

ACTITUD ANTE LA MUERTE Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN LAS SOCIEDADES AVANZADAS

CARLOS CABRERA SANCHEZ
LICENCIADO EN FILOSOFIA
BECARIO U. COMPLUTENSE DE MADRID

I. LA MUERTE, LA GRAN AUSENTE

Nuestra cultura silencia la muerte. Sólo la muerte del héroe o las catástrofes naturales y humanas se asoman a los mass-media, vehículo básico de formación de la opinión en las sociedades avanzadas. Las sociedades de este ámbito que englobamos bajo la etiqueta de Occidente han hecho de la muerte una experiencia tabú. El olvido por excelencia es el de que la muerte está ahí para nosotros; de que además de un hecho que puede ser narrado como parte de la cadena inaprensible de hechos que constituyen la trama natural de la historia humana, tal y como se representa en los mass-media, la muerte es un interrogante existencial para todo hombre y toda cultura. Y cuando decimos interrogante existencial queremos indicar que, ante todo, necesita respuestas que puedan desarrollar un modo de situarse ante la misma y, en última instancia, de encararla.

Propiamente, y siguiendo la expresión de algunos autores contemporáneos, podemos decir que la muerte se ha convertido en Occidente en una materia pornográfica. Es algo que debe ser encubierto porque altera las normas del buen uso y la estabilidad de las conciencias, de la misma manera que la pobreza, el desastre ecológico y la marginación deben ser arrebatados a la condición

humana en lo que de responsabilidad suya tienen. Nuestra sociedad de consumo, con su ingenua omnipotencia y bajo el pretexto de desarrollar un legítimo anhelo de los hombres y las culturas —el anhelo de una vida feliz ya realizada— nos lega una sutil mascarada. Frente a la lucidez ante la otra cara de la existencia tal y como ahora la vivimos y de toda existencia, en lo que a la muerte se refiere, nos propone una falsa solución. Falsa porque no se atiene a las condiciones reales en las que está anclada nuestra vida.

Tres procesos sociales pueden ser considerados como fruto de esta actitud cultural, aunque en muchos casos ello sea su fuente generadora. En primer lugar el desplazamiento operado en el lugar social de la muerte. Sin duda la muerte hospitalaria constituye uno de los elementos definitorios de nuestro tiempo. A lo largo del siglo XX y con el progresivo desarrollo de la aplicación de la tecnología a la medicina, el hospital se ha convertido en el lugar por excelencia de las defunciones. En un contexto extraño a la vida y que puede ser significado como ajeno al mundo normal, el de los vivos y sanos, la muerte ha cambiado su carácter. Una muerte silenciosa y, en los límites, invisible a los ojos extraños y casi oculta a los mismos afectados, ha trastocado un secreto equilibrio que culturas “menores” o “primitivas”, tal y como Occidente gusta nombrarlas, han respetado a lo largo de la historia⁽¹⁾.

De todas formas, si la muerte es deportada a los hospitales, no deja de ser menos significativo el eclipse del duelo. A lo largo de los siglos el duelo ha poseído una profunda significación. La misma etimología nos conduce a su sentido. El duelo es el cauce para el dolor. Dolor y muerte siempre han estado unidos; pero dolor no es sinónimo necesariamente de desesperación. La muerte ha sido vivida como una experiencia de ausencia; y una experiencia de ausencia siempre implica un ámbito de dolor. Pero este ámbito que habla de la otra cara del hombre, del sin sentido sobre el que descansa la fracción de sentido que cada cultura ha abierto en su seno, ha de ser conjurado. Y no ha de ser conjurado porque pueda resolverse dicho orden de cosas, sino porque no puede ser expresado y vivido humanamente. Nuestra cultura no quiere aceptar su fragilidad, la fragilidad de cualquier ámbito de sentido humano —esa es su condición—, y prefiere sumir el dolor en un silencio de fatales consecuencias a veces⁽²⁾.

(1) Cf. E. GIL, “La muerte en otras culturas y religiones” en *La autanasia y el derecho a morir con dignidad*, Madrid, Ed. Paulinas, 1984, 9-39.

(2) Y éste en muchos casos va acompañado de nuevos ritos funerarios en los que se preocupa ante todo enmascarar el hecho que los provoca. Se ha estudiado el progresivo desarrollo, especialmente en las sociedades de ámbito sajón, de ritos funerarios con el respectivo aseo de los cadáveres, en los que ante todo se procura obviar la presencia misma de la muerte y reducir al mínimo sus testimonios. Cf. H. FEIFEL, *New meanings of death*, Londres, Ed. Mc Graw Hill, 1977.

Por último, es importante constatar la creciente ausencia de los camposantos. Si nos atuviéramos a la máxima de Antonio Gala que define la salud de un pueblo por el aspecto de sus mercados, donde puede constatarse la de sus vivos, y el aspecto de sus cementerios, donde puede constatarse la de sus muertos, tendríamos que decir que nuestra cultura goza de mala salud. Los camposantos se alejan progresivamente de las urbes, la relación con los camposantos —una relación básicamente simbólica— es eliminada; y el camposanto va siendo situado en el límite. Tan en el límite que llega un momento en el que no existe. La muerte ha de estar ausente; su presencia es rechazada aún en lo que podría tener de fecunda.

Y esta actitud no es ajena al papel de la experiencia religiosa en nuestro contexto social y cultural. Es cierto que el ámbito de lo sagrado religioso ha ido perdiendo progresivamente su presencia en las sociedades avanzadas hasta recluirse en la esfera de lo privado. Pero es que ello ha contribuido también al proceso que intentamos describir. La experiencia religiosa implica necesariamente una actitud ante la muerte y ante la fragilidad del sentido humano en general, con lo cual de alguna manera supone la presencia y el reconocimiento de dicho fenómeno. Por ello el “olvido de lo sagrado”, en una cultura con las características de la nuestra, contribuye al enmascaramiento de esta realidad y a la falta de modos humanos para vivirla y afrontarla. No cabe duda de que la experiencia religiosa no es, ni debe ser, el único ámbito en el que puedan desarrollarse esas dimensiones, pero posee un valor decisivo para las mismas. De esta manera, en el punto en el que el retorno de la experiencia religiosa constituya meramente un “revival” a la medida de la sociedad del progreso y el consumo, no será sino un episodio más del engaño de nuestra cultura.

II. EL FENOMENO DE LA MUERTE INVERTIDA

De la mano de Philippe Ariés hemos obtenido un importante diagnóstico sobre la realidad de la muerte en nuestro tiempo⁽³⁾. Nuestro autor, en línea con una de las corrientes de investigación más importantes del pensamiento contemporáneo francés, ha pretendido establecer una verdadera genealogía de la muerte en Occidente. Basándose en los testimonios literarios, los testamentos, las inscripciones necrológicas, los restos arquitectónicos, y en cuanto material pudiera ser útil para su tarea, ha tratado de reconstruir las representaciones y las experiencias a las que la realidad de la muerte ha dado lugar durante las distintas etapas de la historia de la cultura occidental.

(3) Cf. PH. ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, París, Ed. Seuil, 1975.

De esta manera ha llegado a establecer la existencia, a partir del siglo XIX, de una ruptura básica por lo que hace al modo de relacionarse con la muerte. En este tiempo de la cultura europea, la muerte sufre una transmutación que Ariés denomina la muerte invertida. De ser un proceso de relevancia personal y social ineludible, pasa a convertirse en uno de los límites de los significados con los que ha de verse la cultura. La inversión se opera a partir del desplazamiento desde la centralidad que ocupa en los usos y los símbolos anteriores a la época decimonónica, hasta la marginalidad operada de mano de la sociedad industrial. Ello no es óbice para que puedan convivir elementos de etapas anteriores, pero ligados, sin duda, a modelos económicos y vitales de carácter pre-industrial.

Podríamos decir que Ariés define lo que es la muerte invertida mediante varias contraposiciones. Frente a la realidad actual, en la que la muerte es un hecho anormal del que no se tiene una conciencia clara —en cuanto realidad— y que irrumpe de lo imprevisto, en los siglos anteriores la muerte parecía tener otro carácter. En principio *era vivida como una realidad normal*, algo que formaba parte de alguna manera de la vida humana. Es cierta la máxima estoica de que la muerte no se vive; sin embargo, la muerte está presente como realidad simbolizada y posee una función catártica en la cultura, aunque sobre esto intentaremos volver más adelante. De esta manera la muerte es una realidad de la que se tenía conciencia y que, por tanto, podía ser prevista. Morir no era un secreto; el morir era vivido como una realidad ineludible del hombre, para la que, en consecuencia, había que prepararse.

En segundo lugar podemos atender a la contraposición entre el ocultamiento de la muerte próxima al moribundo y el hecho de *la necesidad de una muerte avisada* en épocas pretéritas de Occidente. En la actualidad el moribundo es considerado casi como un menor de edad al que se protege sustrayéndole la conciencia de su inmediato óbito. La muerte es silenciada en Occidente no sólo en lo que hace a sus símbolos y representaciones culturales, sino que también es considerada maldita en relación a los propios sujetos u objetos de la misma. Sin embargo, la muerte, en lo que poseía de momento decisivo en épocas anteriores, exigía no sólo la conciencia social de la misma, sino la información absoluta a los propios encartados.

De todas formas, este aspecto de conciencia y de previsión conecta con otra de las dimensiones que nuestro autor considera de gran importancia. En momentos anteriores de nuestra cultura, la muerte *es entendida como un lugar*

decisivo para determinar el valor de nuestra existencia⁽⁴⁾. El miedo no se dirigía tanto al hecho mismo, sino al modo cómo pudiera suceder. Lo realmente grave era la "mala muerte". La muerte tenía que ser consciente, avisada y preparada, porque, en una muerte afrontada con dignidad, se expresaba una vida entera asumida al modo humano. Para poder vivir en toda su riqueza el destino humano, había que haber aceptado la presencia cierta de la muerte. Y para demostrar la riqueza y la entereza humana de ese vivir, era necesaria una muerte asumida, meditada y encarada. Nada había más terrible que una muerte en la que este proceso no pudiera ser respetado. Para ellos, esa sí que era una muerte en los límites. No obstante, nuestra cultura ha condenado al moribundo al vacío. La muerte no sólo es una experiencia de ruptura de lo humano, sino que además no puede ser vivida como una prueba de las convicciones, los ideales y modos de vida propios.

No obstante, "*la buena muerte*" no podía ocurrir sino como testimonio ante otros. Es este otro de los rasgos decisivos de su vivencia en momentos anteriores de nuestra cultura. En los siglos anteriores la muerte poseía un carácter de ceremonia pública. La "buena muerte", que no era sino el final de una vida buena, constituía también un testimonio para la existencia de los otros. El moribundo estaba en casa, rodeado de los suyos; y, mientras aquel asumía la muerte como el acto último de su responsabilidad ante los otros, éstos debían solidarizarse en un momento tan decisivo, de manera que contribuyendo al buen desenlace de una vida similar a la suya, recibían una enseñanza para la propia existencia. En el juego decisivo de la existencia de otro existía una aprendizaje de cara a la vida propia. Sin duda, esta experiencia está en las antípodas de una muerte hospitalaria en la que, bajo el pretexto del respeto a la intimidad y el ahorro de sufrimiento, se condena a la más triste de las soledades. Soledad porque hemos quedado sin información ante lo que sucede; y soledad porque no nos jugamos nada ante los otros. A lo más, la compañía será la de los íntimos en el trance casi vergonzoso que nos acaece.

Finalmente nos recuerda Ariés *la importancia que poseen el luto y el recuerdo de los antepasados* en esta época. El dolor aislaba a los humanos de la vida profana. El dolor debía ser aceptado; y, para aceptarlo, había que darle cabida mediante la expresión. El dolor es dolor de los otros, de los que sufren la ausencia; y, por ello, éstos deben dar cauce a su expresión. El cadáver es considerado más bien como un yacente, como alguien que da testimonio de la muerte en cuanto realidad ineludible e invita a los otros a encarar la ausencia como la otra cara de la vida. Duelo implica además luto, un período de

(4) Ibid, 108-120.

tiempo donde los familiares y los que han tenido una estrecha relación con la persona ausente se sustraen a la vida cotidiana y hacen un esfuerzo de memoria y aceptación intensos. Luto implica, entonces, recuerdo de los antepasados; y éste se prolonga en la vida cotidiana. Una vez cerrado el tiempo del luto, el antepasado convive con los que aún existen —no en vano los hogares conservan su memoria y los enterramientos tienen lugar en sitios claves para la vida de los que aún viven. Propiamente, y en paralelo a una antigua experiencia de Israel, los vivos prolongan el tiempo abierto por los que les precedieron, recorren las huellas que ya los antepasados habían abierto en su camino. Es el pasado el que está delante ⁽⁵⁾.

En esta situación nos parece que la experiencia religiosa tiene una importante contribución. La religiosidad no es la única posibilidad para encarar con sentido la muerte; incluso un ideal de finitud puede realizar ese papel. Y tampoco cualquier tipo de religiosidad es válida para tal experiencia. Sin embargo, lo que nos interesa es recalcar que existe una experiencia religiosa con una importante contribución a esta vivencia de la muerte que nuestra cultura ha invertido. La religiosidad occidental anterior al XIX, hace memoria de la realidad de la muerte y, aunque un cierto tipo de predicación la utilizara como recurso para el terror y el control, existió otro orden de representaciones y vivencias en el que la memoria de lo sagrado implicaba una memoria de las condiciones de vida del hombre y de sus límites. Al mismo tiempo era una propuesta de sentido para el dolor y la ruptura, que, sin embargo, no pretendía obviarlas sino sólo aceptarlas y encararlas en la fuerza de una creencia.

III. DEL TABÚ DE LA VIDA AL TABÚ DE LA MUERTE. LA OMNIPOTENCIA DE NUESTRO TIEMPO

Sin duda nuestra cultura ha intentado eliminar importantes tabúes. De hecho, como tal cultura, se pretende supresora de todos los tabúes. La realidad humana ha de ser presentada como tal, para que los hombres puedan

(5) Veamos además como continúa desarrollando esta idea un valioso exegeta bíblico.

“Esto explica que se describa habitualmente el morir como un “ir a reunirse con los padres”, y que no haya trauma ninguno para aquellos que mueren cargados de días y de hijos, los cuales dan una garantía de permanencia. No en vano se compara la vida del justo con la de una planta. Con esa misma naturalidad crece, da fruto, se seca y desaparece, cumplida su función, que —en el caso de los hombres del Antiguo Testamento— era función social conscientemente asumida”. Cf. G. RUIZ, “El morir de la muerte en el Antiguo Testamento”, en *La eutanasia y el derecho a morir con dignidad*, Madrid, Ed. Paulinas, 1984, 185-201.

asumirla verdaderamente. Ese podría ser su lema. Y su labor crítica, en ese sentido, ha sido muy importante. De hecho ella ha eliminado los tabúes que otros tiempos crearon en torno a la sexualidad y la procreación. Sin embargo, y, precisamente en la cuestión que nos ocupa, parece que ha generado el de la muerte. La experiencia de la muerte puede ser considerada como pornográfica en la medida en que nuestra cultura la ha colocado en el límite de los significados que puede asumir. De este modo sólo puede ser dicha y expresada a través de una trasgresión.

De hecho la experiencia religiosa y los significados que la misma puede articular en torno a la muerte son comprendidos como una trasgresión. Y no solamente en la medida en que la experiencia religiosa posee un elemento de trasgresión humana y puede poseer un sentido de trasgresión del universo cultural, sino en un aspecto mucho más elemental. Nuestra cultura ha llegado a concebir la experiencia religiosa en sí misma como trasgresora porque considera trasgresora cualquier actividad de orientación existencial en la finitud. El universo cultural que llamamos Occidente, en la medida en que ha dado lugar a un triunfo de la razón técnica y a una concepción burdamente pragmática de la vida, coloca como actitudes trasgresoras muchos intentos de producir sentidos simbólicos o reflexivos de cara a la existencia del hombre. Por eso —y en cuanto la cultura constituye el lugar esencial en el que el hombre puede defenderse de su fragilidad y desarrollar su vida— podemos decir que nuestra cultura presenta síntomas de fracaso.

La somera fenomenología de la muerte que hemos intentado desarrollar en estas páginas se basa en unos elementales supuestos antropológicos. El hombre articula su existencia en un doble eje. Por una parte su realidad es la de constituirse como deseo, como potencia de vivir⁽⁶⁾. Su existencia se articula sobre la fuerza de la vida. Pero al mismo tiempo la condición humana está marcada no sólo por la inevitabilidad de la muerte, en cuanto hecho, sino en cuanto conciencia del mismo. La fuerza de existir humana está recorrida por la realidad de su finitud, por una constitutiva fragilidad que, además, en el caso del hombre es una fragilidad consciente. Los hombres son los únicos seres sobre la tierra que, aparte de estar constituidos en la indiferencia, son capaces de hacerla consciente. El ser humano es el único que es capaz de anticipar su propia muerte y de dar lugar a un horizonte de significados en relación a la misma.

(6) Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

La cultura humana pretende, entonces, proporcionar cauces de expresión y de sentido para esta realidad. Sin edad, el origen de la cultura ha de situarse en la necesidad del hombre, causada por su indeterminación e indefensión biológica, de incorporarse a un mundo para subsistir⁽⁷⁾. Y el sentido que ella pretende aportar, por lo que hace a la muerte, en ningún caso quiere decir una solución, una respuesta —que en ocasiones ni las propias experiencias religiosas proponen—, sino una posibilidad de ser significada y encarada bien en la esperanza, la desesperanza o la indiferencia. Entonces la cultura, por definición, pretende “conjurar” los aspectos decisivos de la vida humana y, precisamente, ese doble lugar trágico de vida o muerte en el cual se articula. Sin embargo, esta tarea ha de ser asumida de modo equilibrado. De la misma manera que vida y muerte son las dos caras de la existencia, la cultura pretende conjurar la existencia en lo que tiene de una y de otra. Su conjuro, que es el de la significación, el de producir un lugar para las experiencias y dimensiones básicas del existir, sólo puede ser efectivo si se dirige a esa doble cara.

No obstante, nuestras afirmaciones anteriores pueden recibir ahora un nuevo fundamento. No cabe duda de que es posible que la organización y el universo cultural pre-industrial no pudiera articular suficientemente el lugar de la vida. La insistencia en la finitud de la misma y su esfuerzo por librar del engaño patente —aunque el conjunto de factores que inciden en ello escapa a nuestra reflexión actual— tenía sin embargo una importante contrapartida. Recaltar la muerte como horizonte de la vida, como memoria de su fragilidad, es insuficiente si paralelamente no se da cabida a la posibilidad de vivir la existencia al modo humano, asumiendo su fragilidad y desarrollando su riqueza específica. Pensar que una vida que no puede ser omnipotente quede reducida a la impotencia, es quedar preso del mismo orden de cosas. La vida humana puede desarrollarse en su constitutiva fragilidad, pero en la medida en que sea asumida así y, como tal, sea defendida de la mano, en muchas ocasiones destructora, de la naturaleza y de los hombres.

Sin embargo, nuestra cultura ha caído en el riesgo contrario. Nuestra afirmación de la vida es de tal carácter, que nos negamos a asumirla en su justa condición. Recalamos con tanta insistencia su fuerza y su poder, que quedamos atrapados por un deseo imaginario: el de no desprendernos nunca de ella. Y, como no podemos evitarlo, condenamos esa realidad al ostracismo. Dicha experiencia es silenciada y colocada en lo que no tiene lugar. Se la sitúa

(7) Cf. P. BERGER y TH. LUCKMAN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Ed. Amorrartu, 1972, 66-74.

en la posición de lo no-nombrado, de lo no-dicho y se nos niegan con ello otras posibilidades vitales. La vida es perdida en su carácter de facticidad y, a la vez, de gratuidad, de don. Sin duda éstas son formulaciones que están en la experiencia religiosa en su momento originario —aunque en muchos casos una mala concepción teológica las haya perdido—. Sin embargo pertenecen al horizonte de lo humano. No en vano una tradición ontológica reciente, que ha fecundado el pensamiento contemporáneo y que recorre el camino filosófico que va de Nietzsche y Heidegger a la actualidad, parece querer hacer memoria de la misma.

De todas formas, no es de extrañar que pueda darse este proceso en un universo cultural como el nuestro. Nuestra cultura es una cultura del progreso creciente. Y, aunque ahora existen importantes movimientos sociales y corrientes reflexivas que pretenden una crítica del mismo, es obvio que el horizonte en el cual se han desarrollado las sociedades avanzadas es el de la creencia en un progreso de estas características. Nuestras organizaciones sociales se han erigido sobre la confianza en lo ilimitado de los recursos naturales y humanos y en la convicción de que la historia de Occidente era una historia lineal que podía proyectarse en el tiempo sin una catástrofe decisiva. Sin duda estos postulados han cambiado la faz de la tierra. Nuestra cultura ha colonizado prácticamente el conjunto del planeta y la civilización industrial y postindustrial constituyen, casi inevitablemente, el camino para todos los pueblos de la humanidad. No obstante, ese optimismo etnocentrista parece en entredicho por la posibilidad del conflicto nuclear, el desastre ecológico en el que vivimos, la no inagotabilidad de los recursos naturales y psicológicos del hombre y las injusticias irresolubles dentro del orden económico actual. Pero lo que nos preocupa más directamente a nosotros es el hecho de la infinitización del hombre. Una lectura de la modernidad parece haber colocado al hombre en lugar del Dios de épocas anteriores. Al menos éste es el planteamiento desarrollado de la modernidad en el que se legitima el orden de cosas actual. Y es este planteamiento el que le otorga a nuestra cultura su carácter omnipotente que la hace incapaz de resolver íntegramente el orden de la muerte.

Por otro lado, la civilización industrial, en parte, y la civilización postindustrial, por definición se levantan sobre el primado de la técnica. La vida humana queda colocada bajo el imperio de las aplicaciones del desarrollo científico y el uso cotidiano de la tecnología; la ciencia contemporánea ha contribuido a un desentrañamiento, de indudable perfección, de la realidad física a todos los niveles. Ello ha permitido el desarrollo de nuevas técnicas que, entre otros logros, han aportado más comodidades y posibilidades al hombre

occidental; y, en el campo que nos ocupa, ha permitido la previsión de importantes enfermedades, la mejora de las intervenciones médicas y quirúrgicas y el alargamiento de la vida humana incluso en situaciones límite. Sin embargo ha generado la ficción de que todo podría ser controlable, de que el hombre podría escapar a sus límites. Solamente sería cuestión de tiempo. Vivimos con la convicción de que todo es manipulable y de que todo, incluso en la esfera íntima del cuerpo, puede llegar a ser controlado. No es extraño, entonces, el hecho de que la memoria de la finitud y de la muerte se conviertan incluso en un elemento de subversión. Sin duda ellas constituyen lo no tematizado e intematizable de nuestro tiempo, lo otro de nuestra cultura, aquello que puede hacerla sucumbir en su carácter de simulacro, de mascarada.

Por último, no sorprende que se produzca el olvido de la muerte en una cultura de consumo. La necesidad de progreso simple creciente y la aplicación de la tecnología a los sistemas productivos han tenido como consecuencia el desarrollo de sociedades en las que el consumo adquiere la forma de un movimiento circular incesante. Una de las consecuencias fundamentales del mismo es la ficción de que todas las necesidades puedan llegar a ser satisfechas. No cabe duda de que las necesidades del hombre, por el carácter simbólico de ambas realidades, pueden llegar a ser casi infinitas. Sin embargo, su orden de satisfacción no lo es. Propiamente existe lo humano en la medida en la que puede establecerse un hiato entre pulsiones y posibilidades de satisfacerlas; y, además, el desarrollo del hombre es posible gracias a la apropiación de esas determinadas posibilidades de satisfacción, frente a un orden de necesidades en muchos casos legítimas pero no siempre atendibles. Nuestra cultura invita a un hedonismo fácil que tiene en el orden de la finitud su peligro más acusado, y que, al tiempo, pierde la posibilidad de realización de un auténtico hedonismo.

IV. MEMORIA DE LA MUERTE Y CRITICA DE NUESTRA CULTURA

Toda cultura nace de la estructura trágica del hombre y pretende darle expresión. Sin embargo la cultura posee siempre un riesgo de convertirse en simulacro. Podemos decir que el desarrollo de unos significados equilibrados para la vida del hombre es un camino que, en muchos casos, necesita siglos de sedimentación y que, aún así, es siempre amenazado por la barbarie que se oculta en el seno de todo universo cultural. Propiamente la cultura nunca podrá ser un ámbito de solidez y equilibrio absoluto. Toda cultura, en parte, es un enmascaramiento y, en parte, es una posibilidad auténticamente huma-

na⁽⁸⁾. Por su constitutiva necesidad para el hombre nunca puede ser suprimida, pero, precisamente por esa condición, tiene que ser sometida a un proceso de crítica y depuración constante. De esta manera pensamos que, para llevar a cabo dicha tarea en nuestro contexto, es necesario hacer memoria del lado de la finitud y la limitación ausente en el mismo.

Y es que ella pierde un elemento clave. La vida humana está recorrida por la muerte. La muerte es algo constitutivo al ser humano y no le puede ser sustraída. Por su capacidad anticipatoria la conciencia humana deviene tal, y precisamente por ella, la muerte está presente en todos los ámbitos de la vida. No demandamos una suerte de necrofilia, sino una posibilidad de significación y de relación equilibrada con una realidad que es esencial al hombre. Son muchos los testimonios de los hombres que se sienten profundamente tales en la confrontación con la muerte. Desde el alpinista al aventurero, desde el héroe al mártir, el hombre, a lo largo de las vicisitudes de su historia, ha encontrado una secreta madurez en la capacidad de relacionarse con la muerte de una manera directa y explícita. Parece ser que lo humano, en su profunda radicalidad, sólo puede advenir cuando es capaz de vivirse y asumirse en su endeblez. Por ello perder la memoria de la muerte es perder una profunda posibilidad de ser hombre.

Por otra parte, perder la realidad de la muerte es perder la capacidad de una relación simbólica con la misma. Simbolismo y muerte han estado siempre unidos en las culturas que el hombre ha establecido. No cabe duda, además, de que es posible que la muerte esté en el origen del simbolismo y de que su pérdida suponga una pérdida para el símbolo en general. Sin embargo, aquí nos preocupa de manera prioritaria otra dimensión. La relación del hombre con la muerte siempre ha sido sublimada a través del símbolo. El símbolo ha intentado, bien responder a la muerte, o bien atribuirle un lugar social. Pero ha hecho que el hombre pudiera reincorporarle de una manera creativa para su vida. La muerte expresada y asumida —aunque no resuelta— a través del símbolo, ha podido convertirse en fuente inspiradora de actividad de la ética y estética en el hombre, a la par que de las tareas que su condición de sujeto apropiador de la naturaleza y de generador de habitabilidad para la misma le suponen. Por último, su carácter reflexivo ha hecho que pueda generar, a través de una confrontación con la experiencia de la muerte, relatos y cosmovisiones en los que ha intentado atribuirse una comprensión del lugar y los cauces que le corresponden para el desarrollo de su vida y la confrontación con los interrogantes que le asaltan.

(8) Cf. J. BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Barcelona, 1978.

Específicamente podemos decir que el olvido de la muerte posee una importancia decisiva en distintos ámbitos de la vida del hombre y que su memoria puede contribuir a paliar las carencias de nuestra cultura por lo que hace a los mismos. La muerte es un elemento decisivo en el desarrollo y realización del proceso de la vida humana. La maduración psicológica del hombre radica en la capacidad para abrir un sentido que medie la fuerza del sin sentido o de la indeterminación sobre la cual está instalado el psiquismo humano. Sin necesidad de recurrir al pensamiento último de Freud, donde ser hombre era ser capaz de tender un puente entre las fuerzas del Eros y Thanatos que constituyen lo más profundo de lo real, la elaboración de una identidad humana constituye un proceso de atribución de sentido que pueda resolver en cada caso los problemas, contradicciones y tareas de la existencia humana. Aunque se sepa limitado y provisional. Por otra parte, ser hombre supone, además, la capacidad de pasar por la ruptura, por la crisis de un sentido incapaz de resolver las propias contradicciones o los problemas derivados de nuevas circunstancias sociales o culturales. De este modo, hacer memoria de la muerte puede también contribuir a recuperar constitutivos de la madurez psicológica del hombre ⁽⁹⁾.

Además, el olvido de la muerte posee importantes consecuencias sociológicas. Memoria de los antepasados y valoración de la tradición son dos elementos que se encuentran en profunda vinculación. Las sociedades modernas han olvidado con frecuencia el fundamento que los universos culturales y las organizaciones sociales poseen en la tradición. La cultura y la sociedad tienen un carácter histórico. Esto quiere decir, por un lado, que no son eternas, que no son ajenos a los avatares del tiempo; pero, a la vez, que su origen no es tampoco absoluto, que su génesis está situada en un proceso de transmisión de valores y de modos de vida. Una cultura que no hace memoria de la muerte, suele ser una cultura que no recuerda a sus antepasados. Y una cultura que pierde la memoria de los antepasados es una cultura que suele olvidar la importancia que tiene la tradición para su carácter. De este modo no es extraño que nuestras sociedades se pretendan ajenas a la tradición, y que, en consecuencia, pierdan la memoria de sus tradiciones específicas.

No obstante, la ausencia de la muerte tiene unas consecuencias decisivas también en varias facetas de la vida del hombre a las que ya hemos aludido. La experiencia ética y estética son posibles en la doble dimensión de riesgo y aventura, por un lado, y de gratitud por otro, que la vida humana posee. La

(9) Cf. E. ERIKSON, *Juventud, identidad y crisis*, Madrid, Ed. Taurus, 1975.

ética, como esfuerzo de establecimiento de una vida verdaderamente humana, es un juego y una responsabilidad. Vivir humanamente implica generar instituciones y conductas que puedan permitir a los hombres establecerse en lo que son. Pero esta tarea supone decisión y la decisión implica libertad. Crear es posible porque se es libre; y sólo se es libre ante la confrontación con la muerte. Nuestra cultura sólo podrá permitir la existencia de sujetos éticos, al modo como el hombre puede ser sujeto, en la medida en que tenga presente su límite radical. Pero crear no sólo es generar conductas innovadoras que articulen el riesgo de vivir ante las nuevas circunstancias o instituciones que sedimenten los modos de vida; crear es también dar expresión a la experiencia humana. El símbolo es el horizonte del hombre; pero hay unos símbolos, los generados por la experiencia estética, que permiten una expresión profunda y compleja de lo humano y su carácter. El arte da expresión, sin duda, a ese carácter fáctico y gratuito del hombre y a la condición en la que vive. Pero el arte sólo ha sido posible a lo largo de la historia en la confrontación con la finitud.

Por último, no podemos olvidar que las culturas han generado mitos y filosofías como algo para su supervivencia. El hombre se ha preguntado a lo largo de toda su historia, o de las historias en las que se ha constituido como tal⁽¹⁰⁾, por una explicación del puesto que le correspondía, aunque ésta se pretendiera solamente orientadora de cara a su actividad y a sus tareas. No obstante, mito y filosofía han sido posibles también gracias a una confrontación con la finitud humana; y ésta supone un contacto con la realidad de la muerte.

De esta manera nuestra cultura debe rehacer su equilibrio siendo capaz de generar un lugar, en su doble dimensión de espacio social y espacio simbólico, para la muerte. No sólo porque en su carácter mismo de cultura deba confrontarse con el riesgo enmascarador de toda cultura, sino para proporcionar un cauce más auténtico a posibilidades humanas que en nuestro orden simbólico están profundamente constreñidas. Lejos de la necrofilia, la memoria de la muerte puede ser una experiencia que dinamice aspectos de la vida del hombre, decisivos para una existencia realmente humana.

V. EXPERIENCIA DE LO SAGRADO Y ANAMNESIS DE LA MUERTE

Las reacciones antes estas disonancias de nuestra cultura no se han hecho esperar. Son muchos los movimientos que han intentado reaccionar ante este orden de cosas. De esta manera ha crecido el movimiento por el derecho

(10) Cf. P. RICOEUR, *Temps et Récit. Tome III. Le temp raconté*, París, Ed. Seuil, 1986.

a morir con dignidad. La soledad a la que se condena al moribundo en nuestro orden cultural es terrible. Sin preparación, sin información sobre lo que le ocurre, oculto a los ojos de la sociedad, fuera de su casa y de su ámbito personal y muchas veces sometido a una prolongación inútil de su vida —lo que ha dado en llamarse el “encarnizamiento terapéutico”—, la situación adquiere unos tintes dramáticos. Por ello no es extraño que haya surgido un movimiento que reivindica una muerte digna. Sin embargo, el proceso no acaba ahí. Como no se trata simplemente de reivindicar una muerte avisada y socialmente encarada, sino de generar una verdadera preparación para la misma y un reconocimiento de su presencia en distintos ámbitos de la vida humana, se ha producido también un importante movimiento que pretende la implantación de la educación tanatológica. De la misma manera que nuestra cultura pretende superar los tabúes vitales mediante información serena y completa en torno a los procesos sexuales y procreativos, también debe reproducir este tipo de educación en lo que a la muerte se refiere ⁽¹⁾. Sin duda es ésta una tarea de suma importancia de cara a recuperar su papel en los distintos niveles a los que nos hemos referido.

De todas formas, lo más importante radica en una crítica teórica y una actitud práctica frente a los valores sobre los que se asienta nuestra cultura. El sueño del progreso absoluto, la ficción del control técnico del mundo y del cuerpo y el tipo de confrontación con las necesidades humanas que genera la sociedad de consumo, deben ser cuestionados reflexivamente y alterados por lo que hace al funcionamiento y la articulación práctica de nuestros modos de vida y de relación con el entorno. Sin embargo, ésa es una tarea que desborda el propósito de estas páginas. No obstante queríamos terminar con algunas anotaciones en torno al papel que la experiencia religiosa puede tener en dicho proceso, teniendo en cuenta los elementos que ya hemos ido adelantando.

No debemos olvidar que el reto de nuestra cultura es el de recuperar un espacio para la muerte. Pero ella ha condenado a los márgenes todo tipo de actividad que pueda plantear dicha condición. Precisamente por eso, el ejercicio de tales actividades puede suponer una recuperación de dichas dimensiones. Independientemente del modo en el cual la experiencia religiosa asume la condición de finitud humana, lo importante es que ella pretende hacer memoria de la misma. Por su propia dinámica, la experiencia religiosa se articula a partir de la finitud y las posibles rupturas que se producen en lo humano. De esta manera, hacer memoria de lo sagrado, implica necesariamente hacer

(1) Cf. P. SPORKEN, *Ayudando a morir*, Santander, Ed. Sal Terrae, 1978.

memoria de la muerte y puede contribuir a una confrontación de la cultura con lo que se ha convertido en una alteridad inaccesible a sus posibilidades de significación. Como ya hemos señalado, lo sagrado es trasgresor; no meramente en el sentido de que pueda proponer una trasgresión humana, sino que lo es en el orden más elemental de poner en cuestión dimensiones que las culturas obvian.

La experiencia religiosa no necesariamente propone un orden de respuesta ante el interrogante de la muerte. Propiamente la experiencia religiosa hace una propuesta a la vida. El horizonte básico de la experiencia de lo divino es el de la posibilidad de un cuidado de parte de Dios, de una dimensión de salud para la vida humana. La fragilidad del sentido y de la condición humana nunca son suprimidas en la misma. Lo que ésta aporta es una posibilidad para revivirla en la esperanza. Con ello tenemos que experiencia religiosa supone una posibilidad —dentro del ámbito de las posibilidades esperanzadas— de confrontarse con la muerte. Y que, por ello, constituye uno de los complejos actitudinales y simbólicos básicos en lo que hace a la experiencia humana en la misma. De esta manera constituye uno de los factores fundamentales a recuperar en nuestra cultura si queremos poder dar un lugar social y simbólico a la muerte. No obstante, ello no supone ningún menoscabo para otras posibilidades humanas. Al contrario, este proceso debe realizarse en sintonía con otros complejos actitudinales y simbólicos en los que el hombre se ha decidido a mirar a la realidad de la muerte.

Sin embargo no podemos aceptar como válida cualquier experiencia religiosa. Nuestra cultura ha sido capaz incluso de afectar al proceso mismo de la experiencia religiosa confiriéndole también un carácter de simulacro. Por un lado la experiencia de lo sagrado es reducida al ámbito meramente privado. Sin duda este proceso se produce paralelamente a la pérdida de inteligencia simbólica de nuestra cultura. Y ello debe ser superado. No se trata de recuperar un planteamiento que impida la autonomía de lo profano. Ese es un logro de Occidente. Pero la experiencia religiosa tiene una necesaria relevancia, social y cultural, en la medida en que la poseen todas las dimensiones humanas. Lo que hay que preguntarse es si no se la reducirá el privatismo como resultado de un proceso en el cual se sustrae toda apropiación de la existencia humana que haga experiencia de las otras caras de la misma, que una cultura de la racionalidad meramente técnica y pragmática no puede tener en cuenta⁽¹²⁾. De esta manera se genera un tipo de experiencia religiosa que limita una de

(12) Cf. H. COX, *La religión en la ciudad secular*, Santander, Ed. Sal Terrae, 1984, 9-81.

sus cualidades básicas: la de adquirir una relevancia para los hombres a través de una oferta de sentido general, que puede ser aceptada o rechazada, pero que siempre ha de ser predicada.

Pero, además, existe otra deformación del hecho religioso, que afecta decisivamente al modo de ser vivenciada y representada la muerte y que sin duda es fruto de nuestra cultura. Las sociedades occidentales han generado ciertas formas de religiosidad basadas en un optimismo ingenuo y en ocasiones cínico. La muerte y la finitud son negadas en función de una oferta de la experiencia de lo divino en solución de continuidad con el mito del progreso absoluto tan característico de Occidente. Lo sagrado vendría simplemente a corroborar las expectativas que la sociedad y la cultura no pueden satisfacer a pesar de todo. Por ello, el lado de la limitación y el fracaso puede ser obviado. Dios cumple la función de garante del cumplimiento feliz de los deseos omnipotentes de nuestro tiempo. Sin embargo, la auténtica experiencia religiosa funciona de otro modo. Propiamente hay experiencia en la medida en que el orden de comprensión y acción humanos son puestos en cuestión. Y además hay experiencia religiosa cuando lo humano es vivido en la profundidad de su indigencia, con la carga de contradicciones y de irresolubilidad que supone ⁽¹³⁾. Por eso la experiencia religiosa se enfrenta necesariamente a la realidad de la muerte y por ello puede ser calificada de falsa cualquier experiencia religiosa que no asuma la muerte en lo que posee de ruptura.

Y más cuando en las religiones existe un hiato irreductible entre deseo humano y don divino. Propiamente el hombre no ve corroborados sus deseos, sino que la esperanza religiosa nace de una adecuación, al menos en las religiones reveladas, entre esperanza humana y fuente divina. El hombre religioso aprende a esperar en el orden de la oferta de salvación que se le ha hecho, renunciando a aquellos deseos a los que Dios no ha ofrecido respuesta. La esperanza humana se recrea a partir de las promesas divinas y nunca al revés ⁽¹⁴⁾.

De esta manera la experiencia de la muerte es aceptada por la experiencia religiosa en toda su crudeza, aunque frente a ella pretenda articular un ámbito de esperanza. Por ello, además, hacer memoria de la misma supone no sólo una trasgresión de la realidad humana, aceptada por el hombre para el cual la creencia posee una relevancia insoslayable, sino que la erige en una experiencia subversiva de nuestro orden cultural. La experiencia de lo sagrado, en la medida en que hace sitio para la muerte, en que recuerda que ésta es uno

(13) Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1983, 21-58.

(14) Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1978, 50-116.

de los elementos básicos de la estructura antropológica humana, se convierte en trasgresora. Quizá con ello se resuelva una injusticia. Porque aunque la memoria de lo sagrado no consiga recuperar un testimonio de la muerte en el seno de nuestro universo cultural, ésta —en cuanto simbolizada y transmitida— continuará siendo el testimonio privilegiado de las culturas que ha sido a lo largo de la historia⁽¹⁵⁾.

Carlos Cabrera Sánchez

(15) Cf. PH. ARIES, *op. cit.*, 208.