

SOBRE LAS VENTAJAS DE LA MUERTE PARA LA VIDA

Rafael Alvira. Universidad de Navarra

Resumen: El artículo mantiene la tesis de que la muerte es un límite y que, gracias a que la vida humana lo tiene, es capaz de hacerse, hasta cierto punto, dueña de sí misma. Es decir, sin ella no seríamos realmente libres, no seríamos humanos.

La muerte no tiene contenido, pero es real. El dominio de lo real se obtiene a través del conocimiento y la voluntad. Conocer y querer el sentido de la muerte tienen como consecuencia el vencerla.

Abstract: This Article defends the idea that the death is a limit, and that precisely because human life has a limit which is death, it is capable of becoming—to a certain extent—the master of itself. That is to say, without death we would not be truly free nor truly human.

Death does not have any content, but it is real. Human Beings gain mastery over reality through the intellect and the will. Therefore, knowing and willing (loving) the meaning of death allows us, in consequence, to gain mastery over it.

1. Si nuestra existencia fuese —como sin duda lo es ahora— *pasajera*, pero no sufriera la muerte, entonces nada de lo que nos ocurriera tendría significado relevante alguno, pues en el infinito de posibilidades futuras nada presenta verdadera *importancia*. Importancia significa aquí *referencia al sujeto*.

Ese tipo de existencia o *no sería propiamente humana* —pues dejaríamos de lado la conciencia, que supone siempre un cierto *resumen* que se hace cargo de la totalidad de la propia existencia, aunque sea imperfectamente— o sería un *suplicio* —la conciencia de no poder nunca ser plenamente conscientes— o un *aburrimiento constitutivo* —la conciencia de la inanidad de todos nuestros actos—.

2. Una existencia pasajera e interminable no podría constituir lo más característico de la conciencia que es la *síntesis del tiempo*. En efecto, al no haber término, carecería de relevancia la distinción entre pasado y futuro; y no estaríamos empujados a *retener el tiempo* (o sea, a convertirlo en *pasado* en la memoria) ni a *prepararlo y proyectarlo* (o sea, a convertirlo en futuro en el deseo y la estimativa).

Sin estructuración del tiempo —en sus momentos y en la relación entre ellos— no hay aprendizaje posible. En la existencia interminable el ser humano no haría lo que le es más propio inicialmente: aprender.

Como consecuencia, si no podemos sintetizar el tiempo —es decir, desplegarlo en pasado, presente y futuro, y luego relacionar los tres momentos— tampoco podemos tener conciencia alguna de *absoluto*. En la medida en que querer a una persona es idéntico con el *aceptarla absolutamente*, no podríamos querer a nadie de verdad.

3. Así pues, desde el punto de vista básico —general— y físico en particular, la muerte es una desintegración —en general, morir es desintegrarse—, pero para una conciencia la muerte es, por el contrario, lo que permite la integración, o sea, la vida de la conciencia.

La muerte no es lo que *da la vida* —¿cómo podría?—, sino aquello que la *posibilita*.

4. La explicación lógica es sencilla. Si no hubiera *negación* —y la muerte es negación— todo existiría sin relación a ella —a la negación—, es decir, no habría *otra posibilidad*.

En realidad, que no hubiera *otra posibilidad* es idéntico con el que no *hubiera posibilidad*, en general, lo cual, a su vez, es idéntico con el que no *hubiera poder*. Las *posibilidades* implican *poderes*, y, a su vez, no hay poder sin posibilidad de ejercerlo.

Todo *poder*, en sentido estricto, significa *acción transcendente*, posición de *otro* o hacia *otro*. Si no hay *otra posibilidad*, no hay posibilidad, y tampoco hay poder.

Cuando B. Spinoza —al que sigue, en esto, Hegel— niega que Dios pueda ser creador y lo argumenta con la tesis de que el ser sumamente perfecto no puede «dejar» nada fuera de sí, le quita a Dios una perfección, a saber, *el poder*.

5. Todo poder se ejerce —y sólo así existe— sobre un *no*, un *límite*. En este sentido, la muerte —a diferencia de lo que se suele pensar— significa la posibilidad de que el ser humano *tenga poder sobre sí mismo*. Si nuestra existencia fuera indefinida, ilimitada, no podríamos hacernos cargo de ella, hacernos dueños de ella.

6. Así pues, ya hemos visto dos grandes beneficios de la muerte para el ser humano: nos permite tener conciencia, y ser dueños de nuestra suerte. Se trata de dos aspectos de lo mismo, pero importa señalarlos en su distinción.

7. Así como la muerte es —y ya quedó dicho— la señal de que no todo es un *pasar*, ella es también la prueba de que el ser humano —a diferencia de lo que se dice— no es pura *finitud*, sino que es más bien un ser que trasciende la finitud.

8. Con respecto a lo dicho ahora, importa señalar la diferencia entre el ser humano y los otros seres vivos de este mundo. De ellos se puede decir que tienen también una cierta conciencia —conciencia sensible, era la expresión más usada antiguamente— y un cierto dominio de sí, una cierta libertad.

Para ser verdaderamente dueños de algo, es necesario *conocerlo y quererlo*. Sin el ejercicio de ambos actos de relación, no se da *apropiación* en sentido estricto. Algo no conocido o no querido no es mío en sentido propio. Y aquí está la diferencia con el ser humano.

9. Tanto más conocemos y amamos, tanto más nos hacemos con una realidad. Pero, como señala Aristóteles clásicamente, en el infinito, en lo *indefinido*, no hay conocimiento posible. Una realidad sin límite no es cognoscible, pues lo que hace la mente es *captar*, aferrar, y ello no es posible si no hay *término*, límite. Habría que añadir: lo que no tiene límite no es *amable*. No podemos amar lo indefinido.

Como subraya la tradición filosófica, los vivientes no humanos de este mundo captan el límite, pero no reduplicativamente *en cuanto límite* o, dicho de otra forma, no pueden percibirlo en su carácter *absoluto*. Por ello, tampoco pueden *poseerlo*, hacerse con él, de modo absoluto.

Así pues, ellos no captan la muerte *en cuanto muerte* ni *su muerte en cuanto su muerte*, lo cual significa que tampoco perciben el límite de su vida en cuanto tal y, por tanto, no pueden hacerse plenamente dueños de ella —de su vida—.

10. Tanto más absoluta es la muerte, tanto más negación es la negación. Pero una negación pura es una «pura nada», de tal manera que, en este punto, tenía razón Epicuro al señalar que la muerte no debería preocuparnos, pues la nada, nada es.

Y sin embargo, lo que sucede es que, efectivamente, al ser humano no le preocupa lo más mínimo *la muerte* en cuanto tal, pero en cambio se *horroriza* más que ningún otro viviente ante la posibilidad —que él piensa e imagina— de *no vivir*, de manera que la medicina de Epicuro no nos sirve. Y no nos sirve porque no nos enseña nada nuevo, dado que todos sabemos que la muerte en cuanto límite es una pura nada. Pero Epicuro, además, deja de enseñarnos lo que queríamos saber: qué es y para qué nos sirve —o sea, qué sentido tiene— la muerte. Si nos lo hubiera mostrado, nos habría hecho dueños de ella.

11. La muerte, como todo límite, es una realidad —la negación es *real*— que permite la *distinción* y, por tanto, la *autoconstitución* de unos seres *como distintos de otros*.

Para cualquier viviente no humano, nacer —empezar a vivir— es morir a la pura unidad con la materialidad del mundo. Vivir es afirmar una contrariedad distintiva, una unificación propia, que se paga al final en la desintegración, disolución, que es la muerte. Es la *justicia cósmica* de que habla Anaximandro.

Pero el ser humano tiene más fuerza, más capacidad de captación y, por tanto, de autoconstitución. Puede *hacer suya su distinción*. Y lo puede, como queda dicho, al *conocer* que la muerte le sirve para la vida propia, y al amar la propia muerte. Sólo el que *agradece* la propia muerte —como Séneca insinúa magistralmente—, la vence. *Al hacer mía mi nada* (o sea, mi muerte), justamente, no añado a mi ser *ningún contenido*. Lo que añado es el *darme cuenta* —o sea, la *conciencia*, o sea *mi* autoconstitución como un *yo* distinguido— de que no puedo ser *yo*, *vivir* como ese *yo* distinto, más que si percibo que para distinguirme he de aceptar que no soy *todo*, es decir, que hay *otro*.

La aceptación consciente de mi nada, de mi límite, es idéntica con la apertura radical al otro: si el límite tiene por contenido nada, lo que hace es *abrir*. Me limita porque me constituye fuera de un *todo indiferenciado*, pero *en cuanto límite* su

contenido es nada y, por ello, me abre radicalmente. Por eso, para amar hay que morir a sí mismo... y, sólo entonces, se vive. Como apunta Hegel, amar es encontrarse a sí mismo —ser sí mismo— en el otro.

Así pues, y como quedó ya indicado, tanto más *poseída* es la muerte, tanto más *verdadero* es el amor, y tanto más real es la propia vida. El que no ama, no *existe*, tiene una vida meramente *fenoménica* o *abstracta*, como consecuencia de su miedo a conocer y querer la propia muerte. Se trata de una *autodebilidad*, falta fuerza.

12. Se entiende, por consiguiente, porqué Platón dice que el filósofo no hace, en el fondo, otra cosa que ocuparse con la muerte. Lo dice precisamente porque ha descubierto que esa es la única manera de *hacerse con* —aferrar— la verdad y el bien, es decir, la vida.

Nietzsche no comprendió que la vida inmortal de la que Platón habla supone la permanente y sencilla victoria sobre la muerte. Por eso el autor del Zarathustra sostiene la idea de que sólo hay un vivir mortal y meramente fenoménico. Pero el ser humano —y Nietzsche lo sabe, de ahí su tragedia interior— no puede ser meramente fenoménico, sino que puede más. No necesita tragarse el sapo de la propia finitud y vivir una existencia trágica, porque la contemplación de esa misma posibilidad de la radical finitud sólo es posible acompañada de la experiencia de su falsedad. El ser humano es el que puede vencer la muerte porque se da cuenta de que vive como hombre —es decir, como conciencia inmortal— *gracias a ella*.

13. En este punto es menester referirse a Kierkegaard quien, junto a Nietzsche, es quizá el pensador de los últimos tiempos que más en serio se ha tomado esta problemática.

Igual que Nietzsche, está interesado por el tema clave: la existencia, la vida. E igual que Nietzsche, precisamente por ello no puede escapar a la centralidad del tema de la muerte.

Kierkegaard plantea sus reflexiones al respecto en referencia al cristianismo, como, por lo demás, hace también Nietzsche. A ninguno de los dos se les escapa la profundidad con que en el cristianismo se plantea esta temática.

14. Para Kierkegaard el comienzo de las explicaciones se encuentra en la historia relatada en el Génesis, relativa a la caída de Adán y Eva.

Según el pensador danés, Adán *se distingue* de Dios —es decir, se autoconstituye— mediante el pecado, pues el pecado es la *negación* de Dios y, por consiguiente, puede ser interpretado como mi «muerte» con respecto a la divinidad. El pecado, si se puede hablar así, no es que *engendre* la muerte, sino que la es. Así pues, para ser *conscientemente Adán* —es decir, ya no una especie de *ensoñación* viviente, sino un verdadero ser humano— Adán ha de aceptar la muerte, ha de pecar.

Distinguirse de Dios sólo un Dios podría hacerlo. Por eso, para ser inmortal —o sea, una conciencia trascendente—, para ser *como Dios*, Adán no tiene más remedio que pecar. Fue pecado, sí, pero no podía no cometerlo, pues *estaba llamado* a ser Dios.

15. Se puede, a mi juicio, dar una explicación más convincente que la tan brillante y profunda ofrecida por Kierkegaard.

La explicación se apoya en el conocido mandato divino a Adán, que es una prohibición. Hasta el momento de la prueba, de la tentación, la prohibición no le había planteado a él ningún problema. Eso quiere decir que no había *reflexionado* sobre ella, que no era *consciente* verdaderamente de su significado. La tentación le despertó la conciencia de la prohibición en cuanto *le* afectaba.

Lo que el demonio le dijo era verdadero en lo referente *al bien y el mal*. Sólo un Dios conoce el bien y el mal («seréis como dioses al conocer el bien y el mal»). Pero donde le engañó fue precisamente en la relación que tenía la prohibición con él (con Adán) como sujeto. Lo que le está diciendo es: Dios no te deja ser Dios y, por ello, para que tú seas aquello que estás llamado a ser, o sea Dios, necesitas distanciarte, *negar* la aceptación del mandato, desconfiar de Dios. (Y Kierkegaard parece creer que también en esto el diablo dijo la verdad, o sea, que esa era la alternativa verdadera y única para Adán).

El diablo se presenta, pues, como el inteligente-astuto que despierta la astucia en Adán. El ser humano es un Dios cuando es inteligente, y la inteligencia el diablo la presenta como la astucia desconfiante. La astucia va pareja con una constitución del propio yo que se construye en la *desconfianza* hacia el otro.

El resultado es que el yo, al generarse como yo desconfiando, desconfía también de sí mismo. El famoso yo *particular egoísta* tiene también miedo de sí mismo, y se autoanaliza para justificarse ante sí mismo.

¿Qué hubiera sucedido en caso de que Adán hubiese *aceptado* reflexiva, *conscientemente*, la prohibición, el mandato negativo (o sea, que hubiera dado el paso que Kierkegaard no considera posible)? La respuesta no debería ser tan difícil: Hubiera aceptado la muerte de su voluntad particular *en cuanto particular*; habría rechazado, por tanto, la *absolutización* de su voluntad particular, al impedir su reduplicación reflexiva.

Al *querer conscientemente* la muerte propia en favor de la vida del otro (pues la vida del otro es la voluntad del otro, en este caso la de Dios), habría vencido su propia muerte, se hubiera hecho dueño de sí mismo, se habría autoconstituido, por tanto, no contra Dios, sino precisamente en la aceptación de Dios. La confianza en Dios le hubiera constituido como un yo confiante también en sí mismo. En el amor no hay temor.

Al cumplir *reflexivamente* el mandato habría aprendido prácticamente la ciencia del bien y, por tanto, necesariamente de forma connotativa la del mal que *pudo* hacer. Por el contrario, al pecar aprendió prácticamente la ciencia del mal y —connotativamente— la del bien que *pudo* hacer. De ahí su *vergüenza* por no haberlo realizado. Se dio cuenta de que lo que tenía como ser particular —separado de Dios— era *nada*: estaba desnudo.

Un ser desconfiante y particular —como Adán tras el pecado— si tuviese una existencia interminable estaría condenado al más tremendo suplicio de no poder

jamás ser *sí mismo*. Por eso quizá dice la Biblia que una vez que probó la fruta del árbol del bien y del mal —o sea, una vez que ya se elevó a nivel *consciente*, a nivel divino—, pero la probó equivocadamente, Adán hubo de ser expulsado del Paraíso para que no comiera también del árbol de la vida y se hiciera inmortal. Lo que se quiere decir es sencillo: Dios quiere impedir un suplicio eterno al hombre.

Y lo impide mediante el procedimiento de *obligarle* mucho más que antes. Si primero a Adán para ser Dios le hubiera bastado —cosa relativamente fácil— con aceptar reflexivamente el mandato divino, ahora Dios «fuerza» al hombre a que se haga Dios al ponerle ante una negación aún más clara, es decir, frente a la inevitabilidad de la muerte. Considerar, por tanto, la muerte como algo que es un nuevo regalo y una nueva lección de la divinidad para que nos hagamos dioses, es el método adecuado para comprenderla.

16. Agradecer, aceptar y comprender la muerte es vencerla, o sea, integrarla en el propio ser. Una negación que alguien integra activamente en su ser, no puede desintegrarle. Lo que hace es producir su maduración, su plenificación.

Si, por consiguiente, hay alguien capaz de realizar eso plenamente, será el héroe epónimo humano por excelencia, aquel que ha conseguido constituir al ser humano en aquello que está llamado a ser. Aquel que muestra cómo la vida es amor y el amar es vida plena y la vida plena sólo se da en la negación de uno mismo en cuanto ser *meramente* particular, para así abrirse a la aceptación del otro. La vida no vence *alguna vez* a la muerte, sino que en la voluntad amante y en el saber verdadero es *permanente victoria sobre la muerte*.

Nietzsche no comprendió que al poner de manifiesto la relación del amor con la muerte, tanto Platón como el cristianismo no hablaban de otra cosa más que de la *vida*.

17. Mantener entonces que Jesucristo en la Cruz introdujo en este mundo el amor, o sea, la vida plena, es perfectamente coherente desde un análisis del significado de la muerte para el hombre. Se dice que la Cruz es lo absurdo e incomprensible. Más bien deber ser considerada como pura lógica.

Rafael Alvira
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona