, el espíritu, que existe «después» de la muerte porque es subsistente e incorruptible. Se observa que tal idea de inmortalidad está unida a una interpretación dualista del hombre. Para el dualismo, después de la muerte el alma espiritual continúa ejerciendo las funciones esenciales del hombre, porque no tiene necesidad de un cuerpo para pensar y querer. El pensamiento contemporáneo, sensible a la unidad del hombre, constata no solamente que el cuerpo participa de todas las expresiones del ser humano, sino que la dimensión corpórea es también condición esencial para que exista el hombre. No se comprende cómo «el alma separada» pueda continuar existiendo y actuando como ser humano «después» de la destrucción del cuerpo. En la misma línea se observa que la idea de una «parte» del hombre, «alma separada», que continúa existiendo «después» de la muerte no es aceptable porque el hombre es uno e indivisible. «El alma separada» inmortal no podría llamarse ser humano: «el hombre es esencialmente ser-en-el-mundo; el ser-en-el-mundo es una propiedad esencial, un momento estructural del ser del hombre. Por consiguiente, es impensable el hombre fuera del mundo; cuando se verifica una ruptura entre el hombre y el mundo, ya no hay ningún hombre. Cualquier cosa que yo pueda ser después de la muerte, será

⁶³ Siglo 38 la exposición de J. Gevaert, *Il Problema dell'uomo*, pp. 237-238.

todo menos hombre»⁶⁴.

2. Dificultades respecto al lenguaje sobre la inmortalidad

Una serie de dificultades concierne, de modo particular, al lenguaje de la inmortalidad. La afirmación misma de la inmortalidad personal ha perdido mucha credibilidad, porque ha estado entreverada del lenguaje antropomórfico sobre el más allá. El problema del lenguaje va hoy más a fondo, porque está implicado en el cúmulo de problemas que tienen relación con la reflexión sobre Dios. En general se puede decir que todo lo que vale para una reflexión sobre la inmortalidad vale también para una reflexión sobre Dios. El peligro mayor que amenaza constantemente la reflexión sobre la inmortalidad es el del objetivismo que transfiere, sin una profunda analogía, las categorías espacio-temporales a la realidad trascendente. Esto afecta de modo particular a la reflexión sobre el «después» de la muerte y sobre «el más allá». Sería necesario pensar la inmortalidad como continuidad espacio-temporal.

IV. ANOTACIONES Y REFLEXIONES

Las pruebas tradicionales suscitan, por tanto, cuestiones profundas: ¿Quién es el sujeto inmortal? ¿Cuál es el estatuto ontológico del sujeto inmortal «después» de la muerte? ¿Qué relación tiene con el mundo? Las dificultades suscitadas sobre las pruebas tradicionales son serias. Nos encontramos, en primer lugar, con una dificultad de carácter antropológico; si es el hombre entero -espíritu encamado- el sujeto de los actos morales buenos o malos, parecería que el único sujeto apto de la retribución es el mismo hombre en su integridad personal. Una entidad incompleta a nivel ontológico⁶⁵, aunque sea subsistente, ¿puede ser perfecta a nivel del obrar?

Los elementos esenciales de las pruebas tradicionales son dos: 1) el concepto de espíritu subsistente por sí e incorruptible («alma

⁶⁴ W. Luijpen, *Existentiële fenomenologie*, Utrecht, 1963.

⁶⁵ El almirno es el hombre, ni es la persona: no es ser, sino principio de ser.

separada») y 2) la permanencia en el ser y en el obrar. Es necesario hacer algunas precisiones por las múltiples implicaciones antropológicas que comportan.

El dualismo implica una antropología en la que el 'Yo almaliente y el ideal se encuentra en liberar al alma del cuerpo'⁶⁶. La antropología unitaria de la dualidad afirma fuertemente la unidad del hombre; la separación del espíritu del cuerpo es posible porque el primero es subsistente por sí, aunque sería ontológicamente deficiente e «innatural». La unión del espíritu con el cuerpo es natural, mientras la separación es «contra la naturaleza»⁶⁷. Entonces, el estado del espíritu separado del cuerpo es un estado «violento», y la aspiración del espíritu es la de unirse con el propio cuerpo. Desde esta perspectiva se comprende cómo la antropología unitaria de santo Tomás haya formulado la pregunta sobre la resurrección natural⁶⁸. No se trata de una pregunta puramente especulativa: afirmando la exigencia natural de la resurrección, el Doctor Angélico hace ver hasta qué punto es impensable el hombre fuera de su condición de existencia encamada. Existe, por tanto, una dualidad, no un dualismo, que se sitúa en el estrato metafísico de los principios del ser y no en el físico de la realidad concreta. La acusación de dualismo, según Ratzinger, se puede dirigir solamente a quien trate de justificar la inmortalidad de manera sustancialista, «en ninguno de los grandes doctores (...) he encontrado una motivación puramente “sustancialista” de la inmortalidad»⁶⁹.

⁶⁶ Platón, *Gorgias*, 439 a: «También nosotros en realidad quizá estamos muertos. También yo he escuchado decir a los sabios, que nosotros, ahora, estamos muertos, y que el cuerpo es para nosotros una tumba». La imagen en griego tiene una eficacia mucho mayor, en cuanto que *awp.a* (=cuerpo) tiene un sonido muy cercano a *ofp.a* (=tumba).

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Summ. Contra Gent.*, IV, 79.

⁶⁸ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 5, a. 5: «Sic ergo mors et corruplio naturalis est hominis secundum necessitatem materiae, sed secundum rationes formae esset ei conveniens immortalitas; ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute».

⁶⁹ J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod and ewiges Leben*, Regensbur 1978. Algunas páginas más adelante afirma: «En la tradición cristiana esta dualidad fue elaborada

La dificultad insiste, también, en la imposibilidad del funcionamiento de la inteligencia y de la voluntad humanas. El problema es mucho más serio y santo Tomás le dedicó toda una cuestión de la Suma Teológica⁷⁰. Aún teniendo algo de verdad, el problema de la inmortalidad personal se plantea de manera distorsionada. En cuanto forma sustancial, es decir, principio de organización y de vida del cuerpo, el espíritu humano, aun cuando con la muerte el cuerpo se disuelve en sus elementos, conserva con él una relación trascendente, y así también el modo de conocer se adecúa a su nuevo estado. Es conocida la tesis de Rahner que recogiendo esta relación trascendente y subsistente, también *post mortem*, plantea la hipótesis de una relación «cósmico- universal» del espíritu con el mundo⁷¹. Sin entrar en el mérito de la hipótesis, se evidencia la necesidad de una cierta relación del espíritu con la materia. Si por una parte no se debe considerar la muerte sólo con relación al cuerpo, sino a todo el hombre, por otra parte la inmortalidad no se puede atribuir a un espíritu impersonal, privado de su capacidad de obrar y de relacionarse con el mundo, aunque tal relación se coloque en una perspectiva distinta respecto a la vivida *ante mortem*.

Se debe mantener la existencia del sujeto personal íntegro en todas sus dimensiones constitutivas. Dejar entender que el espíritu separado es un ser solitario y autosuficiente es contrario al sentido fundamental de la persona; por ello, se debe mantener explícitamente la dimensión interpersonal y comunitaria, en cuanto constitutiva de la persona. Se puede añadir que las dudas concernientes a la inmortalidad

siempre con mayor coherencia -y de modo definitivo como hemos dicho con santo Tomás de Aquino y el Concilio de Viena- de manera que no quedase ninguna muestra de dualismo, sino que resultase evidente la dignidad y la unidad del hombre».

⁷⁰ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 89. En lo que a esto se refiere conviene leer con atención el artículo primero, y se encontrarán indicaciones para una respuesta.

⁷¹ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, p. 22: «Pero si se piensa que ya en vida el cuerpo informado por un alma espiritual es una estructura abierta al mundo, que desde el punto de vista de la filosofía natural no es simplemente delimitar el cuerpo propio del hombre con su piel; si se piensa que el alma espiritual mediante su corporeidad está siempre y fundamentalmente abierta a todo el mundo, que por tanto no es jamás una mónada cerrada, sin ventanas, sino que se comunica siempre con la totalidad del mundo, entonces no se podrá rechazar a priori como impensable una relación semejante cósmico-universal del espíritu con el mundo».

dad personal aumentan en la medida en que desaparece la certeza de Dios creador, que está en el origen de la persona individual, en una relación interpersonal. La afirmación de Dios creador no es la introducción de un elemento extraño a la filosofía. En realidad no es sino la explicitación de la trascendencia y espiritualidad del hombre tratadas en los capítulos sobre el conocimiento, sobre la libertad, sobre la inter-subjetividad y sobre la historicidad. Por ello, todas las dimensiones espirituales y trascendentes del hombre, antes de reclamar la inmortalidad personal, reclaman la existencia de un Dios creador que esté en el centro del hombre como causa primera y fin último, sin EL, el ser del hombre es ininteligible.

El problema de la inmortalidad personal es, por tanto, el problema de la relación interpersonal con Dios y con los demás. Tal relación interpersonal incluye la afirmación del otro en el amor, y la exigencia in-derogable de esta afirmación del otro en el amor es la inmortalidad, es decir, el don permanente del ser. Si Dios creador quiere al hombre como persona, lo quiere como fin en sí mismo y no como medio. Querer a alguno como persona es quererlo para siempre. Este amor creador trasciende absolutamente todas las dimensiones espacio-temporales y no es tocado por la muerte. Pensar la inmortalidad como la relación interpersonal de amor con Dios y con los demás es pensarla en continuidad con lo que ya somos, pero no una continuidad espacio-temporal; es el *desiderium naturale vivendi Deum* del cual hablaba santo Tomás.

Si el hombre tiene realmente un futuro más allá de la muerte, éste no puede consistir en una subjetividad espiritual y acósmica, sino que deberá ser el futuro de un espíritu *encarnado*, porque la corporeidad es la dimensión constitutiva de su ser y no una simple circunstancia de su existir en el mundo. Con estos fundamentos se puede comprender lo que quiere decir la fe cristiana cuando proclama su esperanza en la resurrección de los muertos. Con ella no se espera la supervivencia de una parte del hombre ni se piensa en una restitución de los cuerpos a las almas. Lo que se quiere manifestar con este

artículo de fe es la restitución de la vida al hombre completo⁷².

2. Anotaciones respecto al lenguaje sobre la inmortalidad

El problema del lenguaje es serio. La inmortalidad no es en primer lugar una continuidad espacio-temporal «después» de la muerte, sino el problema de la dimensión absoluta y metahistórica que ya está presente hoy en el hombre en cuanto ser personal, espiritual y trascendente, que no coincide jamás con la existencia terrena; en el hombre

existe algo «más» que las simples categorías espacio-temporales. La inmortalidad no indica una forma de existir «después» parangonable con la actual, sino una realidad que ya hoy esta presente en nosotros porque nuestro ser hombres es ya hoy trascendente y sobrepasa las categorías espacio-temporales. Para no falsificar la dimensión no-espacio-temporal en el hombre, es necesario utilizar un lenguaje que prescinda de estas particularidades espaciales y temporales, sin que por ello se deba crear confusión con la eternidad divina.

Suprimir toda sucesión en la existencia del ser creado que sale del tiempo equivaldría a borrar la frontera que separa a Dios de las creaturas. Por otra parte, el hombre trasciende en la vida eterna su propio modo de ser, y por tanto, su específica temporalidad.

El hombre que muere sale del flujo ininterrumpido que mide su existencia terrena, el tiempo, para entrar en un nuevo modo de duración⁷³, cuya naturaleza no se puede precisar porque concierne un género de vida misterioso: el de la persona (*espíritu encarnado*) glorificada. Se puede decir seguramente que esta duración no será paralela al *continuum* temporal y tampoco será la eternidad en sentido estricto propia de Dios⁷⁴; será la eternidad participada⁷⁵.

⁷² J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag, München 1968, pp. 294-295.

⁷³ Existe una corriente teológica nacida en ambiente protestante, que sostiene la atemporalidad, afirmando que después de la muerte no puede existir el tiempo de ningún modo; reconocen que la muerte de los hombres es sucesiva, en cuanto que se considera desde este mundo; pero afirman que es simultánea su resurrección en la vida después de la muerte, en la cual no se dará ninguna especie de tiempo.

⁷⁴ Boecio, «Aeternitas est interminabilis vitae tota simul atque perfecta possessio» 43,

{De Consolatane, V, 6; PL 63, 858}

⁷⁵ En 1979 la Congregación para la Doctrina de la Fe (Acta Apostolice Sedis 71 [1979] 939-943) publicó una carta sobre cuestiones actuales de escatología. Del documento señalamos los siguientes puntos: a) resurrección real y corpórea de todo el hombre y de todos los hombres; b) distinta y diferente en lo concerniente a la condición propia de los hombres inmediatamente después de la muerte; c) continuación y subsistencia después de la muerte del elemento espiritual, dotado de conciencia y voluntad, de modo que el mismo yo humano susista también desprovisto, mientras tanto, del elemento corporal; d) el elemento **espiritual se llama alma. El documento insiste en el concepto de alma separada, aunque el texto evita el término «separada».** En 1992 La Comisión Teológica internacional publicó un documento sobre “**Algunas cuestiones actuales concernientes a la escatología**” (cfr. *La Civiltà Cattolica*, I [1992] 458-494), en el cual se **confirman los mismos conceptos.**