

## MUERTE E INMORTALIDAD

por el Dr. JOSEF PIEPER  
de la Universidad de Münster

NI EN PLATON, NI EN SAN AGUSTIN,  
NI EN SANTO TOMAS SE EXPRESA  
EN FORMA EXPLICITA EL CONCEP-  
TO DE "ALMA INMORTAL"

Quien se pregunta qué es lo que en realidad ocurre cuando el hombre muere, en el fondo pregunta por *mucho más* que por un puntualizable y determinado suceso que tiene su día, que tiene su fecha. Es cabalmente esta pregunta, de alcance y amplitud indeciblemente mayores, la que acecha, con apremio ineludible, tan pronto como consideramos, sin atenuantes, la conmoción que la experiencia de la muerte significa. Ante la muerte de seres que nos son queridos no lo podemos remediar: nos preguntamos qué es eso de Dios y el mundo, qué es eso del ser humano, qué somos nosotros mismos, por ventura. Mas no con carácter apremiante de definición, no como una descripción de la naturaleza del hombre. Semejantes disquisiciones le parecen más bien inocentes, poco serias incluso, al que siente el roce de la muerte. Lo que pedimos con apremio, con ansia, es una respuesta a la pregunta sobre la existencia humana y sobre la razón última de esta existencia. En el libro cuarto de las Confesiones nos habla San Agustín de la muerte de un amigo —ocurrída cuando él tenía diecinueve años— que le sacudió hasta la entraña de su existencia. "Sin él no podía vivir mi alma", dice. La última vez, sin embargo, se habían separado casi reñidos. Mientras su amigo yacía sin conocimiento, devorado por la fiebre, había sido bautizado y pareció que iba a resistir la dolencia y sanar. Agustín le visitó, "burlándose" (así dice él mismo) y "esperando el aplauso por el bautismo que había recibido sin darse cuenta". Pero ante el pasmo y desconcierto de Agustín, el enfermo exigió explicaciones con acritud. Balbuceó Agustín algunas palabras, le dijo que recobraría sus fuerzas y cosas por el estilo. Y dio fin a la visita. Pero repuntó la fiebre con violencia y el amigo murió antes de que Agustín volviera a visitarle. "La tiniebla invadió entonces mi corazón y donde ponía la mirada sólo veía muerte... Lo odiaba tanto... Yo mismo me había convertido en tremendo problema: factus eram ipse mihi magna quaes-

tio". Aquí ocurre, ha dicho con razón P. L. Lansberg (1), "el nacimiento de la filosofía existencial" como fruto de la experiencia del destino mortal del hombre.

Es, pues, la muerte, un tema filosófico de singularísimo carácter. Desde la antigüedad hasta hoy mismo hay altas opiniones que nos dicen que filosofar, o sea, la reflexión sobre la totalidad de la existencia, en el fondo no es otra cosa que un meditar sobre la muerte, "commentatio mortis" (Cicerón, Los Tusculanos) o que la muerte es la musa de la filosofía, que es difícil que sin ella se filosofara (Schopenhauer).

Dos palabras sobre la formulación "muerte e inmortalidad". Estos dos conceptos, ligados en el tema de la presente consideración, son corrientemente interpretados por quien los lee o escucha con actitud de espontaneidad ingenua, de modo que "muerte" se sobrentiende que es la pregunta por así expresarlo, y se presume que "inmortalidad" es la respuesta, la respuesta del filósofo cristiano muy especialmente. Quiere decirse que el torturante problema "muerte" encuentra su solución y disolución en la certidumbre de la "inmortalidad". Semejante presunción, sin embargo, y las expectativas que a ella puedan vincularse, deberán ser recusadas, ya desde el primer momento, en forma clara y enérgica. No, no es esto lo que se da a entender, *no puede* ser esto lo que se da a entender, tanto en las fuentes cristianas como en las paganas (en el Sócrates platónico, por ejemplo), si las tomamos en serio sencillamente. Esto no significa que la "inmortalidad del alma" sea irreal o indemostrable, naturalmente que no. El rango del espíritu, incluso del espíritu humano, se evidencia en su indestructibilidad. La superación de la muerte no es mencionada ni por el nombre: no es superada la muerte por el hecho de que el alma permanezca intacta y como si con ella nada fuera y siguiera existiendo a pesar de la desintegración del cuerpo y allende ésta. Pero citemos nuevamente a San

Agustín (Soliloquios, comienzo del libro II): "Y suponiendo que has averiguado (se pregunta a sí mismo el meditabundo) que eres inmortal: ¿basta esto?". A lo que se responde: "Algo grande será, mas para mí es demasiado poco".

Este seguir existiendo del alma, como si la muerte ni siquiera la hubiese rozado, esta formulación usual y corriente, nos lleva a la entraña misma del problema. Si lo que ocurre al morir un ser humano se llama con muy buenas razones "separación del cuerpo y el alma" y semejante caracterización, convertida en tópico desde milenios, puede llamarse clásica muy bien, con todo lo que esto supone, aunque sólo se trate de un intento descriptivo que nada esclarece (2), si esta caracterización descriptiva, decimos, es aceptada por nosotros, entonces la interpretación de la muerte (del morir sería más exacto) depende de cómo se concibe en la vida lo que al morir se separa. Si la vinculación entre cuerpo y alma es concebida de modo que entre ambos no llega a constituirse una unidad del ser, que en el fondo se trata de dos cosas entre sí ajenas, por ejemplo: el alma algo así como un obrero que se sirve del cuerpo al modo de una herramienta técnica, o en forma de un navegante que al desembarcar (¡al morir!) abandona su nave como cosa inútil ya, o bien si se conciben cuerpo y alma como dos entidades enclaustradas por la fuerza, casi contra natura, embarazándose y perturbándose mutuamente —el cuerpo, la cárcel del alma—, entonces es evidentiísimo que la separación de cuerpo y alma, el morir, ha de tener una significación fundamentalmente distinta que en el caso en que la unión de alma y cuerpo es concebida como entidad *una* y única, al modo de la moneda que resulta del troquel que estampa el molde (efigie, águila, armas) y el pedacito de plata. Cabalmente es ésta una imagen típica de cómo se ha concebido también la relación cuerpo-alma desde la antigüedad: anima forma corporis. Así, pues,

quien concibe la vinculación entre alma y cuerpo de modo que entre ambos constituyen un ser humano corporal y no en el sentido de que la "verdadera" criatura humana es el alma que se sirve del cuerpo ("homo est anima utans corpore", como Santo Tomás (3) interpreta la concepción platónica), es decir, quien, fundándose en la naturaleza de *ambos*, concibe cuerpo y alma como dos cosas que se convienen y corresponden, las dos concertadas amigablemente por la naturaleza misma y dependientes la una de la otra, no sólo el cuerpo del alma, también el alma de su vida desplegándose, de su cuerpo, criterio confirmado mil veces —y que será, siempre de nuevo, confirmado— por la exploración empírica de la verdadera vida humana y ello en ambas direcciones, no sólo en el sentido de una interpretación "materialista" del ente humano como si nada hubiera en él "puramente" espiritual, nada, por ejemplo, que fuera sólo pensamiento, sólo acto espiritual, sin ser al mismo tiempo cosa de los sentidos, y función orgánica, ya que la confirmación de la vieja doctrina del "anima forma corporis" por la investigación empírica antropológica apunta también, inequívocamente, en la otra dirección, en la que en la esfera de lo humano no hay nada "puramente" material, "puramente" corporal, "puramente" biológico, estando condicionado y "moldeado" todo en la vida orgánica, en todas sus dimensiones, también en lo vegetativo, por la actitud y decisión del alma espiritual, es decir, quien por tal manera concibe la ligadura entre cuerpo y alma, la combinación en virtud de la cual vivimos como seres corporales, deberá considerar que la muerte, la separación de cuerpo y alma, no deja intacta y al margen de su acontecer ninguna zona de la existencia, ningún elemento de nuestra naturaleza.

Se evidencia aquí lo inexacto, incluso lo descomulgado del obstinado tópico de la "inmortalidad del alma". En rigor, incluso considerándolo desde el punto de vista de las normas

del lenguaje, es totalmente inadecuado referirse, tanto al cuerpo como al alma, en el sentido de que mueren o no mueren, del mismo modo que todos sabemos que, estrictamente, es "impropio" y sólo metafórico llamar inmortal al granito o a la gloria o a algún célebre traspie. Pues granito, gloria, traspie, no pertenecen al género de cosas de las que pueda decirse que mueren o no mueren con verbal exactitud, con un riguroso sentido de la expresión lingüística. Ahora bien, a este género no pertenecen ni el alma, ni el cuerpo del hombre. Si consideramos con rigor el sentido de las palabras, veremos que no es el alma la que es inmortal, ni es el cuerpo el que muere. Muere el hombre, el hombre íntegro, entero, el hombre de cuerpo y alma. Y donde con estricto sentido verbal deba hablarse de inmortalidad con referencia al hombre habrá por tanto que atribuir la inmortalidad no al alma, sino al hombre íntegramente. Y cabalmente éste es el estilo, la manera con que hablan de la inmortalidad tanto el Nuevo Testamento como la Teología clásica. Puede decirse que en ellos es prácticamente desconocido el concepto "alma inmortal". En cambio del Cristo resucitado, del hombre paradisiaco y del hombre del futuro eón, y sólo de ellos, se dice que son inmortales (4).

Por lo demás, en lo referente a la formulación "alma inmortal", ya el origen mismo del tópico es en cierto modo sospechoso y elocuente: cabalmente se trata de la fórmula elegida como "el verdadero dogma fundamental de la Ilustración" (5). Procede de esa filosofía tranquilizante contra la que el materialista Ludwig Feuerbach (6) blandió, con razón, el concepto polémico de la muerte ficticia, ya que con semejante fórmula se intenta falsear el fin terrenal del hombre, transformándole en un proceso que no atañe al alma en absoluto. Lo que el concepto ilustrado de la inmortalidad del alma nos dice, ante todo, es lo siguiente: que la muerte es algo más o me-

nos irreal, un simple tránsito, algo que en el fondo no atañe al hombre espiritual y que la vida después de la muerte es una "supervivencia" del alma, un seguir existiendo en el más estricto sentido, una vida mejor, ya que el alma (cito al filósofo alemán de la Ilustración Reimarus (7)), "de una vida sensual más imperfecta es elevada a una vida más perfecta, perdurable y espiritual", no entorpecida ya por el cuerpo. Que Platón nos venga a la mente cuando oímos esto se debe al éxito de semejante filosofía ilustrada y su falsa interpretación platónica, por no decir su falsificación. Es ésta una expresión fuerte, desde luego, pero temo que no sea posible designar de otro modo al "Fedón o sobre la Inmortalidad" de Moses Mendelssohn. Este libro, que vio la luz en 1767, es una de las obras de mayor éxito de la filosofía alemana de la Ilustración, y bien curioso por lo demás. Durante largos pasajes es sencillamente una traducción del *Faidon* platónico, pero sin que el lector advierta lo que es versión literal y lo que añadió Mendelssohn de propia Minerva. Es cierto que en el prólogo nos dice que "he procurado adaptar las argumentaciones metafísicas al gusto de nuestro tiempo". Pero semejantes desviaciones no se han hecho perceptibles, pasan desapercibidas para el lector y si se compara el *Fedón* de Mendelssohn con el *Faidon* platónico, se echa de ver al punto que cabalmente lo decisivo de Platón se ha suprimido. Sencillamente, no nos enteramos, por ejemplo, de que Platón renuncia explícitamente a toda especulación sobre la vida del alma después de la muerte, que lo único que hace es referirse a un mito, una de cuyas características fundamentales consiste en que Platón no es su autor. Sobre todo, el ingenuo lector del *Fedón* de Mendelssohn no habrá modo de que se entere de que según el criterio de Platón la superexistencia del alma no es en modo alguno algo deseable, que, como Sócrates dice, para quien no quiere el bien la inmortalidad es una cosa horrible, y que, por

lo tanto, lo que es más que pura supervivencia es ya algo completamente distinto algo que hace de la vida del alma después de la muerte objeto de humana esperanza. En Mendelssohn queda totalmente escamoteada la explícita doctrina platónica de que el mundo de aquí abajo y "el otro" mundo no sólo quedan separados por la muerte, en cuya virtud alma y cuerpo se divorcian, sino por el Juicio... y así por el estilo. Claro que los detalles no nos interesan aquí nada. Lo único que nos importa es que esta mixtificación platónica hace sentir su influjo en la gran latitud de la filosofía popular y repercute en la poesía hasta hoy mismo, por manera que la idea ilustrada de la inmortalidad se identifica inadvertidamente con la platónica, con el resultado de que en este punto Platón, en forma por completo injustificada, aparece como incompatible con la idea cristiana de la muerte, de la indestructibilidad del alma y de la vida después de la muerte.

Volvamos a lo dicho: quien al hombre concreto le concibe como un ser dotado de cuerpo por la naturaleza (y para el cristiano "por la naturaleza" significa siempre por la Creación!), será de todo punto imposible que conciba e interprete la indestructibilidad del alma en forma que esta parte de nosotros mismos después de la muerte sencillamente "sobrevive" y "sigue existiendo". Sencillamente... es decir: como si la muerte no hubiera alcanzado al alma, no la hubiera rozado siquiera. Tan falaz y arbitraria "reducción de la muerte" (8), si tomamos realmente en serio lo que ha evidenciado la investigación empírica de la vida humana, es ya para nosotros, a mi parecer, sencillamente imposible: no nos sienta ya, no la digerimos. Incluso podría parecernos más plausible la interpretación materialista, aunque ella misma sea, ciertamente, una ilícita simplificación. Dos cosas habrá que pensar al mismo tiempo en esta coyuntura (y aquí está lo fregado del asunto): que por una parte es el hombre entero, íntegro, completo,

el sorprendido y golpeado por la muerte, y que por otra parte, sin embargo, el alma se mantiene en el Ser, indestructible.

Al hecho de que sea el hombre entero el agarrado por la muerte le corresponde, más que nada, la designación de "fin". Si la unión en compañía de cuerpo y alma constituye la existencia del hombre viviente, la muerte tendrá que constituir, eo ipso, el fin de esta unidad. Con la separación de cuerpo y alma no se separan sencillamente dos cosas (el navegante abandona la nave), sino que el ente "hombre" que en virtud de la unión de cuerpo y alma, no sólo "vive", sino que simplemente consiste, que está ahí, deja de ser. ¡Un hombre muerto *no es un verdadero hombre!* El lenguaje llega aquí, de hecho, al límite de su aptitud denominativa. Decimos, ciertamente, "el muerto". ¿Pero quién será? ¿El cuerpo exá-nime, el cadáver? "¿Cómo te enterraremos?", le pregunta el realista y práctico Critón al sentenciado Sócrates (en el Faidon platónico) en la hora que precedía al fin. La respuesta de Sócrates es conocida: "Hacedlo como os plazca... si aún podéis asirme y no me he escabullido". Respuesta en todo caso certera en un punto: ¡lo que van a enterrar no es Sócrates! En uno de los Comentarios aristotélicos de Santo Tomás (9) encontramos una formulación más radical aun: en rigor, después de la muerte no sólo no queda el ser vivo corporal, sino que sólo con un significado completamente distinto podrá ya hablarse de los miembros del cuerpo. De la carne y los huesos... tal vez pueda hablarse, pero de una "mano" verdaderamente no puede hablarse después de la muerte: ¡strictamente hablando sólo una mano animada, una mano viva, es una mano! Duro, brutal lenguaje, si se quiere, pero que atina a formular la inescapable secuela de que el hombre existe en virtud de la unión de cuerpo y alma y que, sea lo que fuere lo que después de la muerte se mantiene en el Ser, con pleno y cabal sentido no podrá llamarse "hombre".

Cuando un ser humano muere, sin embargo, ocurre, al mismo tiempo, algo distinto, algo que es "fin" en un sentido mucho más intenso que este proceso natural de la separación de cuerpo y alma. Como un acacer de la naturaleza debe ser concebido este divorcio de cuerpo y alma. Incluso cuando la muerte es aceptada o producida por la libre voluntad —como en el caso del mártir, o del suicida— no es que sencillamente la separación de cuerpo y alma sea directamente realizada por el hombre ("provocada", tal vez, pero no realizada). En esta separación no disponemos nosotros, ni siquiera cuando "nos damos la muerte", como dice la expresión vulgar: es algo que nos sucede, algo que se nos viene encima como un acacer objetivo, como un empujón desde fuera. Mas acompañando a este proceso objetivo, algo subjetivo ocurre también en el morir, algo subjetivo que también significa "fin"... y en tal manera y con tal sentido, que lo definitivo de la separación de cuerpo y alma aparece sobrepujado en gran medida. Puede también formularse así: no es sólo fin lo que sobreviene con la muerte, ya que el hombre mismo, como persona, es decir, como un ser no sólo llamado a decisión y apto para ella, sino como un ser que de ningún modo puede eludirla... el hombre mismo, decimos, es quien "da fin". No es como si dependiera de él, de su potestad, el morir, o no: *debe* morir, y la separación de cuerpo y alma, que no puede disponer, ni impedir, surge, inexorable, como un fenómeno de la naturaleza. Y como "ser natural" él mismo, opone resistencia, con todo el terror de la criatura y con toda la salvaje dinámica con que en lo natural se desata la voluntad de vivir, contra esta tropelia. Pero en medio de todo ello, acaso en el instante postrimero de esta resistencia (cuando su inutilidad se ha hecho evidente) el ser humano se siente impulsado, incluso compelido a una decisión, es decir: a un acto libre. El ser humano, como moribundo, se encuentra en la situación de no poder hacer otra co-

sa que "cumplir" su propia muerte por una decisión libre, y como él mismo, disponer de sí mismo en forma total, en este sentido o en el otro. Por primera y única vez en la vida se le exige esto, pero también se le faculta... de modo que con razón ha podido decirse que el supremo acto de la vida terrenal es precisamente aquel que le da fin (10).

Importa advertir la trabazón que aquí se observa entre necesidad y libertad. Si falta uno de ambos elementos, tanto la compulsión que desde fuera se impone como la libérrima decisión, se falsea la fisonomía del asunto. En la idea de Heidegger de la muerte como mi propia posibilidad o de la "libertad para la muerte", encuentro demasiado velado el elemento de la necesidad, de la entrega pasiva, por lo que daría la razón a Sartre en su objeción (a Heidegger), alegando que la muerte es un hecho, sencillamente un suceso objetivo "que fundamentalmente se me evade", un hecho puro como el nacimiento (11) y que por lo tanto es tan poco "mi posibilidad" como el nacimiento mismo. Ahora bien, si a mi ver Sartre tiene razón contra Heidegger, falsea él también la catadura del negocio: la muerte no es un hecho "puro" que nos acomete y acoquina.

Este aspecto de libertad y decisión de la muerte (más exacto: del morir) está precisado en la idea del fin del status viatoris, del peregrinaje, aunque preferiría no utilizar las denominaciones tradicionales de "peregrinación" y "peregrino" (12). No deberá aparecer travestido lo que en realidad se tiene aquí presente, del modo más claro, con un significado que sólo sería ingrata aproximación. No hay aquí ni la más remota referencia a algo emotivo y mucho menos sentimental; tampoco se alude a nada específicamente "religioso", ni a nada parecido a un requerimiento ético (habrá que estar apercibido, ser más bueno y por el estilo... aunque, naturalmente, sean éstas sabias reglas). Lo que con el peregrinaje, con el status viatoris y su final quiere darse a entender,

es lo siguiente: mientras el hombre existe corporalmente, se encuentra, quiera o no quiera, en un camino: puede pararse, hacer rodeos, retroceder (en cierto sentido), seguir desviaciones, buscar atajos, puede, en el verdadero y exacto sentido, avanzar... tiene innumerables posibilidades. Sólo una le es negada: la posibilidad de no encontrarse "de camino", de no estar in via, de no ser viandante. Ciertamente, llega un instante en que el estado del que está de camino concluye, quiere decirse que a partir de este instante no existe ya la posibilidad de avanzar, pararse, desviarse o hacer rodeos; a partir de este instante el hombre sencillamente no se encuentra ya "de camino": este instante es el de la muerte. Morir es tanto como concluir el camino, incluso el íntimo estado de estar de camino. Este finiquitar es, pues, un acto que ocurre en el mismísimo centro de decisión del ser humano, en la entraña de la persona.

Para tan alta ocasión la Teología suele citar las palabras de la Escritura: "Cuando cae el árbol, tendido queda donde cae". Mas habrá que hacer al punto abstracción de las ideas de contingencia que parecen acompañar a esta imagen. Por muy repentina e inesperadamente que la muerte pueda sorprendernos como suceso exterior, la decisión a que se me requiere y obliga, de un instante a otro posiblemente, esta libre decisión referida a mi vida entera, es la que da el paso postrero del camino. Contra todas las apariencias es mucho lo que parece indicar que en su libertad esta decisión última no se ve conturbada por presión del tiempo de ninguna clase. Sabemos que algo cuyo acaecer se ha dilatado por años podemos soñarlo en una fracción de segundo y que para la verificación de un acto espiritual (la accesión amorosa, por ejemplo) basta un mínimo lapso en la hondura última de nuestra conciencia. Es también sabido, por ejemplo, que en salvados de una muerte que parecía segura, en el instante último antes de la pérdida de la conciencia vieron desfilar

ante sus ojos, con claridad perfecta, su vida íntegramente, con todos los detalles hacía mucho olvidados... lo que debe interpretarse como un requerimiento, como una posibilidad por lo menos en el sentido de una valorización total de la misma vida, ahora sobre la base de la suprema y definitiva norma. Cabelmente esto tendría la significación del último paso en el camino, en cuya virtud el ser humano toma posesión de su "condición definitiva". El acto en que esto ocurre puede muy bien ser imaginado como un suspiro de la conversio ad Deum, en absoluto inarticulado, por nadie percibido, incluso velado a la propia conciencia refleja, como la torsión hacia el fundamento último del Ser (claro que posiblemente el apartamiento también, la aversión).

La sabiduría de la muerte como término del status viatoris, del peregrinaje, nos dice, pues, que toda vida humana va y llega a su fin y que no "cesa" ni por un instante. Se ha dicho que no hay morir —por muy del exterior que llegue "golpeando" como un fenómeno de la naturaleza— que sólo sea un mero quebrantarse de las funciones vitales. El morir es siempre además un acto que desde dentro y expresamente pone fin a la existencia, ejecuta, sella, finiquita, rubrica y ratifica la vida entera, la resuelve, la colma y concluye. Ante todos se ha dicho que no existe en absoluto una muerte extemporánea, ni siquiera una muerte prematura.

Cuando Sartre pretende que la muerte no puede tener el carácter de un "acorde final" ya por el hecho de que su instante es decidido por el acaso, diciendo que "habría que compararnos con el condenado a muerte que bizarramente se prepara para la última escena, cuidando todos los detalles con el designio de hacer una buena figura sobre el patíbulo y que entretanto es prosaicamente arrebatado por una mala gripe", formula la cosa con chispa y se expresa certeramente contra la tiesura de un estoico "apercibimiento de la muerte",

pero no acierta con el meollo del asunto. Incluso cuando Sartre habla del joven literato que promete ser un gran escritor y muere "prematuramente", diríase que ni siquiera ha vislumbrado el camino de cuyo final hemos hablado aquí, que parece no haber intuido, en absoluto, el punto de expectación íntima en cuya demanda la propia realización humana es referida y bosquejada.

En la discusión sobre la pena capital se ha dicho ocasionalmente que con la ejecución del condenado, al ser humano se le roba su "propia muerte". No me parece esto un argumento contra esta pena y en sí mismo es además inexacto. Si hubiera sencillamente algo que pudiera llamarse robo de la propia muerte, sería mejor recordar, como he leído en Estados Unidos, el engaño, llevado a cabo con todos los recursos (desde la sugestión a las drogas estimulantes), de los mortalmente enfermos que por ello pagan especialmente, en las clínicas de las grandes urbes cosmopolitas. En comparación con estos embaucados —a los que con todo ello no se podrá, ciertamente, sustraer o "robar" la postrera y propia decisión—, en comparación con ellos, se ha dicho, puede considerarse dichoso al criminal condenado a la última pena.

Repitémoslo: es algo propio de la indestructible certidumbre existencial del hombre, que la muerte, allende el acontecimiento natural de la separación de cuerpo y alma, es "final" y en un sentido más intenso incomparablemente, es término del camino interior verificado en virtud de una libre decisión que atañe a la existencia toda.

Ahora bien, en esta idea del término del status viatoris va inserto igualmente un elemento completamente distinto: la orientación hacia el futuro. El definitivo acto ordenador del "finiquito" no sólo tiene en cuenta, y no sólo en forma primordial, el pretérito. Incluso vale esto ya para la ordenación en lo externo que atañe al hijo y heredero. Con tanto mayor motivo ha de tener el acto de ordenación in-

terior, por el que se dispone de la existencia como totalidad, un punto de orientación que se sitúa en el futuro. Morir significa, ciertamente, "terminar el camino", "cumplir el recorrido". Ahora bien, es claro que va contra el evidente sentido de tales ideas pretender que lo decisivo sea que cesen el "caminar" y el "recorrer". La esperanza que toma cuerpo en la propia existencia viatoria, no se atiene, naturalmente, al mero cesar del peregrinaje, sino a la llegada al punto de destino. Así, pues, si bien el concepto "conclusión del status viatoris" expresa final y trance definitivo con sentido intensísimo, está contenido en él, no obstante, el elemento "tránsito", "no fin", por consiguiente. Quien concibe, pues, la muerte como la terminación del camino interior, puede decirse que con ello ha concebido el alma como indestructible.

Ahora bien, ¿qué quiere darse a entender cabalmente con esta indestructibilidad del alma? Formulado con la máxima simplicidad, lo siguiente: no sólo es imposible que el alma humana desaparezca sencillamente de la realidad en virtud de una destrucción que desde fuera llega, verbigracia, o por propia resolución, obedeciendo a una decisión por la nada. Es imposible esto y por el contrario, en virtud de la esencia privatísima que en la creación misma le es dada —no por propia disposición, por lo tanto—, "por naturaleza", pues, el alma humana está dotada de tal estabilidad e invulnerabilidad, que allende la muerte y la desintegración del cuerpo persiste y se mantiene en el Ser como ella misma, con individualidad idéntica.

A quien pregunte por los argumentos que podrían aducirse en apoyo de esta tesis o para su demostración, deberá recordársele por lo pronto que en primer término ha de considerarse qué clase de "argumentación" es la que realmente puede aquí esperarse. Es evidéntísimo que no nos encontramos en la esfera de la experiencia inmediata y claro que, por lo tanto, no puede haber aquí una "prueba" sobre

la base de simple empirismo. Y sobre todo: no nos encontramos en la esfera de lo cuantitativo, lo que significa, sencillamente, que con cuentas y medidas no hay aquí nada que hacer. El biólogo Adolf Portmann (13) ha dicho que "sobre la base de la investigación de la naturaleza en su estado actual nadie podrá obtener una explicación científica sobre el origen y finalidad de las formas vivas y ello tanto en lo que se refiere a una flor o un ave como en lo que se refiere al ser humano". Y esto significa, nada menos, que "responder a la pregunta sobre la inmortalidad no es asunto de la competencia del biólogo". Antes atribuiríamos el carácter de argumento a la siguiente proposición de Sigmund Freud (14), si bien él mismo no le ha otorgado virtud probatoria (ha insistido, sin embargo, en el hecho elocuente de haberla obtenido por la vía empírica): "En el fondo no cree nadie en su propia muerte, o lo que viene a ser lo mismo: en la subconsciencia todos y cada uno están convencidos de su inmortalidad". Podrá dudarse, con razón a mi ver, que "todos" los seres humanos, en la zona originaria subconsciente de su vida espiritual, se engañen, lisa y llanamente, sobre tan fundamental hecho de la existencia. No disponemos con ello, sin embargo, de un argumento en sentido estricto... si por argumento entendemos una razón probatoria obtenida por cognoscente inmersión en la realidad del caso: aquí el alma misma. La cuestión es si disponemos de argumentos de esta clase en lo que a la indestructibilidad del alma se refiere. Desde luego hay el hecho de que, desde milenios, se han formulado, una vez y otra, razones probatorias que tal cosa pretenden. En un intento de ordenación nos quedaría una docena de formas fundamentales diversas. Para que su pretensión no quede en el acto invalidada, todos estos argumentos deben resistir y superar la experiencia, aparentemente irrefutable del modo más absoluto, de que con la muerte cesan todas las manifestaciones de vida del ser huma-

no, las espirituales inclusive. Sobre la base de lo que en la realidad del alma se evidencia, deben elucidar el hecho de que el alma misma no puede ser arrastrada en el proceso de destrucción y desintegración del cuerpo. Esto es justamente lo que efectivamente pretenden todos estos argumentos, ya sea "simplicidad", "inmaterialidad", "espiritualidad", "superación de lo temporal" en el alma, etc., lo que aleguen.

Es mucho lo que habla en pro del hecho de que las personas de afinidades distintas las tienen igualmente respecto de determinado argumento, en forma que no encuentran en los demás suficientes pruebas de convicción. A mi ver, el argumento de la capacidad de verdad del alma es el más elocuente. Por lo demás le encontramos tanto en Platón como en San Agustín, y Santo Tomás. En la Summa theologica (15), se dice que el alma es *capax veritatis* y que por ello es imperecedera. Esta proposición es una conclusión cuya validez sólo reconocerá, naturalmente, quien haya comprendido la premisa en su contenido. En lo cuantitativo, para la comprobación de la cuestión decisiva una lectura de los indicativos es suficiente. Ahora bien, aquí tengo que saber lo que es verdad y conocimiento de la verdad. Tengo que intuir, que "ver", que el conocimiento de la verdad, a pesar de la más radical subordinación a los órganos corporales, significa un "no obstante", un proceso independiente, desde lo más hondo, de todo fisiológico acaecer. Percibir esto precisamente en el fenómeno, y ciertamente, ponderarlo y reconocerlo además... he aquí lo decisivo. Y al mismo tiempo lo arduo, al parecer, a pesar de que incluso lo reconoce (¡factualmente!) quien expresamente lo niega y lo discute. Sensiblemente nadie escucharía —por ejemplo— a quien realmente pretendiera que el pensamiento que tras el discurso humano alienta no es otra cosa que un proceso fisiológico, por diferenciadísimo que se le quiera suponer. Sabemos perfectamente, desde luego, que pen-

samiento y discurso no podrían manifestarse sin un cerebro funcionalmente apto (etcétera), del mismo modo que una noticia por radio no nos alcanzaría nunca si el receptor en un extremo y el micrófono en la otra punta no estuvieran en condiciones. Ahora bien, de ninguna manera escucharíamos, sin embargo, si no estuviéramos convencidos de que ante el micrófono hay un ser humano, es decir, un ser que allende todos los procesos técnicos y materiales (eléctricos, químicos, fisiológicos) es capaz de intuir la realidad, reconocer la verdad, un ser que puede mentir también, ciertamente, y que puede errar sobre todo (esto, por lo demás, justamente debido a interferencia de los procesos materiales, fisiológicos!). Incluso el que pretende que las opiniones humanas surgen y sobrevienen en virtud de necesidad de acción mecánica (como resultado de las circunstancias de la producción y la lucha de clases, por ejemplo), elige, naturalmente, una opinión única: la tesis propia... con lo que de nuevo se confirma que nadie toma en serio un pensamiento humano que sea secuela de una causalidad no espiritual, es decir, que no haya surgido independientemente de todos los procesos materiales.

El argumento en pro de la indestructibilidad del alma, el argumento de la capacidad de verdad, tiene, pues, el siguiente tenor: ya por ser el alma humana *capax veritatis*, apta para asir la verdad, apta para un *hacer* que por principio se sitúa allende todo proceso material imaginable y es de él independiente, ha de tener también un Ser absoluto, un *esse absolutum*, es decir, un Ser independiente de la materia, del cuerpo. Ha de ser necesariamente algo que subsiste a través de la desintegración del cuerpo y allende ésta.

Ciertamente, de qué naturaleza será este subsistir, qué fisonomía tendrá después de la muerte el Ser del alma, del anima separata, sobre esto no existe saber humano con algún fundamento. Y a los grandes espíritus casi se

les reconoce en que expresamente no alegan aquí el menor saber: se les reconoce en su silencio. En Platón —lo he dicho ya— no encontramos ninguna especulación racional sobre lo que con el ser humano ocurre después de la muerte. Tampoco los libros sagrados de la Cristiandad hablan de mucho más que de expirar, de “adormirse”. Esta expresión, ciertamente, deberá tomarse en forma más literal de lo que suele ocurrir. Los durmientes, como los que abandonan el cuerpo, ingresan en un ámbito de existencia en el que, por ejemplo, rige un nuevo e intemporal modo de duración, en el que nuestros relojes y nuestras medidas del tiempo nada dicen. Los que han abandonado el cuerpo, los que sueñan, los que duermen, son receptivos de una superior manera, más receptivos para la acción de poderes desconocidos y que determinan y condicionan, no obstante, lo más íntimo y entrañado y hondo. En los Fragmentos de Novalis (16) se dice que “un ser muerto” es “un ser elevado a un estado de enigma absoluto”. Precisamente la idea del tiempo que nos es habitual, deja de ser válida: el intervalo comprendido entre el instante de la muerte y la por la Fe esperada resurrección al fin de los días, es seguro que no puede ser de la misma naturaleza, del mismo género de duración que el tiempo transcurrido entre el nacimiento y la muerte. Pero es éste un enunciado de carácter más negativo que positivo. Mas no es asequible a nuestra capacidad de conocimiento.

Sin embargo, incluso semejantes indicios negativos no son desdeñables, no son poco. Posiblemente, procuran espacio y disposición para otras presunciones, de todo punto positivas, que, ciertamente, sólo en la Fe pueden ser plenamente logradas. Quien, por ejemplo, embebido en la experiencia de que el hecho de ser viviente humano consiste en la acción recíproca de cuerpo y alma (no sólo el cuerpo dependiendo del alma, sino también el alma espiritual atendida y subordinada al cuerpo), quien concibe, pues, la muerte como el fin

del verdadero ser humano corporal-espiritual, es por lo pronto incapaz de dar respuesta a la pregunta de cómo ha de concebirse un alma “divorciada”, separada del cuerpo, sencillamente como “existente” y claro que mucho menos como “viva”. Ahora bien, esta perplejidad, que no va a desvanecerse por mera especulación cogitativa, este enmudecer, podría, eso creo, hacer inteligible, de un modo nuevo totalmente, la verdad del Credo sobre la resurrección (no comprensible, sino inteligible... y acaso sólo más inteligible). Efectivamente, la Teología clásico-occidental nos dice que por significar la bienaventuranza última al mismo tiempo la perfección del bienaventurado, y por no poseer el alma la perfección de su naturaleza, incluso su posible, su ontológica semejanza divina, si no es en su unión con el cuerpo (17) ... de ello se seguiría que la indestructibilidad del alma exige la futura resurrección del cuerpo (18). Claro que con esto no se pretende que la futura resurrección corporal que el cristiano espera pueda ocurrir por alguna virtud de la humana naturaleza. Para el cristiano se sobrentiende que la resurrección es un acontecimiento simplemente milagroso, fruto de la gracia, sobrenatural en el más estricto sentido, del que ni la más entrañada exploración del ser humano puede darnos indicio, mucho menos certidumbre, y del que, si de algún modo, sólo por divina revelación sabemos. Sin embargo, dando por supuesto que lo que acabamos de decir tiene irrestricta validez, puede decirse, en cierto sentido, que la resurrección corporal es, de hecho, una restauración del orden natural (así como la curación milagrosa de un ciego de nacimiento no es factible de modo natural, aunque sea natural que vea el ser humano (Santo Tomás de Aquino recurre a esta analogía) (19).

Ahora bien, nunca hubiera aceptado Santo Tomás que en la indestructibilidad del alma ha de verse ya la verdadera superación de la

muerte. Ni siquiera la resurrección como tal significa ya la salvación y la "vida eterna". Hay también, según San Juan (5,29), la resurrección para el Juicio. Pero Santo Tomás es inflexible en su criterio de que lo que es por creación, "por naturaleza", es sencillamente la premisa de cuanto a la criatura pueda alcanzarle de divina dádiva. Referido a nuestro tema, quiere decirse que si el alma humana no fuera, por naturaleza y por creación, indestructible, no habría nada ni nadie para recibir la dádiva divina de la resurrección y la vida eterna.

En este punto de nuestra consideración... pongo punto, es decir, en el umbral que separa la esfera de la filosofía de la esfera de la teología y que tal vez he traspasado un poco. Para terminar, citaré tan sólo unas palabras del *Post scriptum* de Kierkegaard a sus *Fragmentos filosóficos* (20): "Honrada sea la sabiduría y honrado sea quien acierte a tratar sabiamente el sabio problema de la inmortalidad. Ahora bien, la cuestión de la inmortalidad no es un problema de sabiduría esencial-

mente. Es un problema de la intimidad que el sujeto, en cuanto subjetivo, debe a sí mismo plantearse".

#### NOTAS

- (1) N. de la R. Paul-Ludwig Landsberg (1901-1944). Fallecido en el campo de concentración de Oranienburg.
- (2) Sobre esto y lo que sigue véase: Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Freiburg, 1958).
- (3) *Summa theologiae* I, 75, 4.
- (4) N. de la R. Será oportuno mencionar aquí el concepto de Herder, según el cual un alma sin cuerpo sería algo tan monstruoso como un cuerpo sin alma.
- (5) C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele* (Gütersloh, 1925), p. 105.
- (6) *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), *Obras Completas*, Leipzig, 1876, t. III.
- (7) *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 5ª edic. (Tübingen, 1782), Cap. X, Parágrafo 5.
- (8) H. U. von Balthasar, *Der Tod im heutigen Denken*, *Anima*, Anno 11 (1956), p. 294.
- (9) *Unsterblichkeit* (Basel, 1957), pp. 29; 21.
- (10) *Sämtliche Werke*, 2ª edic. (Londres, 1941), t. X, p. 341.
- (11) I, 61, 2 ad 3.
- (12) *Werke und Briefe* (Insel-Ausgabe; Leipzig, 1942), p. 332.
- (13) *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 10 ad 5.
- (14) *Summa contra Gentes* 4, 79.
- (15) *Op. cit.*, 4, 81.
- (16) *Primera Parte*, p. 163 s. (Düsseldorf-Köln, 1957).