

¿ES LA MUERTE UN ACONTECIMIENTO DE LA VIDA?

Jorge Vicente Arregui. Universidad de Navarra

Summary. It is sometimes said, against an Epicurean treatment of death, that death is not only the terminus of human life, cutting it from outside, but rather that dying is the ending *act* by which human existence closes itself, the *act* of expiring which makes of human life a closed whole. The paper discusses this idea, such as it is developed by Tolstoy, Rilke, Scheler and Heidegger, from an existentialist and analytical point of view, and claims that even if death is not merely extrinsic to life, because human life is in every moment a *mortal* one, and even if there exist an appropriation of death, and consequently death has a biographical dimension and not only a biological one, it cannot be considered, as Wittgenstein wrote, as "an act of life". It is argued that the appropriation of death that arises necessarily from human behaviour with regard to it has an unsurmountable limit, because, even if death in not *only* a biological process, it is *also* a biological process.

La muerte proporciona un punto de vista privilegiado en la reflexión filosófica porque permite la totalización de la vida humana y, en esa medida, es posible enfrentarse a la totalidad de la propia vida cuestionando su sentido. La muerte es el enigma fundamental de la vida, por usar la expresión de Dilthey, y, por tanto, nos convierte en problema para nosotros mismos. Vista desde la muerte, la propia vida resulta extraordinariamente problemática. Como escribiera S. Agustín, la muerte nos transforma en un gran interrogante para nosotros mismos. "*Factus eram ipse mihi magna quaestio*" (1). Por eso se entiende bien la afirmación de Schopenhauer, rememorando a Platón, de que sin la muerte el hombre nunca hubiera empezado a filosofar(2). La muerte, la anticipación de la propia muerte, saca al hombre del letargo y el sopor, colocándolo frente a sí y obligándole a preguntarse por sí mismo.

La relación entre el sentido de la vida humana y la muerte es abordada por Wittgenstein en su primer pensamiento. Respecto de tal relación, mantiene fundamentalmente tres tesis. Según la primera, "la muerte no es un acontecimiento de la vida"(3); a tenor de la segunda, quien vive en el presente, no teme a la muerte(4) y, de acuerdo con la tercera, la inmortalidad del alma no resolvería el problema del sentido de la vida(5). Sin duda, las tres tesis están interrelacionadas, pero ahora se va a discutir sólo la primera. ¿Qué significa que la muerte no es un acontecimiento de la vida? El propósito de este artículo, por tanto, es contribuir a desvelar desde un punto de vista filosófico la realidad de la muerte en sí misma considerada y en qué medida tal realidad puede ser, y de hecho es, asumida en la vida humana. En su afirmación, Wittgenstein se está oponiendo a la tesis según la cual la conexión entre muerte y vida es intrínseca de tal modo que el morir es interior a la vida. De acuerdo con esta interpretación, la muerte no sería simplemente el desenlace de la vida humana, aquello que pone punto final a la vida cortándola desde fuera, sino que, más bien, la muerte pertenecería a la esencia del vivir. Morir sería el acto final por el que una existencia humana se clausura a sí misma, el acto de expirar o "entregar el espíritu" que constituye a la vida humana en una totalidad. Desde este punto de vista, la muerte aparecería no como un puro término de la vida exterior a ella ni como algo profundamente pasivo que simplemente nos *pasa*, sino como aquel *acto* por el que la vida alcanza su autoposición, algo así como la firma y la rúbrica de la existencia humana o la nota final de una melodía que la cierra completándola.

Una tesis similar a la sumariamente expuesta es defendida por alguien que influyó tan profundamente en Wittgenstein como Tolstoy, por ejemplo, en su novela *La muerte de Iván Illich*. Para comprender el alcance de la tesis defendida por Tolstoy puede resultar ilustrativo compararla con *Muerte en Venecia* de Thomas Mann. En la primera, la muerte aparece como el acto por el que se finaliza una existencia, mientras que en la segunda la muerte aparece como un puro proceso irreversible de pérdida de unidad. En *La muerte de Ivan Illich*, se describe la enfermedad y la agonía como un *ascenso* hasta el "acto terriblemente majestuoso de la muerte"; en *Muerte en Venecia*, la enfermedad aparece como un puro proceso de deterioro en el que no hay lugar para actos majestuosos. Mientras que Ivan Illich, con absoluta conciencia de que se muere, "aspiró el aire, se detuvo a media aspiración y falleció", Aschenbach, sin ninguna especial lucidez y como puro término de un deterioro progresivo, se limita a desplomarse en el sillón, "inclinado suavemente hacia un lado"(6). Aquí no aparece un *fallecer*, un expirar, o un acto de "entregar el espíritu" por el que se clausure la existencia.

La interpretación de Tolstoy frente a la de Thomas Mann implica dos afirmaciones. En primer lugar, el morir tiene una entidad positiva. Hay un acto específico que es el morir, el expirar o el entregar el espíritu. De este modo, el fallecer sería el acto último y definitivo de la existencia -puesto que le pone fin- y habría algo intrínseco a ese último acto que lo convertiría en último. No se trata sólo de que el último suspiro sea el último simplemente porque después no hay otro, sino de que, en la interpretación de Tolstoy, el último suspiro es cualitativamente distinto de los demás. El carácter de último es real y no meramente nominal. En segundo lugar, la relación entre tal acto de morir y la vida humana es intrínseca porque tal acto de morir supone por parte de la existencia humana su autoclausura. En el acto de "entregar el espíritu" la vida humana se pone término a sí misma constituyéndose como una totalidad cerrada.

La tesis contraria a la de Tolstoy, según la cual la muerte es absolutamente exterior a la vida, de tal modo que no hay relación posible entre una y otra fue defendida ya por Epicuro. Para Epicuro, la muerte no afecta realmente a la existencia humana y ni siquiera afecta a quien muere porque la muerte es la supresión del sujeto de la experiencia. Nadie, por tanto, padece realmente la muerte. "La muerte, escribe, es algo que no nos afecta, porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos"(7). De este modo, al negar que la muerte sea un acontecimiento de la vida, Wittgenstein parece situarse del lado de Epicuro frente a Tolstoy.

Ahora bien, la relevancia de la tesis de Wittgenstein depende de que la interpretación de Tolstoy tenga sentido. Si la afirmación de Tolstoy fuera un puro absurdo, o una pura extravagancia, la tesis defendida por el *Tractatus* sería insignificante. Por ello, puede resultar interesante tratar de comprender en qué sentido puede mantenerse que la muerte es un acontecimiento de la vida y en qué medida puede entenderse como el acto por el que la vida humana se clausura a sí misma y, en consecuencia, alcanza su máxima plenitud. Dicho de otro modo, se trata de ver en qué medida la tesis de Epicuro no alcanza a comprender la esencia del fenómeno humano de la muerte, en qué medida la muerte afecta de modo intrínseco a nuestra existencia.

1. La apropiación de la muerte.

Desde un punto de vista puramente sistemático, cabe aducir varios argumentos que muestran la insuficiencia de la tesis de Epicuro. En primer lugar, la muerte, como la tierra, es la quintaesencia de la condi-

ción humana, es decir, del conjunto de condiciones fácticas bajo las que nos es dado vivir(8). No se trata, por consiguiente, de afirmar que la vida humana es *por naturaleza* una vida mortal -en el sentido de que una vida humana inmortal sea lógicamente contradictoria-, sino sólo de constatar que *de hecho* es mortal. Del mismo modo que la vida humana es una vida terrena -que *de hecho* tiene lugar sobre el planeta Tierra-, es una vida mortal. Ya los griegos, en este sentido, para contraponer el hombre a los demás seres, al resto de los animales y a los dioses, hablaban de “nosotros, los mortales”. Desde este punto de vista, no parece que pueda decirse que en el hombre la relación entre vida y muerte sea puramente extrínseca puesto que la vida humana de hecho es una vida mortal. Es decir, no se trata sólo de que la muerte sea un evento futuro que pondrá término a la existencia humana, sino de que ésta es en cada uno de sus momentos una vida mortal. La sombra de la muerte se proyecta sobre la totalidad de la vida humana y, en consecuencia, vivimos ante la muerte. Además, en la medida en que la muerte es la quintaesencia de la condición humana, de las condiciones fácticas bajo las que nos es dado el existir, parece posible mantener -como luego se verá- que la vida se constituye como humana precisamente por cuanto que es mortal.

En segundo lugar, el hombre es un ser biográfico, y no meramente biológico, porque es un *sujeto*, es decir, un ser con capacidad de objetivar lo real -o sea, conocerlo como real- y de captarse a sí mismo como real(9). *Sujeto* es el ser que es objeto para sí mismo, no sólo en el plano teórico sino en el práctico. El hombre es sujeto no sólo por cuanto que posee autoconciencia intelectual, sino también por cuanto que puede tomarse a sí mismo como objeto de su conducta. El hombre no sólo realiza una conducta respecto del medio exterior sino que es capaz de ejercer una conducta respecto de sí mismo. Lo que caracteriza al hombre frente a los demás animales es la necesidad que experimenta de interpretar su propia existencia, de adoptar una postura respecto de sí mismo, es decir, respecto de los impulsos y propiedades que en sí percibe y también respecto de los demás hombres. El ser humano debe dar una interpretación de su ser y, partiendo de ella, tomar una postura y ejercer una conducta respecto de sí mismo(10).

Desde este punto de vista, hay que decir que la muerte no es sólo un proceso que acontece al organismo biológico que el hombre esencialmente es, sino algo respecto de lo cual el hombre adopta una postura y desarrolla una conducta. El hombre no sólo muere sino que adopta una postura y ejerce una conducta respecto de su propia muerte. En cuanto que la muerte humana no puede estudiarse al margen de la conducta que el hombre ejerce respecto del proceso biológico de su destrucción como organismo vivo, debe ser considerada desde el punto de vista biográfico

existencial. Es decir, la muerte no es el puro hecho biológico del cese de las funciones vitales porque todo hombre está condenado, como diría Sartre, a hacer algo con su propia muerte, aunque sea ignorarla; y lo que el hombre hace con su muerte pertenece a su biografía, como es un suceso biográfico -que caracteriza todo un estilo de vida- el olvido de la propia muerte. De este modo, la muerte no es exclusivamente un suceso biológico sino que adquiere una dimensión que pesa sobre la totalidad de la biografía puesto que cuál sea la actitud ante la muerte define muy radicalmente el personal modo de vivir.

No se puede, por tanto, identificar sin más la muerte humana con un puro proceso biológico, es decir, con la descripción realizada en la autopsia, porque tal descripción deja fuera lo específicamente humano y biográfico, o sea, la conducta respecto de la muerte propia. Pero en la medida en que morir tiene una dimensión biográfica, la muerte participa del carácter personal del hombre porque es el término de una persona, y por tanto, de un ser que se posee a sí mismo, que es dueño de sí y que actúa sobre sí. La muerte de una mosca es un puro acabar biológico que no tiene dimensión biográfica alguna y que es asumido por la especie porque la mosca ni adopta una actitud ni ejerce una conducta respecto de su muerte; pero la muerte de un ser humano tiene una dimensión biográfica que no puede asimilarse parte de la especie.

En tercer lugar, desde una reflexión basada en los hechos biológicos, cabe establecer una gradualidad ascendente en el morir(11). La escala ascendente de los seres vivos es también una escala ascendente de la muerte. Mientras que en los seres inertes no hay un morir, sino un mero cesar -puesto que no puede decirse que un trozo de hielo que se derrite haya muerto, sino sólo que ha dejado de existir como hielo- y mientras que en los seres unicelulares que se reproducen por bipartición aparece una inmortalidad al menos potencial -en el sentido de que si una ameba se divide en dos que, a su vez, se dividen en otras dos, etc. no está claro qué significa muerte de un individuo en este contexto porque morir es indiscernible de reproducirse-, en los organismos superiores la conexión entre vida y muerte es mucho más clara. La individualidad -es decir, la no divisibilidad- de los animales inferiores que se reproducen por bipartición es mínima comparada con la de los animales superiores con reproducción sexual(12). Pero cuanto más individual es un organismo, más nítida es su muerte. Desde este punto de vista, la muerte se liga a la individualidad.

Si la muerte es la pérdida de la unidad y la unidad de un ser vivo es mayor cuanto mayor es su complejidad organizativa, la muerte admite grados, como los admite la unidad. Además, si la muerte es la pér-

dida de la unidad, está posibilitada precisamente por la complejidad organizativa del ser vivo. Ahora bien, desde este punto de vista, la muerte aparece como consecuencia necesaria del ascenso en la escala de la vida. La muerte se nos muestra en esta perspectiva como *interna*, como algo que pertenece intrínsecamente a la vida y no como algo que le resulte puramente exterior. La mortalidad aparece como natural al ser vivo en la medida en que éste es un organismo diferenciado. Como sentenciara Tagore, “la muerte es de la vida, igual que el nacer; como el andar está lo mismo en alzar el pie que en volverlo a tierra”(13).

2. La cuestión de la muerte propia en la fenomenología existencial.

Desde un punto de vista histórico, hay que señalar que la fenomenología existencial ha tratado de analizar cómo aparece la muerte en la propia conciencia, cuál es su presencia en la existencia humana. Frente a la visión dualista típicamente moderna que minimiza la muerte, el pensamiento contemporáneo ha desarrollado una visión que pretende hacer justicia al valor existencial de la muerte analizando su presencia a lo largo de toda la vida humana. Es decir, se trata de considerar la muerte no como un acontecimiento exterior que pone fin a la vida humana desde fuera, como la tematiza arquetípicamente Epicuro, sino de entenderla como algo intrínseco a la vida, de modo que es precisamente su condición mortal lo que constituye a la existencia en *humana*(14).

Es bastante habitual tomar como punto de partida de los nuevos enfoques sobre la muerte la obra poética de Hölderlin. En efecto, unos versos suyos han adquirido una extraordinaria resonancia. Dicen así:

”Pues las aves del bosque respiran más libremente
pero al humano pecho le colma el orgullo
y el que barrunta el futuro lejano
ve también la muerte y es único en temerla”(15).

En estos versos, Hölderlin sitúa en el temor y la anticipación cognoscitiva de la muerte lejana la diferencia entre el hombre y el animal. Que el hombre es el único animal que sabe que va a morir es bastante obvio, pero lo importante es que Hölderlin conecta la muerte, su anticipación actual, con el futuro, articulando de este modo la temporalidad humana con la muerte. La muerte no es así sólo un suceso futuro que advendrá, sino que es algo presente ya en el modo humano de vivir la temporalidad. El hombre la anticipa ya en cuanto que es capaz de barruntar el futuro, es decir, de proyectar.

Thielicke, al citar estos versos, señala que el hombre sabe que va a morir en cuanto que proyecta su vida hacia el futuro. El hombre vive y actúa en un plazo que sabe que es limitado; y tiene necesidad de proyectarse precisamente porque sabe que el futuro es un tiempo *limitado* a su disposición. De este modo, para Thielicke, sólo hay realización de sí mismo cuando hay conocimiento del futuro y de la limitación de ese futuro, mientras que la existencia de un tiempo infinito hace imposible la autorrealización: ni Dios ni los ángeles se autorrealizan(16).

En estos versos de Hölderlin y en la exégesis de Thielicke aparece una ambigüedad que recorre buena parte de la literatura existencial. Se insiste en que la muerte no es exclusivamente un evento final que corta la existencia sino que califica todos sus momentos. Pero en tal afirmación queda en el aire una ambigüedad: ¿hay que entender la muerte desde la temporalidad humana o la temporalidad humana desde la muerte? Dicho de otro modo, ¿es la vectorialidad del tiempo, el estar dirigido del tiempo, lo que funda la anticipación en cada instante de la muerte, o más bien, por el contrario, es la condición mortal de nuestra existencia lo que funda la vectorialidad del tiempo? E incluso, parece que es posible una tercera posibilidad: ¿no pueden ser independientes una existencia vectorializada y la muerte?, ¿es lógicamente contradictoria la posibilidad de una existencia inmortal vectorializada?

Frente a la tesis típicamente existencialista según la cual la condición mortal funda la vectorialidad del tiempo, parece claro, por una parte, que tal vectorialidad puede fundarse en la capacidad humana de proyectar. Si hay proyectos, el tiempo se vectorializa, y los proyectos pueden constituir una serie indefinida. Siempre se puede seguir proyectando. Por otra parte, si se quiere mantener que la existencia humana ha de tener un término, pues de otro modo el hombre jamás alcanzaría su fin (pues la capacidad humana de proyectar en el orden histórico cultural es *indefinida*), entonces lo que hay que mostrar es por qué tal término ha de tener precisamente la forma de muerte, es decir, de derrumbamiento del organismo que esencialmente el hombre es(17).

Sea de ello lo que fuere, es claro que Hölderlin señala que la muerte no es sólo un suceso final, sino algo presente en la vida en toda su duración, algo que proyecta su sombra sobre toda la existencia. Así, cabe decir que la vida humana es una vida ante la muerte, y que el vivir ante la muerte la califica y define. Vivimos sabiendo que hemos de morir.

En la misma línea de interiorización de la muerte, abierta por Hölderlin y Tolstoy, Rilke introduce ya en los primeros años de este siglo

el tema de la muerte propia. Denuncia la muerte trivial, despersonalizada, en serie, prefabricada. La muerte no debe ser algo anodino y estúpido, sino el fruto maduro de la existencia, el acto culminante y más propio de la vida. "Se reconcentraban -dice hablando de los niños que antiguamente sabían morir- y morían lo que ya eran y lo que habrían llegado a ser"(18).

La muerte no es solamente algo estrictamente personal sino que es la plenificación de la vida. "Morían, dice, *lo que habrían llegado a ser*". La muerte no es la privación de la vida, ni siquiera una sombra que pese sobre toda la existencia, sino más bien el secreto de la vida, su sentido y su culminación.

Rilke opone así la muerte grande a la muerte pequeña, anónima, trivial e impersonal. La muerte no es lo que cercena la vida desde fuera, sino su secreto hecho patente y manifiesto; es el desvelamiento de la entraña de la vida. Una vida, cabe decir, vale lo que vale su muerte. La muerte es la vida en cuanto autoposeída. Sólo en la muerte posee el ser humano su vida totalmente.

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

"Allí la muerte está. No esa, cuyo saludo
les rozó, milagroso, en la niñez:
es la muerte pequeña, tal como se la entiende;
su propia muerte cuelga, verde aún, sin dulzura
en ellos como un fruto que no ha de madurar.

Señor, da a cada cual su propia muerte
El morir que de cada vida brota,
de que tenía amor, exigencia y sentido.

Pues sólo somos la hoja y la corteza.
La gran muerte que cada cual lleva en sí es el fruto
alrededor del cual da vueltas todo.

Por su causa se levantan muchachas
y como árboles brotan de un sonido,
por ella los muchachos ansían ser mayores;
y los que crecen hallan mujeres confidentes
para miedos que nadie más podría asumir.
Y por ella se *queda* lo observado
como eterno, aun cuando haya transcurrido hace mucho...
y todo el que ha formado o construido se hizo

mundo en torno a ese fruto y se heló y deshelo
y sopló como viento hacia él, reflejándolo.
En ese fruto entró todo el calor
del corazón y blanco ardor de los cerebros...
Pero pasan tus ángeles como aves
en bandadas y encuentran verdes todos los frutos.

Señor: somos más pobres que los pobres
animales, que acaban su muerte aunque estén ciegos,
pues nosotros seguimos aún todos sin morir.
Danos a aquél que conquista el saber
poner la vida atada en emparrados
donde en mayo comienza más a tiempo.

Pues lo que hace la muerte difícil y pesada
es que no es *nuestra* muerte: es la que al fin
nos toma solamente porque nadie madura.
Allí va una tormenta a rozarnos a todos.
En tu jardín estamos años y años
como árboles que dan la dulce muerte;
pero nos aviejamos en días de cosecha
y como las mujeres que golpean
nos cerramos, estériles y malos.
¿O no es justo mi orgullo?
¿Son mejores los árboles? ¿Somos tan solo sexo
y seno de mujeres que dan mucho?
Con la eternidad hemos fornicado,
y al llegarnos la cama de parir,
parimos el aborto muerto de nuestra muerte
el embrión atrofiado y enroscado
que (igual que si lo horrible le asustara)
se tapa con las manos los ojos en embrión
y que lleva en la frente construida
todo el miedo de cuanto no ha sufrido;
y así se cierran todos, lo mismo que una moza
en espasmos de parto y cesárea”(19).

Se produce así la interiorización de la muerte. Muerte y vida no se oponen sino que muerte es, o puede ser, si uno no se pierde a sí mismo, el fruto maduro de la vida. La muerte es la muerte propia. Cada uno ha de apropiarse de su muerte. Morir es lo más propio de la vida.

La interiorización o personalización de la muerte operada por Rilke es recogida en el ámbito filosófico por Max Scheler. El problema

de la muerte en este autor es secundario y sólo interesa como propedéutica al problema de la supervivencia personal. Scheler plantea la cuestión del siguiente modo: ¿por qué no se cree ya en la inmortalidad personal? La razón, para él, no es en absoluto el avance de la ciencia o la crítica de Kant a las pruebas racionalistas de la inmortalidad del alma. La verdadera respuesta hay que buscarla en el modo en que “el hombre moderno contempla y experimenta para sí su vida y su muerte”(20). Lo que debilita la fe del hombre moderno en la supervivencia es su negación de la médula y esencia de la muerte.

Para fundamentar esta última tesis, hay que resolver, según Scheler, tres cuestiones: qué es la muerte, cómo se nos dá y qué clase de certeza tenemos de ella. El punto de partida scheleriano para responder a estas preguntas es la afirmación de que el conocimiento que tenemos de nuestra propia muerte futura no es meramente resultado de nuestra experiencia exterior ni fruto de una inducción, sino que tal conocimiento de nuestra propia muerte futura proviene de nuestra experiencia interior. No sabemos que vamos a morir por inducción empírica porque si eso fuera así, un hombre absolutamente aislado no sabría que iba a morir; y tampoco basta para ello la experiencia del envejecimiento. El conocimiento de la propia muerte procede, por el contrario, de la experiencia interior. Así, según Scheler, si separamos “la idea y la esencia” de la muerte misma de todos los conocimientos que se transmiten por experiencia, se comprueba que la idea de la muerte es uno de los elementos constitutivos de *toda* conciencia vital. De este modo, la muerte no es sólo el final del proceso orgánico, sino que es interna a todo él y, en consecuencia, es interna a la vida. Y si esto es así, sabemos de la muerte tanto por análisis de la conciencia vital como por experiencia exterior(21).

Se trata ahora de mostrar de qué manera aparece la muerte en nuestra experiencia interior o en lo que cabe llamar “la conciencia de la vida”, es decir el modo en que la vida está dada a nuestra conciencia. Pues bien, según Scheler, cada fase puntual del proceso de la vida consta de tres extensiones: inmediato ser presente, inmediato ser pasado e inmediato ser futuro y, por tanto, cualquier contenido del proceso vital y de su conciencia contiene una inmediata percepción, un inmediato recuerdo y una inmediata espera. En cada acto de conciencia o en cada vivencia psíquica se contienen estas tres extensiones y los actos que les corresponden. Así, en cada indivisible momento de nuestro proceso vital experimentamos que algo se aleja y algo se acerca.

Ahora bien, a lo largo del progreso objetivo del proceso vital, es decir, en el avance progresivo de la vida, el recuerdo aumenta y la expectativa disminuye. “Con la cantidad de vida dada en cada instante

como algo vivido y de su repercusión, *disminuye* por lo tanto la cantidad de lo que se puede experimentar, tal como se presenta en la inmediata espera de la vida". Es decir, en el proceso vital aparece una dirección, "y esa dirección significa *consumir* permanentemente lo experimentable como vida dada en el futuro, mediante la vida vivida y su repercusión". Esta vivencia de la dirección del proceso vital nos da la certeza de la muerte. De este modo, por tanto, la certeza de la muerte aparece en toda experiencia acerca de la vida, con absoluta independencia del deseo de vivir o el temor a morir.

Así, Scheler concluye que "la muerte no es por lo tanto un mero componente empírico de nuestra existencia, sino que pertenece a la *esencia* de la experiencia de toda vida, y también de la nuestra, de modo que tiene la dirección hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura en que se nos ha dado cualquier tipo de vida, tanto la nuestra como cualquier otra, y esto ocurre *desde dentro* y desde afuera"(22).

Además, Scheler esgrime otro argumento para mostrar cómo la previsión de la muerte es intrínseca a la experiencia de la vida. Una vida ilimitadamente abierta no podría tener ni unidad ni totalidad. Por el contrario, "nuestra vida está presente para nosotros más bien íntimamente como una totalidad cerrada sobre cuyo fondo aparecen las vivencias y los destinos particulares". La vida se nos aparece, por tanto, como un todo cerrado sobre el que se recorta cada vivencia, y en consecuencia, la totalidad cerrada de la vida se hace presente en cada vivencia. Este nuevo análisis de cómo aparece la muerte en nuestra vida permite también concluir que la muerte forma parte de su esencia, que está presente en todos sus momentos. Se trata, en resumen, de que la muerte aparece como "una parte necesaria y evidente de toda posible experiencia interior del proceso vital".

Una vez considerado la manera en que necesariamente aparece la muerte en el análisis de la conciencia de la vida, cabe plantear cuál es la realidad de la muerte. Pues bien, el análisis que Scheler realiza de la experiencia exterior de la muerte en los seres vivos extraños le lleva a concluir que el morir es "un *actus* del mismo ser viviente". "Morir su muerte es un acto que forma parte de la serie de actos vitales, aunque ese acto haya sido desencadenado por causas externas"(23). De este modo la muerte aparece no como algo pasivo sino como un acto del ser vivo.

Tras haber explicado cuál es la esencia de la muerte y cómo aparece de suyo en la conciencia, Scheler pasa a mostrar cómo el hombre moderno ha reprimido esa certeza de la muerte que es constitutiva de la

experiencia de la vida y cómo tal represión provoca el descreimiento en la supervivencia. En primer lugar, el hombre moderno ha eliminado de su conciencia la idea de muerte, y ya no vive frente a ella, por lo que la muerte no constituye ya el cumplimiento del sentido de la vida. Se ha reducido a una catástrofe final que sorprende siempre porque se vive sin contar con ella. Es la muerte anónima y trivial, la muerte pequeña que había criticado Rilke(24). En segundo lugar, el olvido de la muerte provoca que el hombre moderno no crea ya en la inmortalidad porque la supervivencia de la persona espiritual-corporal sólo tiene sentido frente al fenómeno de la muerte. Y, por tanto, el sentido de la inmortalidad sólo puede alcanzarse desde el saber sobre la muerte, por lo que el modo de afrontar la muerte decide el problema de la inmortalidad.

Sin embargo, el mayor esfuerzo filosófico realizado para apropiarse la muerte, para definir la existencia humana en términos de ser para la muerte, es quizás el de Heidegger. Ya se ha visto que tanto en Rilke como en Scheler, la muerte es interna a la vida; pero en ninguno de ellos la muerte define la vida humana. Una cosa es que la certeza de la muerte forme parte de cualquier proceso vital, y otra distinta que se defina la existencia humana en términos de posibilidad de morir, como ser para la muerte. Una cosa es que el saber que se va a morir esté presente en cada momento de la vida y otra, que una existencia sea auténtica en cuanto que se asume a sí misma como espera de la muerte. Esta es suscitadamente expuesta la posición de Heidegger(25).

La totalización de la existencia humana es muy problemática porque totalizar la existencia humana significa acabarla. No alcanzamos la totalización de la existencia hasta que morimos. El hombre por tanto existe en la medida en que su existencia no se ha acabado. Por eso, mientras existe, el hombre debe, pudiendo ser, no ser todavía algo. Y por tanto, la existencia humana no puede ser totalizada. Para el hombre, vivir significa *ir viviendo* y se vive en cuanto que la vida no está totalizada. La vida sólo se totaliza en la muerte, pero ésta es un acabarse o totalizarse como ruina. La vida sólo se totaliza en la muerte que es un derrumbamiento.

Lo que interesa analizar es la muerte para el que muere y no la muerte ajena, es decir, la muerte propia. La muerte sólo puede ser descrita adecuadamente como mi muerte. Así, se trata de analizar la muerte desde el punto de vista del que muere, y no desde un punto de vista externo. ¿Qué es para mí mi muerte? La cuestión estriba pues en plantear la muerte como una posibilidad del que va a morir. Y si sólo la muerte totaliza la existencia humana, entonces lo que hay que ver es el ser mismo de la totalidad como modo del ser del existente humano.

Jolivet resume el pensamiento de Heidegger del siguiente modo(26). Si la muerte es el acabarse de la existencia y se existe en la medida en que la existencia está inconclusa, la existencia humana se caracteriza por ser un *todavía* no constitutivo. El hombre existe en cuanto que todavía no se ha totalizado su existencia. La muerte aparece por tanto como el horizonte de toda la existencia humana. De este modo, la muerte no es sólo el acontecimiento final, ni únicamente un suceso futuro, no es un puro cesar que acontecerá a la existencia humana, sino un modo de ser que afecta al hombre desde el principio. La muerte, como totalización de la existencia, es un modo de ser de la existencia; la define como su horizonte. La posibilidad última para el existente humano es la muerte y tal posibilidad extrema determina todas las demás posibilidades humanas y las constituye como finitas. De este modo, la muerte conforma la existencia humana, el horizonte que la define esencialmente.

La angustia nacida de la consideración de la posibilidad siempre presente de la muerte, o sea de la conciencia de la posibilidad de la propia imposibilidad, alcanza en Heidegger un valor máximamente individualizador.

4. Los límites de la apropiación de la muerte

Se ha afirmado al comienzo de estas páginas que un tratamiento cabal de la muerte humana exigía dar cuenta no sólo de la muerte considerada como un proceso biológico de destrucción de la unidad del organismo humano sino también de la muerte en cuanto que fenómeno biográfico. Un estudio riguroso de la muerte humana exige traer a la vista la conducta que el hombre despliega respecto de su muerte. Ahora bien, en la apropiación de la muerte que se ha venido exponiendo aparece un límite insalvable.

Plantear cuál es el límite de la capacidad humana de interiorizar la muerte es considerar en qué medida la muerte es irremediablemente un accidente que irrumpe desde fuera en la biografía humana. Se trata, en definitiva de considerar si la muerte es *telos* o *peras* de la vida humana, o sea, si es el fin -en el sentido de la plenitud- a la que ésta tiende o si más bien es un puro término -en el sentido de interrupción-.

La cuestión de si la muerte es extrínseca o intrínseca a la vida humana, de si es su cumplimiento o su interrupción, su fin o su término, debe ser tratada en última instancia desde una perspectiva metafísica porque exige analizar qué es en sí la muerte, al margen de cualquier subjetividad. Sin embargo, ya desde la propia fenomenología se pueden plantear algunos límites a la tesis heideggeriana de la apropiación existencial de la muerte.

Según Sartre, Heidegger ha dado forma a la humanización de la muerte. La muerte se recupera para el existente humano no sólo como límite extremo de la vida, sino en cuanto que es *mía*. La muerte es humana y hace mi vida absolutamente única. El hombre debe proyectar y anticipar su muerte como posibilidad de no ser más en el mundo. Así, la muerte se recupera para la libertad. Yo no padezco mi muerte, sino que la asumo y, por ello, llego a ser libre para la muerte. Soy constituido como totalidad por el carácter resuelto y libre de la finitud.

Frente a esta interpretación personalizante de la muerte, Sartre opone su carácter absurdo. En primer lugar, la muerte no es personalizante. La muerte es *mi* muerte sólo si se ha adoptado ya el punto de vista de la subjetividad. La estructura de la muerte no basta para hacer de ella un acontecimiento personalizado y cualificado. En segundo lugar, la muerte no puede ser esperada por cuanto que no es más que la revelación del absurdo de toda espera. Se puede prever la muerte, pero no esperarla porque por definición la muerte sorprende siempre en cuanto que depende siempre del azar. En tercer lugar, la muerte no es mi posibilidad más radical, sino el fin de todas mis posibilidades, su anulación siempre posible y, como tal, está fuera de ellas. Por último, la muerte no acaba o finaliza los proyectos humanos, sino que los interrumpe brutalmente desde fuera. La muerte no es una libre determinación de nuestro ser, sino accidente y azar(27).

A la interiorización de la muerte operada por Heidegger opone Sartre, por tanto, su carácter extrínseco y absurdo. Como ha señalado Jolivet, la argumentación de Sartre es irrefutable. Para un ser que es esencialmente proyecto y espera, la muerte, que es el fin de todo proyecto y toda espera, es absurda. La vida no puede recuperar la muerte convirtiéndola en punto final, en la nota final de una melodía, y, en consecuencia, la vida humana no se define por la muerte. Esta no da sentido a la vida sino que la convierte en absurda. Si la muerte es la "nihilización" total del hombre es absurda y proyecta su absurdo sobre toda la vida humana(28).

En cuanto que la muerte interrumpe la vida desde fuera no puede ser apropiada desde la existencia, en el sentido en que se viene hablando. Es cierto que el hombre ha de contar con su muerte y que puede desarrollar una conducta respecto de ella, pero eso no basta para integrar la muerte en la vida, para considerarla como el acto por el que la propia biografía se pone a sí misma término porque la muerte nos resulta irremediabilmente externa. Vida y muerte permanecen extrínsecas.

En este sentido, es claro que la muerte no sucede porque la vida biográfica haya alcanzado su plenitud, entre otras razones porque la vida biográfica es un proceso indefinido en cuanto que el hombre siempre puede seguir proyectando y proponiendo nuevos fines(29). La muerte no es el fin de la vida humana sino su término. Pocas veces se ha expresado mejor esta tesis que en la *Elegía a Ramón Sijé*:

“Un manotazo duro, un golpe helado,
un hachazo invisible y homicida
un empujón brutal te ha derribado”.

Tampoco cabe decir que la muerte sea un acto, como pretenden Tolstoy o Scheler, o incluso que sea, propiamente hablando, un *acontecimiento* porque en muchos casos no hay un momento claro en el que se produzca el deceso. Más que un acontecimiento instantáneo de entrega del espíritu, la muerte es un proceso irreversible de pérdida de unidad del organismo. Como ha mostrado Rosenberg, el *acontecimiento* de la muerte es puramente nominal y no tiene existencia real(30).

Se suele distinguir entre acontecimientos y procesos porque los procesos duran tiempo y son cronometables, mientras que los acontecimientos tienen lugar en el tiempo y son datables. Así, se pregunta por cuánto dura un proceso y por cuándo tiene lugar un acontecimiento. Ahora bien, que algo sea un acontecimiento o un proceso depende del tipo de discurso porque lo que en un discurso es un acontecimiento, en otro puede ser un proceso.

Los límites de los procesos son los acontecimientos pero si centramos nuestra atención en un acontecimiento podemos considerarlo como un proceso. Podemos redescibir un acontecimiento que tiene lugar en un tiempo determinado en un proceso que dura tiempo. Por ejemplo, es claro que si digo que la Revolución Francesa comenzó el catorce de julio de 1789 con la toma de la Bastilla, estoy considerando la toma de la Bastilla como un acontecimiento. Pero si centro mi atención en ese día y cuento lo que ocurrió durante el asalto, lo estoy considerando como un proceso. Pues bien, según Rosenberg, el concepto de instante de duración surge de llevar esta posibilidad al límite. Ahora bien, según Rosenberg, no hay nada en nuestra experiencia que se corresponda con un instante de duración. Los instantes son, pues, acontecimientos nominales cuya única realidad es lingüística(31).

Así pues, por ejemplo, “caer dormido” puede significar un proceso o un acontecimiento. Pero usado como instante, como el límite ideal del proceso de caer dormido, es un evento nominal. Hay gente

dormida, gente despierta y gente durmiéndose, pero no hay nada en nuestra ex-periencia que se corresponda con el instante de dormirse(32).

Pues bien, según Rosenberg, “muerte” como nombre de un suceso es ambiguo de ese mismo modo. A veces “muerte” designa el proceso (“su muerte fue muy breve”) y a veces designa el evento que pone fin a ese proceso (“¿Cuándo murió?”), pero usado del segundo modo, “muerte” designa un evento puramente nominal. “Muerte de una persona” parece referirse a un acontecimiento instantáneo, pero tal acontecimiento es puramente nominal. Quizás puede considerarse el “caer dormido” como la frontera entre estar dormido y despierto, pero no se puede considerar el morir así, porque estar muerto no es un estado de la persona(33). Es verdad que hay gente dormida y gente despierta y hasta cierto punto quizás sea posible considerar el dormirse como la frontera entre los dos estados posibles de la persona, pero no existen personas vivas y muertas. La existencia de una persona muerta es puramente lingüística y, por tanto, la muerte no puede ser entendida como la frontera entre dos estados posibles de la persona.

Es importante advertir que la afirmación de que la muerte no es una frontera real entre los vivos y los muertos puede mantenerse aun-que se acepte la tesis clásica de la inmortalidad del alma porque, según la formulación de esta tesis en la tradición aristotélica, un alma separada no es persona, como Tomás de Aquino subraya vigorosamente(34), y consecuentemente, no existen realmente personas muertas. Según la tradición aristotélica hay personas vivas -que son cuerpos humanos vivos-, y hay almas separadas -que no son personas-, pero no personas muertas. La existencia de las personas muertas es puramente lingüística, o si se prefiere, tiene un *esse*, meramente veritativo(35). Haber sido en el pasado no es uno de los modos de ser. De este modo, la idea de la muerte como “instante” en el que se pasa de estar vivo a estar muerto se nos muestra como una ficción lingüística, como un ser veritativo. En este punto, Rosenberg converge con Th. Mann y Wittgenstein en contra de Tolstoy y Scheler. No existe un “acto” de morir y por tanto, la muerte no es un acto que el ser vivo realice, sino un proceso irreversible de desintegración. Obviamente, tal proceso de morir, es decir, la enfermedad, sí pertenece a la vida.

Si el morir considerado como acontecimiento tiene una realidad puramente lingüística o tiene un ser meramente veritativo entonces “morir” no es un acto biográfico; lo que sí puede serlo es el proceso de la enfermedad, o la preparación a la muerte, pero no la muerte misma. Y, en este sentido, es verdadera la afirmación de V. Frankl según la cual a veces lo único importante es saber morir con dignidad(36). Pero la

defensa de la tesis de Frankl no nos compromete con la afirmación de que la muerte en sí misma considerada sea un acto biográfico. La muerte no es un acto biográfico porque no es ni siquiera un acontecimiento real; no tiene una entidad positiva, sino la entidad de una privación. La muerte tiene el tipo de realidad que tiene el mal(37): la ausencia de un bien debido. Tampoco la muerte es una acción, sino más bien una pasión, no es algo que uno *hace*, sino más bien algo que le *pasa*. Como realidad privativa, la muerte no tiene una causalidad positiva, sino más bien negativa puesto que no es sino un *deficere*, un decaer(38).

La apropiación de la muerte que deriva necesariamente de la conducta humana respecto de la muerte propia tiene un límite insalvable porque aunque la muerte no sea *sólo* un proceso biológico no deja de serlo. La muerte no puede ser considerada sólo en su dimensión biográfica o como un acto biográfico por el que el hombre alcanza su plenitud porque es un proceso biológico de destrucción de un organismo, y este aspecto es insoslayable por cuanto que el hombre muere precisamente porque es un organismo. Si no fuera un organismo, no habría muerte. Si el hombre pudiera ser activo absolutamente respecto de su propia muerte, si ésta fuera puramente un acto biográfico, entonces el hombre sería inmortal. La imposibilidad de convertir la muerte en un acto aparece con claridad en el caso del suicidio. Que el hombre no puede ser activo respecto de su muerte implica que el suicida no muere por un acto de voluntad, sino que debe acudir a una causalidad externa que provoque el proceso biológico de destrucción del organismo que esencialmente es. También el suicida *padece* su muerte, aunque provoque el proceso que la causa.

De este modo, si antes se ha mantenido contra Epicuro, y también contra Rosenberg, que un tratamiento cabal de la muerte humana exigía dar cuenta de lo que el hombre hace o puede hacer con su propia muerte, y que por tanto no cabe decir que vida y muerte sean absolutamente extrínsecas, ahora es preciso advertir que el hombre no puede ser, desde el punto de vista biográfico y existencial, absolutamente activo respecto de su propia muerte porque ésta es esencialmente un proceso biológico que no tiene en cuenta los factores biográficos. Hay, por tanto, un límite insalvable de la apropiación de la muerte y, en consecuencia, como señalara Wittgenstein, "la muerte no es un acontecimiento de la vida".

NOTAS

- 1 S. AGUSTIN, *Confesiones IV*, 4. 9.
- 2 Cfr. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Apéndice al libro IV, cap. 41, El Ateneo, Buenos Aires 1950, t. 2, p. 511.
- 3 WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-Philosophicus*, 6. 3411
- 4 WITTGENSTEIN, L., *Notebooks 1914-6*, Blakwell, Oxford 1961, 8.7.1916, pp.74-5.
- 5 Cfr. *Tractatus*, 6.4312. La misma tesis puede encontrarse en S. Agustín, Cfr. *Soliloquios II*, 1. Sobre el tema puede verse TILGHAM, B.R., *Immortality and the riddle of life*, en: *"The Philosophical Investigations"* 6 (1983), pp. 37-48.
- 6 La expresión "acto terriblemente majestuoso de la muerte", puede encontrarse en la p. 69 de la edición de Bruguera (Barcelona 1983; 2 ed). La descripción de la muerte de Aschenbach en la p. 85 de la edición de Plaza y Janés (Barcelona 1975). Descripciones muy similares pueden verse, p. ej., en *Los Buddenbrook*.
- 7 EPICURO, *Carta a Menecio*, en: DIOGENES LAERCIO X, 124.
- 8 Cfr. ARENDT, H., *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958.
- 9 Sobre este punto. cfr. el clásico estudio de SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Revista de Occidente, Madrid 1936.
- 10 Cfr. GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1980, p. 9.
- 11 Sobre toda esta cuestión cfr. FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid 1962. Ahora bien, contra la tesis de Max Scheler que después se expondrá, Ferrater Mora insiste acertadamente en que la interiorización de la muerte tiene un límite insalvable.
- 12 Este punto ha sido desarrollado por CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988, pp. 71-81.
- 13 TAGORE, R., *Pájaros perdidos*, 267, en: *Obra escogida*, Aguilar, Madrid 1981, p. 1194.
- 14 Se ha afirmado que el planteamiento contemporáneo es una crítica a la trivialización de la muerte que se opera en la modernidad ilustrada, para la cual, la muerte es

un proceso natural, por lo que pierde su aguijón. En la modernidad, el “escándalo” de la muerte es embozado a través de una interpretación falsa de la inmortalidad del alma. Pero es digno de señalarse que en la reacción contemporánea frente a la modernidad, vuelve a producirse una naturalización de la muerte. Si ahora la muerte no es algo extrínseco sino intrínseco y definitorio de la vida humana, si ésta lo es por ser una vida consciente de su mortalidad, la muerte de nuevo pretende ser englobada en la vida humana, vuelve a aparecer como el destino natural del ser humano.

15 HÖLDERLIN, F., *Poesía completa*, Ediciones 29, Barcelona 1979, t. 1, p. 115.

16 Cfr. THIELICKE, H., *Vivir ante la muerte*, Herder, Barcelona 1984, pp. 26-8.

17 Esta confusión parece atravesar toda la obra de M. Sciacca, *Muerte e inmortalidad*. Seguramente, el autor tiene razón al mantener que una existencia temporal ilimitada supondría que el hombre no alcanzara su fin, pero eso no explica por qué el término de la vida humana ha de ser precisamente la muerte, es decir el derrumbamiento del organismo biológico que esencialmente el hombre es. (cfr. *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle editor, Barcelona 1962).

18 RILKE, R. M., *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, en: *Obras*, Plaza y Janés, Barcelona 1967, p. 1481, cfr. pp. 1476-81.

19 RILKE, R.M., *El libro de la pobreza y de la muerte*, en: ed. cit., pp. 457-8.

20 Cfr. SCHELER, M., *Muerte y supervivencia*, Goncourt, Buenos Aires 1979, p. 22.

21 Cfr. *Id*, pp. 23-6.

22 Cfr. *Id*, pp. 26-31.

23 Cfr. *Id*, pp. 33-4.

24 Cfr. *Id*, pp. 37-9.

25 Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, pp. 46-53. Sobre la muerte en Heidegger puede verse WAELHENS, A. de, *La philosophie de M. Heidegger*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, pp. 135-51; DEMSKE, *Being, man and death*, The University of Kentucky Press, Kentucky 1970 y LEMAN-STEFANOVIC, I., *The event of death: a phenomenological enquiry*, M. Nijhoff, Dordrecht 1986.

26 Cfr. JOLIVET, R. *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid 1962, pp. 120-30 e *id*, *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*, Abbaye St. Wandrille 1950.

27 Cfr. SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires 1968, pp. 650-69.

28 Cfr. JOLIVET, R., *Le problème*, pp. 43-4.

29 Sobre este punto cfr. CHOZA, J., La triple teleología del sujeto humano, en: LLANO, A., y otros, *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa, Madrid 1980, pp. 30-43 recogido posteriormente en CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, pp. 109-26 e *Id.*, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988.

30 ROSENBERG, J.F., *Thinking clearly about death*, Prentice Hall, New Jersey 1983.

31 Cfr. *id.*, pp. 29-30.

32 Cfr. *id.*, pp. 30-1.

33 Cfr. *id.*, pp. 31-4.

34 Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1 ad 5; I, q. 76, a. 4; *De potentia*, q. 9, a. 2 ad 14 e *In I ad Chor.*, XV, lect. 2, n. 924.

35 Sobre el *esse* veritativo, Cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.

36 Cfr. FRANKL, V., *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 1980 y *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid 1986.

37 Sobre la cuestión de cómo la muerte puede ser realmente un mal para quien muere Cfr. NAGEL, T., La muerte en *La muerte en cuestión*, FCE, México 1981.

38 Sobre toda esta cuestión Cfr. MATEO SECO, L. F., La muerte como mal en el pensamiento de Tomás de Aquino en *Atti del Congresso Internazionale, t. 7, L'uomo*, Edizione Domenicane Italiane, Napoles 1974, pp. 467-80.