

LA MUERTE Y EL FILÓSOFO

Juan Arana. Universidad de Sevilla

Resumen: En este artículo se estudia el libro de Jorge Vicente Arregui *El horror de morir*. Se valora su importancia dentro de los estudios de antropología filosófica realizados en España durante los últimos 25 años. Se intenta, por último, explorar las posibilidades de desarrollo del pensamiento del Prof. Arregui sobre el tema de la muerte.

Abstract: Jorge Vicente Arregui's *The horror of dying* is studied in this work. Its author values the book's importance among philosophic anthropologic studies that have taken place in Spain during the last twenty years. At last, this work's author tries to search into possibilities of the development of Professor Arregui's thoughts about.

El coraje demostrado por Jorge Vicente Arregui durante sus últimos meses de vida honran al colectivo del que formaba parte. A raíz de este hecho me comentaba Javier Hernández Pacheco que morir con dignidad sienta bien a todo el mundo, pero sobre todo a militares, curas y filósofos, que de oficio han de bregar con la muerte. Más aún en un caso como éste, puesto que Arregui publicó años atrás un libro titulado «*El horror de morir*», que trataba el asunto en profundidad. Para vergüenza mía confieso que no lo había leído hasta que la temprana —que no prematura— desaparición del autor avivó mi mala conciencia. A mayor abundancia, supe de un hecho que acabó de decidirme: estando la enfermedad bastante avanzada, un amigo preguntó a Jorge si tenía algo que añadir a lo dicho en el libro. Respondió que se reafirmaba punto por punto en lo expuesto. Así le otorgaba cierta «confirmación empírica» y aumentaba su credibilidad. He de confesar que estas y otras circunstancias me habían predispuesto favorablemente, pero quiero suponer que no llegaron a anular mi sentido crítico. Aunque recorriera aquellas páginas como quien examina un testamento, sus calidades objetivas se impusieron rápidamente a las connotaciones afectivas que para mí tenían.

¿Cuál es la primera impresión que he sacado del libro de Arregui? Ante todo, he vuelto a comprobar que el principal problema de la filosofía española contemporánea es la incomprensible indiferencia con que acogemos los trabajos de nuestros colegas. Año tras año publica la industria editorial cientos de monografías que de inmediato se precipitan en el negro abismo del olvido. Pocas veces nos tomamos la molestia de hojear los volúmenes que nos obsequian o vemos en los escaparates de las librerías. Todavía es menos frecuente que nos pongamos a estudiarlos en serio, aun cuando inequívocos indicios de calidad lo aconsejen. Casi nunca, a no ser que medie un ruego explícito del donante, nos decidimos a redactar una recesión, recensión que, por

último, apenas es examinada por nadie, entre otras razones por la general sospecha de que las reseñas bibliográficas sólo responden al deseo de favorecer a un amigo o granjearse la simpatía de un posible dispensador de beneficios. Al final, un mismo destino iguala a todos títulos, buenos, malos y regulares. Poco a poco el debate filosófico languidece, los autores se desalientan y acaban encerrados en un mutismo solipsista. Triste es, mas de nada sirven los lamentos derrotistas y pasaré sin más dilaciones a dialogar *con las ideas* de Arregui sobre muerte e inmortalidad, ya que la muerte ha frustrado lo que en este caso hubiera sido mucho más productivo e interesante, esto es, un diálogo vivo y directo *con él*.

Es curioso constatar lo poco que la investigación filosófica ha avanzado en el tema de la muerte. Aunque sean contados los ámbitos de la disciplina que han conocido adelantos indudables, al menos en la mayoría de ellos ha ido cambiando el tono, se han descartado aproximaciones estériles, superado preguntas poco prometedoras o respuestas deficientes. Aquí en cambio el estancamiento afecta por igual a lo temático, a lo metodológico y hasta a lo lingüístico. Estamos donde estábamos y, si uno recurre a la filosofía para enfrentarse a la muerte propia o ajena, casi son preferibles los clásicos de la Antigüedad, como Platón y Séneca, a los más recientes relatores, desde Schopenhauer a Heidegger. Lo único que ha progresado es el desconcierto con que hoy abordamos la problemática y la insatisfacción con que acogemos formulaciones que tiempo atrás merecían al menos el beneficio de la duda. Arregui supo hacerse cargo de la dificultad, puesto que adaptó al caso una de las consignas más frecuentadas de la tradición analítica: llevar a cabo un proceso de clarificación para disipar espejismos, y mostrar que hay malos usos del lenguaje no en el problema mismo, sino tras muchas de sus presuntas soluciones:

«En este punto, la función de la filosofía no es resolver el problema, sino disolver sus aparentes soluciones, manteniendo fija la mirada en su problematicidad. Se trata de impedir la huida ante el problema de la muerte desvelando su aguijón, planteando del modo más lúcido posible el «escándalo de la muerte». Por eso, no se trata de resolver un problema sino de establecerlo en toda su rotundidad.» (64)¹

La idea tiene fuerza: la filosofía ha intentado siempre resolver problemas. Pero cuando ha dado con claves válidas para dominarlos, de inmediato le han sido arrebatados. Nadie llama «filosófico» a un enigma que ya se encuentra en vías de solución: preferimos llamar «ciencias» a las disciplinas encargadas de dilucidarlo. Como nadie sabe a priori si un problema determinado estará o no al alcance de nuestras fuerzas, al principio todos ellos formaban parte del quehacer filosófico. Con el tiempo, los filósofos nos hemos quedado con los que han resultado insolubles. Eso debería consolarnos de que la muerte, el problema de los problemas, casi seguro permanecerá

¹ Las referencias corresponden en a: Jorge V. Arregui, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona, Tibidabo, 1992.

por siempre sin resolver: ninguna universidad albergará una facultad ajena a la nuestra para estudiarla. No obstante, debemos distinguir entre cuestiones *irresolubles* e *intratables*. Ante la muerte el hombre se siente impotente, pero no mudo. Hay mucho que decir sobre ella, precisamente porque nadie tiene la última palabra. Si no puedes vencer a tu enemigo, al menos habla de él hasta el fin. El buen científico, como el buen ingeniero, evita emprender tareas que se sabe incapaz de culminar con éxito. En cambio, el filósofo de ley intuye, aunque a veces lo oculte bajo un optimismo táctico, que sólo merecen la pena las causas *perdidas*. Hay que aceptar que estamos ante un misterio sin fondo. Sin embargo, tiene sentido ahondar en él, eliminar las simplificaciones que lo falsean, desbaratar las monsergas que la ignorancia ha inventado para conjurarlas. El positivista puede que tenga razón cuando acusa al metafísico de emprender tareas desmesuradas. No obstante, sería mucho peor abdicar de ellas. Algunos dirán que éste es el cuento de nunca acabar. No importa, porque el filósofo se conforma con que sea el cuento de siempre empezando.

Ahora bien, en el caso de la muerte ni siquiera es fácil saber por dónde atacar: incluso el *decir* de la muerte desconcierta: «La relación entre la muerte y la vida humanas no es, en consecuencia, ni absolutamente externa, porque la vida humana es una vida mortal, ni absolutamente interna, puesto que la muerte no es un acontecimiento de la vida. Además, el morir tampoco puede considerarse ni absolutamente natural, ya que repugna profundamente, ni absolutamente antinatural, pues la corporalidad humana lo hace posible» (52). Como profundo conocedor de Wittgenstein que era, Arregui conocía las trampas que el lenguaje tiende al que ingenuamente quiere valerse de él para atacar montañas inescalables. La tentación de transportar los modismos del habla a la estructura de la realidad descansan en el hecho de que sin expresión lingüística el pensamiento es incapaz de dar un solo paso. Por tanto, la paradoja consiste en que sin lenguaje no podemos pensar y con lenguaje tampoco resolvemos la aporía metafísica de la muerte, que por definición nos borra como sujetos lingüísticos y pensantes. Para salir del *impasse* cabe intentar romper la dicotomía: además del «sin» y el «con» está el «contra», y luchando *contra* el lenguaje cabría quizá llegar a un discurso significativo sobre la muerte. La cosa no deja de ser intrincada, de lo cual levanta pormenorizada acta Jorge Arregui:

«Ya se ha visto que el morir resulta un enigma para el pensamiento, que nuestra propia muerte nos es absolutamente incomprensible, pues, en la medida en que es la supresión del sujeto pensante, no puede ser pensada. Por tanto, no podemos concebir nuestra propia no existencia. También se ha señalado ya que la muerte no es ni meramente extrínseca ni absolutamente intrínseca a la propia existencia, y, además, se ha tratado de mostrar que, aun perteneciendo a la condición humana, la muerte se nos presenta en muy buena medida como antinatural, pues contraría una pretensión de inmortalidad que nos resulta connatural» (61-62).

En estos laberintos del decir y del pensar se extravían muchas pretendidas respuestas a los interrogantes del morir. Conviene afrontar con escepticismo a los que preten-

den salir de atolladeros así mediante prestidigitaciones verbales e ingeniosidades conceptuales: no me preocupa la muerte —dirá Epicuro— porque cuando estoy yo no está ella, y cuando ella esté yo ya no estaré. ¡Ojalá fuera así de fácil! El trabalenguas es permisible si lo analizamos en sus mismos términos. Mas el problema permanece inmovible, porque la muerte de todos modos llega inexorable y yo salgo ante ella de estampida hacia ningún sitio o hacia no se sabe dónde. No hay truco ni distinción que suavice la tragedia después del «nada por aquí, nada por allá». La muerte tiene la consistencia de un muro alto, pesado y opaco, por mucho que uno se empeñe en decir que apenas es un tabique somero, liviano y traslúcido.

Que Arregui era un filósofo de raza se muestra en cómo refuta los subterfugios y sutilezas de los que han pretendido jugar al escondite con la muerte. No porque desdeñe tales intentos, sino porque domina perfectamente sus reglas de juego y desarticula la pretensión de que sean más que eso: meros entretenimientos. Me permito introducir una larga cita para mostrarlo:

«Pero en realidad, en la vida humana, la afectividad tiene un estatuto concomitante, consecutario o derivado, por lo que los afectos o los sentimientos aparecen siempre como resultado de otra actividad o suceso. La alegría y la tristeza, por ejemplo, no pueden buscarse en sí mismas porque son resultado de cosas o acontecimientos que nos alegran o nos entristecen. Por eso, no puede tratarse la serenidad ante la muerte como una vivencia que ha de lograrse a través de un tratamiento adecuado. El problema no es si se muere con resignación o con angustia, sino si hay motivos para estar angustiado o resignado. Lo que importa no es morir con resignación, porque ése sea el modo más higiénico o el menos doloroso recomendado por la medicina, sino si la resignación, la depresión o la angustia, son las actitudes correctas ante la propia muerte. Y en este punto no caben generalizaciones, pues la actitud correcta ante la propia muerte depende esencialmente de cómo se haya vivido. Sustituir un problema existencial por una cuestión psicológica es errar absolutamente el tiro» (84).

Salir a matar la muerte armado con un frasco de pastillas o un recetario de técnicas de relajación, es como que querer cazar un elefante con escopetas de aire comprimido. No por ello hay que rechazar los ansiolíticos o la «ayuda psicológica» que nos ofrezcan para pasar el trago amargo de la desaparición (especialmente si es traumática e inesperada) de un ser querido. El error está en creer que la amargura debe y puede ser disfrazada hasta el punto de negar que siga estando ahí, porque la muerte no es algo escamoteable ni siquiera mediante la utilización masiva de todos los recursos de las sociedades avanzadas. ¿Qué pasó con aquel viejecito tan simpático que encontrábamos todos los días cuando nos dirigíamos al trabajo? Tal vez se fue a vivir a otra ciudad, o se ha vuelto menos madrugador, o le dio un síncope y ha sido convertido en cenizas según las instrucciones de sus herederos, que ni siquiera se dignaron hacer acto de presencia en el sepelio administrativo-tecnológico. No reparamos en la muerte del prójimo y aspiramos a que pase desapercibido nuestro mismo fin. Que salten los

fusibles de repente y ya está. O que termine sin más el sueño (¿pesadilla?) que nos sueña. Como fantasea Borges:

«Si el Eterno
Espectador dejara de soñarnos
Un solo instante, nos fulminaría,
Blanco y bru sco relámpago,
Su olvido».²

Trivializar la muerte será quizá una estrategia eficaz en algún sentido, mas no es, desde luego, una estrategia filosófica. Nuestro oficio es —debería ser— afrontar la verdad cara a cara, por desagradable que resulte. Tampoco hay que cargar las tintas oscuras por puro amor al melodrama. El ideal del filósofo es tomar las cosas como son y punto. Arregui así lo pensaba, y yo sigo con gusto su estela: «La filosofía no sustituye a la vida, pero sí mantiene el ideal de una existencia auténtica, el de una vida lúcida que brota de la verdad que se ha llegado a conocer» (65). Aquí verdad y autenticidad parecen contraponerse, pero en realidad se potencian una a otra. Adornarse con plumas ajenas y alardear de evidencias ilusorias sólo sirve para dibujar la contrafigura del filósofo, al que no van los disfraces. Pero cuando le salen al paso respuestas diversas tampoco cede a la tentación de equipararlas sin más. Todos los amigos de Jacinto Choza hemos escuchado la anécdota (no sé si verídica o fingida) de un tal «Meneclés el pirrónico», supuesto filósofo del que sólo sabríamos su epitafio: «Desde que tuvo uso de razón todo le resultó equivalente». He calificado de «supuesto filósofo» al bueno de Meneclés, no por ignorar si realmente existió, sino por haber profesado la chata consigna de que todas las opiniones son parejas. Un filósofo genuino no se resignaría tan pronto a repartir indiscriminadamente su aquiescencia. Si en alas de la honestidad intelectual llegara a la conclusión de que todo es dudoso por igual, la asumiría como una desgracia. Por lo que a él respecta, el relativismo supone una claudicación o un fracaso. Tampoco incurrirá en el error opuesto de negar la multiplicidad de soluciones en pugna constituye para él una ampliación del problema mismo que intentan resolver. Nadie en su sano juicio ha dicho nunca que el trabajo filosófico sea sencillo o breve. Pero la indiferencia, el equilibrio perfecto, el descompromiso teórico, es algo que en filosofía sólo cuadra al asno —no podía tratarse de otra especie animal— de Buridán.

Las últimas observaciones tienen especial relevancia en relación a la muerte, fenómeno que todos los pueblos, épocas y religiones han tratado a su manera, partiendo de las más diversas premisas y llegando a las menos armónicas conclusiones. ¿Hemos de desanimarnos por ello? ¿Desesperaremos de discriminar cuál es la respuesta más aceptable o de encontrar otra nueva y mejor? Tal vez. Lo que en ningún

² Jorge Luis Borges, *El otro, el mismo*, en: *Obras completas*, Barcelona, Emecé, 1989, vol. 2, p. 316.

caso haremos será coleccionar inverosimilitudes, montar desfiles de modelos etnográficos, oficiar como maestros de la ceremonia de la confusión. Arregui lo afirmó en su libro con garra y buen criterio:

«No basta con comparar la muerte occidental con la muerte africana, y concluir que posturas como las de Tolstoi, Rilke o Heidegger son etnocentristas, o que se corresponden con una estructura social precisa, porque tales observaciones sociológicas no deciden si las posturas mencionadas son verdaderas o falsas. A fin de cuentas, podría ocurrir que el incremento de la conciencia de la propia individualidad característico de determinadas sociedades sea realmente una ganancia, y que el modo de enfrentarse a la muerte de las sociedades individualistas sea más verdadero que el de aquellas en que el grado de autoconciencia individual es mínimo. Dicho de otro modo, que pueda establecerse la génesis sociológica de la autoconciencia individual no convierte a ésta en un espejismo» (132).

Es difícil ser más contundente ni más sensato. Recordemos que Friedrich August Kekulé resolvió la estructura del benceno después de soñar con una serpiente que se mordía la cola, lo que dio pie a que cada escuela psicoanalítica diera su propia versión de los traumas que anidaban en su mente cuando tuvo tan curiosa representación. Si alguna tuviera razón (extremo harto dudoso), enhorabuena para ella y *felix* trauma para Kekulé, porque después de todo los seis carbonos de la molécula danzan en círculo y forman un anillo. Con respecto a la muerte, cabe la remota posibilidad de que descubramos *post mortem* que estaban en lo cierto los antiguos nativos de las Gilbert, para los cuales los espectros de los muertos se trasladan unos meses a la isla más septentrional del archipiélago, antes de emprender el viaje definitivo al más allá. Si realmente fuera así, el hecho de que su creencia tuviera tales o cuales raíces históricas, geográficas o sociológicas, no le quitaría un ápice de verdad. Sin embargo, una buena explicación —proporcionada, por ejemplo, por la psicología social— y la ausencia de cualquier otro tipo de refrendo quitan verosimilitud «ontológica» a la escatología gilbertiense. Los psicólogos —sociales o no— no han sido capaces de aguar la fiesta de los químicos, porque éstos tienen sus propios medios de verificación. ¿Arruinan por lo menos la de los filósofos? En parte sí, pero no a causa de sus éxitos, sino de sus fracasos. Si los que se dedican a las ciencias humanas hubieran sabido explicar convincentemente el treinta, cincuenta o noventa por ciento de lo que la gente piensa acerca de la muerte, habrían simplificado en la misma proporción el trabajo del filósofo. Por desgracia, lo único que han hecho es ampliar el horizonte a explorar agregando al *stock* de cuestiones pendientes la crónica de sus propias desavenencias. Ante este panorama, lo único que un filósofo puede hacer es apelar a la abstracción. Como es incapaz de escrutar una por una las afirmaciones de yanomanis, sintoístas, platónicos, marxistas, jungianos, marcelmaussianos... y de las restantes cien mil tribus doctrinales, cortará por lo sano: clasificará, agrupará, tratará de objetivar y comparar entre sí las grandes opciones teóricas. Luego, las confrontará con su propio juicio. Quizá decida evitar esto último y mantener una exquisita neutralidad teórica, con

objeto de incrementar su credibilidad. Sin embargo, las aves frías remontan con torpeza el vuelo filosófico. El empeño teórico tiene mucha mayor fuerza cuando responde a la *pasión* investigadora, cuando el pensador mantiene un doble compromiso: con las creencias que ha adoptado en cuanto hombre y con los criterios de verdad que sigue en cuanto filósofo. Es preferible asumir con todas sus consecuencias esta doble jurisdicción a pretender que sólo se obedece la cabeza o el corazón, porque la instancia preterida siempre se venga torciendo el uso que se haga de la otra. Con frecuencia exigimos a los políticos que declaren sus bienes e intereses económicos y desconfiamos de los que pretenden no tener otro afán que el servicio a la comunidad. En cambio, aceptamos sin rechistar la palabra de los hipócritas que dicen perseguir la verdad desnuda y nos ponemos en guardia contra los que tienen la lealtad de mostrar con franqueza cuál es el punto de partida de sus indagaciones.

Jorge Arregui evitó hacer la menor concesión a la pudibundez ideológica y mostró con toda honestidad sus coordenadas mentales: en el *Horror de morir* inscribe su reflexión en el marco de la cosmovisión cristiana. A pesar de ello, el discurso que despliega no es teológico, ni siquiera religioso. No apela a los fundamentos que sostienen su fe. Del mismo modo, evita apoyarse en *falsos amigos*, como los que se mueven en su misma esfera de creencias pero siguen caminos sin conexión con los suyos. En rigor, el libro no tiene nada de *apologético*, porque en lugar de querer llevar al lector a compartir sus propias convicciones, intenta buscar con él la atalaya que mejor permita escrutar el misterio. Es de suponer que reservaba el espacio sagrado, el templo, para encontrarse con sus correligionarios y buscaba en el ágora filosófica la proximidad de los que mejor podían apreciar la fuerza y la debilidad de sus planteamientos, con independencia de que convinieran con o discreparan de él. Trataba de sacar a la luz argumentos y evidencias para determinar su valor intrínseco. Puesto en esta tesitura, Arregui era de los que no hablan sin antes haber escuchado todo lo que el interlocutor tiene que decir. Por otro lado, las voces que se detuvo a oír forman un coro que abarca todos los registros del espectro. Poetas, sociólogos, psicólogos, etnólogos, historiadores de la religión, biólogos, teólogos y —cómo no— filósofos de todas las épocas y estilos. Sucesivos capítulos efectúan análisis fascinantes, discusiones que ilustran y muy a menudo sorprenden. ¿Para qué em pobrecerlas intentado resumir unos y otras? Al alcance de todos están las páginas que comento y mejor será ir directamente a la fuente evitando filtros y mediaciones. No me propongo referir cómo mejora Jorge su propia plantación con los injertos que toma de otros. Lo que quiero es discutir con él, contar lo que me ha enseñado y lo que diría de otro modo, seguramente porque la letra petrifica el pensamiento y ya no tengo su presencia para vivificarla.

El principal dilema que plantea la muerte es si se trata de un punto final o un punto y seguido. *Muerte e inmortalidad*: he ahí el problema. Borges, que se decía partidario de la muerte sin secuelas, temía precisamente que la realidad no coincidiera en su caso con el deseo: «La puerta del suicida está abierta, pero los teólogos afirman

que en la sombra ulterior del otro reino estaré yo, esperándome»³. Es poco frecuente que los enemigos de la inmortalidad abriguen dudas y sobre todo que las confiesen. El caso inverso es muy distinto. Escasean los creyentes en el más allá que las tengan todas consigo a la hora de encarar el paso a la «otra vida». Los detalles que las religiones aportan sobre el particular resultan tanto más dudosos cuanto más explícitos (caso, p. ej., de la musulmana). El cristianismo, que ha estado en diálogo con la mayor parte de los sistemas filosóficos, es harto escueto en sus indicaciones sobre lo que nos espera. En definitiva, el campo es propicio a la especulación. Arregui asumió una clasificación de las concepciones escatológicas que distingue: «las que interpretan la muerte como un fenómeno de renacimiento y las que lo hacen bajo el modelo de la supervivencia del doble, o sea, de un «espíritu» o un resto del individuo, que recoge su personalidad» (115).

La cuestión de la inmortalidad tiene mucho que ver con el instinto de conservación y el ansia de supervivencia, resortes básicos del hombre incluso desde el punto de vista estrictamente biológico. El filósofo ha de tener en cuenta estos factores si pretende aclarar la índole de la muerte. En efecto: si ésta nos acaba como sujetos de atribuciones y vivencias, ni siquiera se puede decir que sea nuestra: es lo que termina con el «nosotros» y por tanto con la posibilidad más básica de apropiación. Por la misma razón, las doctrinas que afrontan la muerte como una instancia no ajena al ser y vivir del hombre, están obligadas a situar al hombre simultáneamente en el «más acá» y en el «más allá» de la muerte. Para que la muerte sea la *plenificación* de la vida (148), ese sujeto de atribuciones que llamamos «yo» ha de lograr escapar a su abrazo de algún modo. Tiene que desbordarla y reaparecer más lejos, aunque no sea más que para poder convertirla en algo *propio*. Sólo entonces la muerte será el acabamiento de la vida como su culminación. A tal fin hemos de ser capaces de gestarla, elaborarla, protagonizarla. La muerte entonces ya no es completamente extraña; está con nosotros desde el principio pues, como dice la sabiduría popular, *donde va el cuerpo va la muerte*.

Para convertir estas consideraciones en algo más que una retahíla de sutilezas conceptuales, conviene tomar en serio las paradojas a que da lugar: la muerte se convierte en el pórtico obligado de la inmortalidad y la pretensión de alcanzar ésta sin pasar por aquélla es el procedimiento más seguro de sucumbir definitivamente: «Como tenemos demasiado miedo al dolor y al sufrimiento, nos empeñamos en vivir la vida sin anticipar su final, en vivir ciega y estúpidamente, como si fuéramos inmortales; y como no llegamos a madurar nuestra propia muerte, parimos en su lugar un aborto ciego, una muerte inconsciente de sí» (150). Sólo los animales y las plantas se pueden permitir el lujo de vivir *como si fuesen inmortales*, de espaldas a la muerte, como predica Epicuro. El acabamiento no está *dentro* de su ser; siempre es un dato externo, algo que sobreviene desde fuera, aunque en cuanto vivientes sean tanto o más frágiles que nosotros. Por eso mismo no *se* mueren, sino que la muerte *los* mata. La

³ Jorge Luis Borges, *El oro de los tigres*, en: *Obras completas*, Barcelona, Emecé, 1989, vol. 2, p. 493.

conciencia, la capacidad de anticiparla, preverla e incluso pre-vivirla es lo que me permite hacer de *la muerte mi muerte*. La paradoja está en que *lo que permite morir me es al mismo tiempo el síntoma más claro de mi inmortalidad*. Se trata de ver quién puede más, quién atrapa a quién: la muerte al yo o el yo a la muerte.

Es posible, sin embargo, plantear el asunto de otro modo. Cabe, utilizando una metáfora biológica, concebir una supervivencia como la del ave fénix, que según el mito resurge de sus cenizas, o como la de lagartos y lagartijas, que dejan morir una parte de sí, para poner a salvo el resto. *Resurrección* o *metamorfosis*, tal sería la doble opción a ejercer. La primera promete mayor plenitud, un reencuentro consigo mismo que no deja lugar alguno a la nostalgia (aunque resulte poco apetecible para los que se odian a sí mismos o por lo menos odian su propio cuerpo). También es más incierta y abre un enigmático paréntesis. La segunda resulta más plausible, en el supuesto de que se haya optado por una concepción dualista del hombre. Como el insecto cuando deja tras de sí una estéril carcasa que se había convertido en prisión, el hombre volaría hasta las altas regiones del empíreo convertido en alma, espíritu o yo kármico. Hay numerosos modelos dualistas (por no hablar de los tria-, tetra-, penta-... -listas), de modo que el menú de inmortalidades a elegir da para todos los gustos. Arregui descreyó de todos ellos y exploró una posibilidad más ardua e inverosímil: la que rechaza cualquier fraccionamiento esencial en el existente humano. Con ello prestó un servicio de primer orden al progreso de un tema crucial de la antropología filosófica, por muy desaconsejado que haya sido entre los guardianes de la respetabilidad académica.

Veamos en primer lugar por qué descalifica la solución dualista. Constituye lo que históricamente denominamos *espiritualismo*, que a veces se da en formas solapadas no fácilmente reconocibles⁴. A primera vista lo cosa es simple: conviértase el hombre en un agregado de dos sustancias: material una, espiritual la otra, abocadas respectivamente a la corrupción y la inmortalidad. Nada más sencillo que concluir entonces: la muerte destruye el cuerpo y rompe las ataduras del alma con su envoltura corpórea. Se comprenderá que no es imprescindible caracterizar a «la parte no-material del hombre» de un modo cuasi-físico, como una especie de *anti-cuerpo*, al modo de Platón y Descartes. Puede distinguir otras cosas además de sustancias: planos, dimensiones, dinámicas, elementos. Arregui rastrea las raíces más hondas de un planteamiento que sirve de marco de referencia a toda la problemática antropológica y no sólo al eje muerte-inmortalidad: «Ahora bien, si esto es así, conviene ver con detenimiento cuál es la falacia que conduce de la tesis verdadera de que una descripción meramente biológica de la muerte humana es insuficiente, a la tesis errónea que convierte el fallecimiento humano en la suma de dos elementos, uno biológico y otro biográfico. Como

⁴ «Identificar, como hace Dilthey, Heidegger y tras ellos, Sartre, el ser humano con su existencia es espiritualismo descarnado. No tiene razón Orestes al proclamar en *Las moscas* «yo soy libertad». Quiera, no quiera o quiera lo contrario, yo soy esta carne y estos huesos... (202).

se verá, esta falacia afecta no sólo a la idea de la muerte sino a toda la concepción antropológica» (96).

Las dualidades se trasvasan unas en otras como los fluidos en los vasos comunicantes. De la bipolaridad materia-espíritu no es difícil llegar a la oposición naturaleza-cultura: «De la misma manera que nuestro cuerpo nos incardinaría en la naturaleza biológica, nuestra mente nos daría carta de ciudadanía en el mundo cultural. Naturaleza y cultura estarían meramente superpuestas, de modo paralelo a como lo estarían la autoconciencia y la corporalidad» (102). En todo caso, la gran tentación es siempre la misma: querer mantener aparte lo que tendemos a pensar por separado. Una vez consumado el desdoblamiento es difícil resistir la tendencia a negarlo o devalorarlo mediante la subordinación que convierte uno de los factores en superestructura, adjetivación, eco o reflejo del otro: «Con otras palabras, en esta contraposición entre naturaleza y cultura, la esencia y la naturaleza de la muerte humana quedan determinadas por el proceso biológico de destrucción del organismo que el hombre es, mientras que la asunción de la propia muerte en la propia vida, o sea, la conducta desplegada ante la propia muerte, pertenecería al ámbito de la cultura, o sea, de lo puramente accidental» (103).

Gracias a los juegos malabares que la tradición intelectual de Occidente ha hecho con distinciones y contradistinciones, puede llevarse la discusión todo lo lejos que se quiera sin abandonar nunca el terreno de las abstracciones puras. Se olvida que la lógica de los conceptos sólo consigue ser rigurosa cuando la semántica que los introduce es unívoca. Lo cual, naturalmente, no ocurre en el caso contemplado. Después de seguir algunos sinuosos meandros del interminable curso de esta discusión, Arregui llega a formular su propuesta sin doblez pero con comprensible ambigüedad:

«Así, si se denomina «materialismo» a la tesis según la cual el hombre piensa con una parte material de su ser, a la sazón, el cerebro; y se llama «inmaterialismo» a la idea de que el ser humano piensa con una parte inmaterial de su ser, a la sazón el «alma»; ambas pretensiones resultan ser igualmente falsas. Por eso, no ser materialista no implica ser inmaterialista, puesto que negar que el hombre piense con una parte material no implica afirmar que lo haga con una inmaterial. Cabe ser simplemente antimaterialista, y afirmar que el ser humano no piensa con ninguna parte de sí, ni material ni inmaterial» (342).

Líneas más adelante insiste: «Pensar es una actividad no orgánica de un organismo» (343). Hasta donde puedo entender esta poco convencional afirmación, sería conveniente distinguir lo que palabras como «materia» u «organismo» designan de lo que conceptualmente denotan. Cuando afirmo, por ejemplo, que el sujeto del pensamiento es el *cerebro* quiero decir que lo que piensa es una realidad que está confinada dentro de la bóveda craneal y de la que tengo incompleta noticia a través de la anatomía, fisiología, bioquímica, química y física. En definitiva, estoy apuntando a algo que conozco, pero *no del todo*. Por consiguiente, al hablar de ello en parte me atengo a lo que sé y en parte a lo que conjeturo. Aunque casi todos podrían aceptar esta acotación

—salvo los muy ignorantes o los muy dogmáticos—, muchos agregarían que, por supuesto, hay aspectos de los organismos y los cerebros que se nos escapan, pero ya conocemos (o conoceremos muy pronto) todos los relevantes para explicar sin equívoco alguno el pensamiento. Esta optimista proclama caracteriza al materialismo y es simétrica a la que el espiritualismo formula a partir de otros conceptos que pretende definir con suficiente (aunque menor) exactitud. Si llamamos «cosa» a la «realidad» en tanto es subsumida bajo conceptos inequívocos, tenemos dos escuelas que tratan de arrimar el ascua de la realidad a la sardina de sus *cosas*; cosas que el materialista define mejor y consigue explicar peor, mientras que el espiritualista define peor y explica mejor. En último término, los dos aciertan cuando dan a sus términos funciones meramente designativas (convirtiéndolas en denominaciones ambiguas de la realidad estudiada) y se equivocan cuando cosifican esa misma realidad pretendiendo dar a sus conceptos funciones descriptivas de supuestas esencias. En definitiva, unos yerran por querer atrapar la inasible realidad mediante conceptos que subrayan su unidad; otros, por empeñarse en encerrar dentro de jaulas conceptuales lo que tiene de diversa. Arregui destaca el paralelismo de ambas estrategias que explicaría la supervivencia de una de ellas cuando parece dominar la otra:

«La tesis agustiniana de filiación platónica según la cual el ser humano es un alma que usa un cuerpo, o la tesis cartesiana de que es una autoconciencia intelectual y libre que posee un cuerpo, tienen hoy más vigencia que lo que podría parecer a primera vista, pues suele decirse que nuestra sociedad es muy materialista y hedonista. Sin embargo, si se analiza la cuestión con más detenimiento, nuestra sociedad es mucho más espiritualista que materialista, y desde luego el hedonismo tiene a veces un origen espiritualista» (348).

¿Significa esto que para poder seguir hablando de la realidad hemos de escoger un lenguaje deliberadamente ambiguo y poco coercitivo desde el punto de vista teórico? Nada de eso, puesto que tanto la ciencia como la filosofía son modos de pensamiento abocadas a usar los conceptos más precisos... que sea posible usar. Convendría detectar todo el alcance de un efecto que descubrieron (y del que supieron precaverse por vez primera) los físicos cuánticos: hay una relación de proporcionalidad inversa entre precisión conceptual y veracidad global de la descripción obtenida. Por ende, una mayor precisión ha de pagarse con una representación más parcial. El materialista aprieta mucho pero abarca poco, justo a la inversa de lo que ocurre con el espiritualista. Una perspectiva más sintética, como la que trata de adquirir Arregui tiene el riesgo de convertirse en una instancia meramente crítica que corrige a las otras dos sin ofrecer alternativas mejores. Eso, o la vía —mitad dialéctica, mitad oscura— de hablar de organismos que efectúan acciones no orgánicas, o sujetos que no piensan con ninguna de sus partes constitutivas. Son inconvenientes que acaso y a pesar de todo resulten permisibles si no se pretende negar del todo la validez de los discursos que critica, sino más bien detectar modos de propiciar su encuentro. Se trata menos de subrayar los errores de las opciones criticadas que de rescatar sus aciertos. Del espiri-

tualismo acepta Arregui un punto crucial: «La tesis que se va a tratar de defender es la siguiente. La capacidad específicamente humana de anticipar el hecho del morir futuro implica de suyo necesariamente la espiritualidad del intelecto humano y, en consecuencia, un cierto tipo de inmortalidad» (329). Y de lo que usualmente pasa por «materialismo» admite, haciendo causa común con un insigne representante de la tradición aristotélica, una concepción poco triunfalista del morir:

«Tomás de Aquino no comparte en absoluto el optimismo ante la muerte propio de las diversas versiones del dualismo. La muerte no es la plenificación de la existencia, ni la autoclausura de una biografía, ni libra al ser humano de las constricciones impuestas por su condición corporal, sino que es el peor de los males naturales, puesto que supone la corrupción del organismo que la persona humana es. La muerte es el naufragio de la persona que yo soy, y el que sobreviva tras ella mi autoconciencia intelectual es un consuelo muy precario. Si la existencia tras la muerte en términos de alma separada fuera apetecible, no se entendería por qué es malo morir, ni qué sentido tiene la esperanza en la resurrección» (358).

Por si alguna duda quedara, remacha a continuación: «Quizás esta postura pueda resultar muy materialista, y desde luego es cierto que no es espiritualista, pero sin embargo, es la única concepción de la inmortalidad lógicamente posible, pues como se analizará en el último epígrafe es la única en la que pueden establecerse criterios de identificación e identidad de las almas separadas» (359).

Dicho en otros términos (y es lástima que Arregui no pueda ya levantar la cabeza para rebatir mi interpretación): la dualidad cuerpo/alma es asumible en cuanto la plenitud de la realidad «hombre» no puede ser agotada desde una clave puramente material —es decir, definida con nitidez como tal— ni desde una clave espiritual. Las concepciones platonizantes (es decir, los dualismos radicales) tienen a su favor el hecho de que permiten aproximaciones *parciales* más exactas de los fenómenos (llamemos) espirituales. En su contra, que dichas aproximaciones son incompatibles, en virtud de su misma exactitud, con las dimensiones materiales y por ello no consiguen suturar la grieta interna que han introducido. Las concepciones aristotelizantes parten en cambio de la unidad indisoluble del existente humano y resultan más satisfactorias desde un punto de vista sintético, aun a costa de ofrecer un modelo poco claro de la dialéctica unidad-diversidad en el hombre. Me refiero, claro, a la integración de lo formal y lo material, y más concretamente a la jerarquía de actos que individualizan la forma (si se quiere, a la jerarquía de potencias que dinamizan ordenadamente el conjunto materia-forma).

Dado que no soy tan aristotélico como Arregui (como el Arregui del *Horror de morir*), me resulta difícil proseguir el análisis hasta el punto de averiguar si estoy o no de acuerdo con su explicación de los criterios de identidad de las almas separadas y otras cuestiones anexas igualmente sutiles (392-4), aunque reconozco que suena bien la coda final de su reflexión: «No se trata sólo de que un alma sea identificable porque

fue el alma de fulano; se trata de que es identificable porque sigue siendo el alma de fulano, aunque éste ya no existe» (395).

Más allá de acuerdos y desacuerdos, el análisis llevado a cabo por Arregui demuestra que el debate filosófico en torno a la identidad del hombre, su muerte y supervivencia, sufre una carga excesiva de prejuicios implícitos. Son taras que en parte provienen de las religiones, pero mucho más de doctrinas científicas y filosóficas que pretendieron en el pasado explicar demasiadas cosas. La mayor parte de la «objecciones» y «dificultades» que se oponen a una tesis genuinamente religiosa como la de la «vida eterna» son «pegas» encontradas en los argumentos que previamente se enunciaron con ánimo de explicarla y demostrarla. Por eso no hay trabajo más edificante que echar abajo las andaderas prestadas con que las generaciones que nos precedieron trataron de superar los desfallecimientos de su fe. Resultan por la misma razón vanos los intentos de desmontar dichas creencias mediante laboriosas refutaciones, como si los malos argumentos hicieran malas las causas que inútilmente pretendieron apuntalar. La gran virtud de la reflexión de Arregui en torno a la muerte es, como él mismo vio, terapéutica: limpiar de tanta seca hojarasca el centro de gravedad de la existencia humana, mostrar la perdurable vitalidad de las preguntas que suscita y la siempre pendiente necesidad de renovar día a día unas respuestas que nunca serán duraderas: lo único que hay de eterno en ellas es el empeño que las respalda y el suelo que las nutre.

* * *

Juan Arana
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
jarana@us.es