IV

VIDA ACADEMICA

JOSE-LUIS LOPEZ MOSTEIRO

EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, núm. 49, 1973

El pensamiento contemporáneo sobre la inmortalidad del alma

por D. José-Luis López Mosteiro (*)

INTRODUCCION

El problema de la inmortalidad interesa al hombre esencialmente; de todos los vivientes, únicamente el hombre tiene conciencia de morir, sólo él muere; los demás seres perecen.

La muerte hace al hombre del todo presente a sí mismo, es la recapitulación de toda una vida; el pasado está en el presente y el futuro es expectación de la nada del tiempo y del todo de la eternidad; está sólo presente el acto de morir.

La verdadera tragedia de la muerte no nace de que se nos agote la vida en el tiempo, sino de la conciencia de que, por esta causa, el hombre se halla ante una situación nueva y ante un encuentro cuyo resultado es para él imprevisible.

El hombre muere y quiere morir, aunque muchas veces sienta terror por la muerte e intente huir de ella. En el fondo esto significa que desea no morir jamás. Una certidumbre de inmortalidad humana, anularía la vida, le haría perder todo atractivo e interés. Una vida perpetua en la tierra dejaría de ser vida; viviríamos como muertos; ya no actuaríamos. ¿Por qué hacer hoy esto o aquello si tenemos delante de nosotros la perpetuidad, un tiempo inagotable? La vida como po-

---

(*) Memoria, lema "Muerte y Vida": "Prolegómenos para una Metafísica sobre la inmortalidad del alma" que obtuvo el Premio del Conde de Torreanaz para 1968 (25 de mayo de 1971).

sibilidad inagotable sería gratuita como la materia y por ello inerte y vacía. Si no muriésemos no valdría la pena vivir.

El fin del hombre no está en el tiempo. El hombre es un animal espiritual; no es un cuerpo que piensa, sino un cuerpo que encarna a un espíritu. Pero el espíritu —según el punto de vista auténticamente espiritualista— no es un producto de la evolución de la materia, ni un grado de ella; tiene funciones superorgánicas y por ello autónomas respecto a la vida del organismo; por lo tanto, es sustancialmente, por esencia, distinto del cuerpo. Se deriva de ello que también sus fines trascienden a los de su cuerpo, no actúan en el tiempo su último desenlace.

Mas, si el cumplimiento pleno del hombre en cuanto espíritu no es actuable en el tiempo, la muerte no es nunca una interrupción de la vida (puede serlo abstractamente de la orgánica), sino que es siempre su cumplimiento, ese acto que lo pone en condiciones de realizar sus fines supertemporales.

Vivir con el pensamiento de la muerte —escribe Bossuet— es amar a Dios; es no pecar —añade Malebranche—. Y amar es, precisamente, el saber ver en comunión siempre más allá, y por eso es finura, matiz, "inteligencia" profunda, en frase de Sciacca; más allá del cuerpo que manifiesta al espíritu, más allá del espíritu mismo; es iniciativa perenne de sondear lo insondable, insondabilidad de nuestra existencia, de la vida y de la muerte, cuyas raíces son el ser mismo.

La vida en el mundo es el principio de un fin; la muerte para el mundo es el fin que señala el comienzo de una nueva existencia. En esto consiste la insatisfacción profunda del Amor, que es ansia por la plenitud del Ser, aspiración al Absoluto, exigencia de Dios (1).

De esta forma, la vida humana es, en efecto, esencialmente un destino creador y conquistador, marcado con un alfa y omega rotundos. La humanidad es creada para merecer, a través de la vida, y en un final de culminación, un nuevo estado.

Desde los primeros momentos de la revelación bíblica, afirma V. Feret, la realidad que supone la vida humana se carga de estos valores de transitividad y ascenso. En momentos la percepción del destino individual, de la inmortalidad misma, resulta absorbido en la gran esperanza colectiva. Así mueren los Patriarcas depositando todo su caudal de entusiasmo y de esfuerzos en el destino del pueblo que se va a levantar sobre su herencia (2).

Ya Kant, en la primera parte de sus Fundamentos de la Metafísica de las costumbres, afirmaba que un ser que sólo tuviese por fin

específico su conservación y bienestar, seguía un camino más recto hacia este fin entregándose al instinto y prescindiendo de la razón.

La "bestia rubia" —que soñó Nietzsche— está de antemano frustrada. Con intuición emotiva, matizada de elemento religioso, pudo decir Spinosa: "nosotros sentimos y experimentamos que somos eternos". Suprímase todo sentimiento panteista y la frase quedará reducida a sus justos límites. Porque, en efecto, nosotros sentimos y experimentamos que somos —por lo menos en nuestra alma— inmortales.

Como hombres —dice Agustín Basave— tenemos un afán incoercible a la supervivencia. Y que no se eluda el problema diciéndonos que esta aspiración es sólo una ilusión de nuestra subjetividad o una soberbia de nuestro orgullo. La voluntad de sobrevivir es algo esencial a todo hombre, pertenece a la estructura ontológica del ser humano (3).

Este impulso hacia una felicidad completa, hacia una realidad plenaria, hacia lo absoluto, es algo patente. Se le podrá dar un sesgo u otro, pero como hecho es innegable. Heidegger, Jaspers y Sartre, entre otros, aseguran que esta aspiración ha de quedar truncada. Nosotros, sin necesidad de acudir a nuestras creencias religiosas, sostenemos que este afán ha de quedar satisfecho. De no ser así, el hombre quedaría como incompleto, como fracasado, como irrealizado.

La desaparición de un hombre parece ser, a primera vista, una negación de su más íntimo afán; mas esta aparente negación puede acaso considerarse como la afirmación más rotunda de su ser, la cesación de su existencia precaria en aras de una realidad superior.

La inmortalidad por la cual se afana el hombre es la inmortalidad de la plenitud. A Espinosa le basta un contacto, una tendencia a ser siempre; para nosotros no se trata simplemente de ser siempre, sino de ser siempre en plenitud.

Unamuno nos dijo: "queremos bulto y no sombra de inmortalidad". Pero antes San Pablo nos había hablado insistentemente del "cuerpo espiritual", es decir, de la posibilidad de una radical espiritualización del cuerpo, la salvación, en la unidad de un alma singular y única, de aquello mismo que está destinado a la corrupción, pero que por la resurrección de Cristo puede ser resucitado, triunfando sobre la muerte.

Muchos nos hablarán de resurrección y no de inmortalidad, porque aspiran al cuerpo resucitado sin percatarse del alma inmortal. El retablo de Isenheim, del pintor medieval Grünewald, nos muestra, efec-

tivamente, el cuerpo resucitado, como también Juan Sebastián Bach nos hace escuchar, en el credo de la misa en sí, la interpretación musical de las palabras del viejo símbolo que reproducen fielmente la fe del Nuevo Testamento en la resurrección de Cristo y en nuestra resurrección. Es el hecho de la resurrección del cuerpo y no la inmortalidad del alma lo que suscita la música jubilosa del gran compositor: Et resurrexit tertia diae... Excepto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.

En cualquier caso hemos entrado ya en la era nueva en la que la muerte está vencida por el Espíritu Santo, en la que no hay más corrupción. Porque si realmente existe ya un cuerpo espiritual, que reemplaza al cuerpo carnal que había muerto, es que la potencia de la muerte está ya rota, la muerte está ya vencida.

I. MEDITACION SOBRE EL HOMBRE

COMPLEJIDAD O UNIDAD

Max Scheler, que, además del formalismo en la Etica y la Etica de los valores, estudió el hombre en lo eterno y en el cosmos, nos deja una afirmación en su obra "El saber y la cultura", que abre nuestra meditación sobre el hombre: "Tenemos —dice— todavía un conocimiento muy defectuoso de lo que sea esa cosa que llamamos hombre."

Lo siente así Verlaine cuando, a su vez, escribe: "Lo que más me acongoja es ese llanto, es no saber jamás por qué razón sin amor y sin odio, sufre tanto mi pobre corazón."

El tema del hombre presenta desde el principio serias dificultades, porque —como apunta Julián Marias— lo problemático en él no son las soluciones, sino el problema mismo.

La meditación filosófica sobre el hombre es bien tardía en la historia de la filosofía occidental, a pesar de las alusiones de los estudiosos de la antigüedad.

Los pitagóricos, los sofistas, Sócrates, Platón, Aristóteles y Plotino, reflexionan seriamente sobre el hombre. Pero la visión griega se mueve bajo el signo de la exterioridad, de la contemplación de formas. O es el cuerpo o es su aspecto ético, o es su función cognoscitiva. Pero no aparece una consideración integral del hombre.

En el sistema aristotélico el tratado "De Anima" forma parte de los escritos de física. El estudio filosófico del hombre se inicia bajo

el signo de lo corporal y biológico, en estrecha relación con las escuelas de medicina y en especial con los círculos hipocráticos. Pero pronto se advierte la insuficiencia de esto: el hombre es cuerpo o, mejor dicho, tiene un cuerpo, pero no se agota en su ser somático.

Con el cristianismo aparece la persona, el hombre como imagen y semejanza de Dios. San Agustín —el máximo introspectivo— vuelca la mente sobre sí misma y descubre el "homo interior". Pero tanto San Agustín como más tarde Santo Tomás, hacen su centro en el tema del alma y no en el tema del hombre.

Unamuno, como otros muchos, siente y padece el hombre de carne y hueso, ese hombre que nace, vive, sufre y, aunque no quisiera morir, muere.

La exigencia mínima de nuestro tiempo podría resumirse —como lo hace Julián Marias— en unas cuantas palabras: "referirnos siempre al hombre mismo y no excluir nada de lo que requiera para su comprensión".

En términos generales bien puede decirse que hay dos conceptos sobre el hombre: el concepto científico particular, y el concepto metafísico-teológico. La idea científica particular nos ofrece un concepto verificable en la experiencia sensorial —como dice Agustín Basave— (4). Se trata de una idea fenomenalizada, sin referencia a una última realidad ontológica. El concepto metafísico-religioso del ser humano nos brinda, en cambio, lo que Maritain ha llamado "los caracteres esenciales e intrínsecos y la densidad inteligible de este ser que tiene por nombre: el hombre" (5). Es la idea griega (animal racional y digno en cuanto inteligente), judía (individuo libre en relación personal con Dios y conscientemente obediente a la ley divina) y cristiana (criatura caida y redimida con vocación sobrenatural y vida amorosa).

No es nuestro objeto el tema del hombre, sino del alma, pero sí queremos partir de la concepción integral del hombre, porque si el hombre no se agota en su ser somático, sino que trasciende mediante el alma intelectiva que sostiene el cuerpo en su ser viviente y hasta en la actuación misma de sustancia corpórea, no podemos dejar de meditar sobre estos dos principios —alma y cuerpo— que forman una sustancia única —el hombre—.

La Cristología —nos dice Julián Marias en su estudio sobre el tema del hombre— lleva implícita una antropología rigurosa, desde el problema que plantea la encarnación de Cristo, hasta la doctrina de la "anakephaláiosis" o recapitulación y la resurrección de la carne (6).

Pensamos con Santo Tomás, que el hombre no es una colección

de sustancias específicas distintas, sino una especie completa, a la vez corpórea, viviente, sensible y racional. El alma intelectiva constituye y sostiene el cuerpo, reúne y organiza los elementos bioquímicos para que integren el cuerpo. Ejerce operaciones fisiológicas y operaciones cognoscitivas. En estas últimas operaciones no tiene parte el cuerpo. Y, sin embargo, la sociabilidad con el cuerpo es esencial al alma.

Cuando el P. Bernard, en su estudio "Ni ángel ni bestia", pregunta, al comenzar su obra: "¿qué es lo más asombroso en el hombre, su complejidad o su unidad?", plantea el gran problema de todos los tiempos (7).

En sus principios de sicología y metafísica, Paul Janet discurre sobre el hecho de la localización innata, aunque perfectible por la experiencia, de las sensaciones; nosotros —dice— localizamos espontáneamente la jaqueca en la cabeza y el cólico en los intestinos. En la sensación captamos a la vez el estado de consciencia y su base física, el hecho localizado. Si un golpe nos aplasta un dedo del pie, gritamos: ¡ay!, mi pie... En un solo acto aprehendemos el alma y el cuerpo. Luego éste es parte integrante del Yo.

Santo Tomás y sus escolásticos habían desarrollado la doctrina del compuesto humano, unidad del hombre por la unión sustancial del alma y del cuerpo, de forma que bien pudiéramos decir que el hombre es la gran paradoja del espíritu encarnado. Alma y cuerpo constituyen los dos principios de una sustancia única: el hombre, de quien el cuerpo es la materia y el alma la forma: de aquí el nombre de hilemorfismo.

Mas la acción de estos dos principios constitutivos es inseparable; las impresiones registradas por el cuerpo repercuten en el alma y los pensamientos más espirituales llevan el acompañamiento, considerado como material, de la imagen.

Descartes rechaza la teoría escolástica de la unidad sustancial del alma y el cuerpo. Para él el hombre es, esencialmente, un alma o un pensamiento, a los que el cuerpo, mera máquina, permanece totalmente extraño. Así el alma se encuentra encerrada en sí misma, no alcanzando directamente sino a sus impresiones; es preciso un razonamiento para conocer, a partir de estas impresiones, la existencia de una realidad exterior y necesaria para explicarlas.

Para el Profesor Meng, en su obra "Preservación de la salud mental", la palabra hombre significa indiviso e indivisible. No se sabría abstraer del hombre real ni el alma ni el cuerpo: es preciso el com-

puesto. Se puede comenzar el análisis del hombre por arriba o por abajo, pero siempre mediante el acercamiento de los dos polos.

En un reciente estudio, José María Cabodevilla, dice que el alma se realiza en el cuerpo, detecta a través del cuerpo, a través de él emite, en él tiene su ancla y a él regresa cada noche después de esas fatigosas y azarosas excursiones que se permite llevar a cabo (8).

El corto camino recorrido nos impone ya nuestra pregunta: ¿Dónde termina el cuerpo y empieza el alma? Y volveremos a empezar de nuevo, porque no existe frontera, o, al menos, como dicen muchos, es sumamente porosa. El alma duele en el pecho, el pecho duele en los ojos y en las manos, en todos los extremos del alma. Son distintos, por supuesto; tan distintos, que ni el cuerpo hace mortal al alma ni el alma hace inmortal al cuerpo; pero a la vez tan trabados, que la muerte del cuerpo clausura la historia del alma y la inmortalidad del alma reclama a grandes voces la resurrección de la carne.

El cuerpo pertenece radicalmente a la descripción del alma. No es ningún objeto, no lo puedo distanciar de mí. No es ningún objeto, sino la dimensión de mí mismo. Más que tener cuerpo, dicen los escolásticos, soy también cuerpo. Y no soy una composición de dos sustancias, sino una única sustancia. El hombre entero resulta ser, al mismo tiempo, todo él cuerpo y todo él alma.

Examinado en sus elementos individualistas —vuelve a decir el P. Bernard— el hombre concreto es una cita de valores cósmicos, una encrucijada de líneas de fuerza del universo.

El hombre es un motor bipolar, uno y complejo, complejo y uno. Polo biológico, polo espiritual; instinto y pensamiento.

Aunque objetivamente fundada, la dualidad humana es en suma un conocimiento del espíritu. El análisis distingue con razón dos componentes: pero su composición engendra una unidad de síntesis. El globo terrestre es uno, pero con dos polos. Considerémoslo desde el polo norte, en visión desde arriba; nosotros comprendemos su unidad, pero desde un punto de vista que no puede abstraer totalmente la masa ni el polo opuesto. Si consideramos la tierra desde abajo, en visión ascendente, concentrando nuestra mirada desde el polo Sur, la conclusión es la misma (9).

Asimismo, el hombre es una síntesis viva de espíritu y materia, de libertad y determinismo, de vida y de sicoquímica. Se le puede examinar por su polo espiritual o inversamente, sin abstraer totalmente su masa ni el polo opuesto.

Alexis Carrel afirma sin rodeos que la concepción del alma independientemente del cuerpo es falsa. Todas las funciones del organismo dependen unas de otras. El conjunto formado por el cuerpo y la conciencia es modificable tanto por factores orgánicos como por factores mentales. El espíritu se confunde con el cuerpo como la forma con el mármol de la estatua. No se podría cambiar la forma sin romper el mármol (10).

La unidad del hombre no es menos real que su complejidad. Podemos desmembrar la vida con un inventario de sus órganos, pero al fin si queremos que la vida sea, tenemos que reconsiderarla en su unidad, rehacer la síntesis, volver a encontrar la unidad de la cual hemos partido para el análisis.

Cuenta Miguel Fisac, contestando a Gironella en su libro "Cien españoles y Dios", que en un tratado sobre "el alma separada" del P. Garrigou-Lagrange, al estilo de los teólogos de la vieja escuela, se analiza, con un racionalismo seco, lo que podría quedar de un alma a la que se le quitara todos sus mecanismos de experiencia, sentidos, imaginación, materia gris... El resultado era tan extraordinariamente escuálido, que casi no quedaba nada. Pero esta sensación de vacío, de "nada", quedó reemplazada por un sabio ruso y algunos otros, por algo que han venido en llamar "antimateria", aunque se trata de otra materia, o sea, una existencia distinta a la nuestra en un universo, no lejano al nuestro, sino distinto, pero en cierta forma simultáneo, y que presenta unas cualidades extraordinariamente parecidas a las que la teología atribuye a los cuerpos gloriosos (11).

En sus cursos de la Sorbona Paul Janet subrayaba la impotencia de los filósofos modernos para resolver el enigma de la unión del alma y del cuerpo, la interación de lo moral y de lo físico. En efecto, unos hablan de lo físico y de lo moral como de dos sustancias; otros, declaran ininteligible esta influencia de una sustancia material sobre una sustancia espiritual y se resisten al paralelismo metódico, dos series de hechos que se corresponden término a término como dos péndulos bien sincronizados. Pero eso es plantear un problema y no resolverlo.

En la teoría tomista del compuesto humano, espíritu y materia, constitutivos del hombre, no son escamoteados ni aún simplemente yuxtapuestos en conjunción fortuita. Están conectados en la unidad de un ser nuevo, el hombre, como principios esenciales, al mismo tiempo que concurren cada uno por su parte a la edificación de la totalidad del hombre.

Para resolver la antinomia, en lo más elevado, complejidad y unidad del hombre, observamos que el hombre está compuesto de un "construido" y de un "dato". Lo construido es el cuerpo, compendio de elementos hereditarios, complejo condicionado por la física, la biología, la embriogenia, el clima, las influencias del espacio y del tiempo. El dato es el alma simple creada por Dios, que cae desde arriba como una gota de luz en el complejo somático para organizarlo y regirlo, en cuanto idea directriz.

Lo explica así el P. Bernard diciendo que la materia conocida primero como pura potencialidad, despojada de toda determinación, se conecta en todo individuo humano con el alma espiritual injertada en esta materia como idea directriz y contemporáneamente aporta todas las determinaciones postuladas por el ser humano: ser corporal que vive y piensa. La riqueza existencial del ser espiritual que es el alma que lo anima, le permite desempeñar todos estos papeles sin dividirle ni disminuir. En el hombre no hay más que un soporte material de existencia y un principio determinante superior, el alma pensante. De la unión de estos dos principios complementarios en la línea de la sustancia, nace el hombre con todas sus características distintivas: dos componentes, un compuesto no accidental, sino esencial (12).

Esto permite responder a José María Pemán en la encuesta de Gironella, que la síntesis alma-cuerpo, que es el hombre, es mucho más síntesis que dicotomía. No ha existido nunca un alma sino ordenada a un cuerpo (13). Porque el hombre —ha de decir Carlos París— percibe que no es lo meramente natural, que no es su cuerpo; éste es "tenido", en la certera expresión de Gabriel Marcel (14).

Nuestro cuerpo forma parte de nosotros mismos; no somos como un caballero sobre su caballo, sino como un obrero en su obra y como la llama en su luz, recogiendo el símil de Paul Claudel. Somos nosotros quienes lo formamos, es nuestra expresión como una palabra, es la forma que nos damos en el exterior, la realidad de nuestra presencia, nuestra manera de responder al llamamiento de Dios y de procurarle una semejanza. El lazo entre él y nosotros no es accidental, es sustancial, hasta el punto de que más tarde resucitará con nosotros como Cristo nos ha dado ejemplo de ello. Entonces comprenderemos definitivamente esta unidad que camina hacia la separación por la muerte, como si se tratara de dos seres distintos. Pero ni el cuerpo por él mismo solo, ni el alma por solo ella misma son un ser. El *ser real* es el compuesto y un compuesto está todo unido naturalmente a él mismo en sus diversas partes, sin que haya allí problemas de ninguna clase.

El cuerpo no es propiamente un cuerpo, *cuerpo en acto,* mas que porque está animado; el alma no es alma más que porque ella anima; la unión del alma y del cuerpo no es, pues, un problema de unión, sino un problema *de ser,* como afirma el P. Sertillanges, y este problema no es más que el problema general de la materia y de la forma, de la idea y del soporte de la idea; dualismo constitutivo dispuesto a análisis, sin duda, pero no a separación ni, por consiguiente, a unión en un dominio cualquiera, vivo o no vivo, sino en el dominio de la inmortalidad que Dios le tiene preparado.

CUERPO, ALMA, ESPÍRITU

Usando un concepto de síntesis en el sentido Hegeliano, Kierkegaard afirma que el hombre es una síntesis de cuerpo y alma, soportada por el espíritu.

Encontramos aquí una trilogía teológica, porque recuerda y concuerda bastante bien con San Pablo: El cuerpo (la carne), el alma (el alma, la sique) y el espíritu (el neuma).

El espíritu para Kierkegaard es el ámbito en donde se realiza el destino individual. En el cuerpo y en el alma sólo se realiza la "esencia", por así decir, del hombre; mas el espíritu es la dimensión conflictiva de la esencia humana frente al destino, o sea, "la trascendencia".

Kierkegaard encuentra en la angustia la más honda experiencia del espíritu. La angustia nace del papel mediador —diría Hegel— que el espíritu tiene entre el cuerpo y el alma. Para el filósofo danés el espíritu pone en relación al cuerpo y al alma. Y porque lo carnal y anímico tratan de anularse mutuamente, surge la angustia. El espíritu, mediador, sufre en su debilidad esta trágica dualidad de la condición humana.

Aquí tenemos recuperado el dualismo cartesiano, mas con decisiva diferencia: el dualismo está superado, sostenido, por una mediación que brota justamente de la oposición entre cuerpo y alma.

En el orden de los hechos, esta tragedia débese al pecado original y al mal uso de la libertad. El hombre fue creado por Dios, pero el hombre, en cierto modo, crea su propio destino porque sólo él, por su voluntad, es capaz de salvarse o de condenarse. De ahí que la esencia del espíritu sea la libertad.

Ortega y Gasset, que negó la racionalidad del alma humana, al negar obstinadamente la definición del hombre como animal racional,

negó, consiguientemente, la distinción esencial —en el sentido fuerte y metafísico de la palabra— entre el hombre y el puro animal. El alma —dice— es la periferia animal de nuestra persona; su cima o su centro último y superior, lo más personal de la persona es el espíritu. Y llamo espíritu al conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista (15).

En su trabajo "Historia como sistema", nuestro filósofo acude a Schopenhauer: ¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?, preguntaba Schopenhauer —nos dice— malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de naturaleza... Se comprende bien el mal humor y la insolencia de Schopenhauer. La interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida (16).

Para Ortega, pues, lo humano no es espiritual. El hombre no tiene realidad espiritual. Nada en él es espiritual. Ni su cuerpo ni su alma.

La tesis espiritualista del alma incorporal tuvo también en Gide y Sartre sus grandes detractores. El primero necesita el alma, pero no cree en élla. Cree en élla como en el resplandor del fósforo, pero no se imagina el resplandor sin el fósforo que lo produce. En su "Journal" nos dice: "Las teorías, las lucubraciones, me fastidian. Animus, Animum, Anima... Estas discriminaciones me dan vértigo, porque ni siquiera llego a distinguir el alma del cuerpo. No puedo concebir la una sin el otro. Yo creo que cuerpo y alma es la misma cosa" (17). Naturalmente, después de esta afirmación que repite más de una vez, Gide llega a la conclusión de que cuando el cuerpo deja de existir, ha terminado también el alma.

En forma parecida razona Sartre cuando en "L'être et le néant" afirma que todo el ser del hombre es, de acuerdo con la fórmula de Heidegger, "estar, ser, en el mundo", y nosotros —dice— estamos en el mundo por el cuerpo; el cuerpo no es, pues, "en modo alguno, una adición contingente a mi alma, sino, por el contrario, una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de mi conciencia como conciencia del mundo". El cuerpo es esencial a la conciencia: es lo que élla es; no es ninguna otra cosa que el cuerpo; el resto es vacío, nada, silencio. Al igual que Gide, Sartre rechaza toda tesis espiritualista del alma incorporal. No conserva más que la conciencia, que no aparece sino como un epifenómeno.

Paul Foulquié, en su estudio sobre el "Existencialismo", cuando las teoría sartreanas estaban en boga, llega a centrar el problema diciéndonos que el pensamiento filosófico oscila entre un idealismo que,

reduciendo el hombre al pensamiento, se desenvuelve como pueden para explicar las indiscutibles apariencias del mundo material, y un materialismo que, no admitiendo más que la materia, nos obliga a reconocer a ésta el poder de pensar. Y entre ambos conceptos surge el espiritualismo, el cual admite en el hombre la unión, en una sustancia única de un principio espiritual y un principio material (18).

La medicina, que tan íntimamente liga con la sicología para explicar ciertas funciones en el hombre, estudia también con los filósofos y los teólogos este problema. El alma, nos dicen algunos, no es una esencia completa por sí sola. Su realización siempre está condicionada por una materia, a la cual confiere precisamente la vida. Yo soy uno —podíamos decir con Sertillanges— y tengo poder por mi alma sobre mi cuerpo, de la misma manera que tengo por mi cuerpo poder sobre mi alma, porque yo soy mi alma. Si se dice que nuestra alma nos mueve, es porque de la acción que tenemos sobre nosotros mismos es élla el principio.

El materialismo pretende reducir las actividades del alma a manifestaciones de los epifenómenos. Lo mismo que el hígado segrega la bilis —dice el conocido argumento— así el cerebro segregaría el pensamiento.

Pero la observación basta para mostrar lo imposible que es encontrar en los fenómenos filosóficos la causa de las actividades espirituales, afirma el médico René Biot; porque estas actividades, que no serían sino un efecto, se revelan como traspasando mucho en poder su supuesta causa, y de esa manera se vería salir lo más de lo menos (19).

Los mecanismos corporales obedecen a un determinismo biológico y están estrechamente regidos por invariables y rigurosas leyes. Pero el ser humano es una unidad sustancial de alma y cuerpo, su espíritu nada puede hacer sin la carne. Y la carne nos impone deberes que tenemos que cumplir, si es que deseamos que el espíritu se sirva de élla como de un sistema o de un instrumento en buenas condiciones. Tenemos el deber de conservar o restablecer nuestra salud, nos dice la medicina y la moral, porque sin élla no puede existir el correcto funcionamiento de nuestro espíritu. No hay que olvidar que en el espíritu reside nuestra máxima dignidad y que el espíritu está encarnado, como dice Agustín Basave.

Desde un estricto punto de vista médico, el Dr. Fritz Künkel, plantea la cuestión de la relación mútua entre los procesos síquicos y los corporales.

La pura concepción materialista, según la cual es el cuerpo el que crea el alma, es refutada de la manera más decidida. El cúmulo entero de hechos de la sicología profunda —como, para nombrar uno solo entre muchos, la explicabilidad y curabilidad de la neurosis compulsiva— significa el ocaso definitivo del materialismo. Pero la igualmente unilateral tesis contrapuesta, el puro idealismo que afirma que es el espíritu el que se crea el cuerpo, tampoco satisface.

La dificultad para nuestro pensar —escribe Künkel— procede siempre de que tomamos ya "lo corporal", ya "lo síquico" por un organismo especial que no sólo existe, de hecho, sino que también está ante nosotros como unidad cerrada e independiente. Si lo corporal es lo real y verdadero, lo síquico debe ser entonces meramente derivado de ello y, por decirlo así, una realidad de segundo orden. A la inversa, si lo real y verdadero es lo síquico, lo corporal ha de derivarse de ello y será, por tanto, de rango secundario.

Queda entonces abierta la cuestión de cómo acontece que podamos influir sobre el alma, desde el cuerpo; por ejemplo, por medio del opio o del alcohol; y que podamos influir sobre el cuerpo, desde el alma, por ejemplo, mediante sugestiones o amenazas o halagos.

La Filosofía nos ofrece la teoría del "paralelismo sicológico" que, sin embargo, nos deja en medio del atolladero, en la práctica. Si el cuerpo y el alma fuesen dos mundos regidos paralelamente, en principio se podría desde cada lado influenciar al otro.

Para alcanzar una posición útil, hemos de desistir de considerar al cuerpo solo o solo al alma, o a cada uno por separado, como organismos independientes, cerrados en sí. El ser viviente, que como individuo humano está ante nosotros, independientemente, es una totalidad de otra especie. No puede curarse a un alcohólico fortaleciendo su alma, ni tampoco desintoxicando su cuerpo; sino que debe tomarse en bloque al individuo total; hay que lanzarse sobre el núcleo de su personalidad (20).

El Dr. Alexis Carrel, en su completísimo estudio intitulado "La incógnita del hombre", llega a afirmaciones similares. El hombre —dice— no debe ser separado en partes. Ni el alma ni el cuerpo pueden ser estudiados por separado. El error de Descartes fue creer en la realidad de estas abstracciones (materia y espíritu) y considerar lo material y lo mental tan heterogéneos como dos cosas distintas. Este dualismo ha pesado mucho sobre la historia de nuestro conocimiento del hombre. Porque ha engendrado el falso problema de las relaciones del alma y el cuerpo.

El alma es el aspecto de nosotros mismos, que es específico de nuestra naturaleza, y que distingue al hombre de todos los demás seres. Somos incapaces de definir esta entidad conocida y profundamente misteriosa. El espíritu está oculto en el seno de la materia viviente, completamente descuidado por los filósofos y los economistas, casi ignorado por los médicos. Y, sin embargo, es el más formidable poder de este mundo (21).

De igual manera razona el Dr. Adler al destacar como todo lo que denominamos cuerpo acusa una tendencia neta a convertirse en una totalidad. En este aspecto y en un sentido general, el átomo —nos dice— puede ser comparado con la célula viva. Ambos poseen energías latentes y manifiestas que, de una parte, redondean y delimitan una forma y, de otra, enriquecen el todo con la adición de nuevas partes. La diferencia principal radica seguramente en el acto metabolismo de la célula, frente a la invariabilidad del átomo. Ni siquiera los movimientos de dentro y fuera de la célula y del átomo ofrecen diferencias notables (22).

Por nuestra parte hemos de concluir que el equilibrio sico-somático es base de la existencia. No es posible señalar un fenómeno humano puramente espiritual y puramente biológico. El hecho humano es uno porque procede de un sujeto uno, el hombre, y es polimorfo porque este sujeto tiene dos componentes. No hay yuxtaposición, sino compenetración.

Nuestro cuerpo forma parte de nosotros mismos, ha escrito Paul Claudel. Aceptemos dualismo y unidad. La oposición entre el alma y el cuerpo no es más que aparente. El alma no puede definirse sin el cuerpo ni el cuerpo sin el alma, como el pensamiento de una frase sin su expresión. El alma es orgánica, el cuerpo es anímico. La unión del alma y el cuerpo no es, pues, un problema de unión, sino un problema de *ser* y este problema no es más que el problema general de la materia y de la forma, de la idea y del soporte de la idea. Dios es el Creador del *ser*. El hombre, pues, admite el análisis, pero no la separación. Cuerpo y alma están conectados en la unidad de un ser nuevo, el hombre como coprincipios esenciales, al mismo tiempo que concurren cada uno por su parte a la edificación de la totalidad del hombre.

II. EL MISTERIO DE LA MUERTE

La muerte como hecho y la muerte como acto

El máximo enigma de la vida humana es la muerte; así lo proclamó el Concilio Vaticano II. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la preceptiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte (23).

Todos los esfuerzos de la técnica moderna, por muy útiles que sean, no pueden calmar esta ansiedad del hombre; la prórroga de la longevidad que hoy proporciona la biología no puede satisfacer ese deseo del más allá que surge ineluctablemente del corazón humano.

Mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, aleccionada por la revelación divina, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz situado más allá de las fronteras de la miseria terrestre. La fe cristiana enseña que la muerte corporal, que entró en la historia a consecuencia del pecado, será vencida cuando el omnipotente y misericordioso Salvador restituya al hombre en el estado de salvación perdido por el pecado.

Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a El con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina. Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte.

Aclarar, pues, y profundizar el problema de la muerte, es aclarar y profundizar el de la vida.

Alguién dijo que la muerte es un salto en el vacío. Con De Sénancour pudiera contestarse que si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que esto de la muerte sea una injusticia.

En el "De praeparatione ad mortem" Erasmo distingue cuatro especies de muerte: natural o separación del alma del cuerpo; espiritual o separación del alma de Dios; eterna, que junta a las dos —separación del alma del cuerpo y de Dios— y transformante, que es solamente la de Cristo, el cual ha obrado a través de su muerte la transformación del hombre viejo en nuevo.

La muerte transformante es verdad de fe y por lo tanto no científica ni filosófica. La natural interesa a la filosofía y a la ciencia e implica también el problema de la inmortalidad.

La muerte eterna es misterio en cuyo umbral se detiene la misma filosofía sin poder resolverlo y menos aún la ciencia. Sólo la muerte natural y la espiritual en el sentido de recusación de Dios son problemás de la Filosofía, y, la primera, de la Ciencia también.

Pero la Ciencia sólo constata el hecho empírico de que un organismo ha cesado de vivir. La muerte es humana y pertenece de por sí al hombre; como humana, la filosofía (y la religión) y no la ciencia, se plantea el problema de su significado, que engloba el sentido de toda la existencia.

Científicamente, morir es un hecho banal del todo; mueren al día en el mundo unas cien mil personas y de éstas la ciencia comprueba la muerte, redacta el certificado de defunción, analiza los cadáveres; filosóficamente es el enigma de cada uno de los cien mil que mueren diariamente.

Pero si se prescinde de la inmortalidad del espíritu, o se la niega a priori, la muerte deja de ser un problema filosófico, para concretarse tan sólo en un hecho verificable de que alguien ha dejado de vivir. Desde este punto de vista, como dice Sciacca, el sentido de la vida y de la muerte del hombre se identifica con el del animal y con el de su ciclo acabado (24).

Esto presupone una metafísica materialista y hace que se vuelvan retóricas la angustia de la nada y la desesperación del fin. Si todo el hombre perece, el sentido de la muerte es declarado en el hecho del perecer del organismo, y ya no hay problema filosófico ni misterio religioso.

Pero, por otro lado, la muerte deja de ser un problema filosófico si se hace de ella y de la inmortalidad un misterio, un dogma de fe. No podemos saber si el espíritu es o no inmortal; podemos creer en ello, dice Kant, por fe moral. Y así, yo creo que la muerte es el comienzo de otra existencia por pura fe religiosa. Es la tesis que pudiéramos llamar "fideista", que excluye que se pueda conocer algo sobre el sentido de la murte y de la inmortalidad.

Existe otra forma de entender la muerte y la inmortalidad como misterio; no en el sentido religioso de dogma, sino en el de que sobrepasa el campo del problema o de lo racional para plantearse en el de lo metaproblemático, en expresión de Marcel.

Según esta posición, la razón es sólo la madre de dudas y de ninguna verdad; por eso busca con inquietud y lanza a la desesperación. Como antídoto no hay más que la esperanza en la inmortalidad. Así se abandona el campo del problema y se entra en el del misterio, no

de fe, sino como apertura a la clasificación de la fe. Al negar la validez de la razón, en el fondo se niega la filosofía y se cae en un agnosticismo filosófico, exorcizado —según la expresión de Sciacca— por la esperanza gratuita, puro acto de fe, exigencial.

Pero no tiene sentido hablar de esperanza de la inmortalidad; o bien el espíritu por esencia es inmortal o no lo es, y si no lo es, esperar en la inmortalidad significa creer que Dios, con la muerte, transforma metafísicamente la naturaleza del hombre.

Si la muerte y la inmortalidad son solamente misterio, objeto de pura esperanza, todo el razonamiento significa simplemente esto: yo espero, para no sucumbir a la desesperación de la duda. Pero esto no es filosofía y la inmortalidad es problema metafísico y no de alquimia.

No negamos que en la muerte exista una zona de misterio, pero esto no excluye de ningún modo la zona del problema, que es objeto de la filosofía.

La pregunta de todos los hombres y de todos los tiempos sigue haciéndose entre nosotros: ¿Qué hay más allá de la vida? ¿Qué misterio se esconde tras la muerte? La preocupación por el "después", la incertidumbre de nuestro destino y de nuestra destinación, son motivos poderosos que nos instan a querer aplazar en el tiempo la última hora.

Toda reacción sicológica lleva implícita en torno a la muerte, una posición metafísica. Y así se dice que todo el hombre, como organismo vivo y espíritu, es mortal, o sea, que sobreentiende una metafísica materialista o naturalista según la cual la muerte es muerte del hombre entero. Por consiguiente, "como muerte de toda la vida" (también de la otra después de ésta) quiere significar que esta última, en su duración temporal, es vida de la muerte. En otros términos, todos y cada uno de los hombres son un muerto viviente y la muerte el simple desaparecer de esa ilusión llamada vida.

Otra reacción comporta una posición más elemental que se mantiene al nivel del plano animal: la repugnancia hacia la muerte no es el resultado de la reflexión sobre ella, sino el movimiento inmediato del instinto más acá de la misma muerte y de la vida como actos de conciencia, como elementos intrínsecos del acto de existir.

La tercera, en fin, traduce un estado de ignorancia interrogante y por ello de abertura a la investigación: temo a la muerte porque no sé lo que será y deseo un aplazamiento; si pudiera saber algo más del "después", su misterio me aterrorizaría menos. "Et si je crains de mourir, c'est que je çai bien ce que je quitte, et que je ne çai pas ce que

j'aurai", dice uno de los interlocutores de los "Entretiens sus la mort" de Malebranche.

Nacimiento y muerte son dos límites de nuestra existencia terrenal, los extremos de aquel lapso de tiempo que es la vida temporal. El nacimiento es el límite que abre; la muerte el que cierra. Pero ¿cierra definitivamente o también abre? Una cosa es cierta: cierra definitivamente la vida de este mundo. Pero esta vida, terrenalmente cumplida, precisamente en cuanto está cumplida, ¿abre a otra forma de existencia? O preguntado de otro modo: El hombre, finito y contingente, ¿está constituido por algo que no lo es? Si es así, si existe en él la presencia de lo infinito y de lo necesario, constitutiva de su ser mismo, resulta que la muerte es sólo una inherencia necesaria a todo lo que en él es contingente, se ajusta a su vida en el tiempo. Como escribe Espinosa, "sería contradictorio que el hombre no muriera". Pero no es contradictorio admitir que el hombre no muere del todo, que, después de la muerte corporal, la existencia del hombre pueda sobrevivir.

Podemos deducir, pues, que en cada momento experimentamos la muerte y la inmortalidad. "Es la muerte la que aclara nuestra vida", escribe Lavelle; se puede añadir que es la vida la que nos da la experiencia de la muerte, esclarecedora de la vida misma, de la que denuncia los límites temporales. Pero precisamente esta denuncia, que equivale a tomar conciencia de la muerte, hace que el hombre la supere por cuanto la existencia, que descubre en sí misma el límite temporal de su vida en el mundo, lo supera, engloba a la muerte en un acto existencial; si la engloba puede decirse que, en cierta manera es inmortal o, por lo menos, puede plantearse legítimamente el problema de su inmortalidad.

MUERTE Y SUPERVIVENCIA

En toda filosofía de la muerte, o del hombre ante la muerte, hay siempre, cualesquiera que sean sus creencias, una filosofía de la inmortalidad. O, como diría Xavier de Zubiri, "el hombre está atado a la vida, tiene que hacerse entre y con las cosas, pero no recibe de ellas el impulso para vivir; recibe a lo sumo, estímulos y posibilidades. No le basta poder y tener que hacerse; necesita la fuerza de estar haciéndose, que le hagan hacerse a sí mismo, porque su nihilidad ontológica es radical; de ahí que la existencia humana esté religada por su raíz, lo cual nos descubre que hay lo que religa: Dios."

Desde Merlin a Cagliostro, Brown-Séquard y Voronoff, sabios y charlatanes, han perseguido siempre el mismo ensueño y han sufrido siempre la misma derrota. La juventud eterna sigue siendo un deseo inalcanzado. Nadie ha descubierto el supremo secreto. Sin embargo, lo necesitamos cada vez con mayor urgencia. La civilización científica ha destruido el mundo del alma. Pero la región de la materia queda abierta de par en par al hombre.

El hombre nunca se cansará de buscar la inmortalidad, afirma Alexis Carrel. No la alcanzará. Porque está ligado por ciertas leyes de su constitución orgánica. Podrá quizá conseguir el retardo y aun la reversión —en cierta medida— del avance inexorable del tiempo fisiológico, pero nunca vencerá a la muerte (25).

Fue Berkeley quien escribió este aforismo: "En cada puesta de sol, si éste fuese consciente, se juzgaría inmortal".

Es necesario, comenta Sciacca, ser entes pensantes para juzgarse inmortales. No se trata de "creerse" o "considerarse" inmortales, como si la inmortalidad fuese una producción ilusoria de la conciencia. No se trata, tampoco, de un puro deseo, sino de una toma de conciencia de nuestra estructura ontológica, que no puede confundirse con el instinto de conservación o la voluntad de vivir, que el hombre siente como individuo.

La presencia de la consciencia en un ente, cualquiera que sea, suscita el problema de la inmortalidad, no de su vida física o de la especie, sino de su esencia espiritual.

Camus escribe en "Noces": ¿Qué es la dicha sino la simple armonía entre un ser y la existencia que lleva? ¿Y qué armonía más legítima para unir al hombre con la vida que la doble conciencia de su deseo de duración y su destino de muerte? Allí se aprende, al menos, a no contar con nada y a considerar el presente como la única verdad que nos es dada por añadidura".

Más rotundo, como siempre, es Unamuno. En "Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos" exclama una y otra vez: "Ser, ser siempre, ser sin término. Sed de ser, sed de ser más. ¡Hambre de Dios! Sed de amor eternizante y eterno. Ser siempre. Ser Dios... ¡Seréis como dioses!, cuenta el Génesis (3, 5) que dijo la serpiente a la primera pareja de enamorados... Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma" (26).

No es un grito aislado y sin sentido; es lo que él mismo llama arregosto de vivir, la "joie de vivre", el hambre de Dios, la sed de

eternidad, de sobrevivir, que estará siempre por encima del goce de la vida que pasa y no queda. Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar el ansia de la muerte.

Fue Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que en su Diálogo sobre la inmortalidad del alma dejó escapar de la suya, hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales, y del riesgo de que no sea vano, aquel profundo dicho: "hermoso es el riesgo"; hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma. Y que no nos pregunten, vuelve a decir Unamuno, que quiénes somos para merecer inmortalidad, ¿en gracia de qué?, ¿con qué derecho?... No hablamos de gracia, ni de derecho, ni de para qué de nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No se reclama derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir (27).

Unamuno sabe que sin la inmortalidad ha perdido la partida; no ve las razones objetivas de ello o no las acepta, pero la "quiere". Ha sufrido por este problema quizá más que cualquier otro pensador contemporáneo. Tiene un terror loco a la nada, a hallarse solo en el tiempo vacío, al punto de preferir a la nada el infierno que, al fin y al cabo, es más representación de la vida. Quería vivir a cualquier precio, incluso en la condición de las sombras de la ultratumba homérica. Pero ello supone mucho de apego a su persona más que exigencia objetiva del problema de la inmortalidad.

El Rector de Salamanca se proyecta en el plano del fracaso de la existencia; si Dios no existe y el hombre no es inmortal, todo es vano y vacío y todo éxito mundano es ilusión ridícula y miserable de victoria.

Don Quijote es el fracaso del hombre elevado a sistema, la lucha desesperada contra la muerte con la conciencia de no poderla vencer; su derrota es la corona de la victoria, como la cruz para Cristo.

Pero en esto consiste, precisamente, el unamuniano "sentimiento trágico de la vida": aceptar la instancia mística hasta sus últimas consecuencias sin la fe que cambie lo negativo en lo positivo, que rescate y eleve la "nada" de la vida a su verdadero "ser". Don Quijote sabe que sólo la derrota de la muerte es la victoria del hombre, pero no cree en la inmortalidad y por eso sabe que su "debâcle" es irreparable. Y, entonces, cargado con la nulidad de todos los éxitos mundanos e históricos, busca desesperadamente la gloria, no en las empresas victoriosas, sino en las que están destinadas al fracaso; va en pos de la glo-

ria del héroe derrotado, la única que conviene al hombre consciente de la vanidad de todo acontecimiento mundano y, al mismo tiempo, sin esperanza ni fe, sino absolutamente seguro de que en ellas está la única salvación.

En otra de sus obras celebradas, "La agonía del cristianismo", vuelve a escribir Unamuno: "La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la historia" (28). Es algo así como decir que el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal, un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia.

Este sentido de supervivencia encuentra clara expresión en Maurice Barrés, el Académico de Francia. Es preciso recordar "Un homme libre" para percatarse cómo prolonga naturalmente el "yo" individual en el "yo hereditario".

"Yo rendía culto a lo que hay en mí de eterno. Porque la existencia es poca cosa para quien tiene que morir un día. Sólo a lo que hay de inmortal dentro de mí reconozco como mi yo verdadero. Mi ser me fascina cuando lo veo escalonado a lo largo de tantos siglos. No soy más que un instante en el desarrollo de mi ser" (29).

El problema de la salvación le preocupaba hasta el punto de llegar a convertirse en la "idea eterna" de su vida. La vida es, para él, cada día más absurda. No querer más que posiciones externas y comprendernos a nosotros mismos es alcanzar la salvación, encontrar la propia vía.

Esto quiere decir que Barrés no se contenta con el absurdo y sigue los pasos de Pascal cuando escribe que el hombre está comprometido con la Naturaleza; participa de las reacciones físico-químicas del mineral; de la vida vegetativa de la planta; de la animalidad. Y después, él solo en el Universo, reclama y exige la presencia de Dios.

En 1910, caminando hacia el ocaso de su vida, escribía la intuición de su próximo fin el pensador francés de esta manera: "Me encamino hacia el fin del pequeño poema de mi vida. Sus estrofas más brillantes ya han sido recitadas. ¿Cuántas quedan aún? Tres o cuatro. Tal vez sólo una. Pero ésta tiene un acento más grave y es la que le dará sentido a todo el conjunto y la que podrá convertir la canción mediocre en pieza maestra. Puesto que es preciso morir, yo quisiera morir para vivir y para asegurarme con mi muerte una supervivencia" (30).

Pero la supervivencia viene a ser una prolongación del hombre en la muerte. El hombre no existe en sí mismo, según la doctrina de Henry James, sino en un mundo de relación que no traspasa las fronteras de la propia vida. Lo que el hombre puede enseñar, mostrar, sus títulos a ser reconocido, apreciado, identificado; sus criados, su mujer, sus hijos, su casa y todo lo que ésta encierra, y su dinero, todas estas cosas dan al hombre, según la idea de James, una dignidad positiva y permanente.

Cuando el hombre queda despojado de estas cosas, ya no es nada. "Morir en Londres, dice, es estar bien muerto." El alma de sus personajes, como el hombre que él imagina, se ha dejado aprisionar de tal manera por los reflejos de este mundo, que se ha quedado de una delgadez angustiosa; no tienen ya alma, porque todo empieza y acaba en el atractivo de la belleza sensible y en el adorno de unas circunstancias que les poseen.

Malraux, con estilo inspirado, trata de reproducir el estremecimiento de las religiones desaparecidas, como forjadoras de una supervivencia que accede a lo eterno. Por primera vez en la "Metamorphose des dieux", en mayo de 1954, nos habla de un "supermundo" (surmonde). En las artes del Oriente "se era liberado de la apariencia por lo eterno", porque la escultura está vinculada a la eternidad de la muerte como a la de las constelaciones.

El arte egipcio no eterniza lo que es, como intentan hacer los bustos romanos; mediante el estilo, hace que el muerto acceda a lo eterno del mismo modo que el pintor bizantino hace que el hombre vivo tenga acceso a lo sagrado. La vida está aquí injertada en la muerte, armonizada con ella y la muerte accede a lo eterno. Pero este eterno es un eterno petrificado, que pervive en la historia.

El hombre se prolongaba así sobre la obra del escultor, realizada sobre la roca, como en Egipto, la India, Sumer o Méjico y se transfigura absorbido por el gran todo.

El arte, vuelve a decir Malraux, es como una voz superviviente, pero no inmortal (diferencia que desde ahora acogemos para estudios posteriores), que se alza por encima de la inagotable orquesta de la muerte. El artista, por su conquista personal en el mundo de las formas, trasciende la historia y afirma, fuera de ella, su propio genio. Sin embargo, el arte no participa de ninguna inmortalidad filosófica o religiosa. El término "supermundo" no significa, pues, nada semejante a un "más allá metafísico o religioso". Trátase, simplemente, de un mundo especial de la creación artística, a través del cual el artista

rivaliza con el mundo real, creando su propio mundo, nacido de la oposición, no al mundo circundante, sino a las obras artísticas de los predecesores.

Unamuno hace suyas las palabras del Oberman de De Sénancour: "El hombre es perecedero. Puede ser, mas perezcamos resistiendo. Y si la nada es lo que nos está reservado, hagamos que esto sea una injusticia". Pero ¿quiere decir Sénancour que se resiste a la muerte con obras, con el recuerdo, dejando alguna huella nuestra en la historia? El hecho de que Unamuno recoja sus palabras, lo confirma. Porque, acaso en cumplimiento de ellas, el Don Quijote del profesor salmantino, lucha por el honor y la gloria y por ellos quiere morir y muriendo inmortalizarse.

Cierto que la generación y las obras son indicios de inmortalidad, pero no son sus razones objetivas. O bien el espíritu es inmortal por naturaleza o no lo es; en este último caso, su resistencia ante la muerte es sólo resistencia al olvido y su inmortalizarse es simplemente perpetuarse.

Pero eso es otra cosa.

METEMPSICOSIS, CRYOGENIZACIÓN Y OTRAS COSAS

Las experiencias americanas sobre la "cryogenización" hicieron preguntarse a millones de personas, allá por el año 1946, si llegará la ciencia a vencer a la muerte. Los interesantes estudios del biólogo Jean Rostand, al suspender temporalmente la vida en seres unicelulares haciéndoles revivir al cabo de un mes, despertaron gran expectación en todo el mundo.

La muerte, se dijo entonces, es un accidente que no tiene nada de irremediable. Basta esperar en un ataúd refrigerado a que la Medicina haya progresado lo suficiente para tener la garantía de una curación póstuma, y no habrá dolencia que arrastre al hombre al sepulcro.

Una asociación internacional, la "Cryonics", persigue sobre "bases científicas" este viejo sueño de la humanidad: vencer a la muerte. Nuevos apóstoles de la inmortalidad científica han creado una necrópolis subterránea, a veinte kilómetros de Bastia, al pie de una montaña, donde los cuerpos no serán enterrados ni embalsamados como momias; serán simplemente congelados.

He aquí cómo la histórica isla de Córcega va a convertirse, por la pretensión científica de algunos, en el país en donde no se muere.

Como unos nuevos faraones, los voluntarios franceses serán conservados a baja temperatura en cápsulas especiales inmediatamente después de su fallecimiento; pero no serán considerados como muertos, sino en estado de "animación suspendida". Estarán en la antecámara de la supervivencia eterna, en espera de que la ciencia haya descubierto los medios de descongelar convenientemente cuerpos refrigerados a 196 grados bajo cero; de curar la enfermedad que ha sido la causa de la defunción; de rejuvenecer el organismo para comenzar a vivir de nuevo.

En efecto, Jean Rostand consiguió en 1946 suspender la vida a unos espermatozoides, seres unicelulares que, en condiciones naturales, mueren al cabo de cuatro o cinco días. Un mes más tarde les hizo revivir y los espermatozoides fecundaron unos óvulos. Robert C. W. Ettinger, un profesor de física del Estado de Michigán (Estados Unidos), llevó hasta sus límites extremos las consecuencias del experimento del biólogo francés. De la misma manera que el espermatozoide puede "resucitar" si se le ha congelado convenientemente, se podrá preservar el conjunto de las células humanas y reactivarlas en otro siglo.

No deja de ser sugestivo el libro de Ettinger "The Prospect of inmortality", traducido al francés bajo el atractivo título de "¿Es el hombre inmortal?", ni deja de interesar su obra a quien, como el hombre, siente dentro de sí un impulso de vida inmortal; pero, con el propio Jean Rostand hemos de reconocer que todo pertenece al dominio de la ciencia ficción.

Los espermatozoides de ranas, nos explica el mismo biólogo francés, no resisten a la congelación en las condiciones ordinarias; pero si se añade un poco de glicerina al semen es posible mantenerlos en vida a seis grados bajo cero durante una veintena de días. Reanudan sus movimientos cuando son devueltos a la temperatura ordinaria. Pero a la temperatura de seis grados bajo cero la vida no estaba ciertamente suspendida, sino sólo muy aminorada. El problema de la suspensión de la vida, incluso a temperaturas mucho más bajas, no está aún resuelto.

El entusiasmo discreto que en algunos sectores ha producido la cryogenización está originando una más discreta, todavía, doctrina científica sobre la inmortalidad del hombre. Sin pretensiones científicas creemos, simplemente, que la paz de los cementerios no puede verse convertida en la planta aséptica de un depósito de cuerpos en estado de hibernación, esperando una resurrección artificial en los inciertos límites del "bajo cero". La era de los inmortales no llegará, ciertamente,

por medios físicos, químicos o microtécnicos. La muerte no puede ser una ilusión, como pretendía Schopenhauer. No se puede, pues, dejar a los hombres en la nada de una congelación científica.

Pero la muerte es algo que nadie niega. Puede decirse, como lo hizo Sartre, que resulta penoso que un hombre pueda escribir hoy día que el absoluto no es el hombre; pero lo cierto es que él mismo, que afirmaba no creer en la otra vida, deja una posibilidad a los muertos y plantea un problema de exilio y de patria, con una eternidad —porque la eternidad no ha sido esquivada por Sartre— insoportable.

Se afanan, entonces, unos y otros por encontrar el puesto del alma —o del cuerpo— después del irremediable acto de morirse. Simmel le descubre a Du Bos la "sobre-vida", es decir, una conexión entre la vida y los principios metafísicos generales, en el seno de la existencia concreta. Hace falta que el alma no se pierda a sí misma como alma, como centro de lo espiritual, situada más allá del mundo puramente biológico.

Gide, como también hace Huxley, acude a la doctrina de la metempsícosis. Le resulta más que difícil creer que la vida del alma pueda prolongarse después de la muerte del cuerpo. Identifica la idea de la supervivencia con su representación imaginativa. "Yo no podría creer, nos dice, en la inmortalidad del alma sin creer al mismo tiempo en la metempsícosis. Para no tener que acabar, sería preciso no haber comenzado."

En mayo de 1948 lo explica con pocas palabras: "Que la vida del alma se prolongue más allá de la disolución de la carne es para mí inadmisible, impensable, y contra ello protesta mi razón" (31).

El hecho de que las almas aún no purificadas se reencarnen es una prueba de la paciencia de Dios, nos dirá Huxley; para los pensadores orientales no hay condenación eterna, porque, después de millones de siglos, todos los seres acabarán por conseguir su liberación. El universo será entonces absorbido por el gran Todo.

Pero Huxley lo que hace es suprimir toda gracia trascendente, dejando la salvación a las solas fuerzas del hombre, suprimiendo al Dios del amor. Y así comenta Charles Moller: la metempsícosis no se remonta al orden de la fe en un Dios caritativo y salvador, sino a un Dios de terror; cuando se sabe el horror que hace pesar actualmente sobre millones de seres y la espantosa fatalidad con que entenebreció el mundo antiguo, la inverosímil ligereza con que Huxley habla de ella, tiene algo de escandaloso (32).

Camus, por su parte, edifica la ciudad temporal; todo queda aquí abajo. No hay, pues, otra cosa y por eso este pueblo vive lanzado a su presente, sin mitos, sin consuelo. Ha situado todos sus bienes en esta tierra y por eso se ha quedado sin defensa contra la muerte. La patria del alma es el jardín terrestre en que se consuma una fusión voluptuosa con la sangre y el sol; el hombre queda limitado a las evidencias sensibles. "Porque si hay un pecado contra la vida, no es quizá tanto desesperar de ella como esperar otra vida, e incluso hurtarse a la implacable grandeza de ésta."

Desde un ángulo más materialista, sin duda, quiere Péguy una revolución temporal para la salvación eterna de la humanidad. No se puede dejar a los hombres —escribe— en el "infierno" de la miseria. Indudablemente, el deber estricto de las sociedades temporales es construir una ciudad en que el hombre no esté constantemente enfrentado con la abrupta roca de la esperanza teologal. Pero sabemos también que, aunque la ciudad terrestre fuese perfecta, sería necesario un día, que cada ciudadano hiciese un acto de "esperanza contra toda esperanza": deberá hacerlo el día de su muerte.

III

SOMOS INMORTALES

La desesperación esperanzada

Cuando el 22 de agosto de 1958 muere el premio Nóbel francés Roger Martin du Gard, los campesinos próximos a su Tertre no supieron hasta más tarde que "Monsieur Martin" había muerto. El silencio total había invadido ya el cementerio de Cimiez. Acaso un ligero temor hace conmover la fe, pero en cualquier caso la sombra total cubre todos los temores y todas las ilusiones.

Fue el propio du Gard quien dejó escrito en su "Jean Barois" que la vejez y la proximidad de la muerte despiertan en el hombre, cualquiera que sea su presente o haya sido su pasado, los temores y las ilusiones de la infancia.

El Abate Vécard, cuando se dirige a Antoine Thibault le dice: "Usted es todavía joven; usted verá. Otros han acabado por comprender. También le llegará a usted su turno. Hay horas en la vida en las que el alma no puede prescindir de Dios. Y entre esas horas hay una

sobre todo, la última... ¿Se imagina usted lo que será llegar al borde de la eternidad sin creer en Dios, sin vislumbrar, en la orilla opuesta, al Padre omnipotente y misericordioso que nos tiende sus brazos? ¿Morir en la sombra total sin la más leve lucecita de esperanza? (33).

Después de todo, la muerte es una incógnita terrible, aquello que Pascal decía de "nunca se sabe". Por miedo a esa incógnita Jean Barois se convierte; pero si va hacia la fe lo hace por descorazonamiento, por temor, y en modo alguno por el anhelo de descubrir una verdad que nunca lograría.

La conversión de Barois, durante los últimos meses de su vida, se opera bajo el signo del miedo; del miedo que le inspira el querer vivir por encima de todo, el repliegue egoista sobre su "yo" limitado.

Hay un clima sentimental, angustiado, una atmósfera de fideismo cobarde, dentro del cual brota la oración de Barois pidiendo la fe.

Su autor, Martín du Gard, quiere identificar esta muerte con la muerte cristiana, que para él es un reflejo del miedo del hombre depotenciado por la vejez, la enfermedad y la angustia de acabar.

Pero es necesario fijarse. La muerte cristiana va acompañada frecuentemente de angustias. El mismo Cristo, nos dice la Escritura, tuvo angustias de muerte en Getsemaní. Pero esta angustia cristiana nada tiene que ver con el miedo vil y abyecto que du Gard describe con tanta complacencia; se trata solamente de una angustia mística, del temblor ante la presencia de Dios; se trata del estremecimiento de todo el ser a las puertas de este cambio radical que disuelve y recompone este cuerpo de pecado, para transfigurarlo en cuerpo de gloria; se trata del abandono humano, de la soledad, del desierto de Dios; pero en medio de este desierto, Dios habla por encima de la noche de los sentidos y del espíritu. Por muy profunda que pueda ser la angustia de la muerte, en el cristiano va acompañada de una alegría que supera y sobrepasa a todo otro sentimiento.

Lo sabe muy bien el cura rural de Bernanos, que pronuncia al morir una de las frases más bellas de la Literatura del siglo XX: "Todo es gracia."

H. U. von Balthazar muestra admirablemente la diferencia entre la angustia existencialista y la cristiana; hay entre ambas una diferencia de naturaleza: el cristiano, por su fe, tiene la certeza de la victoria de Cristo en la cruz; destellan fulgores de alegría en medio de las tinieblas (34).

Puede haber una muerte cristiana en donde las huellas del miedo aparenten una sensibilidad acorralada; pero no hay sólo esto, como

en el caso de Barois. Si existe el miedo, éste alcanza a un cuerpo que parece ya abandonado y entregado a los reflejos de la materia. Existe este temor; pero por encima de él y dominándolo, brilla una alegría, una misteriosa serenidad, distinta de la estoica.

Es lo que Hochwälder llama la esperanza cristiana, que no dice "espero que", sino "espero en"; y más humildemente aún: "espero", sin condición. La misma esperanza que Gabriel Marcel define como memoria del futuro, la que vence a la pobreza y a la muerte, la misma que obsesionaba a Camus desde "L'envers et l'endroit" y que se formula constantemente en los labios de los personajes de Hochwälder no como una oposición más o menos probable, sino en una certeza sobrenatural, en una seguridad de vida más allá de la muerte, que se resume en la esperanza en Dios.

La esperanza forma el telón de fondo de la vida del hombre, es, pudiéramos decir, su condición esencial. "El alma no es más que por la esperanza", escribió Marcel; y afirma: "no estoy lejos de creer que la esperanza es para el alma lo que la respiración para el ser vivo; allí donde falta la esperanza, el alma se seca y se extenúa".

Para Marcel, el hombre vive una esperanza proyectada por una comunión trascendente, un amor divino, al que llama el Tú absoluto. El Tú en quien espero —dice— es cada uno de los seres a los que amo; es, sobre todo, el Tú absoluto, Trascendente. La esperanza sería así un "supra-temporal", que es, en cierto modo, la profundidad misma del tiempo. Ahora se comprende por qué la vida ha sido comparada con el ave Fénix, pues toda la vida contiene en sí una promesa de resurrección. No hay esperanza más que en la resurrección.

Laín Entralgo escribe que un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico. La necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser; somos nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal (35).

La realidad humana no puede estar constituida en la desesperación. La vida humana, afirma también Ortega, "es necesariamente futurización", porque el hombre es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior.

Una de las obsesiones de Unamuno, que nos muestra en su Diario y en muchas de sus obras, es esta desesperación por la esperanza, por alcanzar la inmortalidad como satisfacción plena de la sed de eternidad que el hombre siente.

Cuando Ilundain le escribe: "Por qué la miserable partícula que es el hombre puede creer, en su orgullo insensato, que le está reservado un "más allá", recibe esta respuesta, el 10 de agosto de 1902:

"No veo orgullo, ni sano ni insano. Yo no digo que merecemos un más allá, ni que la lógica lo demuestre; digo que lo necesito, merezcámoslo o no, y nada más. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo necesito eso. ¡Lo ne-ce-si-to! Y sin ello no hay alegría de vivir ni la alegría de vivir quiere decir nada" (36).

Y así, en verso y en prosa, en ensayos filosóficos y en obras de teatro, en artículos de crítica y en novelas, la absurdez fundamental de este mundo si no hay un más allá, queda proclamada con incomparable grandeza. La nostalgia de inmortalidad y la esperanza de alcanzarla, quedan así vigorosamente incorporadas a la obra del Rector de Salamanca.

La fe en la inmortalidad, tal como la tiene Unamuno, está, sin duda, muy lejos de la de Goethe, llena de sabiduría ilustrada; está lejos del entusiasmo de un Jean-Paul o del fervor místico de un Novalis; está lejos, también, de la "visio beatífica" cristiana... puesto que es repulsa del morir, deseo de supervivencia. "Es tanto lo que amo la vida, que el perderla me parece el peor de los males. Los que gozan al día, sin cuidarse de si han de perderla o no del todo, es que no la quieren."

En la correspondencia con Corominas, Charles Moller nos ofrece la carta de 24 de junio de 1905 en que, una vez más, Unamuno parece demasiado carnal:

"He traducido el Fedón en clase. Esa inmortalidad en el obrar más que en el ser me deja frío. Yo en esto, ya lo sabe usted, soy materialista. Siento eso de la inmortalidad como el vulgo católico más vulgo. Me horroriza perder este yo concreto y consciente" (37).

Sin embargo, presa de una verdadera fiebre espiritual, de una pesadilla de expectación, escribe casi al borde de la desesperación:

Nada es el tope del mundano empeño.
Nada, nada, nada... y nada oscura;
tiniebla que se cuaja en negro manto
por abrigarnos en la sepultura...
¡Pero canta a la nada, es un encanto!...
Y en esta soledad de soledades
da lo mismo que afirmes o que dudes.

Como hombre de carne y hueso, le atormenta la idea de un corazón que podrá pararse en cualquier instante, siendo así que rehusa morir, y cada día se pregunta qué hay después de la muerte, de la misma manera que Gabriel Marcel se preguntaba cuando era niño en qué se convierten los muertos. La misma interrogación sustancial; pero mientras para Unamuno la muerte es la destrucción del ser, para Marcel es la victoria de la soledad, porque los muertos realmente no regresan, según su propia confesión.

El hombre no puede encontrar ninguna explicación satisfactoria de sí mismo ni entenderse a sí mismo y al universo que lo rodea, si no se abre a la trascendencia.

Los caminos de la trascendencia están implicados de muchas maneras en nuestra experiencia existencial, según Marcel. Son muchas, efectivamente, las experiencias que pueden llevarnos hacia lo absoluto. Pero la experiencia de la esperanza es, sin duda, la que Marcel ha estudiado más profundamente. Puede, en verdad, llamarse una fenomenología o metafísica de la esperanza.

La esperanza es, para Marcel, una estructura normal de la realidad humana y del destino humano. Lo sentimos necesariamente en nosotros mismos; nos impulsa hacia algo; parece que nuestro destino es esperar.

En nuestra experiencia existencial, la esperanza es una tendencia íntima y a la vez una conducta o actitud, una fuerza interior que nos acompaña y que nos impulsa precisamente a sacar provecho de lo que aparentemente debería conducirnos a la desesperación.

Esta esencia de la esperanza, tal como se nos aparece en nuestra existencia, implica la fe en un resultado final; alcanzar, por lo menos en el último estadio, un fin, un triunfo o éxito para nuestras vidas.

El movimiento de esperanza que está en lo más hondo de nuestra existencia, no es sino una participación o una manifestación de un movimiento de esperanza inmanente a todo el universo.

Esta esperanza implica que nosotros encontramos y sentimos en la realidad un principio misterioso que está trabajando en connivencia con nuestra esperanza: Dios, como causa creadora del universo y como causa final del mismo. De esta manera la esperanza vendrá a ser —y así la interpreta Marcel— como un puente en el que la existencia humana se va desarrollando; puente que tiene en su principio a Dios como creador del universo, y que se apoya, por otro lado, en Dios mismo como fin del universo y objeto trascendente de nuestra esperanza.

Hablando en el convento dominicano de Latour-Manbourg, en 1948, afirmaba Camus: "No intentaré hacerme cristiano delante de vosotros. Con vosotros comparto el mismo horror al mal, pero no comparto vuestra esperanza y a esto se debe el que luche contra la creación en la cual los niños sufren y fallecen."

Esperar no es fundarse en razones humanas para ser optimistas; mucho menos es dejar que Dios lo arregle todo, que haga un milagro para evitar tanto sufrimiento o para evitar la guerra. Esto no es esperanza cristiana; es, a lo sumo, confianza o, como apunta Moller, con demasiada frecuencia, presunción. El optimismo es el sucedáneo ateo de la esperanza teologal.

Después de su mundo atormentado, Marcel, superando a Jaspers y a Camus, va a tener un final exultante, cuando ya convertido al catolicismo escribe al P. Troisfontaines: "Como le dije aún el otro día, el hecho de la Resurrección de Nuestro Señor conserva para mí una primacía absoluta. Con todo mi ser me asocio a las palabras de San Pablo: "Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe." Me causan horror las tentativas que han podido hacerse desde el campo de cierto protestantismo, por lo demás degradado e infiel a sus orígenes, para fabricar un cristianismo en que la Resurrección sería un puro símbolo, es decir, una ficción" (38).

Por más que Sartre diga que la muerte es un simple hecho, un "en-sí" bruto y opaco, la gran esperanza de las almas en su inmortalidad y en el Ser, impide la malsana floración del talante angustioso que hoy padecemos. Como dice Hans Urs Von Balthasar, "es tan fuerte la conciencia que el alma tiene de su inmortalidad, y por tanto de su invulnerabilidad frente a la nada, que no se llega a ver la angustia como algo capaz de poner en cuestión el ser finito de las criaturas" (39).

ETERNIDAD, PERPETUIDAD, INMORTALIDAD

Se ha dicho muchas veces que, en el hombre, la exigencia y el problema de la inmortalidad nacen del hecho, de la constatación de la muerte. Si la vida del hombre fuese perpetua en el tiempo, ni la exigencia, ni el problema habrían nacido jamás. El hombre, en ese caso, no tendría posibilidad alguna de ser inmortal, sería un animal dotado de vida perpetua, es decir, de una vitalidad inagotable; no sería inmortal, sino hecho orgánicamente para vivir siempre en el mundo. En otras palabras, la hipótesis del no-morir no satisface las exigen-

cias propias de la inmortalidad, pero las elimina y con ellas elimina el concepto de la misma inmortalidad.

Inmortalidad no significa vivir siempre, sino existir en una forma de existencia distinta de la del mundo, para la actuación de los fines que la vida mundana, aún siendo perpetua, no podría jamás llevar a cabo. Por lo tanto, no es la vida perpetua la que satisface las exigencias de las que nace el problema de la inmortalidad; al contrario, ésta haría del hombre un viviente perpetuo negándolo como "existente" inmortal.

Entonces tiene razón Sciacca cuando afirma que el hombre piensa en su inmortalidad porque muere, no porque le sea negada una vida perpetua, sino porque tal como está hecho, tiene fines inactuales en el curso de su existencia terrenal, que sólo la muerte le puede poner en condiciones de realizar.

Se hace preciso, entonces, diferenciar la "vida" de la "existencia". Es cierto que no se existe en el mundo sin vida, pero el fin de ésta (la muerte) no comporta el fin de la existencia. La posibilidad de la inmortalidad implica, por lo tanto, la distinción entre la existencia y la vida temporal. Si la existencia y la vida se identifican, la existencia, al igual que la vida, se convierte en una contingencia.

Pero en tal caso en el mundo habría únicamente organismos vivientes, seres que viven y no seres que existen; seres sin el sentimiento de existir, es decir, sin conciencia.

Sin embargo, en el mundo existe el hombre que es ser consciente y por esto no es sólo vida, sino también existencia, vida que sabe que vive y se siente; y saber que se vive o sentirse es existir.

La muerte es la ruptura entre la vida y la existencia; es la que convierte a la misma muerte en la única posibilidad de la inmortalidad y hace que la existencia sea candidata a la inmortalidad, es decir, a una forma de existencia cuya vida no es ya la vida animal.

El cuerpo, la vida, es esencial al animal hombre, ya que sin su cuerpo no puede vivir en el mundo. Pero aún siéndole esencial, no es la esencia del hombre. La verdadera esencialidad del hombre es el espíritu, aún siendo verdad que también le es esencial la animalidad. Pero le es esencial en la vida del mundo, donde sin cuerpo no puede existir; es como un accidente de la esencialidad "espiritual", porque la contingencia del cuerpo mortal no impide la existencia en forma distinta.

Esa distinción entre "vida" y "existencia", entre cuerpo y espíritu, hace que no sea absurdo el admitir una existencia después de la muerte o la supervivencia del espíritu personal.

Pero ¿cómo se puede vivir sin un cuerpo? ¿Cómo es posible continuar viviendo después de la muerte?

A la inmortalidad no le corresponde, ciertamente, ningún hecho empírico verificable; en cambio, la muerte de la vida o del cuerpo es verificable. Sócrates lo decía en la cárcel a sus discípulos, que se obstinaban en llorar porque tenía que morir; les decía que "huiría", que no le cogerían y que solamente les quedaría el muerto. Y, efectivamente, el cadáver del filósofo Sócrates estuvo allí, para satisfacer a estos positivos de lo verificable; pero él, Sócrates, el que hablaba y pensaba, ya no está.

Fijamos, pues, el concepto. Inmortalidad no significa continuación de esta vida después de la muerte, sino existencia sin la vida que con la muerte se apaga, "sobrevivencia" de la existencia más allá de la vida. Por eso la muerte es lo contrario de la vida (su negación), pero no de la existencia; es, como dice Sciacca, lo "distinto" de la existencia, en el sentido de que la pone en la condición ineludible y perentoria de existir en forma distinta de como existía en el mundo, es decir, la lanza, anulando la vida, a la eternidad.

Entonces la distinción entre perpetuidad de la vida temporal e inmortalidad personal del espíritu, se hace evidentísima: si el hombre fuese perpetuo en el tiempo, o su voluntad de vivir fuese la voz de la especie que quiere conservarse, la conciencia no sería necesaria para que él fuese inmortal, por cuanto la inmortalidad como perpetuidad sería esencialmente intrínseca a los organismos; la conciencia sería sólo el conocimiento de esta perpetuidad y no la constituiría, es decir, no sería la existencia inmortal la que hace que cada hombre, en cuanto espíritu, sea inmortal.

La inmortalidad no es un futuro histórico, lo que llama Sciacca "futurizarse", sino un futuro más allá de la historia y distinto de la historia. La perpetuidad histórica no es la solución del problema de la inmortalidad, nada tiene que ver con las generaciones, con el recuerdo de la posteridad.

Precisamente el historicismo dialéctico hegeliano confunde inmortalidad y perpetuidad. Y por eso no comprende que la inmortalidad del hombre tiende a la realización de una completud históricamente no actuable, y por ello cualitativamente distinta de toda realización histórica.

La inmortalidad personal, entendida en su sentido auténtico y no desfigurado o degradado, obedece a otra dialéctica; la muerte, aceptada como un hecho esperado, siempre presente en cada acto de la vida, está ausente de la esencia del espíritu al que no corresponde una muerte natural, sino que la exige para su cumplimiento y, por lo tanto, también desde el punto de vista del mismo espíritu, es natural la muerte corporal; pero esta muerte vivida como experiencia interior, como liberadora del alma, sobrepasa el ciclo de la vida orgánica.

San Pablo, en la primera epístola a los Corintios, nos daba conciencia de la inmortalidad: Si alguien se cree inmortal según el tiempo, hágase muerto en él para adquirir conciencia de ser inmortal más allá del tiempo mismo y de la muerte y no perpetuo en las generaciones y en el recuerdo, que es mezquindad mundana que no hay que comparar, en modo alguno, con la inmortalidad que es divina.

A medida que el hombre vive, el margen de la vida se restringe, las posibilidades realizables en el tiempo son siempre menores, hasta llegar a cero; pero al mismo tiempo se abre al hombre la posibilidad de otro futuro ya no temporal. Así, pues, la orientación es doble y unitaria: a medida que pasa la vida la existencia es orientada hacia la muerte y hacia la inmortalidad, por lo que al mismo tiempo que se restringe el futuro temporal, se ensancha el horizonte de lo que está fuera del tiempo, no sujeto a restricciones y, por lo tanto, infinito.

Sumergido en el tiempo, no obstante, el hombre se halla en camino hacia la eternidad. En el tiempo el hombre responde a su llamamiento eterno. Hay que acostumbrarse a todo en la vida, incluso a la eternidad, repetía Levroux. El tiempo no es circular; si así fuera se produciría la inmortalidad del morir, una eternización de la muerte.

Pero la eternidad es el no-tiempo. Es el modo de existir propio de Dios. Dios es ("Yo soy el que soy", dijo Yavé) siempre anterior. "Antes que los montes hubieran nacido, antes de ser paridos la tierra y el orbe, tú eres desde la eternidad hasta la eternidad" (Salmo 90,2). Porque quien no tuvo principio tampoco tendrá fin: "Yo soy el primero y el último" (Is. 44,6); es decir, hablando sin términos humanos, más que esto, porque ni antes hubo (no hay primero, sino único) ni habrá después (no hay último, sino El mismo).

Dios es eterno y lo eterno es Dios. La eternidad significa —dice Cabodevilla— la manera cómo existe el Ser increado (40). Cualquier otra "eternidad" ya no es eterna, no es eternidad. Lo que solemos llamar impropiamente eterno, lo "ultratemporal", la inmortalidad del alma humana, en tanto nos parece eterno, en cuanto participa de la

eternidad de Dios. Nuestra vida eterna, a la que Dios nos lleva, no procede de la parte eterna de nuestro ser, ya que no vivimos por nosotros mismos.

Marx promete el "más tarde". Cristo ofrece el "más allá". Vivimos en la tierra, pero ya somos "ciudadanos del cielo" (Filp., 3,20). "Hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Lucas, 23,43), fue la promesa de Dios en la cruz.

La eternidad no llega tras la muerte, sino por la muerte, a través de ella. Ese instante de la muerte, dirá con admirable precisión Simone Weil, es la intercesión del tiempo y la eternidad, el punto donde se encuentran los dos palos de la cruz.

La gran confusión de Espinosa fue afirmar que los hombres no son creados, sino engendrados; para él, sus cuerpos existían antes, aunque formados de otra manera.

Engendrados quiere decir, para Espinosa, un producto de la naturaleza, de su misma esencia. Pero entonces, lo que de nosotros muere es apariencia efímera; lo que es eterno nos une a la eterna sustancia y nos confunde con ella. El espinosismo aspira a ser la conquista, por parte del hombre, de ser Dios.

Pero el hombre no es eterno, sino inmortal. Y la inmortalidad no es no morir, sino morir y proseguir de una nueva y distinta forma de existencia a la terrestre, participando de la eternidad de Dios.

INMORTALIDAD DEL ALMA Y RESURRECCIÓN DE LOS CUERPOS

En un recientísimo estudio, Oscar Cullmann distingue entre la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos (41).

En el Nuevo Testamento, la muerte y la vida están ligadas a la historia de Cristo. Para los primeros cristianos el alma no es inmortal en sí, sino que lo llega a ser únicamente por la resurrección de Jesucristo, "el primogénito entre los muertos", y por la fe en El. Por la victoria conseguida por Jesús sobre la muerte, en su muerte y resurrección corporal, ha quedado vencido su poder. Pero el alma, por su inmortalidad, ha tenido ya "su" resurrección, que no es todavía de perfección; hay que esperar hasta que nuestro cuerpo haya resucitado; y ello será al final de los tiempos.

En la impresionante descripción de la muerte de Sócrates que traza Platón en su Fedón, leemos lo que de más sublime se ha escrito sobre la inmortalidad del alma. Conocemos las razones que el filósofo griego

alega en favor de ella. Nuestro cuerpo no es más que una vestidura exterior, la cual, mientras vivimos, le impide a nuestra alma moverse libremente y vivir de acuerdo con su propia naturaleza eterna. Le impone una ley que no vale para ella. De esta manera el alma se encuentra encerrada en el cuerpo como en una camisa de fuerza, en una prisión. Pero la muerte es la gran liberadora. Ella corta las ligaduras, dejando que el alma salga de la prisión del cuerpo y conduciéndola a su patria eterna. Siendo cuerpo y alma radicalmente diferentes y perteneciendo a dos mundos distintos, la destrucción del primero no puede coincidir con la destrucción del alma, lo mismo que una obra de arte no puede quedar destruida por serlo el instrumento de la misma.

Esta doctrina, el gran Sócrates, no se limitó a enseñarla, sino que él mismo vivió las enseñanzas que ha dado, cuando el día de su muerte examinaba con sus discípulos los argumentos filosóficos en favor de la inmortalidad del alma. Por eso Platón nos muestra cómo Sócrates, con una calma y una serenidad absolutas, va al encuentro de la muerte. La muerte de Sócrates aparece como una muerte hermosa. El horror está completamente ausente de ella. Sócrates no podía temer la muerte, puesto que ella nos libera del cuerpo. El que teme a la muerte demuestra, según él, que ama al cuerpo y que es esclavo del mundo visible. La muerte es la gran amiga del alma.

Muchos han querido comparar la muerte de Sócrates con la muerte de Cristo y hasta pretendieron sacar ventaja de la serenidad del maestro griego. Jesús en Getsemaní —se dijo— comienza a temblar y a angustiarse (Marcos, 14,34). Y es que Jesús es tan completamente hombre, que comparte el miedo natural que nos inspira la muerte. Tiene miedo, no como un cobarde, sino porque la muerte es la gran potencia del Mal. Y no quiere estar sólo en aquellos momentos. Sabe que su Padre le ha sostenido siempre y a El corre.

La Carta a los hebreos, que más que cualquier otro escrito del Nuevo Testamento subraya la plena divinidad (1,10), pero también la plena humanidad de Jesús, llega en su descripción de la angustia de Cristo frente a la muerte, más lejos todavía que el Evangelista. Se nos dice que Jesús "ofreció oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso, para salvarle de la muerte" (5,7).

Sócrates bebe su cicuta. Jesús clama con las palabras del Salmo: "Dios mío, Dios mío" (M. 15,37).

Luego la muerte no es la amiga del hombre, sino el último enemigo de Dios, nos separa de El que es vida y creador de toda vida.

La muerte de Sócrates y la de Jesús nos muestran la radical di-

ferencia entre la doctrina griega de la inmortalidad y la fe cristiana en la resurrección.

Donde la muerte es concebida como el enemigo de Dios, no puede existir inmortalidad sin una obra óntica de Cristo, sin una historia salvífica, en la que la victoria sobre la muerte es el centro y el fin. Esa victoria no puede conseguirla Jesús persistiendo en la vida simplemente como alma inmortal, por tanto, en el fondo, sin morir. No; únicamente puede vencer a la muerte muriendo realmente, pasando al dominio mismo de la muerte, la gran destructora de la vida. El que quiere vencer a la muerte, ha de morir.

Mas si la vida ha de salir de esa muerte, es necesario un nuevo acto creador de Dios, que llame a la vida no solamente a una parte del hombre, sino al hombre todo entero, todo lo que Dios ha creado, todo lo que la muerte ha destruido. Así se da la victoria total sobre la muerte.

Para Sócrates y Platón no hay necesidad alguna de un acto creador, porque para éllos el cuerpo es malo y no ha de continuar viviendo.

Si queremos comprender la fe cristiana en la resurrección, hemos de hacer plenamente abstracción de la idea griega, según la cual la materia, el cuerpo, sería malo y habría de ser destruido, de suerte que la muerte del cuerpo no significa, en modo alguno, destrucción de vida verdadera.

El pensamiento cristiano está dominado por la idea de la resurrección. La fe en la inmortalidad del alma no es una fe en un acontecimiento que lo sacude todo. La inmortalidad no es en el fondo más que una afirmación negativa del alma: el alma no muere, continúa simplemente viviendo. Resurrección, en cambio, es una afirmación positiva: el hombre entero, que ha muerto realmente, es llamado, de nuevo, a la vida por un nuevo acto creador de Dios. Algo inaudito tiene lugar. Un milagro creador. Porque también antes ha ocurrido igualmente algo horrible: una vida creada por Dios, ha sido destruida por la muerte.

Solamente así puede comprenderse la alegría del día de Pascua, entonando con Pablo el himno de la victoria: "La muerte ha sido absorbida. ¡Victoria! ¿Dónde está, muerte, tu victoria? (1 Cor. 15, 54 y sgtes.).

Pero la transformación del cuerpo carnal en cuerpo de resurrección no tendrá lugar más que en el momento en que la creación entera sea creada de nuevo por el Espíritu Santo, cuando el cuerpo no exista ya. Entonces la sustancia del cuerpo no será ya la carne, sino

el Espíritu. Habrá, según San Pablo, un "cuerpo espiritual". Mas esta resurrección del cuerpo no será sino una parte de la nueva creación total. "Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva", dice Pedro (2.ª, 3,13). La esperanza cristiana no se dirige solamente a mi suerte individual, sino a la creación toda entera. Toda la creación desde ahora espera impaciente la liberación (Romanos, 8, 19 y ss.).

Esta redención vendrá cuando la potencia del Espíritu Santo transforme toda la materia. Pero siendo la resurrección del cuerpo un nuevo acto creador que afecta al universo, no puede tener lugar en el momento de la muerte individual de cada uno, sino únicamente al fin de los tiempos. No es un tránsito de aquí abajo al más allá, como sucede para el alma en la creencia griega de la inmortalidad del alma. La resurrección del cuerpo es un pasaje del siglo presente al siglo futuro. Está ligada a todo el drama de la salvación.

Pero esto plantea la cuestión del "estado intermedio" de los muertos. Por supuesto la muerte ha sido vencida. Cristo la aniquiló y sacó a la luz la vida y la incorrupción. (2.ª Tim. 1,10). Mas, ¿en qué momento tiene lugar esa transformación del cuerpo?

Las nuevas concepciones antropológicas han provocado algunas desviaciones en este sentido. Muchos no aceptan el "anima separata" y rechazan el "interín" haciendo coincidir, acaso bajo la influencia de la problemática de Bultmann, la resurrección con el primer momento que sigue a la muerte. Esto le quita su verdadero significado bíblico al juicio general, a la parusia, a la resurrección y a la dimensión social de la salvación.

José M.ª Cabodevilla se pregunta, también, que ocurre con el alma mientras llega la hora de la resurrección total (42). Mientras el hombre vive, su cuerpo viene a ser la "expansión" del alma; justamente ésta se extiende hasta los límites del cuerpo y no más, como forma que es del cuerpo. Pero no podemos olvidar que este cuerpo se halla inscrito dentro de la totalidad del mundo corpóreo y precisamente a través de su cuerpo es como mantiene el alma una relación real con ese mundo.

En el instante de la muerte, ¿desaparece por completo aquella relación que el alma tenía establecida con el universo, con la materia en general? La respuesta es que tal relación queda modificada, pero no abolida, por cuanto que el alma tiene impresa en su ser una ordenación esencial a la materia.

Rahner ha estudiado con particular aplicación la nueva forma que dicha relación adopta; se ha hecho ya famoso el término de "alma pan-

cósmica", y no "acósmica" como se podía creer, referido a esa situación del espíritu después de la muerte.

K. Barth atribuye a San Pablo la idea de que la transformación tendrá lugar para cada uno en el momento de su muerte, como si los muertos estuvieran fuera del tiempo. Sin embargo, el Apóstol escribe: "Si el Espíritu habita en nosotros, entonces el que ha resucitado de entre los muertos, Cristo Jesús, llamará también a la vida vuestros cuerpos mortales por el Espíritu que habita en vosotros" (Rom. 8,11). Y en otro lugar: "Esperamos al Señor Jesús, el cual ha de hacer nuestro cuerpo de miseria semejante a su propio cuerpo de gloria" (Fil. 3,21).

Según esto, los muertos encuentran todavía en el tiempo su "estar". Las palabras de Pablo a los Filipenses (1,23), "deseo morir y estar con Cristo", no hablan de una resurrección corporal inmediata después de la muerte individual, como se admite con frecuencia, sino del estado de los que mueren en Cristo antes del fin de los tiempos, que supone ya comunión con Cristo, proximidad particular en relación a Dios, pero sin poseer aún el cuerpo de la resurrección.

Por consiguiente, el hombre sin el cuerpo carnal, si posee al Espíritu Santo, está más cerca de Cristo que antes. Porque el Espíritu Santo es la potencia de resurrección, el poder creador de Dios. La espantosa soledad, la separación de Dios creada por la muerte, que tanto asusta a algunos teólogos protestantes, no existe ya, porque está el Espíritu Santo. Y es que, como dice Cullmann, la carne ligada a nuestro cuerpo terreno, es un obstáculo para el desarrollo del Espíritu Santo mientras vivimos (43). El muerto es liberado de ese obstáculo, aunque el suyo sea todavía un estado imperfecto, puesto que no posee el cuerpo de la resurrección.

Cierto que carecemos de precisiones sobre el estado intermedio en el que el hombre interior, despojado de su cuerpo carnal, pero privado todavía del cuerpo espiritual, se encuentra a solas con el Espíritu Santo; pero predomina la seguridad, porque la batalla decisiva se ha librado ya. La muerte está vencida. El hombre interior, despojado del cuerpo no está solo; no lleva ya una existencia umbrátil, único objeto de la esperanza de los judíos y que no se podía considerar como una "vida". El cristiano que muere en Cristo, al ser privado del cuerpo por la muerte, ha sido ya transformado en vida por el Espíritu Santo, ha sido ya poseído por la resurrección (Rom. 6,3 ss.). El Espíritu Santo es un Don que no se puede perder al morir, por más que el cuerpo

"duerma", en la acepción de San Pablo, y siga esperando la resurrección.

La doctrina de la inmortalidad del alma lleva para nosotros, los cristianos, la esperanza de la resurrección, de una nueva creación, que nos distancia definitivamente del Areópago de Atenas. La doctrina del gran Sócrates, del gran Platón, es un contraste. La diferencia sigue siendo radical; los muertos, nuestros muertos, incluso en ese estado, viven ya junto a Cristo. El cuerpo de muerte será transformado en cuerpo de gloria. La inmortalidad del alma tiene así la fuerza nueva de la resurrección, porque, como dice el Apóstol, "ora vivamos, ora muramos, pertenecemos a Cristo".

El infierno es uno mismo

El 18 de noviembre de 1967, en Camiri, Bolivia, una corte marcial condenaba a treinta años de prisión a Regis Debray, capturado seis meses antes, el joven revolucionario francés, que había querido reunirse con la guerrilla de Ché Guevara, muerto en octubre del mismo año. Al cabo de tres años, en noviembre de 1970, la conocida periodista italiana Oriana Fallaci, salvando todos los obstáculos, ha podido encontrar a Debray, a pesar del silencio sobre el lugar de su prisión, y obtener de él una confesión que publicó "L'Expres".

Tres años de aislamiento, de incomunicación total, pueden valer por casi una eternidad, con relación al tiempo. Regis Debray manifestó: "Yo estoy frente a mí desde hace tres años, no saliendo de mi soliloquio más que cuando mi mujer Elizabeth viene a verme. Yo he comprendido que el infierno, para un hombre, es uno mismo."

La lectura de esta declaración de Debray, actualizó en mí la confesión de Sartre: "El infierno son los otros", y todas las reflexiones que en torno a la Nada, el absurdo, la náusea y la muerte me arrancara un día el filósofo del existencialismo.

Sartre es acaso el escritor que más intrépida y resueltamente se ha encarado con las últimas consecuencias de la "muerte de Dios", proclamada por Nietzsche. Ha hecho la filosofía y el teatro del ateismo. Ha sustituido el catecismo dogmático por otro personal en torno a una lista de vocablos opacos, único botín que extrae de la inmanencia del hombre, desprovisto de toda trascendencia que le venga de fuera.

Pero resulta que con este instrumento tan negativo e inmanente, a Sartre se le ocurre hacer un drama ideológico sobre el infierno. "Huis

Clos", que traducido "A puerta cerrada", nos proporciona material de estudio para este capítulo en torno a la inmortalidad del alma.

La paradoja de un ateo que hace un drama sobre el infierno, de un existencialista que lleva a sus personajes dramáticos a una sobreexistencia, no es fácilmente comprensible.

Los personajes, ¿están en el infierno o no? Nosotros los vemos en el interior de un panteón. Pero no es el panteón de Zorrilla, afincado en la tierra clarísimamente. Cuando el trasmundo incide sobre él será con todo descaro y claridad. Los muertos acudirán al panteón sin equívoco alguno, como quien viene de otro mundo. Pero Sartre no puede permitirse jugar con más de un mundo ni con más de una existencia.

Sartre congrega a sus tres personajes muertos —porque no puede haber duda alguna de que están muertos— en aquella especie de panteón, que más bien parece una salita de espera. Allí los introduce un ujier, especie de diablo muy actual, que se ríe de que le pregunten por el fuego, el azufre o los tenedores satánicos.

Sin embargo, hay un momento en que uno de los muertos logra abrir la puerta, pero ninguno se atreve a salir porque del exterior sale un vaho de calor intensísimo que hace suponer, a pesar de la iconoclasta desmitificación de Sartre para todo lo metafísico, que por allí cerca deben andar las tradicionales y folklóricas calderas de Pedro Botero, como con su clásica gracia andaluza comenta Pemán (44).

"El infierno son los otros", es la conclusión de Sartre. Pero aquellos muertos están condenados a una eternidad; la eternidad no ha sido esquivada por el dramaturgo, aunque lo eterno sea el trato y coloquio insoportable entre ellos. En eso está el infierno. Pero en cualquier caso ellos están muertos y viven una eternidad. El alma vive en ellos. Uno de los personajes, cuando cae el telón, dice tranquilamente: "Bien, sigamos..." El infierno son los otros, siempre... inacabablemente.

Lo mismo da que ese infierno no sea un infierno teológico, sino una prolongación indefinida de la difícil convivencia humana, sin otra posibilidad de contemplarse que no sea la de ver reflejada diminutivamente su imagen en las pupilas de un acompañante.

El esfuerzo de Sartre por ser coherente con su formulación existencialista no le conduce, sin embargo, al éxito de su intento. Porque si Dios no existe, no hay esencia que preceda a la existencia del hombre, ya que esa esencia sería la naturaleza humana —concepto universal del que cada individuo sería particular ejemplo— y no hay un Dios previo para concebirla; no habiéndola y no habiendo valores inscritos en un cielo metafísico, el hombre queda a solas con su libertad. Pero

esa libertad se le vuelve prisión insoportable por toda una eternidad —siempre—, tiene en la angustia su modo de ser, es decir, el hombre está condenado a elegirse a sí mismo constantemente, persuadido de que nada puede salvarle de sí mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios, pues "aún cuando Dios existiese, nada cambiaría".

Esta libre soledad irrenunciable del hombre aparece también en "Les mouches", la primera obra dramática de Sartre, montada por Dullín en 1943, y más tarde en "Le Diable et le Bon Dieu". En ambas obras insiste en el interrogante de la muerte, si bien en la segunda de ellas despliega las anteriores cuestiones dramáticamente, con tan rica y bien trabajada complejidad como indebida generalización de las pruebas aportadas.

No nos importa ahora el desarrollo del drama ni su arquitectura, ni siquiera su antinómica escisión en dos partes, en la primera de las cuales dramatiza el ejercicio del mal fríamente puro, y en la segunda incorpora la actividad del bien y sus consecuencias. Nos interesa, sin embargo, fijarnos en ese personaje, Goetz, a través del cual Sartre pretende demostrar la inexistencia del bien y el mal absolutos, su confusión en cuanto transfieren ciertas fronteras relativas y, por consiguiente, que sus personificaciones —Dios y Diablo— son imposibles.

Cuando Heinrich, otro personaje del drama, declara: "Dieu a voulu que le Bien fût impossible sur terre", Gabriel Marcel, en la crítica al estreno de la obra, en "Les Nouvelles Litteraires", no comprende el por qué de esta declaración, como no se comprenden tantas cosas en la obra.

Sartre hace ver, a través de las pruebas contradictorias con que somete a Goetz, el silencio de Dios. Dios calla, como calla tantas veces en que los hombres queremos que hable, imponiendo nuestra voluntad. Y Goetz, sea el bien o el mal lo que busque, va a parar al vacío o, desde otro punto de vista, a la indiferenciación entre ambos.

Pero en definitiva —y esto es lo que más nos importa en este trabajo—, lo que Sartre hace es sustituir el ansia de inmortalidad que el alma humana tiene, por esa otra ansia de eterna libertad en que él cifra el único bien del hombre.

En "Huis Clos" el dramaturgo escenifica un proceso espiritual puro, ultraterreno. Los condenados en esta hipótesis infernal, sartriana —en forma de salón estilo Segundo Imperio— descubren al fin la tesis: "l'enfer c'est les autres". Garcin, Inés y Estelle han sido arrojados a su simismo, pero también a una mutua ingerencia, a una projimidad

irremisible de la que ya no podrán liberarse, a pesar de su libertad.

Pero si no hay Dios, tampoco existe la inmortalidad del alma, acaso no existe ni el alma. Más lo cierto es que los tres personajes se atormentan —puesto que buscan justificarse cada uno ante los otros— y lo hacen no sólo porque sus testigos les condenen, sino porque, además, se atienen a una ética impresa en el fondo de nuestro espíritu, clamante e insoslayable. A una ética objetiva que "Huis Clos" no hace sino refrendar dramáticamente, por mucho que Sartre se empeñe en desoír su clamor para mantenerse fiel a la inercia de sus razones.

La primera novela o ensayo de Sartre, "La náusea", quiere descubrir la verdadera realidad, el verdadero ser de la existencia humana. El personaje central, después de varias tentativas fracasadas para comprenderse a sí mismo y dar un sentido a su existencia (aquí, nuevamente, la frase de Debray: "el infierno es uno mismo"), recibe un momento de iluminación en el que conoce qué es la realidad, y la realidad es que "estamos ahí", simplemente, sin por qué, sin para qué, sin sentido, sin finalidad, como una masa inerte, petrificada.

Naturalmente que el hombre al hacer este descubrimiento ha de tener asco (náusea) de la realidad, repugnancia de ese absurdo realizado que es la existencia en sí mismo, en la que, indiferenciadamente, se pierden los seres.

Es fácil imaginar que a un ser racional, ansioso de felicidad como el hombre, le provoque náuseas encontrarse a sí mismo de esa manera. La náusea es la lógica consecuencia de la intuición fundamental de Sartre: el absurdo.

Cuando respondiendo a las objeciones, en su pequeño libro "L'existencialisme est un humanisme", insiste Sartre en que, en realidad, Dios no existe y que, por lo tanto, tampoco existen los valores eternos, llega a la conclusión de que el hombre está abandonado y no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de sostenerse.

La existencia humana es, pues, pura facticidad y contingencia. El hombre es, sin duda alguna, un ser temporal y contingente. Sumergido en el tiempo, afectado por el tiempo, sabemos que va a morir, como sabemos que nació, y que, después de su muerte el mundo va a seguir lo mismo. ¿Hasta cuándo?

Ciertamente esta temporalidad del hombre le reduce ya en vida a la nada. Porque ¿qué sentido puede tener, en resumen, nuestra vida temporal? Algo falla en esta existencia humana que Sartre quiere hacer pasar sin dejar huella.

Hay algo en que el hombre se encuentra superior al tiempo y más allá del tiempo. Nace sumergido en el tiempo, pero con anhelo de eternidad, de inmortalidad. Sabe que va a morir, pero la muerte no puede limitar sus deseos de vivir.

En expresión muy feliz del neoplatonismo, el hombre es un ser que participa a la vez del tiempo y la eternidad, está sumergido en una existencia temporal, material y sucesiva, pero parece sacar la cabeza por encima del tiempo y vivir en un mundo intemporal, de principios y normas eternas, unido e íntimamente con realidades también eternas. El hombre, decían los neoplatónicos, es como "el horizonte entre el tiempo y la eternidad". ¿Por qué no habrá analizado Sartre este sedimento de intemporalidad que existe en la naturaleza humana? ¿Por qué solamente habrá hecho resaltar su aspecto de sensación de lo temporal y ha olvidado su aspecto de sensación de lo intemporal?

Pero no solamente desde el punto de vista temporal, sino también desde el punto de vista ontológico, hay en la naturaleza humana experiencias que parecen superar la pura facticidad y contingencia.

El hombre se siente como relativo y contingente, como absolutamente insuficiente por sí mismo para ser; casi llega a sentirse como nada. Pero en esta nada y contingencia radical del hombre existe una inquietud inevitable, una raíz que no podemos arrancar y una experiencia continuada (que de hecho ha aparecido en todas las manifestaciones de la historia humana) de que estamos conectados con algo absoluto, como dice el P. Ismael Quiles, S. I., en su estudio sobre Sartre y su existencialismo (45). Este absoluto parece como que nos sostiene, e instintivamente tendemos a agarrarnos a él.

Esta presencia de lo absoluto es una compensación y superación radical de nuestra contingencia. Es verdad que el hombre común, tanto como el sabio o el filósofo, tiene esta sensación de lo divino en mayor o menor grado, según las aptitudes sicológicas de cada uno.

En la historia de la Filosofía puede afirmarse con razón que las figuras cumbres han confesado esta verdad o experiencia casi unánime. Sócrates, Platón, Plotino, los filósofos árabes, como Avicena, Averroes, el judío Maimónides, Descartes, Bacon, Leibniz, Kant, Hegel... en forma de un Dios personal o de una divinidad panteísta, han reconocido la íntima conexión del individuo humano con el Absoluto.

Pero Sartre no ha querido, a pesar de ello, superar la contingencia. Ha preferido un humanismo ateo, sin puertas ni ventanas al exterior, y ha resultado de su doctrina la pura contingencia y absurdo del hombre.

Cuando Sartre no hace filosofía, sino simplemente descripción de la realidad humana, con intento de sacar a flote o de subrayar ciertos aspectos de la existencia, puede tener utilidad como materia de reflexión y de análisis sobre el hombre.

Pero cuando se enfrenta con el problema teológico, el hombre, no resuelve nada. Niega simplemente sus relaciones con Dios. Este es el problema de Sartre. Podemos aplicarle la frase de San Agustín "Huir de Dios es huir dentro de Dios". Porque en sus reiterados esfuerzos por negar a Dios, por negar el alma y su inmortalidad, está precisamente inmerso dentro del problema de Dios, luchando por desentenderse de El, luchando dentro de Dios por desentenderse de Dios.

Pero los resultados son la destrucción misma del hombre. El hombre moderno rehusa ser engendrado; se quiere y pretende sin progenitores y sin descendientes. El hombre está a solas con su libertad enligada al mundo de la experiencia sensible. La trascendencia que Sartre atribuye al hombre, no es una trascendencia auténtica, sino lo que Jean Wahl proponía llamar "trasdescendencia", o lo que es igual, a la libertad del hombre que le proyecta siempre más allá de sí mismo, adelante, hacia nuevos compromisos, pero en un plano rigurosamente horizontal, pues el hombre queda recluso en el universo como en aquella habitación del hotel de "Huis-clos" de la que nadie puede salir.

Hay que escribir para la época; esto significa en Sartre que no debe preocuparnos la historia ni lo eterno. La salvación se realiza sobre la tierra; el escritor está en situación; si apela a la historia o a lo eterno, comete traición. Hay que acabar —escribe— con "este último resto de creencia cristiana en la inmortalidad" que hace del arte un diálogo entre vivos y muertos.

Sin embargo el hombre no es una pasión inútil, contrariamente a lo que Sartre afirma. Tampoco es el ser que se hace a sí mismo, independiente de una realidad preexistente, puesto que no hay Dios para concebirla. Todos estos principios suenan a hueco, son palabras vacías. En el fondo de las reflexiones sartreanas surge inevitable aquella pregunta de su drama "Morts sans Sépulture": "Por qué moriremos" y ¿para qué moriremos?

IV. POST SCRIPTUM A LA INMORTALIDAD

Veinticinco años antes de su muerte, reexaminando el contenido de la palabra "Dios", que había empleado tan frecuentemente, André Gide, se declaraba obligado a confesar que era un concepto casi vacío de sustancia.

En efecto, su Dios no era más que la sublimación de su "yo", agrandado, traspuesto y recreado; ya no tenía relación con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, ni tampoco con aquel Cristo de quien Gide durante tanto tiempo se había proclamado discípulo. Diluyendo su alma a través del universo, llega a concebir un Dios panteísta que acabará por perder sus caracteres esenciales: la trascendencia y la inmortalidad.

Pero como si no hubiera quemado sus naves suficientemente, Gide añadió este "post-scriptum": "Mi razón protesta contra esa idea impensable e inadmisible según la cual el alma se prolonga más allá de la disolución de la carne; lo mismo digo de la multiplicación incesante de las almas" (46).

No ignora Gide que existe un mundo después de la muerte, como no lo ignora Malraux; pero mientras éste trata de explicárselo creando el mito del doble, Gide permanece cómodo e inalterable ahogando sus reflexiones en un simple "creo en el alma" y la inmortalidad de su pensamiento en la posteridad.

Malraux, en "Les noyers", explica el nacimiento de la creencia en la inmortalidad del alma; al cobrar conciencia de la muerte, el hombre, fiel a su destino, que consiste en desafiar la fatalidad, trató de negar la muerte; entonces el espíritu engendró la teoría del doble, que sería inmortal.

Se ha hablado mucho del doble como una idea compleja, nos dice. Es una idea clara: el doble es al cadáver como el espíritu que sueña es al cuerpo dormido. Y, como él, es irresponsable. Hasta que los hombres inventen el juicio divino. Un doble responsable y juzgado. ¡Ya está! Eso se llama alma... Después de un milenio de balbuceos, la humanidad ha llegado a inventar el alma inmortal (47).

Según esto, la inmortalidad es una invención del espíritu; no tiene más valor que un sueño. La idea de Dios y del absoluto es vana; la realidad trascendente al hombre, y que se impondría a él, no es más que una creación del espíritu, un acto de fe arbitraria.

Sin embargo, Kant concebía la realización del bien supremo en el mundo como el objeto necesario de una voluntad determinable por ley moral. Pero el bien supremo es prácicamente solo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, añadía, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica.

Para Hegel, el hombre es finito y temporal; como tal, es total y únicamente "histórico"; por lo tanto, totalmente mortal. Vive y existe

como libre individuo histórico en cuanto vive en el mundo; no es nada fuera de la Naturaleza, nada es con la muerte, nada en él puede sobrevivir.

Hegel resuelve lo trascendente (Dios) en lo trascendental de la existencia histórica, es decir, en el Real espacio temporal con el que identifica al Ser; no hay espíritu fuera de la Historia, esto es, más allá del hombre en el mundo. No hay lugar para Dios, no hay lugar para el hombre fuera de su finitud y temporalidad. La idea teológica se identifica con la antropológica. El Absoluto de Hegel es la totalidad espacio-temporal y su filosofía la nueva teología secularizada; el problema del hombre en el mundo resuelve en sí todos los demás; el hombre mismo se resuelve en el mundo que es suyo, en la Naturaleza que él trasciende negándola y en la que se niega, puesto que con la muerte se sale de su lugar de vida y de existencia.

Hegel desteologiza el Ser y teologiza la Naturaleza; niega a Dios en el espíritu inmanente y a la religión en la filosofía, pero pretende conservar para el hombre todos los beneficios que recibía en el momento teísta-religioso y quiere demostrarle que el ateísmo es un buen negocio; Dios, en el fondo, muere para renacer en el Espíritu absoluto, que es todo lo Real y todo el Ser, y el hombre, miembro, es el sujeto libre de la historia, el dueño del mundo, que es suyo. De aquí, como dijo A. Kojèv, la gran importancia que tiene en Hegel la idea de la muerte, como un hecho inherente a la misma naturaleza humana y finita y consciente de su finitud (48).

Esta conciencia de su finitud lo ha liberado de Dios y lo ha convertido en un ser libre-histórico; único ser consciente en el mundo y del mundo, la individualidad única, que tiene absoluto valor, en la que el ser se revela a sí mismo y se conquista definitivamente como Espíritu absoluto. En pocas palabras, para Hegel el hombre no es más que un "fenómeno consciente" (Feuerbach dirá un "cuerpo consciente); como tal es conciencia constante de muerte, confortada por el hecho de que la desafía sin ninguna necesidad vital; así se inmortaliza, consigue el reconocimiento de su obra.

Feuerbach razona más sencillamente y con ganas de mayor acierto. Dios es el garante de mi existencia futura, nos dice, porque él es ya la certeza y la verdad de mi existencia actual, mi salvación, mi consuelo y mi protección contra las potestades del mundo exterior; no necesito, pues, deducir expresamente la inmortalidad ni presentarla como una verdad aparte. Si tengo a Dios, tengo la inmortalidad. Así era en los grandes místicos cristianos; para ellos el concepto de la inmortalidad se

resolvía en el concepto de Dios; Dios era para ellos su ser inmortal (49). El hombre se separa de sí mismo en la religión, pero únicamente para volver sin cesar al mismo punto del que ha partido; se niega, pero únicamente para ponerse de nuevo —y esta vez en una forma glorificada— en una vida más allá de estas fronteras.

Recientemente, con la publicación del libro de Gironella, "Cien españoles y Dios", hemos podido contrastar la coincidencia de nuestros mejores pensadores del momento. Importante resulta la puntualización de Salvador de Madariaga: El examen crítico del problema da tantas razones para dudar —dice— como para afirmar que hay otra vida. De todos modos, parece que si la hay no será vida futura, ya que no se puede tratar de algo que se dé en el tiempo y, por lo tanto, en el espacio. Se tratará de vida eterna. La eternidad no tiene tiempo ni espacio. Ahora bien; la vida eterna es inimaginable. Claro que, aún así, lo inimaginable puede ser; Dios, por ejemplo, es inimaginable, y es (50).

Julián Marías —escapando de aquella afirmación del maestro Ortega y Gasset de que "la vida beata es un delicioso cuadrado redondo, que el cristiano propone consciente de su imposibilidad" (51)—, contesta a Gironella : "Creo que todo en nosotros sobrevive a la muerte corporal; o, si se prefiere, que todo renace en condiciones distintas. La muerte corporal no es mi muerte; a lo sumo, ésta podría ser consecuencia de aquélla; creo que la persona que soy yo cruzará la frontera de la muerte sin aniquilarse (por eso creo que existe la muerte, la muerte cumplida, no la mera extinción de la vida); y esa misma persona seguirá viviendo en una circunstancia radicalmente distinta, que incluirá una nueva forma de corporeidad; creo, y con particular entusiasmo, en la resurrección de la carne. Y no concibo esa otra vida como una abstracta beatitud inerte, sino como una empresa inacabable e infinita, a la vez la de descubrir y poseer a Dios y la de realizar todas las posibilidades auténticas que la trayectoria efectiva de nuestra vida terrenal no ha podido conseguir, que han quedado incumplidas, y llamándonos, a derecha e izquierda del camino (52).

El profesor Ruiz Jiménez parece contestar a Hegel y a Kant, sin proponérselo, con estas sencillas afirmaciones: "Creo que lo más profundo e íntimo de nosotros mismos trasciende a la muerte corporal. No es sólo una supervivencia de las obras que hicimos y dejaron huella en otros seres, o, tal vez, influyeron en el avance de la cultura o en la ascensión de la vida colectiva. Es algo más; es la proyección del ser más allá de la historia, hacia la contemplación gozosa de Dios o la

terrible pérdida de esa visión. ¿Cómo puede explicarse esa supervivencia? No por los caminos de la "pura razón", aunque la razón pueda señalar perspectivas y dar puntos de apoyo a la fe. Se trata más bien de una intuición radical, una intuición con todo el ser que está en el meollo mismo del diálogo entre el hombre y Dios" (53).

Se esfuerzan los estudiosos en atraillar argumentos para demostrar la inmortalidad del alma. En el fondo no existe más que un argumento, el metafísico, en el que se funden todos.

El profundo razonar de Sciacca, nos hace mencionar aquí el argumento psicológico, tal como él lo expone. Se funda en la experiencia inmediata, que atestigua que el hombre es espíritu encarnado. En efecto, nuestras aspiraciones esenciales no son solamente espirituales, sino que tienden hacia valores que sobrepasan los límites de nuestra vida en el mundo; no nos satisfacemos con lo que podemos sentir, conocer y querer unidos a nuestro cuerpo, sino que trascendemos nuestros límites de espíritus encarnados, en la aspiración siempre actual y nunca actuada del todo al conocimiento de la verdad absoluta, al goce del Bien supremo, a una felicidad que es plenitud de paz y bienaventuranza.

Estas aspiraciones, esenciales en todo hombre, hacen que nada le satisfaga en el orden del mundo; una fuerza interior, una vocación fundamental, eros indomable, lo empuja más allá de sí mismo, del tiempo y del espacio y hace que gravite en la órbita de la verdad absoluta que lo atrae irremisiblemente.

El hombre, pues, es un deseo inagotable de infinito. Pero esto no es puro dato sicológico. Nace de lo que él es, de su ser-hombre, de lo que siente, sabe y reconoce ser. Se siente así, como es, y este sentirse es sentido metafísico, porque es el ser mismo del hombre, del que nace su deseo de plenitud en el Ser. No puede descansar en un deseo natural sobre la nada, porque la nada es la negación total del ser, es la no existencia, y eso no es ni puede ser apetecible.

El deseo, o sea la tendencia afectiva de la voluntad, recae siempre sobre el ser, sobre la existencia, jamás sobre la nada o el vacío.

Camus hacía decir a Calígula: "Este mundo, tal como está hecho, es insoportable. Por eso tengo necesidad de la luna o de la dicha, de la inmortalidad, de algo que sea demente quizá, pero que no sea de este mundo". Es, también, lo que decía Baudelaire con más breve y rotunda expresión: "Estar en cualquier sitio con tal de abandonar esta cochina tierra".

Con frecuencia se nos ofrece un argumento que llaman prueba moral o de la justicia de Dios. Se funda en la exigencia de una justicia

superior para todos los hombres. En el mundo, el mal es muy amenudo premiado y el bien perseguido, burlado, condenado. La justicia exige que el mal sea castigado y el bien recompensado; solamente una justicia divina puede obrar esta reintegración aplicando al bien y al mal las sanciones que le corresponden. La inmortalidad del alma es, pues, exigida por una injusticia perfectamente justa.

Este argumento es tan antiguo como la injusticia humana, es decir, como el hombre después del pecado. Pero así planteado el problema no sólo es débil, sino también absolutamente discutible; corre el riesgo de ocultar un utilitarismo casi materialista, que puede llevar, de contrario, a la posición de que el hombre es mortal por su estructura ontológica, por cuanto asienta su felicidad en la posesión de bienes temporales que, negados por la injusticia humana, habrán de ser indemnizados en el orden de la justicia divina, para compensar una decepcionada felicidad terrenal.

El problema no es éste, ni puede ser analizado a este nivel tan simple y tan materialista. Si un solo hombre pudiese realizar en la tierra el cumplimiento del "fin hombre", su espíritu no sería inmortal, no sería ni siquiera espíritu, sino sólo organismo animal del que emerge una cualidad llamada conciencia.

Luego no importa al argumento que algunos satisfagan sus aspiraciones terrenas en esta vida y otros no; no se trata de pasar factura de compensación en otra vida, en la inmortalidad. El problema está en que no se puede conseguir en este mundo —aunque se posea el mundo entero— la plenitud de ser, verdad y bien, a la que aspira la naturaleza del hombre. El máximo de perfección moral unido al máximo de felicidad en la tierra, sería siempre "*nada*" respecto al Bien al que aspira y una nada también respecto a su capacidad infinita de pensar y de querer. Sólo en cuanto el hombre es así, la inmortalidad le es inherente de un modo ontológico.

Es cierto que esta argumentación está avalada por el razonamiento, nada sospechoso de clericalismo, de Juan Jacobo Rousseau: "Si yo no tuviera otra prueba de la inmortalidad del alma, de la existencia de premios y castigos en el otro mundo, que el triunfo del malvado y la opresión del justo acá en la tierra, esto sólo me impediría ponerlo en duda. Tan estridente disonancia en la armonía universal me empujaría a buscarle una solución, y me diría: Para nosotros no acaba todo en la vida; todo vuelve al orden con la muerte" (54).

Sin embargo, la verdadera fuerza del argumento se funda en la absolutez de los valores morales, que exigen libre reconocimiento y respeto

por parte de la voluntad. Pero, precisamente porque son absolutos, el sujeto moral, en cuanto tal, exige la inmortalidad: los valores trascienden siempre toda acción (la moral trasciende a la moralidad) que los expresa en forma inadecuada. Por consiguiente, todo sujeto moral es necesariamente inmortal, en cuanto es contradictorio que el espíritu mortal participe de valores absolutos y eternos.

El hombre, escribe Sciacca, existencía valores absolutos en situaciones relativas y todas inadecuadas, pero precisamente esto prueba que el valor las trasciende todas; y el hombre mismo, en cuanto partícipe de valores no actuables en lo finito de la existencia mundana, pero constitutivos de su misma personal existencia, trasciende sus actuaciones; no es sus acciones, es más que él mismo en el mundo; por lo tanto es necesariamente inmortal (55).

Pero así planteado el argumento afecta a la estructura ontológica del hombre y se inserta en el argumento metafísico.

Caminando hacia el final de este trabajo, podemos decir que el hombre es un ser y como ser tiene que realizar un fin, como dice Royce. Pero su fin trasciende los límites del tiempo y de su vida en el mundo, y por eso es contradictorio decir que es mortal, ya que si se le niega el fin se le niega como ser. Por tanto es inmortal por necesidad intrínseca.

Si se niega la inmortalidad se niega al hombre mismo en su ser, por cuanto se niega la realización de su fin.

El fin de la vida es finito y la nuestra tiene un sentido; en cuanto la termina, la cumple, actúa su fin. Pero el fin de la existencia no es finito; por tanto, la muerte tiene un sentido en cuanto pone al ser en la condición de actuar su fin, de trascender para la realización de su plenitud.

El hombre es un animal espiritual. Tiene ideas clarísimas de cosas abstractas, universales, que escapan en absoluto al conocimiento de los sentidos corporales internos o externos; la bondad, la verdad, la belleza, la honradez, la mentira, la maldad... son ideas ajenas a las cosas materiales, trascienden del mundo de los sentidos. El hombre, pues, no es un cuerpo que piensa, sino un cuerpo que encarna un espíritu. El espíritu, en cuanto principio de actos espirituales, es sustancia inmaterial; el principio de la espiritualidad como tal es inmaterial. La inmaterialidad del espíritu incluye su incorruptibilidad.

El término del hombre no es el cuerpo y por eso no es su vida en el mundo el término del cuerpo; su término, por necesidad ontológica, es el ser como Idea, por esencia indestructible y, por esencia, como

aquel que naturaliza el espíritu, que tiene por fin al Ser en su plenitud; por lo tanto, el espíritu es inmortal por necesidad lógica.

Tener conciencia de que el cuerpo perece hace que su perecer ya no sea tal y que sea, en cambio, el acto de morir. Este elevar el perecer del cuerpo (el "hecho" del extinguirse la vida orgánica) al "acto" (a la "verdad") del morir, pertenece sólo al hombre y es testimonio de su nobleza y dignidad. Perece el animal y el animal en el hombre, pero este perecer es un acto de conciencia, es morir. Grandeza del hombre: muriendo sin perecer, hace que el hecho físico de la corrupción del cuerpo se eleve al acto espiritual de su muerte. Con razón Malebranche observa que "cuando la materia se convierte en cuerpo humano, alcanza su más alto grado de perfección". La muerte, en este sentido, es en sí misma testimonio de la inmortalidad del espíritu.

Negar la inmortalidad del espíritu personal es igualar al hombre con los demás animales, colocarlo al mismo nivel, hacer de él un viviente perecedero y corruptible.

Confieso que en este sentido me ha llenado de admiración la declaración de Susana March, poetisa y novelista, contestando también a Gironella, y rechazando la idea de la inmortalidad con argumento tan bajo. "Yo, dice, particularmente, me niego a aspirar a algo que les está vetado a las plantas y a los animales que nos acompañan en nuestro minúsculo planeta y que son, tantas veces, más dignos de perdurar que la raza humana" (56).

Por mi parte, a pesar de todos los pesares, sigo creyendo que la raza humana, el hombre, tiene un fin que lo trasciende, cualitativamente distinto de cualquier otro organismo viviente, porque así lo quiso Dios. Y sigo considerando, en contra de quienes nieguen la inmortalidad en el hombre, que el espíritu es algo más que un grado de evolución de la materia, y, desde luego, ontológicamente algo distinto de un pez o de una col.

NOTAS Y CITAS

(1) Michele Federico Sciacca, *Muerte e inmortalidad,* traducción Adriana Malagrida, 1.ª edic., Editorial Luis Miracle, Barcelona, 1962, p. 174.

(2) V. Fénet, "La muerte en la tradición bíblica", en *El misterio de la muerte y su celebración,* traducción D. Sánchez, edic. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1955.

(3) Agustín Basavé, *Filosofía del hombre,* Colección Austral, núm. 1.336, 1.ª ed., Espasa Calpe, México, 1963, p. 165.

(4) Agustín Basavé, *Obra citada,* p. 46.

(5) Jacques Maritain, *La educación en este momento crucial,* ed. Desclée de Brouwer, p. 17.

(6) Julián Marias, *El tema del hombre,* Colección Austral, núm. 1.071, 2.ª ed., Espasa Calpe, Argentina, 1952, p. 13.

(7) P. Bernard, O. P., *Ni ángel ni bestia: hombre,* Ediciones Paulinas, Bogotá, 1962, traducción del título original *Ni ange ni bete... homme,* por Jesús Sánchez Díaz, p. 8. Analiza en esta obra las diversas doctrinas filosóficas sobre la unión del alma y del cuerpo en el hombre, para sentar con mayor fuerza de convicción la posición tomista al respecto.

(8) José María Cabodevilla, *32 de diciembre: la muerte y después de la muerte,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969, p. 367.

(9) P. Bernard, O. P., *Obra citada,* pp. 18-19.

(10) Alexis Carrel, *El hombre, ese desconocido,* p. 166.

(11) Miguel Fisac: en el libro de José María Gironella: *Cien españoles Dios,* Ediciones Nauta, 1970, p. 228.

(12) P. Bernard, O. P., *Obra citada,* p. 31.

(13) José María Pemán, en el libro de José María Gironella *Cien españoles y Dios, obra citada,* p. 472.

(14) Carlos Paris, *Mundo técnico y existencia auténtica,* ed. Guadarrama, Madrid, 1959, p. 102.

(15) José Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* obras completas, t. V, II, p. 461.

(16) José Ortega y Gasset, *Historia como sistema, obras citadas,* t. VI, pp. 25-26.

(17) André Gide, *Journal,* III, pp. 310-313, citado por Charles Moller en *Literatura del siglo XX y cristianismo,* t. I, p. 198, versión española de Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 2.ª ed.

(18) Paul Foulquié, *El existencialismo,* versión española de María Luz Morales, colección Surco, Salvat, Editores, S. A., Barcelona, 1952, 2.ª ed.

(19) Dr. René Biot, *El cuerpo y el alma,* Dedebec, cap. IV, p. 107, citado por el P. Bernard, O. P., *obra citada.*

(20) Dr. Fritz Künkel, *Del Yo al nosotros,* traducción de la 3.ª ed. alemana por Pedro Caravia, 2.ª ed. española, Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1952, pp. 42-47.

(21) Dr. Alexis Carrel, *La incógnita del hombre,* traduc. de María Ruiz Ferry, Ed. Joaquín Gil, Barcelona, 1945, 6.ª ed., p. 131.

(22) Dr. Afred Adler, *El sentido de la vida,* traduc. del Dr. F. Oliver Brachfeld, Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1951, 5.ª ed., p. 83, y en su obra *Conocimiento del hombre,* Colec. Austral, núm. 775, 4.ª ed., Madrid, 1962, p. 22.

(23) Concilio Vaticano II, Constitución Gaudium et Spes, Editorial BAC, *Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones,* Madrid, 1965, p. 230, núm. 18.

(24) Michele Federico Sciacca, *Obra citada,* p. 139.

(25) Dr. Alexis Carrel, *La incógnita del hombre, obra citada,* p. 197.

(26) Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* obras completas, Afrodisio Aguado, t. 16, Madrid, 1958, pp. 165-172.

(27) Miguel de Unamuno, obra y cita anterior.

(28) Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo,* Colección Austral, núm. 312, Espasa Calpe, Madrid, 1966, 4.ª ed., p. 38.

(29) Maurice Barrés, *Un homme libre,* cita tomada de Pierre de Boisdeffebre en *Metaforfosis de la Literatura,* Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, traduc. de Luis Núñez y Luis Alberto Martín Baró, t. I, p. 63.

(30) Maurice Barrés, *Mes cahiers,* cita tomada de la misma obra de Pierre de Boisdeffebre, p. 86.

(31) André Gide, *Journal,* II, p. 158, cita tomada de Charles Moeller, *obra citada,* V. I, p. 200.

(32) André Gide, *Obra citada,* en la nota anterior, p. 199.

(33) Aldous Huxley, también citado por Charles Moeller, en la *obra citada,* V. I, p. 268.

(34) H. V. von Balthasar, *Le chrétien et l'angoisse,* en Dieu vivant, núm. 22, París, 1952.

(35) Laín Entralgo, *La espera y la esperanza,* Razón y Fe, núm. 151 (1958), p. 264.

(26) Miguel de Unamuno, cita tomada de Charles Moeller, en su obra mencionada, vol. IV, p. 151.

(37) Miguel de Unamuno, Correspondencia con Corominas, fecha 24 de junio de 1905, texto recogido de Charles Moelles, *obra citada,* p. 156.

(38) Gabriel Marcel, cita tomada de Charles Moeller, obra mencionada, vol. IV, p. 285.

(39) Hans Urs von Balthasar, *El cristianismo y la angustia,* Ediciones Guadarrama, Madrid, p. 17.

(40) José María Cabodevilla, *Obra citada,* p. 378.

(41) Oscar Cullmann, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos,* traduc. del francés por Eloy Requena, edic. Studium, Madrid, 1970.

(42) José María Cabodevilla, *Obra citada,* pp. 365 a 372.

(43) Oscar Cullmann, *Obra citada,* p. 64.

(44) José María Pemán, en *La estafeta Literaria,* núm. 392, de fecha 23 de marzo de 1968.

(45) Ismael Quiles, S. I., *Sartre y su existencialismo,* Colec. Austral, núm. 1.107, 3.ª edic., Espasa Calpe, Madrid, p. 113.

(46) André Gide, "Journal 1942-1949", pp. 272-281, cita recogida de Pierre de Boisdeffebre, en su obra citada, T. I, p. 180.

(47) André Malraux, *Les noyers,* cita tomada de Charles Moeller, en su obra ya citada, V. III, p. 169.

(48) A. Kojev, *La dialéctica y la idea de la muerte en Hegel,* cita recogida de la obra de Michele Federico Sciacca, ya citada, p. 100.

(49) Feuerbach, *El cielo cristiano o la inmortalidad personal,* Verke, VI, pp. 210 y ss. Cita tomada de Clemente Fernández, S. I., *Los filósofos modernos,* BAC, 1970, Madrid, t. II, p. 133.

(50) José María Gironella, *Cien españoles y Dios, obra citada,* contestación de Salvador de Madariaga, p. 346.

(51) José Ortega y Gasset, *Filosofía pura* (1929), Obras completas, IV, p. 53.

(52) Julián Marias, contestando a Gironella, *obra citada,* p. 365.

(53) Joaquín Ruiz Jiménez, contestando a Gironella, *obra citada,* p. 560.

(54) Juan Jacobo Rousseau, cita tomada de Antonio Royo Marín, O. P., *El misterio del más allá,* Edic. Rialp, Madrid, 1962, p. 37.

(55) Michele Federico Sciacca, *obra citada,* p. 267.

(56) Susana March, contestando a Gironella, *obra citada,* p. 356 (hacemos esta cita, no por la importancia filosófica que nos ofrezca, ya que la interlocutora de Gironella es poetisa y novelista, sin aportaciones filosóficas para el autor de este trabajo. Pero se recoge y glosa a modo anecdótico de una contestación no compartida).

INDICE

Págs.

INTRODUCCION 235

CAPITULO I.

Meditación sobre el hombre 238

1) Complejidad o unidad 238

2) Cuerpo, alma, espíritu 244

CAPITULO II.

El misterio de la muerte 249

1) La muerte como hecho y la muerte como acto 249

2) Muerte y supervivencia 252

3) Metempsicosis, Cryogenización y otras cosas 257

CAPITULO III.

Somos inmortales 260

1) La desesperación esperanzada 260

2) Eternidad, perpetuidad, inmortalidad 265

3) Inmortalidad del alma y resurrección de los cuerpos 269

4) El infierno es uno mismo 274

CAPITULO IV.

Post scriptum a la inmortalidad 279

NOTAS Y CITAS 287