

14. TIEMPO, MUERTE E INMORTALIDAD

1. El tiempo

a) *El carácter temporal de la vida humana*

La primera consideración que se debe hacer sobre el tiempo es su carácter esencial en la vida humana. El hombre es, constitutivamente, un ser temporal: habita en el tiempo y se mueve en el marco y en el horizonte de la temporalidad. Nuestra existencia, sin una referencia temporal, sería completamente diversa^[1]. La filosofía ha ido tomando cada vez más conciencia de este hecho^[2], pero no siempre ha sido así y se han dado con cierta frecuencia dos errores. El primero ha consistido en pensar al hombre como un ser fundamentalmente estático e introducir el tiempo desde fuera, como algo que existe pero cuya importancia es accidental. El hombre sería, de algún modo, como un muñeco mecánico, al que, si se le da cuerda, se mueve pero cuya estructura no cambia esencialmente por estar parado o en movimiento. El segundo error es limitar la influencia del tiempo a la corporalidad, es decir, entender la temporalidad como un proceso fundamentalmente biológico y corporal: el cambio y modificación de nuestro organismo que lleva al envejecimiento y, finalmente, a la muerte. Pero, siendo esto cierto, evidentemente, el tiempo o, más bien, la temporalidad del ser humano es mucho más que eso, es un *modo de ser*, su modo específico de estar en el mundo, y afecta, por tanto, a todas sus dimensiones: cuerpo, psique y espíritu^[3].

¿Qué significa esto más concretamente?

Significa, en primer lugar, que *la persona es un ser sucesivo*. No estamos dados de manera definitiva en un momento y para siempre, sino que somos seres en movimiento, que vivimos de un pasado que ya no somos mientras pensamos y actuamos en vista de un futuro que seremos más adelante. «El nacimiento, explica Julián Marías, es el absoluto pasado; quiero decir que, mientras todos los contenidos de mi vida pretérita han sido presentes alguna vez, el nacimiento no lo fue nunca: nunca *me* fue presente, no asistí a él. El pasado se recuerda en la memoria y el futuro se anticipa en el proyecto imaginario; pero de un modo más inmediato, la vida es retención y protención»^[4]. El hombre es, pues, un diálogo de pasado y futuro que se realiza en el presente. Lo que soy y lo que hago depende de lo que he sido y de lo que quiero ser^[5].

La temporalidad de la vida humana, por otra parte, no está hecha de instantes, de

puntos temporales desconectados entre sí, sino de momentos engarzados significativamente. «El ‘instante’ no es un punto sin duración, sino que es un *entorno* temporal cuando se trata de la vida humana y no del tiempo cósmico. Pasado y futuro están presentes en una *decisión*, en un hacer humano; lo que se hace, se hace ‘por algo y para algo’ y esa presencia –por ‘abreviada’ que sea– de la motivación y la finalidad introduce la distensión temporal, la duración, en cada instante de mi vida; lo cual significa que, hablando rigurosamente, esta no consta de instantes, sino de *momentos*. Esta es la forma de la temporalidad intrínseca de la vida humana»^[6].

El tiempo de la vida humana, además, está *estructurado* o, en otras palabras, no es homogéneo. El tiempo como calidad física, como medida del movimiento de los cuerpos, y especialmente el tiempo objetivado en los relojes, sí es homogéneo y fluye de manera constante. Pero el tiempo de la vida humana, el desarrollo temporal de la vida personal, no^[7]. Existen, en primer lugar, estructuraciones *externas*: los días y las noches, las estaciones y los años. La sucesión de mi vida no se articula automáticamente en torno al segundero del reloj, sino ante períodos y sucesos que tienen una extensión y una profundidad determinada. Si he llegado al final de la jornada no continúo actuando de forma similar a como lo venía haciendo; mi mundo se detiene y reposa recogiéndose hasta que empieza un nuevo día. Y, de modo similar, al inicio de un nuevo curso, mi estructuración temporal es muy diferente de cuando lo acabo. Al iniciarla estoy lleno de proyectos, de ideas, volcado en el futuro, en lo que pienso y espero desarrollar; al acabarlo aspiro al reposo y a la tranquilidad, a disfrutar del presente sin preocuparme ni por el futuro ni por el pasado.

Hay también una estructuración *cultural* que depende de nuestro modo de entender el tiempo y de relacionarnos con él, y que cambia con las sociedades y las épocas. En el Occidente medieval, el tiempo se consideraba fundamentalmente algo dado que llenaba de sentido la vida del hombre; en la modernidad es el hombre quien debe dar sentido a su tiempo, que, de otra manera, resulta vacío e insopportable. Pero, incluso dentro de la modernidad caben diferentes modos de enfrentarse al tiempo. Actualmente, afirma Alacevich, «nuestro modelo temporal de referencia (el modelo ‘normal’) es todavía fundamentalmente el que se impuso a partir de la revolución industrial: un tiempo que transcurre colectivamente (del que las sirenas de las fábricas que regulaban la vida ciudadana era el símbolo más explícito), rígido (los horarios de trabajo no solo eran fijos y generalizados, sino que los tiempos de trabajo estaban netamente separados), obligatorio (determinado por los ritmos de producción que, a diferencia de lo que ocurría en los negocios artesanos, ahora se imponen a los individuos) y, sobre todo, reconstruido a partir del trabajo»^[8]. Esta estructuración, sin embargo, se está modificando y haciéndose cada vez más flexible y menos rígida y sincronizada.

El tiempo, por último, es *finito* y *limitado*. No dispongo de todo el tiempo que quiero y cuando quiero sino que me viene dado; es un caudal que no puedo aumentar ni disminuir. Existe, por un lado, una *finitud cotidiana y domesticable*: tener o no tener

tiempo en un contexto específico. Quiero hacer esto y me falta tiempo, pero puedo intentar ir más deprisa para que me «dé» tiempo, o dejarlo para mañana. Y también puede suceder lo contrario, me puede sobrar el tiempo hasta el punto de tener que dedicarme a «matarlo». Pero hay una finitud mucho más profunda y radical que viene dada porque mi tiempo global está contado. Tengo un tiempo finito de vida, aunque no sé cuánto es, y este hecho es tan decisivo que estructura *internamente* la temporalidad forjando lo que se suele denominar etapas de la vida: infancia, juventud, madurez, vejez[9]. Si soy joven, mi pasado es escaso y el futuro, infinito. Por eso, se trata solo de vivir porque dispongo de todo el tiempo del mundo. Si he llegado a la madurez, la situación cambia porque mi pasado está dentro de mí y ya no soy totalmente libre (y vacío) como en la juventud. Además, empiezo a percibir el final y sé que mi tiempo está contado, aunque dispongo todavía de mucho tiempo por delante. Si soy viejo, por el contrario, el pasado lo abarca casi todo por lo que mi horizonte vital es limitado y estrecho y se centra en el próximo final[10].

b) *La lucha contra el tiempo*

La finitud del tiempo ha impulsado desde siempre al hombre a una lucha por dominarlo y por controlarlo, por retenerlo. Deseamos hacer cosas y no disponemos del tiempo suficiente o queremos que determinados momentos u obras permanezcan, que no sean minados por el paso del tiempo que todo lo olvida y lo deshace. La prisa, la técnica, las obras que perduren han sido desde siempre las barreras que el hombre ha intentado elevar para detener el flujo de las horas. Y, en nuestra época, gracias a los prodigiosos avances de la tecnología, esa lucha parece haberse decantado parcialmente del lado del hombre aunque con un resultado paradójico. Los increíbles medios que poseemos parecen eliminar las fronteras temporales: todo se hace cada vez más de prisa y en menos tiempo. Pero esa velocidad acaba acelerando de tal modo el curso de la vida que, paradójicamente, acaba por esclavizar al hombre e impidiéndole disfrutar de lo que tiene. Cada vez hacemos más cosas porque disponemos existencialmente de más tiempo, pero cada vez tenemos más cosas que hacer y así caemos en la prisa, la ansiedad o el estrés.

Porque —y aquí topamos con la dimensión más radical de la temporalidad— el tiempo siempre se acaba escapando, el tiempo siempre vence. Quisiéramos detenerlo, controlarlo, pero no podemos, y esa incapacidad nos angustia y nos hiere internamente porque el tiempo no es algo ajeno y exterior: somos nosotros mismos, es nuestra vida que se nos escapa, se debilita y desaparece.

El cantautor Manolo García ha reflejado muy bien la mezcla de sentimientos que produce la constatación de la fugacidad de la vida y la incapacidad del hombre para detenerla.

Prendí la flor de lis en tu pelo.

Prendí la flor de lis sintiendo
que se me escapaba el tiempo.
En tus besos serios, fieros,
prendí la flor y en mis dedos
sentí que todo marchita
que todo se nos escapa.
Como los trigales lentos,
lentamente hacia el olvido.
Lentamente, sin remedio.

Hay un primer sentimiento de *tristeza* porque la vida aparece como algo inmensamente valioso pero sujeto a un devenir fugaz e incontrolable. Se marchita y se escapa lentamente, pero sin remedio porque esa precariedad no es algo superficial o dispensable. No puedo prescindir del tiempo, pero este se acaba y se concluye. Surge así otro elemento típico en la experiencia de la temporalidad: la *perplejidad*, el asombro de la persona ante su incapacidad por detener ese flujo, porque en el fondo piensa que debería poder hacerlo, que su destino no puede ser la muerte o la desaparición ya que late en él algo infinito, algo que debería perdurar para siempre. El tiempo conduce, por tanto, de manera inevitable a la cuestión final y última: la de la muerte y la inmortalidad.

2. ¿Qué es morir?

a) *El hecho de la muerte*

La muerte es ante todo un hecho inevitable con el que nos topamos. Nadie duda de que vaya a morir. Todos los hombres que nos han precedido han muerto y todos los hombres que actualmente vivimos en la tierra moriremos. De todos modos, cabe plantearse desde un punto de vista teórico —y algunos lo han hecho— si podemos estar tan seguros de esa certeza de la muerte. Al fin y al cabo, hay muchos hombres que no han muerto —todos los que ahora viven— y también podría suceder en el futuro algún acontecimiento que modificara la vida de los hombres de tal modo que la muerte ya no tuviera lugar. Esa posibilidad, sin embargo, no logra penetrar en nuestra inteligencia porque la certeza de la muerte no procede solamente de lo que constatamos en el mundo, es decir, de realidades exteriores, sino de nuestro interior. Sabemos que vamos a morir porque constatamos que *nuestra estructura como personas está abocada a la muerte*.

En primer lugar, *nuestro cuerpo envejece* y, finalmente, se hace incapaz de cumplir las funciones orgánicas y causa la muerte. Este envejecimiento es algo que todos constatamos y que nos indica con plena seguridad que, en algún momento, llegará el

final. Pero, además, es *nuestra propia estructura psíquica la que nos produce la conciencia de la muerte*. Scheler lo ha expresado diciendo que todas las personas poseen un flujo vital cuyo horizonte se va reduciendo con la edad[11]. El horizonte del joven – ya lo hemos apuntado– es casi infinito y siente que tiene todo el tiempo del mundo para hacer lo que quiera. Pero esto no sucede en la persona madura y mucho menos en el anciano, que siente que su tiempo se acaba. La muerte, por tanto, se presenta como un hecho no solo por una constatación externa, sino por una experiencia personal e interior. Y esto nos lleva a la pregunta por el significado. ¿Qué es morir? ¿En qué consiste?

Aquí cabe básicamente distinguir dos posiciones[12].

La postura *clásica* ha insistido en la muerte como separación del alma del cuerpo, y, sobre esta base, se ha centrado en las pruebas de la inmortalidad y en el estatuto del alma después de la muerte. Esta postura es, evidentemente, correcta pero no está exenta de dificultades. La primera es que parece limitar la muerte al cuerpo; él sería principalmente quien sufriría en la muerte mientras que el alma quedaría libre. Cicerón lo sintetiza de manera certera: «Tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo»[13]. La muerte afectaría exclusivamente al cuerpo entendido este, además, de un modo fundamentalmente biológico, como mero soporte material del alma. Otro problema que plantea esta postura, que a veces va ligada a una consideración insuficiente de la temporalidad, es que la muerte tiende a aparecer solo al final de la vida, no se suele plantear qué papel desempeña durante la vida del hombre.

Frente a esta posición, algunas filosofías *más recientes* –el personalismo entre ellas– han procurado orientar esta cuestión de un modo nuevo. En primer lugar, remarcando que la muerte no es algo que suceda solo al final de la vida, sino que está presente *en* la vida y hay que estudiar en qué consiste esa presencia. En segundo lugar insistiendo en que «en la muerte no muere, en sentido estricto, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir, la persona»[14]. Analicemos, a continuación, esos dos aspectos.

b) La muerte como dimensión esencial de la vida

¿Cómo está presente la muerte en la vida del hombre? Ante esta pregunta quizá estaríamos tentados de contestar a bote pronto que su presencia es escasa y poco relevante. Pero la realidad no es esta, sino justamente la contraria. La muerte juega un papel esencial en nuestra vida hasta el punto de que esta sería radicalmente distinta si no existiera la certeza de la muerte. Veámoslo con un poco más de detalle.

La muerte se hace presente en la vida primero como *posibilidad*. Sabemos teóricamente que podemos morir en cualquier momento. La vida humana es frágil. Un accidente, una enfermedad repentina, pueden acabar con la vida de cualquiera, incluso con la del más fuerte. Pero esta mera posibilidad, el hecho de que me pueda morir ahora o dentro de una semana influye en nuestra vida de modo más bien anecdótico. Es

possible, pero es altamente improbable y, por otra parte, no es algo que dependa en absoluto de nosotros. Por eso vivimos dejando de lado esta posibilidad que, sin embargo, es real.

Muy diferente es ya la *certeza* de la muerte, es decir, el hecho de que sabemos que nos vamos a morir aunque no cuándo. Este conocimiento, por el contrario, «acompaña la vida entera como un elemento de *todos sus momentos*»[15]. El hecho de que me vaya a morir, de que tenga un tiempo contado, estructura toda mi existencia porque impone un carácter único e irreversible a cada uno de mis actos. Si no fuera a morir, si no tuviera el tiempo contado quizá, por ejemplo, dejaría la escritura de estas páginas para otro momento que me requiriera menos esfuerzo. O quizá no las escribiera nunca precisamente porque siempre tendría un tiempo posterior para escribirlas.

Y esto lleva a una consideración quizá paradójica pero cierta: *la necesidad de la muerte como integrante esencial de una vida humanamente seria y valiosa*. La muerte, curiosamente, es la que da valor a la vida. Borges lo ha relatado de modo magnífico en el cuento de *El inmortal*. Los inmortales eran hombres que habían bebido de un río que les concedía la inmortalidad, pero ese don se convirtió, con el paso del tiempo, en una maldición. Habían dejado de ser hombres activos, brillantes y poderosos, para convertirse en seres prácticamente inmóviles y casi primarios ya que carecían completamente de motivación. Todo lo que podían hacer ya lo habían hecho o tenían un tiempo infinito para hacerlo[16].

«La muerte (o su alusión), dice el protagonista, hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos commueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como un sueño. *Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso*. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. *Nada puede ocurrir una sola vez, nada es preciosamente precario*»[17].

La muerte, por tanto, es parte de la vida en el sentido de que el hombre sabe que va a morir y vive de acuerdo con ese conocimiento. Por eso, a veces, a los hombres se les llama simplemente mortales. «Los mortales, dice Heidegger, son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaces de la muerte en cuanto muerte. Solo el hombre muere. El animal simplemente perece»[18]. Y desde esta perspectiva resulta banal la antigua tesis que se esconde de la muerte negando su existencia. «Solo existe lo que se siente, dice Epicuro, y como la muerte no se siente, la muerte no existe»[19]. O en la versión de Schelling: «Oh muerte, no debo temerte, porque cuando estás tú, no estoy yo; y cuando estoy yo, no estás tú». Pero, como acabamos de ver, la muerte no está solo al final, sino en cada acto de la vida.

Que la muerte no esté solo al final no quiere decir, sin embargo, que sea algo natural;

lo es, en cuanto es una realidad con la que convivimos pero, al mismo tiempo, es profundamente antinatural; es más, es lo más contrario a la naturaleza humana porque significa su destrucción. Tomás de Aquino lo ha sintetizado con su habitual brillantez: «La muerte es de algún modo natural, pero también de algún modo antinatural»[\[20\]](#). Por eso, aunque convivimos con la idea de la muerte y aunque esa idea determina nuestro modo de actuar, nuestra actitud normal es de rechazo y expulsión de nuestro horizonte vital. «Hay una represión de la idea de la muerte que en cierta manera representa un fenómeno *general* y *normal* de la naturaleza humana. Y este fenómeno es, sin duda alguna, de gran utilidad vital. Solamente gracias a esta represión de la idea de la muerte, dejándola fuera de la zona de la conciencia clara, surge en cada una de las acciones útiles del hombre aquella ‘seriedad’, aquella importancia y significación que les faltaría si el pensamiento de la muerte estuviese siempre clara y distintamente presente en la conciencia»[\[21\]](#). O, dicho de un modo chusco:

Cada vez que considero
que me tengo que morir
tiendo la capa en el suelo
y me harto de dormir[\[22\]](#).

En otras palabras, sabemos que nos vamos a morir y ese conocimiento influye en nuestra vida pero no podemos radicarnos de una manera excesivamente profunda en ese pensamiento porque nos sacaría de la vida. Todo resultaría banal y excesivamente pasajero. La experiencia de un entierro es clara en este sentido. Podemos asistir con dolor y convicción a esa ceremonia, especialmente si se trata de un ser querido, pero al final nos sentimos obligados a volver a la vida, a nuestra vida, porque nosotros no hemos muerto y nuestro ser querido ha entrado en un mundo al que no le podemos seguir.

c) *La muerte como destrucción de la persona*

Las reflexiones anteriores nos conducen ya ante la cuestión esencial: ¿En qué consiste morir? Porque, si la muerte tiene una parte importante en la vida, es por aquello en que consiste, por lo que es. Y ¿qué sucede en la muerte?

Se trata de una cuestión esencial pero que, además, nos plantea por primera vez una dificultad que hasta el momento no se había presentado en nuestro ya amplio recorrido por el mundo del hombre: no tenemos experiencia directa de la muerte, porque los que mueren son siempre los otros. «Mi relación con mi muerte, afirma Lévinas, consiste en no saber sobre el hecho de morir»[\[23\]](#).

Esta falta de experiencia, además de ser un obstáculo insuperable –solo tendremos experiencia directa cuando nos muramos y entonces ya no nos será de ninguna utilidad–,

nos indica que comenzamos a adentrarnos en los *terrenos límites de la filosofía*, es decir, en aquellas zonas en las que el intelecto humano comienza a perder pie y a enfrentarse con problemas que le superan de forma radical. Porque existen cuestiones que hoy no conocemos pero que, con esfuerzo y quizá suerte, podremos desentrañar el día de mañana. Pero hay otros problemas que la inteligencia nunca va a poder resolver porque se sitúan en un terreno que supera esencialmente su capacidad. La muerte es uno de ellos.

De todos modos, y a pesar de que seamos conscientes de estos límites, la filosofía no puede (ni debe) cejar en sus preguntas. Debe intentar, en la medida de sus posibilidades, responder a la cuestión sobre la esencia de la muerte. Y, sobre este hecho, *la experiencia externa* que poseemos nos muestra, fundamentalmente, tres cosas. En primer lugar, la muerte es *desvanecimiento y desaparición del mundo*[24]. La persona desaparece y el cadáver está ahí para mostrarlo. Su presencia física es dramática precisamente porque muestra una no-presencia, una desaparición, la de la persona que estaba ahí, pero ya no está y no sabemos qué ha sido de ella.

La muerte supone, además, la *pérdida de la corporeidad*. El hombre muere por el deterioro de su cuerpo que interrumpe sus funciones vitales e impide a la persona seguir viviendo. El cuerpo se convierte entonces en un cadáver, una realidad extraña y dolorosa porque fue humana pero ya no lo es, al menos de manera completa. Pero es importante darse cuenta, como ha señalado con agudeza Scheler, de que pérdida de la corporeidad no se identifica con cesación de las actividades biológicas porque estas, en realidad, no cesan nunca: el cadáver está sometido a una actividad biológica considerable[25]. La pérdida de la corporeidad depende, ciertamente, del cese de algunas funciones biológicas humanas pero significa mucho más que eso porque, como vimos en su momento, el cuerpo no es un mero apéndice de la persona, sino, por decirlo de algún modo, su mediación física (cfr. cap. 2.1).

Por eso, la pérdida del cuerpo significa la *destrucción de la persona en cuanto tal, de toda la persona*. No muere solamente el cuerpo, muere el sujeto completo, el hombre o la mujer. «No se trata de que se abandone la corporeidad como la piel de un reptil y se escape intacto hacia otros mundos. Al contrario, la condición de la existencia de la muerte es que esta acontezca, es decir, que le pase a *alguien*, y este alguien –yo, tú– se muera efectivamente»[26].

De ahí el drama y el horror de la muerte porque se opone a todo lo que el hombre es, y de ahí la fuerza del instinto de supervivencia[27]. Vivir es ser y morir es desaparecer, abandonar todo lo conocido y amado, interrumpir bruscamente nuestra estructura temporal impidiendo con ello todo nuevo proyecto, toda nueva experiencia. Y morir es pasar a las regiones oscuras y desconocidas del no-ser, de donde nadie ha vuelto para explicarnos cómo se vive allí si es que se vive. La muerte es, por tanto, horrible, y su dureza exige una respuesta. El hombre necesita saber qué pasa después de la muerte para que su vida y su muerte tengan sentido.

d) La muerte del hombre contemporáneo

La muerte tiene siempre las características que acabamos de señalar pero su vivencia concreta está modulada por la cultura de cada época. La muerte del hombre contemporáneo se caracteriza principalmente por el intento de *ocultación*, por el rechazo radical de la muerte y su expulsión del terreno en el que se vive.

Hemos dicho que resulta normal una cierta represión de la idea de la muerte porque solo así es posible vivir con seriedad. Pero el hombre contemporáneo ha radicalizado esa represión hasta convertirla en un ocultamiento y en una desaparición[28]. Su ansia de vivir, de agotar todas las posibilidades que un mundo cada vez más acelerado le ofrece y también su obturación ante la trascendencia le presentan la muerte como un hecho especialmente contrario a todo lo que constituye su forma de vida y sus aspiraciones. Antiguamente, la situación era diversa: el ritmo más lento y pausado de la vida, más monótono y ligado a las estaciones y a las fuerzas de la naturaleza, permitía comprender experimentalmente a los hombres que también ellos un día quedarían sometidos a esas fuerzas naturales y morirían. Hoy, en cambio, la tecnología permite al hombre dominar a la naturaleza y las posibilidades de vivir y disfrutar se multiplican constantemente. Por eso, la muerte resulta particularmente repulsiva y sorprendente y se intenta expulsarla de la existencia.

La palabra muerte se sustituye por expresiones más suaves y edulcoradas, la organización técnica y empresarial alrededor de la muerte facilita y simplifica los trámites y elude el enfrentamiento con la dureza de ese momento, se reduce el tiempo dedicado al duelo y se suprimen sus manifestaciones externas, etc. En resumen, la muerte se privatiza, se convierte en un hecho personal y privado que la sociedad esconde con aprensión[29].

Y así, cuando aparece, resulta sorpresiva y especialmente incomprendible. No es un hecho con el que se haya convivido y al que, por tanto, se ha podido dar un sentido, sino un muro que aparece de pronto, inesperado e inevitable, y contra el que solo es posible estrellarse de manera absurda. De las dos dimensiones de que consta antropológicamente la muerte, el hombre contemporáneo tiende a quedarse solamente con la segunda.

3. El misterio de la inmortalidad

El rechazo humano a la muerte se manifiesta en el anhelo de inmortalidad, en el deseo de permanecer, de durar para siempre, de no hundirse en el pantano que parece conducir a la nada y a la oscuridad, y en el deseo de saber si existe algo más allá de la muerte que garantice la supervivencia.

a) Anhelo y convicción

a.1) «Non omnis moriar»: el recuerdo de los hombres

Una primera manifestación de la inmortalidad es el deseo de permanecer de algún modo entre los hombres después de la muerte^[30]. Deseamos que nuestra presencia no se extinga inmediatamente o poco después de la muerte. Queremos ser recordados cuando pase el tiempo porque, de otro modo, nos daría la impresión de que, en realidad, no hemos existido, de que nuestro peregrinar terrestre ha sido como el recorrido del agua por entre las rocas, que no deja huella ni traza.

Ese deseo de todo hombre se manifiesta de muchas maneras pero todas tienen un denominador común: dejar algo que permanezca tras nuestro paso. Hijos, personas a los que hemos formado de acuerdo con nuestros ideales, obras o acciones. Algunas de las grandes empresas arquitectónicas de los reyes y emperadores del pasado –pirámides, basílicas, mausoleos– tenían en parte este objetivo: constituir como una muralla que detuviera el flujo del tiempo, de modo que, con el paso de los siglos, su presencia desafiara al pasado y recordara –y de algún modo reviviera– a los hombres que la hicieron posible. Quizá nunca nadie haya dicho esto mejor que el poeta romano Horacio:

He terminado ya mi monumento
más perenne que el bronce (de palabras),
más alto e inmortal que las pirámides...

Resistirá las lluvias y los vientos,
el sucesivo curso de los años
resistirá, veloces, y yo mientras
no moriré del todo pues mis odas,
la parte más lograda de mí mismo,
vencerán a la muerte destructora.

Cuando con la vestal suba el pontífice,
ambos callados hacia el Capitolio...

Yo creceré incesante, siglo a siglo,
renaceré en la estima venidera^[31].

a.2) La inmortalidad personal

El deseo de permanecer en el recuerdo de los hombres es bueno y legítimo, pero no es suficiente. No lo es, ante todo, porque solo está al alcance de unos pocos. De la inmensa mayoría de nosotros nadie se acordará al cabo de un lapso de tiempo relativamente muy breve. Y, de la mayor parte de los hombres que hoy son famosos, ese recuerdo resistirá solo un período de tiempo muy breve para lo que constituye la historia

humana. Pero, en realidad, aunque todo el mundo se acordara de mí, ese recuerdo sería anecdótico frente a la cuestión central y decisiva: *la pervivencia personal y real*. Una cosa es que mi influencia perdure de algún modo en el mundo y otra, muy distinta, es que *yo* perdure después de la muerte. ¿Qué es posible decir sobre este hecho central para el sentido de la vida humana?

Ante todo que es una *convicción generalizada de la humanidad*. La creencia en la existencia de algún tipo de vida después de la muerte aparece prácticamente en todas las épocas y culturas y se manifiesta de múltiples formas. El culto a los muertos es una de ellas. «Todos los autores consideran que las prácticas rituales (de enterramientos) implican una creencia en alguna inmortalidad de cierto tipo. Esta creencia es tan antigua como la conciencia de la muerte, ya que en el momento mismo en que el ser humano descubre que es mortal, se piensa a sí mismo como inmortal, de manera que el primer conocimiento de la muerte supone ya la negación de que en ella perezca el hombre absolutamente. Esta vinculación entre enterramientos y creencia en algún tipo de supervivencia tras la muerte está arqueológicamente probada hasta la saciedad»[\[32\]](#).

¿En qué se basa esta creencia en la supervivencia? Por un lado, en las doctrinas religiosas que lo afirman y proponen un contenido específico sobre lo que ocurre en el más allá, en el mundo de los muertos. Pero esa afirmación de las religiones no podría tener una acogida tan general si no se apoyase a su vez en algo que, de un modo u otro, los hombres pudieran experimentar. Si, por poner un ejemplo banal, una doctrina religiosa dijera que el hombre puede volar podría haber algunos fanáticos que lo creyeran pero la mayor parte de los hombres constatarían que se trataba de una doctrina falsa e imposible. Pero esto no sucede con la inmortalidad. La mayor parte de las religiones la afirman y el hombre la acepta sin problemas, lo cual significa que intuye que se trata de algo coherente y verdadero.

¿En qué consiste esa intuición? Se trata, evidentemente, de una cuestión difícil, pero nos parece que se puede afirmar que radica en la constatación de que en la persona, en cada uno de nosotros, parece haber algo que no debe ni puede morir, que existe un núcleo de inmortalidad. Goethe lo ha expresado de manera rotunda: «Este pensamiento (de la muerte) me deja absolutamente tranquilo, porque tengo la persuasión firme de que nuestro espíritu es una esencia de naturaleza absolutamente indestructible, es algo que continúa actuando por una eternidad de eternidades, semejante al sol, que parece ponerse solamente ante nuestros ojos terrestres, pero que, en realidad, no se pone nunca, sino que continúa brillando incesantemente»[\[33\]](#). Y, en esa misma línea, se podrían aportar infinidad de testimonios.

b) Las pruebas filosóficas de la inmortalidad

Esta intuición interior de que existe en nosotros algo indestructible, una capacidad última de vencer a la muerte a pesar de que aparentemente somos vencidos por ella,

junto al mensaje de la inmortalidad de las diferentes religiones, ha sido suficiente para la mayoría de los hombres que han muerto pensando que, de un modo u otro (esa es otra cuestión), sobrevivirían. Pero aquí debemos plantearnos la cuestión desde un punto de vista filosófico. ¿Existen pruebas filosóficas de la inmortalidad?

El tema es, evidentemente, muy complejo y aquí no lo podemos estudiar con la profundidad necesaria, pero sí podemos indicar lo que, a nuestro parecer, constituyen las claves esenciales para afrontar la cuestión.

Ante todo, existen algunas *pruebas clásicas* para fundamentar la inmortalidad que no parecen completamente convincentes. Una de ellas, de línea agustiniana, es la capacidad del hombre de conocer la verdad. Como la verdad es inmortal y no cambia con el tiempo, su sede, que es el hombre, también tiene que ser inmortal^[34]. Sin embargo, esta demostración no parece suficientemente concluyente. «Es verdad, indica Scheler, que en estos actos yo *trasciendo* a todo lo que es aún relativo a la vida, y puedo decir que en tales actos mi espíritu toca a un dominio, a una *esfera de unidades de sentido intemporales y eternas*. Pero no puedo decir más. Que los actos que yo realizo, o que mi persona que los realiza, *sobrevivan* también cuando yo dejo de vivir, no se sigue en manera alguna de la conexión esencial entre la idea de un acto y objeto»^[35].

Otra prueba, en este caso propuesta por Tomás de Aquino, es la imposibilidad de que no se cumpla lo que desea la naturaleza. «Todo el que tiene intelecto naturalmente desea ser siempre. El deseo natural no puede ser vano. Por tanto, toda substancia intelectual es incorruptible»^[36]. Sin embargo, la clave de esta prueba, la imposibilidad de que el deseo natural sea vano, es algo que necesita demostración, no puede aceptarse sin más. ¿Por qué el deseo natural tiene que cumplirse? En la vida deseamos muchas cosas que no obtenemos y podemos quedar muy frustrados al no conseguirlas: ¿por qué no tendría que suceder lo mismo con el ansia de inmortalidad? Al fin y al cabo, el hombre podría estar mal fabricado y desear algo que no puede conseguir. Y recurrir a Dios creador para solventar esta dificultad no es algo evidente porque el hecho de que exista un Dios que vele por nosotros, que se preocupe por nosotros y que nos ame no es algo que pueda deducirse filosóficamente de manera sencilla; lo conocemos por Revelación.

Esas dos pruebas, de todos modos, apuntan a un núcleo que sí constituye, en nuestra opinión, la clave para fundamentar la pervivencia después de la muerte: *la existencia en el hombre de un núcleo espiritual, al que clásicamente se denomina alma, que trasciende a la corporalidad y al tiempo*^[37]. Hemos visto que el hombre tiene una dimensión corporal, otra psíquica y otra espiritual, y hemos visto también que esa dimensión espiritual, aunque depende para su ejercicio de la base corporal, la trasciende y está por encima de ella. Pues bien, aquí está la clave de la cuestión. Si lo espiritual trasciende a lo corporal y no depende enteramente de él, cuando el cuerpo desaparezca, la dimensión espiritual de la persona no tiene por qué desaparecer, posee capacidad para seguir existiendo de un modo o de otro con entidad propia^[38].

Esta trascendencia del espíritu humano sobre el cuerpo es la intuición básica que todo hombre tiene acerca de sí mismo y que, aunque no sepa formularla técnicamente, le permite sentir o experimentar que no desaparecerá completamente después de la muerte. Y esa intuición básica desarrollada filosóficamente es lo que constituye la prueba radical y contundente de la *inmortalidad del alma*. Santo Tomás ha desarrollado esta tesis desde una perspectiva metafísica a través de su descripción del alma como forma sustancial del cuerpo. Cuando el cuerpo desaparece y se corrompe, el alma permanece como sustancia separada. El personalismo y la fenomenología han planteado esta cuestión, tal como hemos hecho nosotros, desde una perspectiva más antropológica: la existencia de un núcleo espiritual en el hombre que trasciende a la corporalidad. Pero la base de la demostración es la misma[39].

c) *El más allá*

La filosofía, acabamos de verlo, es capaz de afirmar la pervivencia del hombre después de la muerte pero *solo* es capaz de afirmar esto, lo que plantea dos problemas de muy difícil solución.

c.1) El estatuto de la persona después de la muerte

El primero es el estatuto de la persona después de la muerte. El hombre pervive, ciertamente, pero ¿cómo pervive? y, más aún, ¿cómo es posible esa pervivencia, si hemos dicho que el cuerpo es una parte esencial de la persona? Se trata de un problema de no fácil resolución, ni siquiera en sede teológica, y plantea los conocidos problemas de la escatología intermedia. Podemos reducir las cuestiones a dos. ¿Qué es lo que pervive? y ¿cuál es el tipo de actividad de lo que pervive? Lucas ha indicado que la mayor o menor dificultad para responder a esta pregunta depende de la antropología de partida y, más en concreto, de si se insiste en el carácter unitario del hombre o en su carácter dual. «En una antropología con rasgos de dualismo, la *unidad* es el momento secundario de un proceso de *composición*. En rigor, lo que se suele ver en el hombre, más que la unidad, es el *estar unido*. Por el contrario, una antropología realista y unitaria verá al hombre sobre todo como unidad psicosomática, como libertad y conciencia *encarnada*, como *espíritu encarnado*; solo en un segundo momento verá, por medio del análisis, en esta unidad una dualidad»[40].

Pues bien, en una antropología más dualista, el problema se aminora un poco porque se puede decir que quien pervive tras la muerte es el alma, que se separa del cuerpo y que tiene, dentro de todo, una entidad propia, aunque no por eso se dejen de plantear problemas. Si se insiste, sin embargo, en el carácter unitario de la persona, la desaparición del cuerpo resulta más problemática si cabe. En realidad, ni siquiera se podría hablar de persona puesto que hemos visto que el cuerpo es una de sus dimensiones esenciales y este ya no existe. Además, queda completamente abierta la

cuestión de cómo podría operar un espíritu que, aunque trascienda a la corporalidad, necesita a esta para actuar. Son cuestiones de difícil, por no decir imposible, resolución puesto que escapan y escaparán siempre al ámbito de nuestra experiencia[41].

c.2) ¿Qué hay después?

Que no lleguemos a dilucidar cuál es el estatuto de la persona después de la muerte no es, de todos modos, algo excesivamente preocupante. En cierto sentido, es una cuestión más bien técnica de interés específico para filósofos y teólogos. La pregunta existencial, la que realmente nos interesa que nos respondan, es la siguiente: ¿qué hay más allá?, ¿qué pasa después de la muerte? Y el problema que se plantea en esta sede ante semejante pregunta es que la filosofía, o sea, el hombre, no solo no tiene nada que decir sino que no lo tendrá nunca puesto que es un ámbito que escapa por completo a su control. El más allá es un mundo no solo desconocido, sino inaccesible al que solo podemos entrar mediante la religión, es decir, mediante la comunicación de Dios mismo o de un mensajero de Dios que nos indique lo que allí sucede[42]. Esa información, sin embargo, nos resulta completamente necesaria porque el sentido y el valor de esta vida depende en buena medida de lo que suceda en la próxima. Queda así planteado el tema que afrontaremos en el último capítulo: el sentido último de la vida y el papel que desempeña la religión en la vida del hombre.

NOTAS

¹ Lo cual no significa, como veremos más adelante, que se agote en la temporalidad.

² En particular, el siglo xx ha insistido mucho en la temporalidad como rasgo esencial de la persona. Cfr., por ejemplo, M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, FCE, Madrid 1984.

³ Cfr. F. RUSSO, *La persona humana*, cit., p. 109.

⁴ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 180.

⁵ La entidad ontológica del futuro y del pasado no es una cuestión baladí. San Agustín indica en este sentido: «Hay un hecho claro y manifiesto: no existe ni el futuro ni el pasado. Tampoco es exacto afirmar que los tiempos son tres: pretérito, presente y futuro. Quizá sería más exacto decir que los tiempos son tres: presente de lo pretérito, presente de lo presente y presente de lo futuro. Estas tres clases de tiempos existen en cierto modo en el espíritu, y no veo que existan en otra parte: el presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación» (S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 20, 26). Y Pareyson, comentándolo, añade: «el espiritualismo agustiniano ha demostrado definitivamente que no se puede afirmar que subsistan memoria y espera en cuanto subsisten pasado y futuro, sino que se debe afirmar, por el contrario, que el pasado y el futuro subsisten en cuanto subsisten memoria y espera, es decir, que no es el tiempo el que hace posible la historia del alma, sino que la historia del alma hace posible el tiempo» (L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., pp. 162-163).

⁶ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 180.

⁷ Aquí no estamos hablando del tiempo físico como mera medida del movimiento, sino del carácter temporal de la vida humana aunque, evidentemente, estén relacionados.

⁸ F. ALACEVICH, S. ZAMAGNI y A. GRILLO, *Tempo del lavoro e senso della festa*, cit., p. 17. Cfr. también R. SENNETT, *La corrosión del carácter*, cit.

⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Las etapas de la vida*, cit.

¹⁰ La temporalidad de la vida humana da lugar también a la historia. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teología della storia*, Jaca Book, Milano 1970; J. PIEPER, *El fin del tiempo: meditación sobre la filosofía de la historia*, Herder, Barcelona 1984, y J. CRUZ, *Filosofía de la historia*, Eunsa, Pamplona 1995. Un ensayo importante sobre el tiempo desde una perspectiva teológica es el de J. MOUROUX, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965.

¹¹ Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001, pp. 20-29.

¹² Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, cit., pp. 314 y ss.

¹³ CICERÓN, *El sueño de Escipión*, Instituto A. Nebrija, Madrid 1950, n. 26, 666.

¹⁴ J. A. GARCÍA CUADRADO, *Antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 230. De este modo se remarca la unidad de la persona pero, como veremos, resulta más complejo explicar la inmortalidad y el estatuto de la persona más allá de la muerte.

¹⁵ M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, cit., p. 33.

¹⁶ Algo similar sucede con la doctrina de la reencarnación. La posibilidad de una cadena infinita de vidas lleva a un comportamiento fatalista e inmovilista en relación a la única vida real.

¹⁷ J. L. BORGES, *El inmortal*, en *El Aleph*, Alianza, Madrid 1997, pp. 25-26 (la cursiva es nuestra). Por eso, los Inmortales decidieron perder su don. «*Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad; en alguna región habrá otro río cuyas aguas la borren*. El número de ríos no es infinito; un viajero inmortal que recorra el mundo acabará, algún día, por haber bebido de todos. Nos propusimos descubrir ese río» (*Ibid.*).

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Günther 1954; citado por R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, cit. Como es sabido, Heidegger entiende, además, al hombre como un ser-para-la muerte. Pero esta postura va más allá de lo que aquí se quiere decir pues en el hombre hay un núcleo de inmortalidad.

¹⁹ EPICURO, *Carta a Meneceo y máximas capitales*, Alhambra, Madrid 1985.

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputata de malo*, 5, 5, ad 17.

²¹ M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, cit., p. 34.

²² Citado por C. LÓPEZ PARDO, *Sobre la vida y la muerte*, Rialp, Madrid 1973, p. 52.

²³ E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1994, p. 30.

²⁴ Cfr. J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., pp. 220 y ss.

²⁵ Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, cit., p. 43.

²⁶ J. MARÍAS, *Antropología metafísica*, cit., p. 216.

²⁷ «La muerte ha de ser considerada decididamente, en cuanto que es la separación violenta de dos cosas que por naturaleza habían de estar unidas, como una destrucción, como una desgracia y como una catástrofe (J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970, p. 65).

²⁸ Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, cit., pp. 36 y ss. Para Ariès nos encontramos en un período de «negación de la muerte» con el resultado de que, en el siglo xx, «la muerte se ha hecho salvaje» ya que progresivamente ha perdido la contención de los muros de la familia, la comunidad y la religión (cfr. P. ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona 2000).

²⁹ Cfr. J. VICENTE, *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona 1992, pp. 33 y ss. «Una educación sobre la muerte proporciona un significado y unas actitudes hacia la muerte y unas vías de afrontamiento de esta. Pero estas enseñanzas, que son una parte esencial de la educación en diferentes culturas y antiguamente lo era en la nuestra, se ha perdido y en su lugar no hay más que negación y ocultación de la muerte» (M. I. RODRÍGUEZ, *Génesis y evolución de actitudes ante la muerte en la infancia*, Cuadernos de Bioética, XI-41 (2000), p. 114).

³⁰ En este sentido, Hannah Arendt distingue entre la inmortalidad inmanente o terrena que buscaron con avidez los antiguos y la eternidad trascendente entendida como destino inmortal del hombre ligada especialmente a la aparición del cristianismo (H. ARENDT, *La condición humana*, cit., pp. 30-33).

³¹ HORACIO, Libro III, Oda 30, en *Odas*, traducción de L. J. Moreno, Plaza y Janés, Barcelona 2000.

³² J. VICENTE, *El horror de morir*, cit., p. 323.

³³ P. ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe*.

³⁴ Cfr., por ejemplo, S. AGUSTÍN, *Soliloquios*, II, XIX, 33.

³⁵ M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, cit., p. 55.

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 75, a. 6.

³⁷ Un planteamiento similar es el de R. YEPES, *Fundamentos de antropología*, cit., pp. 472 y ss.

³⁸ La muerte, en este punto concreto, no supone, según Scheler, un cambio esencial: «así como durante la vida ‘trascendían’ sus actos de sus estados corporales, así también ahora trascienden de la destrucción de su cuerpo» (M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, cit., p. 66).

³⁹ Se trata, de todos modos, de un asunto no sencillo. No está nada claro, por ejemplo, que Aristóteles creyera en la inmortalidad del alma y desde luego no propuso ninguna prueba en sus escritos. Tomás de Aquino tuvo que corregir en ese punto su doctrina para hacerla compatible con las tesis cristianas.

⁴⁰ R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, cit., p. 337.

⁴¹ Los problemas que se plantean son tan graves que Tomás de Aquino llegó a postular filosóficamente la necesidad de una resurrección de los cuerpos como único medio de devolver a la persona su unidad y completitud perdida.

[42](#) La religión cristiana, por ejemplo, responde con todo detalle a esta cuestión. Cfr., entre otros posibles lugares, S. PABLO, *Carta a los Corintios*, cap. 15.