LAS ACTITUDES ACTUALES ANTE LA MUERTE Y LA MUERTE CRISTIANA

POR

JOSE LUIS L. ARANGUREN

TIENE POR OBJETO este artículo tratar de la muerte desde una actitud cristiana. Pero esto no significa que vayamos a hablar, temáticamente, de la *actitud cristiana ante la muerte.* No. De lo que temáticamente vamos a hablar es de *otras* actitudes ante la muerte, de las más actuales, de las más usuales hoy. Lo que ocurre es que hablaremos de ellas para juzgarlas *desde* la concepción cristiana. Este juicio cristiano es tanto más importante cuanto que, posiblemente, algunas de esas actitudes, esencialmente no-cristianas, pueden ser adoptadas hoy de hecho, al menos parcialmente, por ciertos cristianos. Vivimos hoy en medio de un mundo que, por desgracia, no puede llamarse, sin más, cristiano. Nosotros necesitamos comprender ese mundo; pero debemos poner cuidado en no contagiarnos de lo que ese mundo tiene de no-cristiano. De ahí que sus actitudes ante la muerte, como por lo demás tantas otras cosas, deban ser confrontadas con la actitud cristiana.

Estas *actitudes usuales* hoy ante la muerte, vigentes, por tanto, pueden serlo por una doble razón: unas, porque efectivamente son las más usadas, las más frecuentadas entre nuestros contemporáneos. Otras, porque, siendo de hecho muy poco frecuentes, son hoy las más prestigiosas o, por decirlo así, las más acreditadas.

A mi parecer, las actitudes usuales hoy ante la muerte —usuales, repito, bien por más frecuentadas, bien por más acreditadas— son cinco, que denominaré así: la muerte eludida, la muerte negada, la muerte apropiada, la muerte buscada, la muerte absurda. Estudiémoslas separadamente.

LA MUERTE ELUDIDA.

Es evidentemente la actitud más frecuente, aunque nunca se formule de una manera expresa. Precisamente su característica es ésa, la de permanecer siempre inexpresada, aludida y eludida. Por eso mismo, al enunciarla, como vamos a hacer nosotros, inevitablemente se la traiciona ya, puesto que se saca a plena luz lo que sólo puede mantenerse en la penumbra de la semiconsciencia.

La *convicción subyacente* —subyacente de una manera más o menos consciente, más o menos reflexiva— a esta actitud es la siguiente:

La muerte es lo contrario de la vida, paraliza y extingue la vida. Paralelamente, el *pensamiento de la muerte* perturba y paraliza la vida, le sustrae energías. Es un pensamiento morboso, antivital, condenable, pues, desde un punto de vista pragmático. ¿Quién se entregará con todo entusiasmo al trabajo, al goce, a la «obra del hombre», si mantiene ante sí la representación de la muerte y su antipragmática consecuencia, la vanidad de todas las empresas humanas? Ocurre con la *preocupación de la muerte* lo que con la muerte misma: que son enemigas de la vida. La muerte, hoy por hoy, no puede ser eliminada. Pero la preocupación por la muerte, sí. Veamos cómo.

1) En primer lugar, la naturaleza misma ayuda a ello. A la *preocupación* por la muerte ni corresponde ni es posible que corresponda la *imagen* de nuestra muerte; la imagen de nuestra muerte escapa a nuestras posibilidades de representación. Porque, en efecto, no podemos saltar por encima de nosotros mismos. En este sentido todos somos *idealistas*, y este idealismo existencial es, precisamente, la raíz del idealismo filosófico: no podemos imaginar nuestra muerte, nuestra eliminación del mundo; no podemos imaginar —pensar sí, pero no imaginar— un mundo del que hayamos desaparecido nosotros.

¿Hasta dónde llega, a lo sumo, nuestro poder de representación? A imaginar nuestra muerte como la pérdida de todos nuestros miembros, como la aniquilación de nuestro cuerpo o, dicho con más rigor, a una especie de paradójica *amputación total.*

Considerada esta representación de otra manera, la máxima tentativa del hombre es la de ver, imaginativamente, su propio entierro; pero es claro que el yo no es nunca imaginativamente eliminado, puesto que subsiste, precisamente viéndolo. De esta imposibilidad de imaginar la muerte procede su inevitable sustantivación: nos la representamos siempre, bien alegóricamente, bien personificada por modo fantasmagórico o espectral, o, en fin, sustituída por los muertos. Hay, en resumen, una *imposibilidad natural de la representación de la muerte.*

2) En segundo lugar, a esa imposibilidad de representación corresponde una *represión natural del pensamiento de la muerte,* especialmente durante la *juventud.* Los jóvenes, normalmente, no piensan en la muerte, sin duda porque, como dijeron Aristóteles y Santo Tomás, tienen mucho futuro por delante y, por ende, mucha esperanza.

Por consiguiente, la supresión de la enfermedad y el dolor, la conservación de la salud y la abertura de posibilidades vitales, en to-

dos los órdenes y para todos los hombres, cualquiera que sea su edad, ¿no podrán procurar una prolongación de la juventud y, con ella, un alejamiento de la idea de la muerte? Si logramos sentirnos jóvenes es como si fuésemos jóvenes. Ahora bien, para sentirse joven no basta con gozar de plena salud y bienestar. Hay que eliminar esos signos exteriores —costumbres propias de cada edad— que iban señalando antes, inequívocamente, el paso del tiempo y, con él, el acercamiento de la muerte. Ser joven implica hacer lo mismo que los jóvenes. Y, efectivamente, la tendencia actual es la de que todos hagamos lo que antes se consideraba exclusivo de los jóvenes: bailar, practicar deportes o, por lo menos, llevar un atuendo deportivo, vestir juvenilmente, etc.

De este modo conservamos la ilusión de permanente juventud y, con ella, mantenemos a raya el pensamiento de la muerte. Porque si bien es verdad que la preocupación acerca lo lejano, acerca la muerte, también lo es —y en ello afinca una natural propensión humana— que la juvenilización aleja lo cercano, aleja la muerte. La acercan y la alejan, respectivamente, como pensamiento, es claro.

3) Pero una cosa es alejar la muerte como pensamiento y otra muy distinta es alejarla como realidad. Ahora bien, ¿puede alejarse la realidad, el acontecimiento biológico de la muerte? Evidentemente no sólo puede alejarse, sino que de hecho se está alejando. Hace un momento veíamos que la medicina y la higiene modernas están prolongando la vida. Pero nuestro tiempo, con su ciencia y con su pseudociencia, hace todavía más: fomenta la *esperanza pseudocientífica* de, en algún modo, no morir, de alejar, tal vez indefinidamente, la muerte. Esta era una temática esperanza del progresismo, esperanza expresada abiertamente por Condorcet y que, inconfesada, difusamente, sigue operando hoy, porque, pese a ciertas apariencias, queda mucho progresismo aún disuelto en nuestro tiempo.

Merced a esta vaga esperanza se fomenta un deslizamiento del plano del pensamiento al plano de la realidad; es decir, se fomenta el equívoco de que al alejamiento de la idea de la muerte corresponde un alejamiento de la realidad de la muerte.

4) Naturalmente, esto es sólo una esperanza. Entre tanto aún puede echarse mano de otro expediente que Max Scheler ha visto bien.

La existencia humana cada vez se distancia más —en todos los órdenes— de la naturaleza, para moverse en el plano de lo artificial. El mundo se concibe, por ejemplo, en Heidegger —al menos en el primer Heidegger, el de *Sein und Zeit*— como una gigantesca factoría, y la Creación como una grandiosa fabricación. Artificialidad que,

ciertamente, no elimina el fallo, la contingencia, el azar. Al contrario: no sólo no los elimina, sino que los supone.

Pues bien, a esta creciente artificialidad de la vida corresponde el creciente sentir moderno de toda muerte como *muerte artificial.*

Efectivamente, por una parte, ¡ocurren hoy tantas muertes *por accidente!* El accidente y esa otra muerte artificial que es la occisión constituyen en realidad los esquemas de muerte característicos de nuestro tiempo. Y por otra parte, el hecho de que incontable gente haya venido muriendo, hasta hace unos pocos años, *porque* todavía no se habían inventado las sulfamidas, la penicilina, la terramicina, etc., ¿no nos impulsa a considerar también todas esas muertes como producidas por accidente, por el accidente de que «no se llegó a tiempo»? De este modo se tiende a considerar toda muerte como muerte *artificial.* Hoy el cáncer produce muchas víctimas. Pero mañana, en cuanto se haya descubierto el medicamento eficaz, ya nadie más morirá de cáncer, de la misma manera que una más perfecta regulación del tráfico evitará muchos atropellos. Es claro que siempre quedará un margen para el azar. Sí, las gentes seguirán muriendo; pero todas, de una manera u otra, *por accidente.*

Hasta aquí hemos visto que la naturaleza misma inclina a reprimir la idea de la muerte; que nosotros ayudamos y forzamos esa represión; que la prolongación de la juventud y la prolongación de la vida contribuyen al mismo efecto, y, en fin, que el esquema, cada vez más vigente, de la «muerte artificial» favorece este proceso de elusión.

5) Sí, pero para derribar este muro que tan cuidadosamente habíamos levantado con el fin de que nos ocultase lo que no queríamos ver, ahí está el *espectáculo de la muerte.* Es verdad que no podemos imaginar, que no podemos «ver» nuestra muerte; pero en cambio vemos, cada día, la *muerte del otro.*

¿Cómo se las entiende la oscura voluntad de represión con esa inesquivable realidad de la muerte del otro? Por de pronto, se puede evitar el encuentro con los muertos. En este sentido ha escrito Heidegger: «En el morir de los otros llega a verse una inconveniencia social, cuando no toda una falta de tacto, que debe ser sustraída a la publicidad.» Los cadáveres pueden ser sacados, como se hace en las clínicas y sanatorios, por una puerta trasera, para que nadie los vea.

Pero tal vez más tranquilizador, a la larga, que este escamoteo de los muertos sea el aceptarlos con naturalidad, como cosa corriente. Digo como *cosa,* es decir, no como «hombre muerto», no como «otro yo» que acaba de morir. Pensemos en el tratamiento que, según ha referido Evelyn Waugh, se inflige a los muertos en América. Se los pinta y acicala como si fuesen los retratos de los muertos, como si

fuesen reproducciones suyas en cera, museo Grevin al alcance de todos los muertos. Pensemos en ese odioso lenguaje según el cual un muerto es un «fiambre» y el asesinar un «liquidar». Tratar a los muertos como cosas es un buen medio de eludir la muerte del otro. El empleado del cementerio o, simplemente, el que tiene su casa junto al cementerio, tal vez, por paradójico que parezca, está en las mejores condiciones para no encontrarse con la muerte. Hubo una época, todavía no lejana, en que se consideraba de mal gusto, incluso intelectual y literario, hablar de la muerte. Hoy ocurre lo contrario. Pero la muerte puede ocultarse tanto silenciándola como hablando de ella.

Esto en cuanto a la exterioridad, en cuanto al encuentro en la calle, por decirlo así. Pero dentro de esta línea cabe hacerse todavía una reflexión muy apta para tranquilizar (por lo menos en el plano de lo pensado). Consiste en hacer ver que, como experiencia, nadie muere para sí, sino que *todos morimos solamente para los otros,* nunca nos encontramos con nuestra muerte. Es la tan conocida reflexión de Epicuro: «mientras tú existes, no existe la muerte, y cuando la muerte sobreviene, ya no existes tú». Yo y mi muerte somos incompatibles; cuando ella venga, ya no estaré yo para experimentarla. Serán *los otros* quienes tendrán que entenderse con mi muerte, quienes tendrán que ocuparse de ella y con ella. Por tanto, ¿a qué *preocuparme* de lo que nunca tendré que *ocuparme?*

6) Sí, esto es verdad. Pero aun cuando la muerte, mi muerte, nunca llegará a hacérseme presente —como ocurre en los cuentos macabros—, sí puedo *sentirla acercarse.* A veces, es verdad, la muerte ocurre de repente, bruscamente, repentinamente, sin tiempo para nada. Pero otras *se la ve venir.* ¿Cómo eludir la muerte en estos casos? Antes sólo se disponía —aparte la obra de la naturaleza, que a veces sume al moribundo en la inconsciencia—, sólo se disponía, digo, de esas «mentiras piadosas» con las que se procuraba hacerle creer que pronto se pondría bueno. Hoy hay todo un *condicionamiento para la muerte.* La «anestesia» —entendida esta palabra en su acepción más amplia— priva al moribundo del sentimiento de su muerte inminente. Se le atonta y adormece mediante unos medicamentos que de ninguna manera sirven para sanarle, pero sí para «alterar» su muerte, para enajenársela. Dentro de una auténtica concepción cristiana, al moribundo *se le prepara para bien morir,* para lo cual se empieza por advertirle la posible inminencia de su muerte. También dentro de esta concepción *se le prepara,* pero al revés, drogándole, insensibilizándole para su muerte. Los moribundos son reducidos a enfermos que, como decía Rilke, mueren intercambiablemente, en 559 camas, *fabrikmassig.* Su *muerte propia* les ha sido concienzuda y deliberadamente sustraída.

Hasta aquí hemos considerado una de las actitudes actuales ante la muerte, la más usual, la que consiste en —dentro de lo posible— evitarla, es decir, encubrirla y eludirla. Actitud que constantemente estamos adoptando todos, cristianos y no cristianos, y que, evidentemente, no es una actitud cristiana. A continuación vamos a hacer referencia a la segunda de las actitudes al principio enumeradas, la actitud que he llamado de la muerte negada.

La muerte negada.

Consiste en quitar gravedad a la muerte, en considerarla como simple *pasaje*. En los escritos socráticos de Platón, y singularmente en el *Fedón*, se presenta la muerte como una mera apariencia. La vida, dirán después estoicos y epicúreos, es como un teatro: si la representación nos aburre, no tenemos más que salir de él, pues, agrega Séneca, *patet exitus*, la puerta de salida está franca. Pasar por la muerte sería, pues, según esta concepción, como pasar por una puerta.

Importa mucho hacer referencia a esta actitud porque es tal vez a la que más propensos estamos los cristianos, sobre todo, es claro, cuando nos encontramos, a la vez, fervorosos, exultantes y con buena salud. Con frecuencia, cuando se habla de la «muerte cristiana», un entusiasmo espiritado tiende a dar poca importancia en la dialéctica vida-muerte-supervivencia al momento intermedio, al momento o, como suele decirse, a la «hora de la muerte».

Fingir demasiado fácilmente la continuidad de ésta y la otra vida, llevar a cabo, en idea, un pasaje cómodo y rápido a la inmortalidad, es otra sutil manera de eludir la gravedad existencial de la muerte. Dentro de esta línea, suele decirse que la muerte es el encuentro con el Amor y otras cosas semejantes, bellas, profundas y verdaderas. Pero no debemos olvidar que esa *fruitio* tiene su precio, que es, por una parte, una vida piadosa, pero por otra, un trago amargo, el de la muerte.

No niego, ciertamente, que quepa una actitud «natural» ante la muerte, según la cual se muera casi como se nace, en conformidad y sosiego, de acuerdo con una religiosidad que acepta las cosas como son. Todavía se ve morir así a algunas gentes en el campo. Pero temo que para nosotros, tan lejos de la naturaleza y de la naturalidad, sea ésta una actitud en realidad inadoptable. Pero entonces no tenemos derecho a fingir que la adoptamos. No tenemos derecho a negar la

muerte cuando lo que nos pasa es, sencillamente, que la sentimos lejos.

No niego tampoco que haya cristianos que, aun sin esa disposición, en cierto modo «natural», a la que acabamos de aludir, se hallen tan acendrados ya, que reciban la gracia de no ver más que la rotura de «la tela de este dulce encuentro». Pero no olvidemos que fué el mismo San Juan de la Cruz quien habló también de «los aprietos de la muerte» y quien llamó al morir «subir por el desierto de la muerte».

La verdad es que las más de las veces nos cuesta trabajo dejar el mundo y que hasta nueva orden —o nuevo orden— la muerte será siempre triste. No neguemos, pues, la realidad. En otras ocasiones hemos visto cómo una frecuente deformación del cristiano «pío» consiste en no dar toda su importancia a las empresas mundanas. Pues bien, otra posible deformación consistiría en no advertir toda la tremenda gravedad de la muerte. Y en definitiva —salvo los casos, repito, en que sea así concedido por la gracia divina—, sería otra manera de eludir el cuidado de la muerte.

La muerte apropiada.

Las actitudes hasta aquí consideradas rechazan la muerte porque la consideran contraria a la vida. Contraria y, por tanto, ajena, extrínseca. Pero ¿es esto verdad?

Los estoicos consideraron ya a la muerte como el constitutivo mismo de la vida, si se la mira por el envés; quiero decir que hacían la muerte coextensiva a la vida, extendida a lo largo de ella, recubriéndola totalmente. «Quotidie morior», decía Séneca. La muerte no está «delante» de nosotros, sino también «detrás», puesto que desde que nacimos estamos muriendo; la «cuna» y la «sepultura» se hallan juntas, dijo Quevedo. Según esta concepción, la muerte queda totalmente incorporada a la vida, disuelta en todos y cada uno de sus momentos.

En nuestro tiempo ha habido dos grandes intentos de *apropiación* de la muerte: el de Rilke y el de Heidegger. Examinémoslos separadamente.

1) La muerte es el término, el fin de la vida; por tanto, pertenece a ella. El residuo comatoso que prolonga el acto propio de morir es, para usar el lenguaje de los matemáticos, un residuo enteramente despreciable. Por consiguiente, lo que verdaderamente importa en la muerte, lo que tiene de acto final, se puede y se debe incorporar a la

vida. Tengo que hacer de la muerte —dice Rilke— mi muerte, la muerte propia, preparada y conformada, «trabajada» *(arbeiten)* y «dada a luz» *(gebähren)* por mí mismo. Es el primer estadio —el más conocido también, el de los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge* y el *Libro de Horas,* y el que más nos importa aquí— en la concepción rilkiana de la muerte.

Su riesgo es, evidentemente, aparte el de querer «dominar» la muerte, el de caer en una especie de *esteticismo trágico.* El de que el muriente, no queriendo morir «como los demás», sino de una manera «elegida» y «artística», *se componga* para la muerte como quien se compone para una grande y dramática fiesta. Frente a esta desmedida pretensión de apropiación total del sentido de la muerte, hay que afirmar, desde el punto de vista cristiano, que la muerte no es sólo un *acto* del muriente, sino también, y sobre todo, un *destino* suyo, algo que se hace con él, que no hace él. Es verdad que también hay una apropiación cristiana —ascética— de la muerte, y por eso a tal ascética se la denomina «mortificación». Pero el cristianismo nunca ha pretendido reducir la realidad de la muerte a mera mortificación.

Las posteriores actitudes de Rilke nos interesan menos, dentro de nuestro actual contexto. En el segundo estadio de su pensamiento, al que corresponden las obras más importantes, la atención se proyecta no tanto en el lado *humano* de la muerte como en el *ultrahumano.* La «despedida» es considerada como situación fundamental de la existencia humana, y la muerte es designada con una serie de verbos —*überschreiten, übersteigen, übergehen*—, compuestos todos con el prefijo *-über.* Lo que importa ahora, sobre todo, es lo que la muerte tiene de un trascender a un «más allá» misterioso, místico y transpersonal. La muerte es alabada *(preisen),* cantada *(singen)* y glorificada *(rühmen).*

Bollnow, en su libro sobre Rilke, ha señalado un posible tercer estadio, que estaría representado principalmente por las poesías últimas en lengua francesa. Dentro de él parece concebirse una nueva felicidad de la existencia, toda mediodía y verano: una «presencia pura» que sería salvación de la muerte en el sobrenatural ser pleno y presente.

2) Heidegger, en cierto modo, y por paradójico que parezca, no está lejos de la famosa sentencia de Epicuro antes citada. En efecto, Heidegger distingue tajantemente *la muerte como hecho,* el hecho de terminar física, realmente la vida, y la *muerte como cuidado* o preocupación, el pensar anticipatoriamente mi propia muerte.

La muerte como «hecho bruto» es absolutamente inapropiable. En

efecto, con la muerte se completa la existencia justamente cuando ésta se acaba; la ganancia se vuelve simultáneamente pérdida total. Entre la muerte en este sentido y la vida no hay, pues, conexión real; a lo sumo, mera tangencia. Se trata de un hecho que —como pensaba Epicuro— *afecta a los otros* (mis familiares, mis amigos), pero *no a mí.* Por lo cual Heidegger se desentiende absolutamente de él —y ahí estriba precisamente, como veremos luego, la influencia de su reflexión sobre la muerte.

Con la *muerte como hecho* se completa —sólo para los otros— mi ser, *realmente.* Con la *muerte como pre-ocupación* se completa —para mí— mi ser, existencialmente.

La «anticipación» de la muerte, en que consiste el cuidado de la muerte —expreso, sobre todo, en la angustia—, nos permite *tener por anticipado* —es decir, de la única manera posible para nosotros— no *realmente,* es claro, pero sí *existencialmente,* nuestro *ser total.* Siempre somos ya —esto es lo característico de la existencia humana— lo que *todavía* no somos; por tanto, cuidando de nuestra muerte, nos la incorporamos. Lo que era puro «hecho bruto» se convierte en la suprema *posibilidad.* Estábamos sometidos a la muerte y nos volvemos libres para la muerte. La muerte queda así plenamente interiorizada. La muerte se convierte en acto humano, en acto libre.

Naturalmente, y conforme indicábamos antes, Heidegger ha podido incorporar la muerte a la libertad precisamente porque desdeña en ella el acontecimiento real y se desentiende de él para no retener más que el cuidado de la muerte. Efectivamente, en la muerte hay algo que es pura interiorización: el pensar en la muerte, el cuidado, la angustia. Pero también hay algo que no puede humanizarse, que está ahí, frente a nosotros, resistente y opaco, que no puede «anticiparse» con el pensamiento: es la «hora de la muerte», es el acaecimiento real de la muerte. La filosofía heideggeriana, que, en última instancia, es idealista, que está montada sobre sí misma y no sobre la realidad, prescinde de lo que se le resiste; pero eso de que prescinde sigue ahí.

La muerte buscada.

Fué Freud quien afirmó la existencia de un impulso tanático, de una tendencia a la disolución o impulso de retornar al estado inorgánico. Cuando este impulso se convierte en actitud, lo que sin duda ocurre a veces, puesto que hay gentes que quieren y buscan la muerte, ¿cuál es el presupuesto de tal actitud? Evidentemente, la creencia en la nada tras de la muerte. Pero la nada puede entenderse de dos

maneras distintas: bien creyendo que tras la muerte *no* hay nada, o bien creyendo que lo que hay tras la muerte es la *nada*. Es decir, poniendo el acento, bien en el «no», bien en la «nada». En el primer caso esta actitud implica la pretensión de apropiación total de la muerte. Lo positivo, que depende absolutamente de nuestra voluntad tanática, suicida, de ésta sería el «morir», una cosa más que se puede hacer: trabajar, divertirse, dormir, morir. Es la muerte-utensilio, como se ha dicho, tras de la cual *no* habría nada *más*. Pero en la nada que habría tras la muerte puede verse también algo en cierto modo positivo: el descanso para siempre en el seno del mundo, o el nirvana, o la «nada», en el sentido del epílogo del *Was ist Metaphysik?*, de Heidegger.

En el primer caso la «muerte buscada» viene a reducirse a «muerte apropiada». En el segundo, a «muerte negada».

La muerte absurda.

La meditación de Sartre sobre la muerte es importante, precisamente porque, merced a su radicalidad, cierra todas las falsas salidas que hemos analizado hasta aquí. Como ha escrito Pedro Laín, «a Sartre hemos de agradecerle siempre su lucidez, su radicalidad y su consecuencia». Sartre mantiene ante sí las dos caras de la muerte: de un lado, lo que la muerte es para la vida; del otro, lo que la muerte es como hecho inasimilable. Esta segunda cara es para él, como para nosotros, la más importante.

En cuanto a la primera, Sartre piensa, contra Heidegger, que la muerte, vista desde mi vida, interiorizada, no es una posibilidad mía, ni mucho menos la posibilidad suprema, sino, al contrario, la *néantisation* de todas mis posibilidades.

Pero nos importa más el aspecto que Heidegger había desdeñado, el «hecho» de la muerte. Para Sartre, la muerte, como hecho, es puro azar, contingencia, *exterioridad* y no *interiorización*. A veces nos resulta tan evidente que la muerte, efectivamente, «trunca» la vida, que hablamos en tales casos del «malogrado» Fulano o Zutano. ¿Cómo incorporar entonces a la vida lo que es radicalmente extrínseco a ella? Podría contestarse que «eligiendo» la muerte, esto es, mediante el suicidio. Pero sólo después de un imposible y sobretemporal «ver» cómo habría sido la vida, de no haberle puesto fin con el suicidio, podríamos saber si éste fué acertado o no, si acabamos la vida cuando convenía, si acertamos con la *eukairía*, con el momento oportuno.

La muerte priva a la vida de toda significación, y no es, no puede ser, una estructura ontológica de mi ser en tanto que «para mí» *(pour-soi),* sino en cuanto *pour-autrui,* a los ojos del otro. Aunque a su manera, también Sartre viene a admitir la concepción de Epicuro: *morimos para el otro;* sólo el otro puede dar sentido a nuestra muerte; sólo el otro tiene ante sí mi vida entera para disponer de ella como quiera. *Para mí, mi muerte es simplemente absurda.*

Nosotros podemos, si se quiere, morir auténtica o inauténticamente. Sí, podemos jugar a ese juego. Pero la verdad es que, además de eso, más allá de eso, morimos. Morimos, como dice Sartre, *par dessus le marché.*

* * *

Hemos ido viendo que la muerte es ineludible, innegable e inapropiable. Hemos visto también que aun cuando la busquemos y la provoquemos, no por eso logramos hacerla nuestra, ni tampoco pasar sobre ella. Y ahora, al final, ha venido Sartre a confirmarnos con tremenda energía en lo que habíamos visto.

El cristiano cuenta siempre con el hecho inasimilable de la muerte, doblemente inasimilable, tremenda contradicción de «haberse ido» y, sin embargo, «quedar ahí» residualmente, en putrefacción. La muerte trasciende a la vida, es la primera «postrimería», es un *éskhaton* o realidad escatológica, extrema, trascendente.

La muerte, pues, no puede ser humanamente comprendida. Pero ¿esto ocurre porque es absurda o porque constituye un *misterio?* Quizá no podamos comprender la muerte porque es ella, o mejor dicho, el misterio de que ella forma parte, el que nos ciñe, desborda y envuelve, porque es el misterio de la muerte el que nos *comprende* a nosotros. La cuestión estriba, pues, en si existe o no un misterio que nos comprenda.

Si muriésemos *ante nadie,* la muerte, en efecto, sería absurda, porque nadie podría darle sentido. Si muriésemos solamente *ante los hombres,* también sería absurda, porque éstos dispondrían abusivamente de algo que no conocieron más que en su exterioridad; dispondrían de una vida muerta. Pero San Pablo dijo: «Ninguno muere para sí mismo, morimos para el Señor.» Dios nos tiene ante Sí enteros, como nadie, ni nosotros mismos, dando el salto de sobrevivirnos a nosotros mismos, podría tenernos. Y porque morimos *ante Dios* y hacia Dios, la muerte tiene sentido.

He aquí cómo la meditación de Sartre, desvaneciendo toda clase

de ilusiones, ha sido una auténtica *reductio ad absurdum.* Después de él ya no caben paliativos, términos medios, paños calientes, ya no nos queda más que elegir, sin *tertium* posible, el absurdo o el misterio, el nihilismo o Dios.

José Luis L. Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID.