
Destino, muerte y religión

TRES IDEAS ACRCA DE LA VIDA

Luis Xavier López-Farjeat*

A Octavio Paz

Le debo un gallo a Esculapio, me ha curado de la vida, voy a morir.

Sócrates

Hace un par de años apareció en el mercado literario una novela que ha llegado a ser la más representativa de su autor Antonio Tabucchi. Me refiero a *Sostiene Pereira*, llevada también a la pantalla bajo la dirección de Faenza y con el estelar de Marcelo Mastroiani. La opresiva dictadura salazarista en Portugal, la guerra civil española y el fascismo italiano son el telón de fondo para que Pereira, un periodista dedicado a la sección cultural de un mediocre periódico de derechas llamado el Lisboa, se vuelva un auténtico ejemplo para aquellos quienes creemos todavía en la libertad de todos los hombres y rechazamos la opresión y los absolutismos. Pereira es un individuo sumamente obeso y atado al recuerdo de su difunta esposa, la única a quien confiaba sus grandes preocupaciones y cuya presencia es tan sólo una fotografía. Posiblemente la más fuerte inquietud de Pereira es la muerte. Pereira, un buen católico, no consigue creer en la resurrección de la carne. En el alma sí, claro, porque estaba seguro de poseer un alma; pero toda esa carne que circunda el alma, todo aquel sebo que le acompañaba cotidianamente, el sudor, el jadeo al subir las escaleras, ¿para qué iban a renacer?

Sostiene Pereira que una tarde leyó en una revista una reflexión acerca de la muerte. Su autor era

Francesco Monteiro Rossi, un joven licenciado en filosofía y amante de la vida. Pereira sostiene que cuando leyó el artículo de Monteiro, copió algunas líneas que en verdad atrajeron su atención: *La relación que caracteriza de una manera más profunda y general el sentido de nuestro ser es la que une la vida con la muerte, porque la limitación de nuestra existencia por la muerte es decisiva para la comprensión y la valoración de la vida.*¹

Esta cuestión de la vida y la muerte o del ser y la nada -si quiere abordarse filosóficamente-, esta aparente oposición entre dos estados que se niegan el uno al otro, es también uno de los problemas filosóficos más antiguos. Y es también uno de los más serios porque al discutirlo, lo que está en juego no es tan sólo la refutación de algún sistema filosófico o de alguna idea más o menos convincente; al hablar de la vida y la muerte lo que está en juego es la propia existencia de los hombres. El esto y lo otro, es decir, la vida y la muerte, entendidos como contrarios, constituye un rasgo característico de la cultura occidental. En occidente tenemos miedo de lo otro, o en otras palabras, si tenemos vida tememos a la muerte. El pensamiento oriental no ha padecido el horror a lo otro, como afirma Octavio Paz. El mundo occidental es el mundo del "esto o aquello", el oriental, en cambio, el del "esto y aquello" y, más aún, el del "esto es aquello". Los budistas, los exégetas del hinduismo, parten de un principio enunciado ya en uno de los más antiguos Upanishad que afirma la identidad de los contrarios: *Tú eres mujer. Tú eres hombre. Tú eres el muchacho y también la doncella. Tú, como un viejo, te apoyas en un cayado... Tú eres el pájaro azul oscuro y el verde de ojos rojos... Tú eres las estaciones y los mares.*²

* Maestro en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México).

1. Antonio Tabucchi: *Sostiene Pereira*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Si oriente parte de la identidad, occidente arranca con la oposición. El poema del filósofo Parménides de Elea es muy claro al respecto: si algo empieza a ser, o procede del ser o procede del no ser; si viene del primero, entonces ya es y, en tal caso, no comienza entonces a ser; si viene de lo segundo no es nada, puesto que de la nada no puede salir nada. Ahora bien, si del ser nace la vida y dejar de ser, o sea morir, consiste en no ser ya más, ¿qué sentido tendría ser para dejar de ser? La muerte le sucede a la vida y, si después de la muerte queda algo de nosotros, no sería el hombre terrenal que ahora somos. La muerte, mientras vivamos, es siempre futuro, es siempre después; pero al darse la muerte en el tiempo, no es sólo futuro sino también presente, es el mismo tiempo el que nos va matando y sólo al morir dejamos de estar en el tiempo. Esto es lo que llevó a Heidegger a pensar que el hombre es un ser en el tiempo y un ser para la muerte.

Porque parece que no encontramos un sentido definitivo para la vida, sino hasta que morimos, somos seres para la muerte. Todos los hombres somos mortales. Pero la causa de nuestra mortalidad es la corrupción de nuestro cuerpo. Por eso Pereira, con toda razón, dudaba de la resurrección de los cuerpos. Por el cuerpo morimos, el cuerpo es quien se cansa de vivir. Tal vez porque es el cuerpo quien muere primero, Platón pensaba que los hombres estábamos encarcelados en el cuerpo y que nuestra liberación vendría con la muerte, una vez que hayamos abandonado nuestra corporeidad.

La muerte no es el fin de la vida, porque la vida sigue mientras viven otros. La muerte del otro no es la propia muerte, sino que participamos todos de la vida. Pero si la vida misma contiene ya el germen de la muerte, ¿qué sentido tendría vivir?, ¿qué sentido tendría alargar la vida? Es un hecho que tendremos que morir y, aunque la medicina se esmera por hacernos sobrevivir, el hecho natural y biológico tendrá lugar en algún momento: moriremos. Más aún, la muerte no es lo contrario a la vida, sino que acompaña a la vida. Por ser la vida y la muerte dos compañeras de viaje, el poeta Xavier Villaurrutia narra en su *Nocturno en que habla la muerte* esa presencia constante e inevitable en la vida, que es la muerte:

2. Véase Octavio Paz: *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Paz recoge este Upanishad en el capítulo dedicado a la imagen. Ahí mismo, elabora una extraordinaria exposición acerca de la identidad de los contrarios en el mundo occidental y en el mundo oriental.

"Aquí estoy.

Te he seguido como la sombra
que no es posible dejar así nomás en casa;
como un poco de aire cálido e invisible
mezclado al aire duro y frío que respiras;
como el recuerdo de lo que más quieres;
como el olvido, sí, como el olvido
que has dejado caer sobre las cosas
que no quisieras recordar ahora.
Y es inútil que vuelvas la cabeza en mi busca:
estoy tan cerca que no puedes verme,
estoy fuera de ti y a un tiempo dentro.
Nada es el mar que como un dios quisiste
poner entre los dos;
nada es la tierra que los hombres miden
y por la que matan y mueren;
ni el sueño en que quisieras creer que vives
sin mí, cuando yo misma lo dibujo y lo borro;
ni los días que cuentas
una vez y otra vez a todas horas,
ni las horas que matas con orgullo
sin pensar que renacen fuera de ti.
Nada son estas cosas ni los innumerables
lazos que me tendiste,
ni las infantiles argucias con que has querido
[dejarme

engañada, olvidada.

Aquí estoy, ¿no me sientes?

Abre los ojos; ciérralos, si quieres".

Ahora bien, si es la muerte quien viaja en todo momento con la vida y, de hecho, vivir es ir muriendo, ¿por qué vivir, si nuestro destino es morir? Aquí están ya presentes nuestras dos primeras ideas acerca de la vida: destino y muerte. Desde los estoicos, la idea del destino juega un papel fundamental en la vida de los hombres. Ellos pensaban que había que vivir conforme a la naturaleza, es decir, atenerse al principio que opera en la naturaleza. En otras palabras, había que atenerse al destino, había que asumir el orden divinamente impuesto por Dios en el mundo. Y por esta misma creencia, Cleantes, el estoico, sostenía que el ser humano sigue necesariamente la senda que le marca el destino, y, por su parte, Séneca sentenciaba que *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.³

Si nuestro destino es morir, no estamos lejos del estoicismo: la senda inevitable que nos marca el destino, es la muerte. Y tampoco estarían tan equivocados algunos filósofos como Schopenhauero Nietzsche. Para el primero de estos el destino es una acción determinante. Schopenhauer sostiene que la voluntad de

3. *El destino guía al que lo acepta, y arrastra al que lo niega.*

los hombres, es esencialmente, "voluntad de vida". En realidad, es esa voluntad de vida la que se manifiesta en todas las dimensiones de nuestra existencia, por ejemplo, el hambre, el miedo a la muerte y el impulso sexual, y solicitud de los hijos. Pero el pesimismo schopenhaueriano se enfrenta a una gravísima paradoja, pues si nuestra única voluntad es vivir, y resulta que vivimos para morir, entonces, observará el filósofo, ese querer vivir no tiene fundamento ni finalidad.

Sin embargo, Schopenhauer también entiende lo que aquí hemos comentado: nacimiento y muerte pertenecen igualmente a la vida y se contrapesan. El uno es la condición de la otra. Forman los dos extremos, los dos polos de todas las manifestaciones de la vida.⁴ Pero si la vida es voluntad de vivir, es decir, un constante querer, la búsqueda permanente de nuestros deseos, al contrario, la muerte, es dejar de desear. Por esto Schopenhauer ve la necesidad de la muerte. Precisamente porque si lo propio del hombre es desear toda la vida y jamás puede saciar sus deseos, exigir la inmortalidad humana es querer perpetuar un error hasta el infinito, es perpetuar la intención que tienen los hombres de ser felices, intención, por cierto, inalcanzable. El pensamiento de Arthur Schopenhauer, que comenzaba siendo una filosofía de la vida, termina siendo una filosofía de la muerte, en la que finalmente no sirve morir porque no sirve vivir y no sirve vivir porque no sirve morir.

Lo curioso es que, al perder todo sentido de la vida, se pierde también todo el sentido de la muerte. Si conservamos ese sentimiento trágico frente a la vida, si creemos que vivir y morir no son nada, entonces nos encontramos ante dos posibilidades: morir o vivir, porque en realidad no escapamos de nuestro destino. De ahí que Nietzsche y Heidegger entiendan que el destino es aceptar el devenir, enfrentar el destino, no como algo ajeno e inevitable, sino como una verdadera posibilidad para que me percate del valor de mi existencia: reconozco la vida y la muerte como necesarias. Y en este sentido, podemos entender que vida y muerte vayan siempre juntas.

La religiosidad -y con esta observación aparece nuestra tercera idea-, lo mismo en oriente que en occidente, encuentra el verdadero sentido de nuestra existencia en la vida y la muerte. Así, en la India, Siva, dios de la destrucción, se expresa con una simbología dual: al mismo tiempo que su collar de cabezas representa la muerte, su órgano sexual, el lingam, es símbolo de la generación y de la fuerza genésica masculina. En el cristianismo sucede algo similar con la pasión de

4. Arthur Schopenhauer: El amor, las mujeres y la muerte, EDAF, Madrid, 1993.

Cristo. Dios se hace finito en la encarnación de Cristo y, al morir, resucita. Esta altísima verdad del cristianismo nos hace ver que la muerte de Cristo viene a reafirmar la vida.

Reafirmar la vida es también lo que busca Friedrich Nietzsche. Nietzsche no hace sino apostar por la existencia, ya no de un hombre, sino de un superhombre que dé sentido a toda la tierra. Pero el superhombre de Nietzsche da sentido a las cosas desde la muerte. La filosofía de Nietzsche parte de la idea de que "Dios ha muerto" y como Él era quien daba sentido a la vida, con su muerte se ha perdido el sentido. Así las cosas, no nos quedaría a los hombres sino morir, pero, al contrario, Nietzsche exalta la vida al grado de defender que lo que verdaderamente existe es el ser, y no hay lugar alguno para el no ser. En palabras simples, sólo los débiles mueren. Lo cierto es que ni siquiera esta exaltación de la vida nos libera de la muerte. Parecería que Nietzsche piensa, con Epicuro, que mientras existimos la muerte no está presente porque cuando la muerte está presente, nosotros ya no existimos.

Si lo anterior es verdad, entonces la vida es en sí misma un momento necesario y ajeno a la muerte y, como afirma Wittgenstein en su *Tractatus: Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.*⁵ Sin embargo, la muerte puede verse desde tres dimensiones distintas: como fin de la vida humana, como parte de la existencia humana y como trascendencia de la vida humana.

La muerte como fin de la vida humana

La primera de ellas se entiende como el cese de la vida. En efecto, si el principio que constituye la realidad natural es la materia, es decir, los cuerpos, luego, la vida humana se agota en la corporeidad. La muerte no es otra cosa que el agotamiento y acabamiento natural de la materia. Feuerbach ha elaborado una antropología fundada en la pura materialidad, en la objetividad absoluta del hombre. El hombre no es más que finitud y si se cree que tiene cierta conciencia de la infinitud, esta conciencia no es sino conciencia de su propia finitud. Si el hombre es tan sólo finitud, la única manera que tiene de relacionarse con el mundo es poseyendo los objetos que le rodean. Por los objetos el hombre se conoce, pues éstos son su propia esencia objetivada y, por ello, ese afán de posesión infinita es lo que los hombres llaman Dios. Dios no es otra cosa que la propia esencia de los hombres.

5. La muerte no es un evento de la vida porque no se vive la muerte. Wittgenstein: *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.431. (Routledge edition, London-New York, 1992).

La muerte como parte de la existencia humana

En segundo término, entender la muerte como parte de la existencia humana es relacionar la muerte como parte de la vida: vida y muerte van siempre unidas. Lo anterior se sintetiza si entendemos la muerte como una posibilidad siempre presente en la vida humana. Jaspers es quien ha expresado la muerte, precisamente, como una situación límite en la existencia humana. En efecto, como sostuvo Feuerbach, el hombre puede objetivarlo todo, todo salvo su propia existencia. Objetivar el mundo es hacer ciencia para hallar el sentido de todo y, por supuesto, que hallamos el sentido a todo, menos a nuestra vida. La búsqueda de sentido a la propia existencia es lo que, según Jaspers, nos remite a la trascendencia y ésta se revela en las llamadas situaciones límite. Por "límite", Jaspers entiende algo que trasciende la existencia. Por ejemplo, que la vida humana sea una lucha constante, que se sufre y que culmina con la muerte, provoca que los hombres se enfrenten a una pared inamovible; aquélla es una situación inmutable que, sin embargo, asoma a la trascendencia.

En estrecha relación con Jaspers, Heidegger sostiene, como se dijo al comienzo de este trabajo, que el hombre es un ser para la muerte. Esta idea aparece en el tratado *Ser y Tiempo*. Heidegger se pregunta por el sentido del ser: ¿por qué el ser y no la nada? ¿Cuál es el ser que somos nosotros? A esta pregunta Heidegger responde que somos el Dasein (ser ahí). El hombre, el ser ahí, se distingue de todos los demás seres existentes en que no solamente subsiste, sino que existe.

En la llamada "Análisis existencial", Heidegger se ocupa del *Inder Weltsein* (el ser dentro del mundo). En el caso del hombre, decir que está en el mundo significa que es un existente y, esto, a su vez, implica que solamente el hombre puede habitar el mundo, a diferencia de los demás seres que están dentro del mundo, pero no poseen el mundo. En otras palabras, el hombre se encuentra más cerca del mundo (*Bei der Welt*) que los demás seres, y esto se manifiesta en sus modos de relación y en la preocupación (*Besorgen*). Como el hombre es un ser abierto al mundo y a sus posibilidades, ese *Besorgen* se da de muchas maneras:

1. Los hombres, en primer término, se relacionan con las herramientas (*Zeug*) o con las cosas en tanto que pragmata, es decir, objetos para la praxis. Este tipo de objetos son útiles al hombre, están para que él les dé un uso, para fabricar y obtener de esta manera una nueva cosa. Así es como el hombre modifica y crea en el mundo.
2. Pero los hombres no solamente se relacionan con las cosas, sino también con otros hombres, con otros Dasein. El hombre siempre está con otros y,

por esto mismo, es el único ser al que le preocupa vivir en soledad y, por lo mismo, corre el riesgo de que el otro le despoje de su ser, es decir, en vez de que el ser individual busque su propio poder ser, se abandone a la masa.

3. Hay un último modo de relación después del mundo de las cosas y de los demás. Este modo de relación se llama *das In sein* (el ser dentro). Este modo redescubre el mundo de manera distinta a través de tres actitudes existenciales: *Befindlichkeit* (disposición), *Verstehen* (comprensión) y *Rede* (discurso). La disposición se refiere a cierta tonalidad afectiva que revela la riqueza del mundo; la comprensión consiste en entenderme dentro del mundo que se me presenta como un ámbito para realizar todas mis posibilidades y, en este sentido, el Dasein mira el mundo como un horizonte para llevar a cabo sus proyectos (*Entwurf*); por último, el Dasein se relaciona con el mundo al descubrirlo, y esto se da de manera discursiva: el hombre es capaz de hablar, de articular lo que entiende y, en cuanto que es discursivo, se relaciona con las cosas, con el mundo, y articula su proyecto vital.

Al final de este esquema, el Dasein aparece como un individuo arrojado a la existencia, inventor de su propio proyecto. Este compromiso con el mundo y con su propia vida le provocan angustia (*die Sorge*), la verdadera unidad constitutiva del hombre. Angustia frente a tres caracteres ontológicos: el Dasein frente a sí mismo, frente al mundo y frente a los demás. El problema más arduo es que frente a sí mismo, lo único que tiene el Dasein es la muerte.

La muerte no se presenta ante los hombres como una posibilidad cualquiera, sino que es la posibilidad extrema que consiste en la imposibilidad de la existencia. La muerte es la posibilidad más adecuada del Dasein. Y precisamente al enfrentarse el hombre con la muerte cuando se mira frente a sí mismo, hace que todas las posibilidades existenciales se subordinen a la definitiva, la única originaria del verdadero ser.

La síntesis del pensamiento heideggeriano es, al decir de Octavio Paz, que vida y muerte o ser y nada, no constituyen cosas separadas, pues negación y afirmación, falta y plenitud, coexisten con nosotros, son nosotros. El ser implica el no ser y a la inversa. Esto es lo que Heidegger quiere mostrarnos cuando nos dice que el ser emerge de la experiencia de la nada, de la muerte. En efecto, apenas el hombre se contempla, asimismo, se descubre como un ser sumergido en una totalidad de cosas y objetos sin significación, y él mismo se ve como un objeto. La ausencia de significación procede de que el hombre, siendo quien da sentido a las cosas y al mundo, de pronto se da cuenta de que no

tiene otro sentido que morir: nada podemos decir sobre nosotros, nada sobre el mundo, porque nada somos. Más si nombramos la nada, ésta se iluminará con la luz del ser, pues del mismo modo: vivir frente a la muerte, es insertarla en la vida; el ser es la condición previa de la nada, porque la muerte nace de la vida, podemos nombrarlas y reintegrarlas, podemos acercarnos a la nada por el ser y al ser por la nada. En otras palabras, decir que, porque somos posibilidad de ser, somos posibilidad de no ser, puede invertirse sin perder su verdad: porque somos posibilidad de no ser, somos posibilidad de ser.⁶ Y por esto, la muerte viene a exaltar nuestra existencia, nos hace valorar la vida. La muerte, a la vez que está en nosotros, está fuera de nosotros. Esta paradoja se expresa en un poema de Jaime Sabines:⁷

Alguien me habló todos los días de mi vida al oído, despacio, lentamente. Me dijo: ¡vive, vive, vive! Era la muerte

La muerte como trascendencia de la vida humana

Que la muerte trascienda la vida no es algo evidente. Creemos que la muerte es dejar de vivir, pero si alma y vida superan la muerte, entonces la muerte es el medio para alcanzar una nueva vida. Morir es, pues, volver a vivir. Y así lo muestra el cristianismo y muchas otras doctrinas que creen que los hombres constan de un cuerpo y un alma inmortal. San Agustín sostuvo que, aunque el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, el alma es superior al cuerpo, por lo que no puede sufrir la acción de éste.

El alma humana es, para Agustín, un principio inmaterial que anima al cuerpo. Esta inmaterialidad es la que asegura al alma su inmortalidad. El alma participa de la vida recibiendo su ser de un Principio Superior, a saber, la propia Vida o, en otras palabras, la Vida Suprema: Dios. El alma no puede morir porque es participación de su Creador.

Los argumentos de San Agustín son muy parecidos a los que utiliza Platón en el Fedón, en donde sostiene que el alma es principio de vida y, como la muerte es su contrario y dos contrarios son incompatibles, luego, el alma no muere. Desde esta perspectiva, la inmortalidad del alma queda asegurada, pero entonces la unión del alma, principio de vida, con el cuerpo, materia que muere, se hace difícil de entender.

6. Véase una vez más el texto de Octavio Paz: El arco y la lira, Ed. Cit.

7. Me refiero a Del Mito que aparece en "La Señal". Copio unas líneas de este poema que se reeditó en el Nuevo recuento de poemas, Joaquín Mortiz, México, 1993.

Tomás de Aquino entiende que el alma es forma del cuerpo, es decir, informa la materia. Aquino rechaza el platonismo agustiniano y entiende la unión entre el alma y la corporeidad desde el aristotelismo. El alma, pues, informa al cuerpo, pero sus funciones no se agotan en dicha información. El alma subsiste y es una forma espiritual, porque una función más que posee es la de ser una sustancia intelectual. Así, en cuanto que el alma es una sustancia intelectual, es inmortal e incorruptible. Por esto mismo, la muerte afecta al hombre solamente sustancialmente privándole del cuerpo, pero no del alma.

Decir que el alma es una forma espiritual no es tan simplista como parece. En la Suma Contra Gentiles,⁸ Tomás de Aquino explica cinco razones que comprueban la espiritualidad del hombre y, por tanto, su inmortalidad. Las operaciones intelectivas que los hombres realizan son inmatrimales y, por tanto, tendría que ser inmaterial el intelecto. Las pruebas son:

1. El hombre entiende y realiza cosas opuestas. Esto significa que el hombre es el único que puede apartarse de su dependencia material. Por ejemplo, si un animal tiene hambre, come; en cambio, el hombre, puede dejar de comer por otras instancias: dietas, huelgas de hambre, etc.
2. El hombre es el único que universaliza objetos por encima de la materia.
3. El hombre es el único que posee ideas inmatrimales. El hombre es el único que entiende la bondad y la justicia y, además, es el único que realiza operaciones numéricas.
4. El hombre es el único que posee reflexión. Y esto se hace evidente porque mientras que el ojo ve sin verse a sí mismo, el intelecto conoce y conoce que conoce.
5. El entendimiento no se destruye por la intensidad de su objeto. Así, cuando los ojos se exponen a una luz intensa, el órgano se atrofia, mientras que el intelecto no se atrofia mientras más conoce.

Así las cosas, la muerte es, entonces, la separación del espíritu. El cuerpo se torna cadáver. En el cristianismo la muerte entró por el pecado original, a grado tal, que el propio Cristo muere y resucita. El creyente sabe que con la muerte no acaba, sino que nace la vida. El cristianismo entiende que con la muerte apenas se empieza a vivir. Por eso solamente la religiosidad devuelve el sentido a la muerte y a la vida.

8. Véase SG, III, 66.

También en las religiones de la India, la idea de la reencarnación otorga un sentido a la vida y uno a la muerte: para mejorar la futura existencia hay que procurar identificarse con Dios: ser justos, practicar la amistad y ser sabios. Quien no sigue dicho modelo de vida, reencarnará en alguna creatura inferior.

La condición humana, la vida de los hombres, pues, recoge tres experiencias inevitables: el destino, la muerte y la religiosidad. Por todo esto, vivires habitar

en el tiempo y la finitud, esperando la muerte. Morir, en cambio, es vivir desprendiéndonos de las instancias sensibles. La muerte es un traspaso de los límites naturales. Solamente muriendo alcanzamos esa clarividencia que deseábamos cuando teníamos cuerpo. Sólo muriendo dejamos de estar en el tiempo, para estar en la eternidad. La Filosofía es una anticipación de la muerte. Filosofar es prepararse para morir. Los verdaderos filósofos -dice Sócrates en el Fedón- se ejercitan para la muerte.