

La muerte como interpelación ética

Francisco José Alarcos Martínez

Resumen

La muerte se puede plantear desde múltiples perspectivas: biológica, antropológica, filosófica, teológica, etc. Lo que se plantea en este trabajo es la muerte como interpelación ética, es decir, como acontecimiento final de otro ser humano que me cuestiona y me obliga a re-construir el sentido de mi propia existencia, a re-pensar la propia vida, a re-cuperar una dimensión constitutiva de lo humano como es la esperanza, dejando abierta la pregunta sobre el más allá, el re-sucitar. Morir revela la condición inexorablemente finita de todo lo vivo. La cuestión es cómo quedamos afectados ante la muerte del otro semejante, y qué genera como oportunidad de plenificación de nuestra condición finita compartida.

Palabras clave: Ética, sentido, muerte, esperanza, finitud.

Key words: Ethics, meaning, death, hope, finitude.

Abstract

Death can be approached from multiple perspectives: biological, anthropological, philosophical, theological, etc. In this work, death is approached as an ethical interpellation, that is, as another human being's final event questioning me and forcing me to re-build my own existence's meaning, to re-think my own life, to recover that constitutively human dimension which is hope, leaving open the question about the beyond, to resurrect. Dying reveals the inexorably finite condition of everything alive. The question is how we become affected by another fellow's death, and what it generates as a chance for our shared finite condition to get its completion.

«Mors certa, hora incerta»

Una rápida revisión de las publicaciones sobre el tema de la muerte desde una perspectiva ética se centran, en su inmensa mayoría, en los problemas sobre el final de la vida: la eutanasia, la «muerte digna», la retirada de tratamientos más o menos fútiles, la ética del cuidado a los moribundos, y un largo etcétera. En pocas

ocasiones se plantea el tema de la muerte como interpelación ética¹. Dicho con otras palabras, la muerte del otro, manifestación anticipada de la nuestra, ética y existencialmente nos interpela poco. La gran preocupación por vivir nos lleva a sepultar rápidamente la muerte², la memoria de los vivos y las consecuencias que para nuestra existencia lleva aparejada la conciencia cierta de la propia finitud. Evitarla desde una conjura de silencio, encubrirla o eludirla no vale de nada cuando ésta se nos revela con toda su intensidad al contemplar la finitud del otro culminada, el rostro del otro muerto³. Tolstoi lo recoge muy bien al describir el cadáver de Iván Ilich en los siguientes términos: «Este yacía, como yacen siempre los difuntos, con especial pesadez, hundido cadavéricamente con sus miembros agarrotados en la litera de la caja, doblada la cabeza para siempre sobre un cojín. Exhibía, como exhiben siempre los difuntos, su amarilla frente cerosa, con entradas en las sienes hundidas, con la nariz sobresaliente y como si presionara el labio superior. Había cambiado mucho. Aún había adelgazado más desde que Piotr Ivánovich lo vio por última vez, pero, como ocurre con todos los difuntos, su rostro era más hermoso y, sobre todo, mucho más notable que en la persona viva. La expresión de la cara correspondía a la del individuo que ha hecho cuanto necesitaba hacer, y lo ha hecho bien. Había, además, en esa expresión un reproche o una advertencia a los vivos»⁴.

El rostro de la muerte puede ser contemplación estética «del individuo que ha hecho cuanto necesitaba hacer, y lo ha hecho bien»; pero, sobre todo, es expresión de «un reproche o una invitación a los vivos». Es una propuesta de re-visión ética. La muerte del otro, en cualquier caso, no puede dejar indiferente. Si para el difunto, tras el umbral de la muerte, se abre la misteriosa puerta del más allá, para el que contempla la muerte del otro se da una urgencia en adentrarse en la propia morada, cargada también de altas dosis de misterio. No es ninguna casualidad que uno de los sentidos etimológicos de la palabra ética signifique «morada» o «lugar de residencia». Cómo moramos, o mejor, cómo construimos nuestra morada la individual y

¹ Para ver una ética fundamental de la muerte y sus consecuencias en el «más acá», cf. VIDAL, M.: *Moral de Actitudes* II, 1ª. PS, Madrid, 1991, pp. 461-489.

² Convertir la muerte en tabú ha sido la salida cultural en Occidente, como muy bien ha puesto de manifiesto la obra de ARIÉS, P.: *Ensayo sobre la muerte en Occidente*. Argos-Vergara, Barcelona, 1982.

³ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J.L.: «Muerte», en *Diccionario de Pensamiento Contemporáneo*. San Pablo, Madrid, 1997, pp. 802-807.

⁴ TOLSTOI, L.: *La muerte de Ivan Ilich*. Orbis, Barcelona, 1982, p. 12.

la social es la cuestión más radical a la que nos empuja la presencia de la muerte. «La muerte del otro dice Levinas me encausa y me cuestiona, como si pasase yo a ser, por mi indiferencia, el cómplice de esa muerte, invisible para el otro que a ella se expone; y como si, antes incluso de estar yo mismo abocado a ella, tuviera que responder de esa muerte del otro y debiera no abandonar al otro a la soledad. El otro es prójimo precisamente en esa llamada a mi responsabilidad por parte del rostro que me asigna, que me requiere, que me reclama; el otro es prójimo precisamente al ponerme la cuestión»⁵.

Y la cuestión no es otra que ¿cómo vives?, ¿cómo haces posible la vida? Si la certidumbre de la muerte es segura y el momento de la misma incierto, la pregunta por la realización de la vida la nuestra y la de los demás y las condiciones de posibilidad para que sea una «vida lograda» es inexcusable. K. Rahner afirmaba que «el animal muere menos mortalmente que nosotros»⁶ y es verdad. Sólo nosotros, los seres humanos, conscientes de un tiempo finito, contamos con la capacidad de decidir qué hacemos con nuestra vida hasta la muerte. Como dice J. Marías, «hay que rechazar toda interpretación de la vida como dado y verla como una empresa cuya realidad se va haciendo y admite muy diversos grados, que en amplia proporción dependen de la actitud del que vive. Esa intensificación es la forma en que el hombre expresa más enérgicamente la gratitud por esa vida que le ha sido dada, en y con la cual se ha encontrado, precisamente como un quehacer, como algo que cada uno tiene que imaginar, proyectar y realizar»⁷.

1. Re-construir el sentido de la «morada»

En la «situación límite» de la muerte contemplada brota en nuestra interioridad una urgencia de morada de ética, una interpelación silenciosa y cuestionante sobre nuestro ser-estar-hacer-pensar-sentir. Tolstoi lo muestra bien cuando al final de la vida de Ivan Ilich éste se pregunta: «¿Cómo es posible que la vida fuera tan carente de sentido, tan repugnante? Y si realmente fue así, ¿para qué morir y morir sufriendo? Algo hay que no compagina. ¿Acaso viví como no debía vivir? se le vino de repente a la cabeza. ¿Pero cómo es posible? Yo lo

⁵ LEVINAS, E.: *De Dios que viene a la Idea*. Madrid, 1994, p. 259.

⁶ RAHNER, K.: *Escritos de Teología IV*. Taurus, Madrid, 1964, p. 444.

⁷ MARIAS, J.: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Alianza, Madrid, 1995, p. 103.

hice todo como corresponde», se dijo, y enseguida alejó de sí esta única solución del enigma de la vida y de la muerte como algo completamente imposible.⁸

La cuestión del sentido ha sido, en la historia del pensamiento, una cuestión reciente aunque estuviese latente ya en la filosofía clásica. Ésta hablaba menos del «sentido» de la vida que del «fin» de todas las cosas⁹. Fue Nietzsche¹⁰ el primero que lo hizo en un texto de 1875 que él mismo no publicó pero que se encuentra en la edición de sus obras póstumas. Pero lo más interesante y significativo es el hecho de que esa expresión haya sido utilizada por un filólogo de profesión como era él. Y es que la expresión inaudita de un sentido de la vida presupone que la vida puede ser «leída» como un texto. Del mismo modo que un libro, la vida posee un comienzo, un fin y, por eso mismo, una dirección y un sentido. Puede entonces ser considerada como un «recorrido con sentido» susceptible de dirección y de inquietud, («quien tiene un porqué es capaz de soportar cualquier cómo»¹¹, afirmaba el mismo Nietzsche), pero también de trastornos y de catástrofes.

La pregunta por el sentido de la vida es la de saber si esta trama o esta extensión tiene un porqué, y, si es así, cuál. Pero, sobre todo,

⁸ TOLSTOI, L.: *La muerte de Ivan Ilich*. op.cit., pp. 84-85.

⁹ La obra clásica al respecto sigue siendo la de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), *Definibus bonorum et malorum* («Del supremo bien y del supremo mal», Gredos, Madrid 1987). La palabra *finis*, que traduce de manera más o menos adecuada el concepto griego de *telos*, designa el término último hacia el que tienden todos los bienes. Esta noción ha perdido su evidencia, pero conserva su importancia puesto que es esta noción de un «fin» que gobernaría todas las cosas la que ha sido reemplazada por la pregunta por el «sentido» de la vida al final del siglo XIX. La idea de una «finalidad» última, o de un *telos* inherente a la vida, se remonta, por supuesto, a Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I, 5) pero también a la idea del Bien en Platón (*República*, VI y *Fedón*, 99).

¹⁰ El texto de Nietzsche lo tomamos de GRONDIN, J.: *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*. Herder, Barcelona, 2005, pp. 28-29. «La mayor parte de los hombres no se consideran siquiera como individuos; eso es lo que muestran sus vidas [...] El hombre únicamente es individuo según tres formas de existencia: como filósofo, como santo o como artista. Basta sólo con ver con qué mata el hombre de ciencia su propia vida: no; pero ¿qué tiene que ver la doctrina de los particulares en los griegos con el sentido de la vida? Vemos aquí hasta qué punto innumerables hombres sólo viven para preparar un hombre verdadero: los filólogos, por ejemplo, sólo están ahí con el fin de preparar al filósofo que, por su parte, sabe sacar provecho del trabajo de hormiga de aquellos para poder decir algo a propósito del valor de la vida. Sobreentendido que, por supuesto, sin esta dirección, la mayor parte de ese trabajo de hormiga resulta absolutamente sin sentido y superflua».

¹¹ NIETZSCHE, F.: *El ocaso de los ídolos*. Edimat, Madrid, 2000, p. 556.

exige un argumento y un autor, un responsable de lo que ocurre en el escenario vital, una construcción biográfica en definitiva. Si tuviéramos que elegir un término común a los intentos filosóficos, religiosos y sociales que han determinado la segunda mitad del siglo XX no habría otra palabra más común que esta: «sentido». Ella ha desplazado en alguna medida a las clásicas de la metafísica (ser), de la antropología (verdad), de la teología (salvación), como si lo que el ser humano necesita trascendiera cada uno de esos campos, por ser algo más fundamental, abarcante, radical. Y cuando una palabra adquiere estas dimensiones de originalidad, radicalidad y totalidad, entonces resulta indefinible. Todos sabemos qué nombra y, sin embargo, no podemos hacer otra cosa que proferirla en alto, describirla, soñarla. Es un concepto-límite. Sentido es lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en propia mano, para confiar en que el empeño de nuestros días no será vano ni nuestro amor cenizas¹².

Por sentido procede del latín clásico *sentire* se entiende lo que es capaz de ser percibido por los sentidos o por la mente; propiamente lo que puede ser comprendido. Hay que decir que la palabra sentido es enormemente compleja. Por de pronto es el participio del verbo sentir, y significa «lo que se siente», pero se ha sustantivado con tres acepciones distintas: un órgano sensorial (el sentido de la vista), el significado de algo (el sentido de esta frase), una dirección (calle de doble sentido). ¿Cómo ha podido adquirir significados tan distintos? La palabra deriva de la raíz indoeuropea *sent*, que significaba «tomar una dirección, dirigirse a». Es decir, que primero significó dirección, luego significado, porque el signo es una indicación que hace ir hacia otra cosa. Y por último, experimentar de una cierta manera. Es preciso distinguir entre «tener sentido» y «dar sentido». Que la vida humana «tiene sentido», quiere decir que lleva en sí misma estructuras que la hacen inteligible en cuanto anticipan una finalidad, es decir, en cuanto se orientan hacia posibilidades venideras; quiere decir además que la vida implica motivaciones (valores) capaces de comprometer mi libertad. «Dar sentido» a la vida significa empeñar de hecho las decisiones de la libertad en el cumplimiento de la tarea previamente configurada en las estructuras ontológicas que le confieren inteligibilidad y valor. «Tener sentido» es pues ontológicamen-

¹² Cf. GESCHÉ, A.: *El sentido*. Sígueme, Salamanca, 2004.

te previo a «dar sentido», porque funda la posibilidad y las condiciones necesarias para que el hombre pueda «dar sentido» a su vida.

La pregunta por el sentido se dirige, además, no hacia los fenómenos del mundo ni hacia los signos del lenguaje, sino propiamente a cosas, conjuntos de cosas o procesos poco susceptibles de ser tratados científicamente, como, por ejemplo, el mundo en su conjunto, el hombre, la vida, la historia, el sufrimiento, la muerte, etc. Para estos casos, se percibe sentido, afirmaba el tomismo, si cada una de estas cosas puede ser inscrita en una serie ordenada de causalidades (que explican su razón de ser), o de finalidades (que explican su relación a un fin); si hay para todo ello respuestas a las preguntas ¿por qué? o ¿para qué?. Pero, ante el sentido, la pregunta fundamental que tendríamos que hacernos a nosotros mismos y a los demás sería: ¿qué importa de verdad?¹³.

2. *Re-pensar la vida*

La experiencia cercana de la muerte provoca, como ha mostrado Carlos Cobo¹⁴, una auténtica revolución vital. Si la tendencia vital es la conservación, la seguridad y estabilidad, construidas en demasiadas ocasiones forzando, incluso retorciendo, nuestro ser más genuino, con la conciencia de la finitud próxima se produce una desinstalación y una urgencia de enderezamiento personal afectando tres dimensiones:

El Yo profundo: Aquella persona que es capaz de madurar con la muerte, vira hacia distintas actitudes de intransigencia. Es más intransigente o impaciente con la banalidad y la tontería (o se desconecta de ellas, no haciendo caso, replegándose hacia adentro). Pero, al mismo tiempo, muestra mayor benevolencia en otros aspectos. Para aquel que madura con la vivencia de la muerte, es sustancial la modificación en su percepción y vivencia del tiempo. Sopesa de otro modo cómo aprovecharlo, en qué emplearlo. Ya no predomina en él una aprehensión del mismo en términos de duración. Otro cambio madurativo notable consiste en la disminución o desaparición de antiguos miedos y ansiedades de diversa índole, que antes le condicionaban como persona. Y es que, cuando se impone una dura realidad (y la muerte es la más dura de todas), el resto empequeñece o

¹³ Cf. MARIAS, J.: *La felicidad humana*. Alianza, Madrid, 1998, pp. 330-339.

¹⁴ Cf. COBO, C.: *Ars Moriendi*. Díaz de Santos, Madrid, 2001, pp. 314-321.

palidece alrededor comparativamente. Dejan de tener importancia hechos que antes agobiaban o hacían perder la calma.

El mundo de las cosas: La transformación valorativa de la conciencia que madura desde la finitud tiende a proyectarse y concretarse en las cosas. Sobre todo, se manifiesta en el modo sensorial o sensitivo con que se perciben objetos, sustancias, ambientes, personas. Aspectos que antes pasaban inadvertidos, sin importancia, o se captaban con una burda voracidad y velocidad, sin paladeo, ahora recorran una gran intensidad. Es el tiempo de los detalles. Se pasa de la valoración global a la valoración del pormenor. El detalle ilumina de manera insólita lo global. Se toma aguzada cuenta de que para vivir hacen falta en realidad muy pocas cosas materiales, y para vivir bien, sólo algunas más. Algo muy especial surge en muchas de estas personas: una atracción desconocida por la naturaleza. Un enamoramiento. Un amor insólito y solitario por la tierra. Una observación amorosa y extasiada del cielo, de las plantas, de los árboles, de las aves, de las aguas, del color, del aire, de las montañas, de las nubes... La naturaleza se convierte en el símbolo más directo de la vida. Es un humanismo que no se dirige ya a otros seres humanos, sino que se basa en el amor del hombre a la naturaleza; es un humanismo ecológico.

Las relaciones humanas y sociales: Se procura selectivamente el trato con gente positiva, que le quiera a uno y a la que uno quiera de verdad, desentendiéndose de los afectos forzados o de los que se supone sin fundamento que se deben sentir en los obligados «lazos de sangre». Se es más paciente, generoso y sereno con los seres que uno ama, cuando antes parece que se esforzaba más en ser considerado y tratar amablemente con gente que realmente no estaba en su corazón, que sólo le importaba materialmente. Se tienen menos prevenciones y rodeos defensivos en el trato humano y social en general; se es más directo en los temas y más natural en las expresiones. Se está menos preocupado por quedar bien con todos. Al mismo tiempo, se es más precavido y reservado en ciertos aspectos privados o íntimos, porque se respeta más. A uno le resulta indiferente la opinión de aquellos que no le interesan, o se desconecta fácilmente si no le es posible de momento liberarse físicamente de la presencia indeseable. No se deja manipular ni enredar. No va corriendo de un lado para otro para convencer a nadie de algo de lo que él no está convencido, no compra voluntades ni se «vende» para conseguir cosas como antes. No se llena de compromisos. Ya no mide la autoestima profesional en función de la abultada cantidad de citas en

la agenda ni en el hecho de que el teléfono suene constantemente requiriéndolo. No sólo no le importa mostrarse disponible en el momento (antes, esto habría significado tener poca importancia), sino que le gusta estarlo, en cuestiones de interés humano y, sobre todo, cuando tiene ganas de ver a alguien, sin esperar una o dos semanas para encontrar un hueco (porque para entonces acaso su hueco sea otro), o quizá ya no se encuentre tan bien o la cita afectiva o amistosa haya perdido su aire, su gracia, su motivación inmediata.

Nadie que de verdad sienta de cerca la muerte del otro queda indiferente. Las cuestiones sobre uno mismo salen, junto a las del ausente, como borbotones ocultados en el devenir vital. Pensar en el que ha muerto como parte del pasado va paralelo a pensar la vida presente. Pasado y presente se unen formando un entramado de memoria actualizada que, al ser pensada y reflexionada, puede convertirse en un momento de extraordinario crecimiento y madurez personal. Este es uno de los mecanismos más curiosos que tenemos los seres humanos para madurar éticamente. La experiencia acumulada y el recuerdo de los que han precedido y acompañado la existencia nos sitúan en un nivel de aprendizaje al que debemos nuestro propio ser. Olvidar que nadie inicia su historia personal desde cero, sino que se incorpora a una historia en construcción, y que el final de su ser será punto de partida en la construcción de otras existencias personales, lleva implícita una profunda carga ética. Somos fruto de experiencias acumuladas precedentes y responsables de enriquecer lo recibido para donarlo a los que nos sucedan. Para que esto pueda darse es necesario mantener una ética reconocedora de la memoria y del recuerdo.

La memoria y el recuerdo ético se convierten así en un compromiso por la dignidad humana en los diferentes contextos sociales, culturales, religiosos, políticos y económicos. Vincula, además, ante las emociones expresadas y compartidas desde la cercanía de la amistad, del amor y del cariño. Marciano Vidal lo ha formulado como «hipersensibilidad moral»¹⁵. La experiencia, aunque parcial y limitada, de la muerte del «otro» constituye un momento de la existencia personal en el que las raíces se quedan al descubierto y en el que se vive en carne propia, sin la piel de los convencionalismos de lo cotidiano, la pregunta por lo que debemos hacer con la vida. En esa situación, la dimensión ética de la existencia consigue una «radicalización» y una «hipersensibilización» que expresan de forma privi-

¹⁵ VIDAL, M.: *Moral de Actitudes*, op.cit., pp. 475-476.

legiada las estimaciones y las sensibilidades morales. La influencia de la muerte en el «más acá» moral se concreta fundamentalmente en la recuperación ética del «otro». Tener la experiencia de la muerte del ser «querido» y «amado» supone la hiper-sensibilización de un factor decisivo de la vida moral: el reclamo ético del «otro». Y ello de varias maneras:

Lamentando las «carencias» tenidas en la relación con la persona fallecida. El lamento del «podría» haber hecho más por la persona amada se convierte en la decisión del «tengo» que hacer más por el «otro» ahora que puedo.

Luchando contra todas las formas de «muerte ética» en las que el «otro» no es considerado en toda su dignidad. Multiplicar y ahondar las vías de mi reconocimiento de los otros, singularizar la calidad de mis afectos, institucionalizar de manera crecientemente perfecta la igualdad esencial de los hombres y el respeto comunitario a su libertad, son diques de la vida frente a la insistente crecida de la muerte.

Proclamando la victoria de la fidelidad sobre la incomunicación infiel e insolidaria. Toda relación profundamente humana se proyecta «por encima» y «más allá» de la muerte. De este modo expresa su estructura ética más profunda. La experiencia de la muerte del «otro» es la ocasión para percibir cómo la relación humana auténtica vence a la misma muerte. Así, afirma M. Vidal, «la situación-límite de la muerte genera una notable riqueza ética. La muerte, en lugar de aniquilar, produce una auténtica «epifanía moral» del «otro». En el morir surge, renacida y renovada, la experiencia moral del «otro»¹⁶.

Tanto el recuerdo como la memoria ética han de ir entretreídos, pues si las vivencias personales son importantes, éstas nunca se dan al margen de la memoria construida colectivamente. Es en este espacio en el que ha de darse un re-pensar la vida para convertirla en plenitud. Gérard de Nerval lo formula del siguiente modo: «... Un viejo autor decía: La hora que os ha dado la vida ya os la disminuye. Se está en la muerte mientras se está en la vida, pues, cuando ya no se está en la vida, uno está más más allá de la muerte; o para decirlo mejor y terminar, la muerte nos os concierne ni muerto ni vivo; vivo porque sois muerto, y muerto porque ya no sois. Deben bastaros, amigo mío, estos razonamientos para daros valor cuando bebáis el ajeno amargo de la muerte, y meditad hasta entonces un hermoso verso de Lucrecio, cuyo sentido es éste: «Vivid cuanto podáis, que

¹⁶ *Ibid.*, p. 476.

no quitaréis nada a la eternidad de nuestra muerte”¹⁷. Vivir cuanto se pueda, desde la muerte, aporta una triple enseñanza:

en primer lugar, ayuda al hombre a valorar lo que tiene. El ciego reconoce y agradece la vista más que cualquiera de los que están dotados de ella. El sordo añora y ensalza la audición. Quien piensa en la muerte se recrea y se reconoce en todo lo que significa la vida.

en segundo lugar, reflexionar sobre la muerte nos permite alejar preocupaciones y deseos triviales. En este sentido, resulta relevante una cita de Epicteto, uno de los epicúreos del siglo primero después de Cristo, que textualmente escribía lo siguiente: «La muerte, el destierro y las demás cosas que nos inspiran terror, debemos tenerlas a diario presentes: principalmente la muerte. De este modo, nunca tendrás malos pensamientos y, mucho menos, ambiciones excesivas».

por último, y *en tercer lugar*, no cabe ninguna duda de que el hábito de contemplar la muerte como posibilidad intrínseca de nuestra existencia nos denuncia que dicha existencia no puede posponerse y que no cabe dejar las cosas para llevarlas a cabo más adelante. Hay que vivir con compromiso el presente, porque no tenemos garantías de que en el futuro podamos desarrollar aquello que ahora ignoramos o dejamos de lado¹⁸.

3. Re-cuperar la esperanza

La posibilidad de continuar abriendo horizontes éticos desaparece, con frecuencia, en el encuentro con la realidad de la muerte. De golpe desaparecen las ilusiones, la esperanza¹⁹ de que las cosas pudieran ser de otra manera. La desmoralización se adueña de la existencia. La muerte sube al patíbulo a la esperanza desde la cual se ha ido construyendo y diseñando la vida presente y la futura. De un plumazo se borran las ganas de proyectar y anticipar los deseos venideros. La quietud y la parálisis se adueñan de nuestra interioridad. No cabe, no existe hueco en nuestro interior para la esperanza. Que

¹⁷ NERVAL, G. de: «La mano encantada», en CALVINO, H.: *Cuentos fantásticos del XIX*. Vol. I. Siruela, Madrid, 1997, p. 200.

¹⁸ MADDOZ, V.: «Muerte», en *Diez Palabras clave sobre los miedos del hombre moderno*. Verbo Divino, Estella, 1998, p. 206.

¹⁹ Cf. AA.VV.: «La difícil esperanza nuestra», en *Iglesia Viva* 177 (1995); VIDAL, M.: «Esperanza ética», en *Diez Palabras clave en moral del futuro*. Verbo Divino, Estella, 1999, pp. 53-105.

vuelva a tener espacio y cabida una ética de la esperanza en el devenir vital se convierte en una exigencia ética a re-cuperar²⁰.

La esperanza es parte constitutiva del ser humano²¹. Éste no sólo tiene esperanza, sino que vive en la medida en que está abierto a la esperanza y es movido por ella. El vocabulario corriente demuestra esta profundidad ontológica de la esperanza cuando se dice, por ejemplo, que tal o cual acontecimiento ha «matado la esperanza» o cuando, en el dominio político, se habla de «esperanzas frustradas». Hay, por tanto, un núcleo vital en la esperanza, sin el cual el ser humano se marchita, se seca y muere. Cuando la muerte del otro provoca la desesperanza personal, estamos provocando una muerte social en nuestras relaciones con los demás, pues matar a otro es no esperar ya nada de él, no concebir para él ningún futuro. Dejamos de celebrar un encuentro con otro cada vez que nos negamos a considerar el futuro como una realidad todavía abierta para él. En esto consiste la actitud del sacerdote y del levita en la parábola del «buen samaritano» (Lc 10, 29-37). El sacerdote y el levita, al no prestar ayuda al herido, consideran a éste como muerto, fuera ya de la realidad, cuando, de hecho, no lo está todavía y puede revivir, a pesar de las apariencias. La esperanza se aferra a este «todavía» contra toda apariencia. Negarse a ser el prójimo de otro equivale a decir que su futuro está cerrado y que ya no hay esperanza.

Laín Entralgo distingue entre la *espera* y la *esperanza*²². La espera del animal es instintiva y situacional, pues tiende hacia su futuro conforme a una pauta general nacimiento, crecimiento, madurez, declinación, muerte, y según una serie de fases y ritmos: la vigilia y el sueño, la captura y la saciedad, la agresión y la fuga, la fatiga y el

²⁰ Atendiendo la etimología del término *recuperar* (del latín *recuperare*), según el Diccionario de la Real Academia Española, posee estos significados: Volver a tomar o adquirir lo que antes se tenía / Volver a poner en servicio lo que ya estaba inservible / Trabajar un determinado tiempo para compensar lo que no se había hecho por algún motivo / Volver alguien o algo a un estado de normalidad después de haber pasado por una situación difícil. En nuestro caso utilizamos *re-cuperar* (separado por guión) vinculándolo a *cabere* (del latín *capere*, coger), pues entre sus significados está: Poder contenerse una cosa dentro de otra / Coger, tener capacidad. Para volver a tener capacidad de esperanza se exige cierto esfuerzo ético por nuestra parte que aprehenda y de cabida a la misma.

²¹ Para ver más profundamente este tema cf. MOITU, H.: «Esperanza y Lucidez», en *Iniciación a la práctica de la teología IV*. Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 301-334.

²² Cf. LAÍN ENTRALGO, P.: *La espera y la esperanza*. Alianza, Madrid, 1984.

descanso, la actividad sexual y el reposo subsiguiente, la tranquila estabilidad y el juego. (El animal vive buscando, esperando alcanzar lo que busca y acertando o errando en el logro efectivo de lo que espera. En cualquier caso, lo que el animal espera es siempre algo inmediatamente determinado por la conjunción del ocasional tono de sus instintos, lo que, en función de su apetito y su situación, en aquel momento está percibiendo). También el hombre está abierto a su futuro esperando algo, y también lo que espera se halla de algún modo y en alguna medida condicionado, nunca rígidamente determinado, por el tono vital de sus instintos y por el contenido de su campo perceptivo. Pero *la espera humana* es cualitativamente distinta de la espera animal, y lo es por ser a un tiempo suprainstintiva, suprasituacional e indefinida.

Es, en primer término, *suprainstintiva* porque el hombre es el animal capaz de decir «no» a la satisfacción de sus instintos.

Es, por otra parte, *suprasituacional*, pues en una situación cualquiera el hombre espera más de lo que a la situación corresponde.

Es *indefinida*: en cada situación vital y ante cualquier campo perceptivo, la espera humana puede optar entre un número indefinido de posibilidades.

Frente a la realidad, la apertura humana hacia el futuro requiere el proyecto (toda espera humana alberga en su seno cierto propósito de conseguir lo que en ella se espera), y todo proyecto lleva dentro de sí, tácita o expresa, una pregunta. En el seno de toda pregunta late de modo más o menos perceptible la posibilidad de obtener una respuesta adecuada a lo que se pregunta. Posibilidad, no certidumbre absoluta. Si ella no existiese, la pregunta no llegaría a ser hecha. A la desnuda pared que hay ante mí, es seguro que yo no preguntaré qué hora es. Mas no sólo esa posibilidad late en la realidad existencial de la pregunta. También esta otra: que, aun no siendo absurda, aun siendo razonable la pregunta formulada, puede suceder que el interrogante nunca llegue a obtener la respuesta que él necesita y desea.

La espera humana inherente al proyecto puede ser, según esto, *confiante* o *defiante*, hallarse apoyada en la confianza o herida por la desconfianza. Confianza en el logro de la meta a que el proyecto y la pregunta tienden, defianza respecto de la posibilidad de alcanzarla. Pero ni la confianza puede ser seguridad total en el buen éxito (nadie puede estar totalmente seguro de conseguir la respuesta a que aspira), ni la defianza puede ser certidumbre absoluta de un fracaso total (para nadie es enteramente cierto que nunca obtendrá tal respuesta; si fuese así, la pregunta no habría sido hecha).

Espera en el sentido de expectativa o aguardo es la simple actitud ante el futuro, en cuanto que previsto bajo forma de evento concreto. La espera es, pues, una esencial e ineludible actitud vital del animal humano; ningún hombre puede vivir sin esperar algo, ni siquiera aquellos los desesperanzados que más resueltamente parecen renunciar a la esperanza. Una pregunta surge: la simple espera, la expectativa, el aguardo, ¿pueden ser o no pueden ser concreción y atrio de la espera esperanzada, de la esperanza? La esperanza es la actitud anímica en virtud de la cual el hombre confía de modo más o menos firme, nunca con entera seguridad, en la realización de sus posibilidades de ser en el futuro por tanto, en su buen éxito que de continuo pide la espera y que de un modo u otro se concretan en la expectativa y el aguardo. En el caso de que se crea en ella, hasta la esperanza de la vida eterna, pese a ser ésta esencialmente inimaginable, se concreta en expectativas y proyectos, todo lo vagos que se quiera, en la terrenal vida del creyente. Tanto la espera de lo concreto como la esperanza en la perduración o el advenimiento de todo cuanto hace posible y da plenitud al logro de lo concreto pueden ser confiantes y defiantes.

La confiante espera de lo concreto, sólo en sentido lato, puede ser llamada esperanza. Es la esperanza de lo inmediato. La espera defiante de lo concreto se manifiesta como temor. La espera confiante en la perduración o el advenimiento de cuanto haga posible y dé plenitud al logro de lo concreto, es la esperanza en sentido estricto, la esperanza genuina: «espero la resurrección de los muertos». El temor de que tal perduración y tal advenimiento no acontezcan jamás temor sin concreción precisa, no temor de algo concreto es algo cualitativamente distinto que el temor propiamente dicho; es la angustia. Hay así una ineludible, constitutiva ambivalencia entre el temor y la esperanza, en el caso de la espera de lo concreto, y de la angustia y la esperanza, en el caso de la esperanza genuina. La actitud del hombre ante el futuro ante el término a que tienden el proyecto y la pregunta es siempre preponderantemente esperanzada o preponderantemente temerosa o angustiosa. Ni puede haber una esperanza pura (la entera seguridad respecto del logro de lo que se espera), ni una angustia pura (la entera seguridad en cuanto al malogro de todo lo que se espera o podría esperarse). La tensión entre el «siempre» y el «nunca» es, pues, el horizonte de la vida hacia el futuro. Tanto la esperanza genuina (una esperanza veteada de sorda angustia) como la verdadera desesperanza (una sorda angustia veteada de tenue esperanza) remiten a esa incierta y enigmática condición

del futuro de que son contrapuestos términos ideales utopías posibles el «siempre» y el «nunca».

Todo acto con el que su autor cree haber conseguido un bien (el acto del creador, del sacrificado, del donante por amor) aspira, aunque él no lo piense explícitamente, a un «siempre», cuya validez él pone a prueba frente a la ineludible perspectiva de la muerte, de la nada, del «nunca». Si lo consigo, ¿perdurará tras mi muerte el bien a que aspiraba?

Cuatro actitudes son posibles ante esta interrogación²³, correspondientes a otras tantas creencias:

«*Creo que tras mi muerte quedarán mi fama y mi recuerdo*». Es la esperanza en la perduración del nombre y el renombre. Tras la segura extinción de la fama y el recuerdo, ¿qué quedará? ¿Nada? El nihilismo o un agnosticismo más o menos resignado o irónico son, en este caso, la respuesta habitual a esas dos interrogaciones definidas como «nunca».

«*Creo que, tras mi muerte, el bien o la verdad por mí alcanzados quedarán integrados en un estado final de la humanidad en el que habrán desaparecido todas las deficiencias que hoy padece*». Es la esperanza histórica que da sentido al sacrificio del que da la vida por valores nobles y auténticos. A ella podría ser también referida la seguridad de los que, como Platón, creen que las verdades encontradas por los sabios valen y valdrán «para siempre».

«*Tras mi muerte, duren lo que duren mi recuerdo y mi fama y sea como sea el estado de la humanidad cuando llegue la segura extinción del planeta, creo posible una vida sobrenatural y perdurable*». En cualquiera de sus formas, cristiana, judía, musulmana o budista, ésa es la esperanza de los que profesan una religión positiva.

«*Puesto que voy a morir, y puesto que nada cierto puedo saber acerca de lo que será de mí después de mi muerte, trataré de realizar íntegramente mi vida en cada uno de mis presentes sucesivos*». Se encara aquí la trágica brevedad de la vida y el dramático pero hermoso esplendor que la vida adquiere en los instantes en que más intensamente se realiza. Nadie lo ha expresado mejor que Baudelaire, en su descripción de la intensa y fugaz felicidad que brinda el hachís. Y, puesto que la plenitud vital así lograda pasa pronto, la esperanza del drogado o del hedonista a ultranza consistirá en la ilimitada repetición de esos «instantes supremos».

²³ Cf. LAIN ENTRALGO, P.: *Hacia la recta final*. Galaxia Gutenberg, Madrid, 1998, pp. 184-185.

La orientación de una persona hacia la esperanza habitual o hacia la continua desesperanza depende, para Laín, de cuatro instancias más o menos coincidentes entre sí: la constitución biológica (hay individuos temperamentamente inclinados a la esperanza o a la desesperanza), la situación histórica y social (hay situaciones más esperanzadoras que otras; compárese el progresismo del siglo XVIII con la conciencia de vivir en crisis, tan frecuente en el nuestro), la educación (hay modos de educar que fomentan la esperanza más eficazmente que otros) y la suerte biográfica (hay individuos cuya biografía les mueve a esperar, junto a otros a quienes su mala fortuna inclina hacia la desesperación o la desesperanza). En cualquier caso, el optimismo y el pesimismo no deben ser equiparados a la esperanza y a la desesperanza; no pasan de ser el resultado de su respectiva trivialización. Un optimista es un esperanzado ligero y superficial, un atolondrado desconocedor de que no hay esperanza sin una veta de temor o angustia en su seno.

Es posible, según él, una ascética de la esperanza. Los hábitos tocantes a la actividad concreta de la persona (nadar, aprender una disciplina científica, manejar un ordenador) pueden ser adquiridos mediante una técnica; los relativos al sentido de la vida (creer de un modo o de otro, practicar el amor y el sacrificio), sólo mediante una ascética pueden adquirirse. Así, la disposición a la esperanza puede ser suscitada por una educación que fomente la paciencia y robustezca la conciencia de la propia creatividad. Quienes pacientemente saben sacrificarse y quienes viven creativamente, sean geniales o humildes la acción o la obra creadas, están llamados a la esperanza.

Lo que más se espera y desea cuando se sufre es que este sufrimiento no termine con la propia humanización personal. Hay una «raíz de la esperanza»²⁴ que hemos de saber cuidar y mantener para que el sufrimiento cobre sentido. Esta raíz no es la concentración absoluta en el yo como si sólo se tuviera responsabilidad para con uno mismo. Más bien es lo contrario; la apertura radical a los otros, pues no se puede abrir el proceso de la esperanza sin instituir al mismo tiempo el del amor. Cuando sufrimos y al mismo tiempo amamos, estamos caminando hacia el sentido porque el centro de nuestro interés no es el yo, sino los otros. La esperanza se convierte en fuente de amor y de servicio al prójimo. Quien no tiene que tener cuidado último de sí mismo, no vive en angustia. Tal esperanza, alegre y

²⁴ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Raíz de la esperanza*. Sígueme, Salamanca, 1995.

magnánima, se convierte en fuente de humor, como soberanía sobre todo lo inferior al hombre y sobre sus límites, como relativización erguida que, sin despreciar nada, lo trasciende todo. El esperante se ríe consigo y se ríe de sí. Nada más ajeno a la esperanza que el resentimiento, la agria seriedad, la angustia perenne, la incapacidad para la alegría, el ensimismamiento, que desemboca en la amargura frente a uno mismo y en el desprecio del prójimo.

4. *Re-sucitar*

Quizás este apartado esté de sobra para muchos no creyentes. Sin embargo, la gran originalidad de la Biblia consiste en dar testimonio, no ya de la esperanza de los hombres, de sus deseos y proyectos, por muy altos que sean, sino fundamentalmente de la esperanza de Dios para nosotros. La sorpresa que nos espera, al abrir la Biblia, es que nos habla de seres humanos, ciertamente, pero enfrentados con un Dios que en ellos espera algo para ellos, con ellos y a veces contra ellos. Dios no es simplemente nuestra esperanza, nosotros somos su esperanza. Para la Biblia, el ser humano es la utopía de Dios. El creyente no inventa su esperanza, sino que ésta le viene dada, porque procede de otro lugar, de la promesa de Dios. Este regalo incondicional de parte de Dios dota de incondicionalidad la vida ética en el «más acá» desde lo que permanece y no muere. Los no creyentes habrán de mostrar y de justificar dónde sostienen los cuatro apartados anteriores.

¿Cabe en este «más acá» de la existencia humana hablar con fundamento de imperativos éticos absolutos?, como pregunta M. Vidal²⁵. Y Ruiz de la Peña lo formulaba diciendo: «La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre los imperativos éticos de justicia, libertad, dignidad. ¿Es posible atribuir estos valores absolutos a sujetos contingentes? Si un hombre tratado injustamente muere para quedar muerto, ¿cómo se le hace justicia?, preguntaba Horkheimer. Y si ya no se le puede hacer justicia a él, ¿con qué derecho puedo exigir yo que se me haga justicia a mí? ¿Cómo se devuelve la dignidad y la libertad a los tratados como esclavos si realmente ya no serán más porque la muerte ha acabado con ellos definitivamente?»²⁶.

²⁵ Cf. VIDAL, M.: *Moral de Actitudes*, op.cit., p. 466.

²⁶ Tomamos la cita de VIDAL, M.: *Moral de Actitudes*, op.cit., p. 467.

En la tradición judía, la fe en la resurrección fue una respuesta a la necesidad de la Justicia del Dios en el que cree y al que se entrega el justo. Para el cristiano, Dios es el dueño de la historia. Ésta tiene una trascendencia que garantiza el carácter incondicional de los valores éticos. La vida de Jesús, el Justo, tiene el sello definitivo de la Resurrección y expresa prototípicamente la dinámica de la incondicionalidad ética. Desde la hermenéutica total de la muerte humana se llega a dar sentido a la ética intramundana. La muerte tiene una función evidente en el «más acá» moral. Esa función es de signo paradójico: garantiza la incondicionalidad de la ética trascendiendo la misma historia y trasciende la historia apoyándose en la incondicionalidad de la ética. La muerte es vencida por la ética y ésta, a su vez, es trascendida por la muerte. La ética no es la totalidad del significado de lo humano. Existe un «más allá de la ética». La trascendencia más importante de la ética es la religión; pero existen otras: el humor, el amor y, sobre todo, la muerte. Los imperativos éticos quedan así relativizados; pierden el carácter definitivo. Pero, precisamente, son esos motivos relativizadores los que justifican la incondicionalidad de la ética. La muerte lo mismo que el humor, el amor y la religión introduce en el «más acá» de la vida moral la tensión dialéctica de lo absoluto y de lo relativo²⁷.

Para los creyentes, re-sucitar (del lat. *resuscitare*, de *re* volver y *suscitare* despertar) dota de incondicionalidad ética la «morada» del ser humano, su intimidad y su conciencia, su libertad para buscar y encontrar sentido, su ansia de verdad y de felicidad. Re-sucitar dota de incondicionalidad ética la responsabilidad por y ante la vida; la solidaridad con los que sufren las injusticias y con los que tratan de eliminar sus causas; las propuestas ecológicas globales; el recuerdo y la memoria de las víctimas; la apertura que hace posible la cabida de la esperanza, pues, para el creyente, la esperanza última no pende ni depende de la figura de este mundo que pasa, ya que se sabe a buen recaudo en manos de Dios. El enemigo de la esperanza es la desesperación y no el escepticismo. El escepticismo duda en general, pero la desesperación duda en el fondo de mí y me lleva a comportarme «como si Dios no tuviera también para mí grandes proyectos», como dice Bonhoeffer. El que espera pone este mundo en tela de juicio. La esperanza, en este sentido, es ante todo negación, la negativa a pactar con la realidad dada. Como afirma Moltmann: «En relación con la esperanza, Cristo no es sólo un consuelo en el sufri-

²⁷ *Ibid.*, pp. 467-468.

miento, sino también la protesta de la promesa de Dios contra el sufrimiento (...). Quien espera en Cristo no puede conformarse con la realidad existente, y comienza a sufrir por ella, a contradecirla». Este punto es crucial. Lo mismo que hay un mandamiento del amor, hay en la Escritura un mandamiento de la esperanza, que lleva al ser humano, a veces a pesar suyo, a protestar contra los hechos. No es que deba negar los hechos, sino que sabe por la fe que los hechos no lo son todo, que no agotan la realidad. No se trata de protestar contra la creación buena de Dios, sino de protestar contra lo que hemos hecho de ella; y tampoco de elevarse contra las duras leyes de la realidad, sino de renunciar a contentarse con lo que se dice que son. La esperanza no se enfrenta con los hechos, pues los reconoce, sino con la interpretación que de ellos hacen los hombres, a la que hace frente.

La esperanza escatológica del cristiano se manifiesta, acredita y hace real, para sí mismo y para los demás, volviendo a despertar esperanzas históricas. Y es más verdadera en la medida en que menos correspondencia y pago encuentra en este mundo. El servicio a los enfermos, pobres, desesperanzados, solitarios, es la mejor verificación de la esperanza de Jesucristo, que murió por nosotros cuando, siendo débiles y pecadores, vivíamos alejados de Dios. Ni lo presente, ni lo inminente, ni la vida, ni la muerte son superiores al hombre que se ha confiado al amor de Dios manifestado en Cristo Jesús.

Precisamente porque la fuerza y fidelidad de Dios, a diferencia de la humana, carece de fronteras, podemos afrontar radicalmente la vida desde la finitud. Andar en una noche oscura es muy distinto que andar en la noche de la ceguera, ya que el que anda en la oscuridad sabe muy bien que hay luz y que la volverá a ver. La muerte descubre aquí, para los creyentes, consecuencias éticas tan humanizantes que sólo podrían ser del mismo Dios.

Solicitado el 30 de abril de 2008

Aprobado el 25 de abril de 2009

Francisco José Alarcos Martínez
Facultad de Teología de Granada
falarcos@teol-granada.com