

La muerte y la teodicea: una reflexión socio-antropológica

El presente trabajo comienza con una reflexión sociológica sobre el hecho de la muerte, valiéndose del modelo teórico sobre la religión, que desarrolló la sociología del conocimiento. Pero el discurso, por su propia naturaleza, se verá abocado a reflexionar sobre la antropología tanatológica.

A. RELIGIÓN Y SOCIEDAD

1. *El carácter social de la interpretación de la realidad*

Es esta una cuestión que ha sido puesta de manifiesto especialmente por la sociología fenomenológica del conocimiento.

Una primera figura que apuntó en esta línea fue Alfred Schütz. Este pensador austriaco intentó elaborar una sociología comprensiva bajo la influencia de la concepción de la acción social de M. Weber, y las aportaciones de Husserl y Bergson sobre la naturaleza de la conciencia¹. Concretamente trató de investigar la estructura de la vida cotidiana que son presupuestas por el hombre de la calle, o dicho de otro modo por el sentido común². Pero no po-

1. Cfr.: J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *La sociología del conocimiento, hoy*, Ed. Espejo, Madrid, 1979, 279ss.

2. «Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable; para nosotros todo estado de cosas es aporético hasta nuevo aviso». A. SCHÜTZ-TH. LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida cotidiana*, Amorrortu. Buenos Aires, 1977, 25.

demos olvidar que la vida cotidiana, la práctica diaria, es una realidad construida y mantenida por los actores sociales.

El mundo de la vida cotidiana está compuesto no sólo por el conjunto de objetos de que nos rodeamos o tenemos en cuenta, sino también por los otros con quienes interactuamos. Por esto último es un mundo intersubjetivo. Este mundo, pues, es el lugar donde vivimos, el escenario o marco de la acción social. Para Schutz la acción humana es proyectada y tiene un propósito, por lo que ha de ser interpretada por los otros actores sociales, para así comprender su sentido. Y la realidad tiene un origen subjetivo en la medida en que es, básicamente, el sentido de nuestras propias experiencias, o dicho de otra manera, la «relación de las cosas con nuestra vida emocional y activa. Afirmamos como real todo lo que excita nuestro interés»³.

Schutz distingue diversos órdenes de realidad o «ámbitos finitos de sentido», pero presta especial atención al de la vida cotidiana y el sentido común⁴. Ahora bien, el conocimiento de la vida cotidiana, el del sentido común, está socializado genética y estructuralmente, y está socialmente distribuido. Lo primero porque, como todos sabemos⁵, nuestras concepciones de la realidad, en una elevada medida, tienen un origen social. Lo segundo, porque las diversas perspectivas, que implican las diversas situaciones biográficas, sobre un mismo objeto, se suponen intercambiables y congruentes (perspectivas recíprocas y complementarias). Lo tercero, porque cada actor social conocerá una porción del mundo⁶. Los individuos son especialistas en algunos temas, saben algo de otros, y son ignorantes de muchos. Si se da un conocimiento básico en el que comulgan, generalmente, los individuos de una sociedad, también hay otros que pueden variar de una situación social a otra⁷. Por ello nuestro conocimiento está ordenado en una serie de zonas en sentido decreciente respecto a

3. J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 278-288. Pensamos, no obstante, que no debemos inclinar la balanza excesivamente de un lado, pues la relación que es el conocimiento, tiene dos polos: la cosa-objeto (y sus estructuras), y la acción y emoción subjetivas. No podemos eliminar, sin más, el primer polo sin violentar el dinamismo intencional de nuestra conciencia afirmativa.

4. Cfr. A. SCHUTZ, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 198ss.

5. Esto no es un descubrimiento de Schutz, sino que ya había sido señalado por muchos autores anteriores a él. Especialmente algunos de los «padres» de la sociología moderna, como E. Durkheim y K. Marx.

6. Cfr. A. SCHUTZ, *Estudios sobre teoría social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, 120ss; A. SCHUTZ-TH. LUCKMANN, *o.c.*, 289ss; N. ABERCROMBIE, *Clase, estructura y conocimiento*, Península, Barcelona, 1982, 212ss.

7. Cfr. A. SCHUTZ-TH. LUCKMANN, *o.c.*, 114ss.

su familiaridad, accesibilidad y claridad⁸. En fin, seleccionamos el conocimiento en función de nuestros intereses. Intereses que también tienen, desde luego, un componente social, aunque sin eliminar una cierta autonomía individual.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se comprende que las tareas fundamentales que se dibujan en Schutz, como propias de la sociología del conocimiento son: «el estudio de la socialización genética del conocimiento, la investigación de la influencia que los sistemas filosóficos y teológicos ejercen sobre la estructura del mundo dado por supuesto y, por último, el estudio de la distribución social del conocimiento»⁹.

Sin embargo todo ello no es sino un apunte en Schutz. Será mérito de P. Berger y Th. Luckmann el desarrollo sistemático de esta sociología del conocimiento, que aquí nos interesa especialmente destacar, porque la consideramos útil de cara a nuestro tema. Y ello por una razón muy concreta: esta sociología del conocimiento viene a ser un marco teórico, donde nuestros autores ubican una reflexión sociológica sobre la religión, que tiene en cuenta el hecho de la muerte.

Para P. Berger y Th. Luckmann, la realidad se elabora socialmente, y la sociología del conocimiento tiene como tarea analizar y poner de manifiesto los procesos por lo que esto se produce¹⁰. Y ello entendiendo por «realidad» la cualidad por la que reconocemos los fenómenos como independientes de nuestros deseos y voliciones, y por «conocimiento» el convencimiento o certidumbre de la realidad de los fenómenos. P. Berger y Th. Luckmann harán especial hincapié, debido a su método fenomenológico-descriptivo, en que la cuestión acerca del carácter último de dicha «realidad» y dicho «conocimiento» es algo que compete al filósofo. Ellos no se cuestionan, pues, la validez o no validez últimas de los conocimientos que estudian¹¹.

8. Cfr. A. SCHUTZ-TH. LUCKMANN, *o.c.*, 53ss.

9. J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 295.

10. La «sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, 15.

11. Las cuestiones epistemológico-críticas no deben formar parte de la sociología entendida como disciplina empírica, sino de la metodología de las ciencias sociales. (Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 29). Es cierto que este reduccionismo fenomenológico-empírico les va a proporcionar, a estos autores, una gran libertad de movimiento y «comodidad» en sus análisis. Pero, por otro lado, también va a representar una cierta debilidad para sus planteamientos, que, especialmente, en la sociología de la religión, se traducirá en cierta ambigüedad.

En el siglo XIX, el notable desarrollo de las investigaciones históricas en Alemania, puso de relieve el relativismo en el orden del conocimiento¹². Las concepciones de la realidad varían de una sociedad a otra, y ello despertó el interés por investigar las posibles relaciones entre pensamiento y situación histórica¹³. Es mérito de P. Berger y Th. Luckmann, influenciados por Schutz y frente a otros sociólogos del conocimiento¹⁴, el haber prestado atención no sólo al pensamiento teórico formalizado, sino también al «pre-teórico», al conocimiento del sentido común, al de la vida cotidiana. Pero quizás lo más destacable sea su llamada de atención sobre el protagonismo del conocimiento en

También tiene razón el profesor José M.^a González, cuando señala que con esta metodología, la sociología del conocimiento da un paso atrás, respecto a los planteamientos de M. Scheler y K. Mannheim. La sociología del conocimiento, en último término, no debería renunciar a ciertos compromisos críticos, pues el destacar los condicionamientos sociales del conocimiento pueden ayudar a pronunciarse sobre la objetividad y veracidad de los contenidos de la conciencia. Así, por ejemplo, K. Mannheim destaca, con su teoría relacionista, que el conocimiento se da necesariamente desde una posición determinada. Y sólo cabe un progreso «asintótico» del conocimiento, por acumulación de las diversas perspectivas. Cfr. K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1973. Y como señala J.M.^a González, dentro de la perspectiva de la sociología del conocimiento cabe preguntarse por lo acertado de un método puramente descriptivo, cuando aquella «sostiene la tesis de la inevitable presencia del elemento subjetivo (en sentido eminentemente social) en el objeto descrito (...). Precisamente, la no problematización de sus fundamentos metodológicos puede conducir a paradojas como ésta: el tratamiento puramente descriptivo aplicado a una ciencia que niega precisamente la posibilidad de la descripción pura e incontaminada, no influida por los valores del sujeto del conocer». J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 357.

Por último, ¿cómo compaginar la independencia que otorga la categoría de «realidad» a los fenómenos, con el hecho de que ellos son «creados» por el sujeto?: «la definición no es congruente con los principios fenomenológicos desarrollados por Berger y Luckmann: la «realidad en sí» no existe independientemente de la conciencia; lo real es siempre real para una conciencia. Y la definición parece afirmar lo contrario», J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 298-299. Estas dificultades sólo se salvan con una concepción interpretacionista del conocimiento, en la línea de lo ya indicado en la nota 3. El conocimiento en su dinamismo intencional pretende alcanzar una cierta objetividad; y ello aunque lo que el conocimiento nos desvele esté sujeto a una perspectiva. Y apurando aún más la cuestión, podemos decir que la incongruencia señalada por J.M. González es más aparente que real, pues una cosa es cómo concibe la realidad el sujeto estudiado en cuestión, y otra el vínculo conciencia-objeto que está a la base de todo conocimiento, del que el sujeto puede ser consciente o no. El que, seguro, tendrá conciencia de este vínculo, con sus mediaciones y complejidades, será el sociólogo del conocimiento.

12. Ya antes, en la Ilustración francesa e inglesa, se puso de manifiesto el relativismo cultural y etnológico. Basta recordar las investigaciones de MONTESQUIEU, Cfr. *El espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1972.

13. Esta preocupación fue puesta ya de manifiesto por filósofos como Nietzsche, Dilthey y K. Marx. El primero por desenmascarar y sospechar que el pensamiento es un instrumento de lucha para la supervivencia y el poder; el segundo por destacar la inevitable historicidad del pensamiento; y el tercero, por señalar la determinación social de la conciencia.

14. Como M. Scheler y K. Mannheim.

la sociedad ¹⁵, y el haber planteado un modelo circular, que resalta la interacción dialéctica entre el individuo y la sociedad, entre la personalidad y la cultura ¹⁶.

La posibilidad de este modelo se funda en un eclecticismo metodológico, que asume y combina la concepción de la acción social de M. Weber, con la concepción de los hechos sociales de E. Durkheim, las aportaciones de la psicología social de G.H. Mead (los mecanismos psicosociales que configuran el «sí-mismo»), y la dialéctica histórica entre la sociedad y la existencia del individuo de K. Marx ¹⁷.

La dialéctica entre individuo y sociedad tiene el mérito de superar el peligro del determinismo de la sociología del conocimiento anterior, que no valoraba suficientemente el protagonismo del individuo. La facticidad objetiva de la realidad socio-cultural, que, en términos relativos, trasciende al individuo, es, a la vez, una construcción elaborada por la actividad de los actores sociales, y que expresa un significado subjetivo ¹⁸. Según esto, y analíticamente hablando, Berger y Luckmann consideran a la sociedad como una realidad objetiva, y como una realidad subjetiva. Lo primero en cuanto que la realidad socio-cultural trasciende al individuo en el espacio y en el tiempo. Es una realidad que éste último encuentra ya hecha cuando nace; además es una realidad compartida en el presente; y lo más probable es que le sobreviva en el futuro. Lo segundo en cuanto que es aprendida e internalizada por el sujeto (aunque

15. «El principio que importa en nuestras consideraciones generales es que la relación entre el conocimiento y su base social es dialéctica, vale decir, que el conocimiento es un producto social y un factor del cambio social». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 113-114. Claro que el modelo de estos autores peca de un cierto conservadurismo, al plantearnos el cambio, sobre todo a nivel individual y no estructural. Cfr. J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 302ss, 323ss, y 326; y N. ABERCROMBIE, *o.c.*, 240ss y 249.

16. «La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 84. O dicho de otro modo: «La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad sui generis a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización». P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1971, 15.

17. Cfr. N. ABERCROMBIE, *o.c.*, 229; J.M.^a GONZÁLEZ GARCÍA, *o.c.*, 356ss.

18. «Las maneras weberianas y durkheimianas de observar la sociedad no son contradictorias desde el punto de vista de la lógica; únicamente son antitéticas puesto que se concentran en aspectos diferentes de la realidad social. Es enteramente correcto decir que la sociedad es un hecho objetivo que nos coeerce e incluso nos engendra. Pero también es correcto decir que nuestros propios actos intencionados ayudan a sostener el edificio de la sociedad y en ocasiones pueden ayudar a cambiarle. En realidad, las dos afirmaciones contienen entre ambas la paradoja de la existencia social: que la sociedad nos define, pero es definida a su vez por nosotros. P. BERGER, *Introducción a la sociología*, Limusa, México, 1979, 182.

ahí quepa, en determinadas circunstancias, una asimilación crítica, personalizada y creadora, al menos en teoría).

Para el tema que aquí vamos a abordar, la muerte, vamos a detenernos especialmente en el primer momento del modelo circular de Berger y Luckmann: la realidad social como realidad objetiva.

2. *La realidad social como realidad objetiva* ¹⁹

El mundo de la vida cotidiana es un mundo que se origina en las acciones y los pensamientos de los actores sociales ²⁰. Esto es así porque los objetos que rodean al individuo son descubiertos e interpretados por él en interacción significativa con los otros actores sociales. Y él llega a autodescubrirse y autocogerse en dicha interacción, en la medida en que también descubre a los otros actores significantes. En este proceso social, al principio, el individuo tiene un papel preponderantemente pasivo, que se irá trocando progresivamente en activo, e incluso en crítico y fomentador de la innovación, como ya hemos señalado.

La realidad de la vida cotidiana, la aprehendo como una realidad ordenada y objetivada, esto es, constituida y configurada por un orden de objetos; que como tales han sido designados antes de que yo apareciese en escena. Y ello es así, porque la expresividad humana es capaz de objetivarse, es decir, manifestarse en productos que están al alcance de todos, viniendo a constituir un mundo común. La realidad de la vida cotidiana sólo es posible gracias a estas objetivaciones ²¹. Objetivaciones que se consiguen gracias a la producción de signos. El signo es una objetivación, que, explícitamente, ha sido producida para servir de indicio o señal de significados subjetivos. De entre los sistemas de signos humanos, destaca, desde luego, el lenguaje como sistema de signos vocales. Las objetivaciones comunes de la vida cotidiana se sustentan básicamente en la significación lingüística. Además, el lenguaje, debido a su capacidad de trascendencia espacio-temporal, se convierte en un enorme depósito objetivo de una gran cantidad de significados y experiencias.

Por tanto, podemos afirmar que, en alguna medida, el orden social viene a ser un producto de la actividad humana. Actividad que está constituida por una serie de momentos componenciales: externalización, habitualización e institucionalización ²².

19. Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 66ss.

20. «Los hombres producen juntos un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socio-culturales y psicológicas». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 72.

21. «Estoy rodeado todo el tiempo de objetos que «proclaman» las intenciones subjetivas de mis semejantes». P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 53.

22. Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 73ss.

La externalización es una necesidad antropológica. El hombre es un ser que se construye y crea sus propias especializaciones culturales, abriéndose al exterior y a los demás. El hombre no es una esfera encerrada en sí misma, sino que es apertura, a través de la cual hace humano su mundo. Mundo que se va configurando por el alumbramiento de hábitos adquiridos por la repetición en las maneras de actuar y de pensar, que acaban concretándose en pautas. En fin, «la institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores»²³. Estas tipificaciones al transmitirse de generación en generación, se convierten en históricas y objetivas. Se vuelven objetivas, esto es, como si tuvieran una realidad propia que las hiciera externas y coercitivas frente al individuo (Durkheim). La objetivación vendrá, pues, a ser el proceso por el que los productos externalizados llegan a ser instituciones objetivas.

3. Reificación y legitimación: el problema del mal y la teodicea

Ahora bien, el momento extremo de este proceso de objetivación lo constituye lo que P. Berger y Th. Luckmann denominan la «reificación». Ella viene a consistir en que lleguemos a aprehender el orden institucional como una facticidad no humana. «La reificación implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y además, que la dialéctica entre el hombre productor y sus productos pasa inadvertida para la conciencia»²⁴. El mundo, entonces, se experimenta como facticidad extrema, como un «opus alienum». En la reificación —como nos dicen nuestros autores— los fenómenos humanos suelen concebirse como no humanos o suprahumanos. Estos es, como hechos de la naturaleza (resultados de leyes cósmicas), o manifestaciones de la voluntad divina. El hombre ya no es productor, sino sólo producto; las instituciones adquieren un status ontológico, más allá de la actividad y significación humanas; y el comportamiento normativo se percibe entonces como un destino inevitable, que nos exime de responsabilidad. De esta manera se «ontologiza» nuestro cosmos, y con ello nuestras interpretaciones adquieren una apariencia de inevitabilidad, firmeza y perennidad²⁵.

En términos descriptivos, la reificación como paso extremo de la objeti-

23. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 76. Las instituciones sociales son «secuencias prototípicas de acción (...) que implican la trabazón de las acciones habituales de una sociedad de actores». N. ABERCROMBIE, *o.c.*, 234.

24. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 116-117.

25. «La autoidentificación del individuo con su papel resulta entonces aún mucho más profunda y estable. Él es aquello con lo cual la sociedad le ha identificado en virtud de una verdad cósmica, y su existencia social queda enraizada en la realidad sagrada del universo». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 63.

vación, conlleva una conciencia alienada, al perder esta última la relación dialéctica entre el individuo (productor) y la sociedad (su producto). La conciencia alienada, en la medida en que no es dialéctica es falsa por su unilateralidad, ya que olvida que ella no es sólo producto por la socialización, sino productora por la objetivación. El hombre no puede convertirse en mera facticidad cosificada, al menos que falsifique su propia experiencia. En ésta última, hay ocasiones en la que al «opus alienum» le ha seguido un «opus proprium»²⁶, y, en otras, en que ambos interactúan²⁷.

La desalienación aparece, no obstante, como una tarea liberadora, tanto a nivel filogenético como ontogenético: «es evidente que la conciencia se desarrolla tanto filogenética como ontogenéticamente a partir de un estado de alienación hacia, a lo mejor, una posibilidad de desalienación. Tanto las conciencias primitivas como las infantiles aprehenden la realidad sociocultural en términos esencialmente alienados como facticidad, necesidad, hado. Sólo mucho más tarde en la historia o las biografías de los individuos que viven en circunstancias históricas específicas, aparece la posibilidad de captar el mundo sociocultural como una empresa humana»²⁸.

No obstante hay que reconocer que la reificación ha servido como un recurso muy útil en los procesos de legitimación²⁹ del orden sociocultural, re-

26. «Parece importante destacar que este extrañamiento se da en la sociabilidad del hombre, es decir, es antropológicamente necesario. Son dos, sin embargo, los caminos que el individuo puede tomar. Uno, en el cual la extrañeza del mundo y del yo puede ser reapropiada (...) a través del recuerdo de que tanto el mundo como el yo son productos de la actividad de uno mismo. Y otro, en el cual esta reapropiación ya no es posible, y en el cual el mundo social y el yo socializado se enfrentan al individuo como facticidades inexorables análogas a las facticidades de la naturaleza. Este último proceso puede llamarse alienación». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 128-129.

27. Por ejemplo, y como veremos, hay universos sagrados que significan una invitación a la libertad creadora y responsable del hombre.

28. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 131. El proceso «filogenético» de desalienación es un discurso típico de la modernidad. Y desde el punto de vista «ontogenético» la tesis de P. Berger, es algo comúnmente sabido desde el desarrollo de la psicología social y evolutiva. Al principio, como muy bien ha señalado G.H. Mead, el niño se socializa y se desarrolla mentalmente jugando el papel de los otros significantes (padres, maestros, héroes infantiles...) e interiorizando sus actitudes. De este modo aprende las reglas del juego social, y se autoconoce como miembro del grupo, viéndose como lo ven los demás. También J. Piaget ha señalado que, aproximadamente, hasta la edad de siete años, el niño mantiene con los adultos una relación de «coerción», en la medida en que, básicamente, piensa y actúa como sus mayores quieren que piense y actúe. Sólo cuando en el «grupo de iguales» se establecen relaciones sociales de cooperación, aparecerá la posibilidad de la discusión y de la crítica. Ello permitirá una reflexión y agudización de la inteligencia, que conllevará, progresivamente, una interiorización más personal, madura y crítica.

29. Como indican Berger y Luckmann, la legitimación intenta ofrecer validez cognoscitiva a los significados objetivos, y adjudicar dignidad normativa a los imperativos prácticos. La legitimación viene a ser una objetivación de significado de segundo orden, gracias a la cual, el orden institucional (objetivación de primer orden) llega a estar objetivamente disponible a ser subjetivamente plausible.

forzando y dando consistencia definitiva a éste último. Ello ha tenido lugar, especialmente, en la interpretación religiosa de la realidad. Su efectividad estribaba en relacionar el orden sociocultural con la realidad última sagrada allende las contingencias humanas.

La fenomenología de la religión ha constatado reiteradamente que, entre otras cosas, lo sagrado se caracteriza por su radical alteridad, por manifestarse como «lo totalmente otro» respecto de la vida cotidiana y ordinaria³⁰. Y la «receta» fundamental de la legitimación religiosa es la transformación de los productos humanos en facticidades suprahumanas y no humanas. El mundo hecho por los hombres es expuesto en términos que niegan esa producción (...). Esta falsificación puede muy bien ser definida como mixtificación»³¹. Muchas veces, opciones socioculturales y políticas han quedado «petrificadas» y absolutizadas gracias a la legitimación religiosa. Y la «mala fe» ha consistido en reemplazar la elección por la pseudonecesidad. «Los hombres viven, pues, en un mundo que ellos han hecho, como si estuvieran condenados a hacerlo por poderes completamente independientes a sus propias empresas de construcción del mundo»³².

30. Cfr. R. OTTO, *Lo Santo*, Alianza, Madrid, 1980, 40; E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, 40ss; M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, 21ss. «Por sagrado entendemos aquí un tipo de poder misterioso e imponente, distinto del hombre y sin embargo relacionado con él que se cree que reside en ciertos objetos de experiencia. Esta cualidad puede ser atribuida tanto a objetos naturales como artificiales, a hombres o a animales, o a objetivaciones de la cultura (...). Lo sagrado es aprehendido como algo «que se sale» de la rutina cotidiana normal, como algo «extraordinario y potencialmente peligroso, aunque este peligro puede ser en cierto modo controlado, y esta potencialidad quedar supeditada a las necesidades de la vida diaria». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 46-47.

31. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 135-136; Cfr. también pág. 58.

32. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 143. Mala fe: «pretender que es necesario algo que en realidad es voluntario. Por lo tanto, mala fe es una huida de la libertad, una evasión fraudulenta e la agonía de la elección». P. BERGER, *Introducción a la sociología*, 200. P. BERGER, sostiene que la conciencia no podrá ser nunca totalmente socializada. (Cfr. *Para una teoría sociológica...* 126). Cabe, pues, una duplicación de conciencia que puede dar lugar a una contrastación entre el yo socializado y el no socializado. Siempre queda una parte del yo que permite la auto-objetivación. A esta parte la llamaron E. Bloch y M. Horkheimer el «Yo escatológico»: «la conciencia humana parece transmitir un núcleo que es a la vez irreductible al conjunto de objetos interiorizados y preexistentes a toda práctica de integración. Este núcleo de conciencia, fuente de elección no socializada del individuo, ese verdadero ser de la conciencia, preocupa ante todo a ciertos precursores de la sociología generativa como Bloch y Horkheimer. Ellos le dan el nombre de yo escatológico». J. ZIEGLER, *Los vivos y la muerte*, Siglo XXI, México, 1976, 308-309. A esta contraposición entre el «yo socializado» y el «no socializado», ayuda la distinción de E. Durkheim entre la conciencia colectiva y la conciencia individual. La primera viene a ser «El conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad», que aunque presente en la conciencia individual, se diferencia analíticamente de ella. La conciencia individual, por contraposición, es el universo privado, esa esfera íntima del sujeto, constituida

Pensamos no obstante, que el tema de la alienación religiosa, tal como lo plantea P. Berger, presenta cierta confusión que puede dar lugar al equívoco. Se puede entender que el mundo es obra del hombre, en el sentido de que éste último tiene que optar entre posibilidades, y de que el mundo es interpretación humana. Al nivel del pensamiento y de la conciencia, y en cuanto que una fenomenología descriptivo-empírica suspende el juicio —como ya indicamos— sobre la verdad o no verdad crítico-epistemológica de los contenidos doctrinales³³, se comprende la consideración del mundo como una proyección o creación del hombre. Pero precisamente debido a esta suspensión metodológica, debemos cuidar nuestras afirmaciones. Y en P. Berger algunas son excesivamente rotundas. Valga como muestra la siguiente: «La religión ha sido tan poderosa como agente nomizador, precisamente porque ha sido una fuente de alienación muy poderosa, probablemente la más poderosa. Y por las mismas razones (...) ha sido una importante forma de falsa conciencia»³⁴. De alguna manera, P. Berger está evaluando negativamente acerca de la validez del universo simbólico religioso, en la medida en que éste anula la dialéctica entre conciencia activa y mundo sacralizado. Pero esta afirmación no puede ser la última palabra sobre el tema, ya que ella se puede ver afectada por los contenidos doctrinales de los universos simbólicos religiosos, sobre cuya veracidad última precisamente nuestro autor no quiere pronunciarse. Desde el pluralismo cultural, del que da testimonio la sociología de la religión, lo que puede de-

por aquellas experiencias únicas e irrepetibles, y por el margen de autonomía del sujeto a la hora de asumir y protagonizar los patrones sociales. Esa conciencia individual pone, por así decirlo, su «marchamo personal» al pensamiento y la conducta del sujeto singular, (cf. E. DURKHEIM, *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, 1967, 74ss; IDEM, *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, 31ss.). En fin, el sujeto individual es irreductible al «Homo sociologicus» o conjunto de papeles sociales que representa. Estos últimos se pueden pensar «independientemente del individuo». El Sr. X «es más que un simple portador de posiciones sociales, y sus amigos saben algunas cosas de él que no saben ni pueden saber sus conocidos fugaces ni el sociólogo»; R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*, Akal, Madrid, 1975, 36. «Existe un terreno en donde el individuo es libre de crear sus papeles y comportarse como quiera». R. DAHRENDORF, *o.c.*, 45.

33. P. Berger no quiere perder de vista «el marco de referencia de la disciplina empírica de la sociología. En consecuencia hay que dejar completamente al margen todas las cuestiones referentes a la verdad o ilusión última de las proposiciones religiosas acerca del mundo. No hay teología explícita ni implícita en esta argumentación». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 9. «El sociólogo en cuanto tal se detiene siempre en el papel de reportero: informa del hecho de que tales o cuales personas están convencidas de que «conocen» tal o cual cosa, y de que esa convicción suya tiene tal o cual consecuencia. En cuanto aventura una opinión personal sobre la validez objetiva que ella puede tener, se está saliendo ya de sus límites». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, Herder, Barcelona, 1975, 22.

34. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 132.

nunciarse como mala fe y alienación, es una legitimación que se cierre al diálogo contrastante con otras posibilidades, que el individuo percibe en sí mismo, o en otras culturas.

Yo puedo entender la alienación y falsa conciencia cuando se intenta —en función de la seguridad y el poder— absolutizar alternativas que son relativas porque no se ve con total claridad cuál de ellas es la más óptima, o por lo menos «el mal menor»; cuando se niega la opción moral del hombre con sus riesgos e incertidumbres, mediante una sacralización barata de la política, la economía y la sexualidad; cuando de modo más o menos consciente, se ocultan intereses inconfesables, o se identifica la voluntad de Dios con los intereses particulares de los poderosos; y, en fin, cuando, precipitadamente, se hace a Dios responsable de determinadas desgracias humanas (abusos de una teodicea popular de mentalidad punitiva). Todo ello es mixtificación alienante, que niega el papel opcional y creador del hombre en muchas situaciones complejas y difíciles. Pero lo que parece difícil de negar es la necesidad de legitimar —en alguna medida— nuestras opciones, en función de nuestras necesidades, posibilidades y valoraciones. Y ello como consecuencia de una exigencia de coherencia racional y práctico-moral que experimentamos. Exigencia que reivindicamos, desde luego no en cuanto sociólogos, sino en cuanto sujetos reflexivos y críticos, y no con el fanatismo del etnocentrista, sino con el ánimo sereno de quien respeta el pluralismo y la libertad de conciencia.

Todo ello lo afirmamos para mantener (y en el fondo P. Berger también lo mantiene), que no todo discurso religioso implica necesariamente la mala fe y la alienación. Hay universos simbólicos religiosos que legitiman la libertad y responsabilidad creadoras del hombre. Es el caso, por ejemplo, del mundo bíblico³⁵. Y en este sentido cabe que la «desalienación sea religiosamente ligi-

35. Esta posibilidad es estudiada por H. Cox en el contexto de las raíces bíblicas de la secularización. Raíces que se concretan en tres tesis: 1) La creación como desencantamiento de la naturaleza: la idea de creación separó radicalmente a Dios de su obra; la naturaleza deja de estar atravesada por fuerzas numinosas y mágicas. Y en este contexto de desencantamiento, el hombre además aparece como protagonista responsable de su propia historia. (Cfr. H. COX, *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968, 43ss.). En el mundo bíblico ya no se da una concepción que dé primacía a la naturaleza frente a la historia, sino todo lo contrario. (Cfr. también: G. VAHANIAN, *El ocaso de la época religiosa*, Concilium, n.º 16. Ed. Cristiandad, Madrid, junio 1966, 285ss.; I. HERMANN, *El humanismo total*, Concilium, o.c., 318). 2) El Éxodo como desacralización de la política: en la sociedad presecular se gobernaba por decreto divino, en un orden socio-político reificado. Pero la liberación del pueblo judío de Egipto fue, entre otras cosas, un acontecimiento de desobediencia civil y de cambio social frente al poder sacralizado del faraón, y el reconocimiento de la relativa autonomía de la política. (Cfr. H. COX, o.c., 47ss.). 3) El Pacto del Sinaí como desconsagración de los valores: en la sociedad secular moderna, los valores como la política, ya no son la expresión directa de la voluntad divina. Nadie tiene, pues, ya el derecho de imponer sus valoraciones a los demás. Esta concepción se prefigura ya en la oposición bíblica a la idolatría. La Biblia relativiza a los ídolos (representación simbólica y colectiva de los valores de la

timada»³⁶. Sintonizando con esta delicada cuestión escribe el pensador polaco L. Kolakowski: «¿Es posible una actitud que consienta la participación en una comunidad humana determinada míticamente (de modo no científico) y que no convierta esta participación en un pretexto para eludir la responsabilidad ante la vida?»³⁷. Y la respuesta no se deja esperar: «Sabemos con seguridad que la creencia en los valores dados, y no arbitrarios, es necesaria para el mantenimiento de cualquier comunidad humana, y que al mismo tiempo es

tribu o el clan) como la obra de las manos de los hombres. La creencia en Yavé relativiza todas las valoraciones humanas y sus representaciones. (Cfr. H. COX, *o.c.*, 52ss.). Ello significa una llamada a la libertad creadora del hombre en sus compromisos éticos y políticos, y en su protagonismo histórico en continua superación. En resumen: la trascendentalización del Dios bíblico favoreció la relativa autonomía del hombre en la naturaleza, y la desfatalización de la historia.

36. Por otro lado, es cierto que la sociología de la religión ha abundado en el carácter o dimensión histórico-social de las prácticas y creencias religiosas. Con ello aparece la amenaza del reduccionismo relativizador: «La naturaleza histórica de las tradiciones religiosas, así como su carácter de «producto» (y, por tanto, su relatividad), se hace más transparente en cuanto se comprende la dinámica social de su originación». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 63. Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento «la comunidad de fe aparece (...) como una entidad construida, es decir, edificada a través de una historia específica humana y por seres humanos; y, a la inversa, desmantelable o bien reconstruible mediante estos mismos mecanismos». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 73. (Cfr. también: J. ESTRUCH, *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, 1972, 21). Estamos de acuerdo, no obstante, con P. Berger, cuando, paradójicamente, encuentra en este mismo ataque relativizador «indicios inesperadamente redentores». Y es que la cuestión de la verdad se nos vuelve a plantear con mayor fuerza, desde el momento en que sabemos de los condicionamientos socio-históricos de toda afirmación humana. Nada queda inmune frente a esta cuestión, ni siquiera la propia sociología del conocimiento. (Lo mismo le ocurre al marxismo respecto a su crítica de la ideología, como puso de manifiesto K. Mannheim; y ya se ha elaborado una «sociología de la sociología»). Se plantea, pues, de nuevo el problema crítico. Esto es, «una característica quizá literalmente redentora de la perspectiva sociológica es que el análisis relativizador que practica, si es llevado hasta sus últimas consecuencias, se vuelve contra sí mismo. Los relativizadores quedan relativizados (...): en realidad, la relativización acaba siendo de algún modo liquidada. Y lo que viene a continuación (...) es una nueva libertad y una mayor flexibilidad en las cuestiones relativas a la verdad». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 80. Así, en la perspectiva reduccionista de las ciencias humanas y de la filosofía, la religión aparece como una proyección humana (Feuerbach, Marx, y Freud, etc.); pero, en otra, la teología, aparece como reflejo de las realidades divinas... Y «Está claro que la elección de imagen depende de las convicciones últimas que se tengan acerca de la realidad. Desde el punto de vista lógico, es posible, sin embargo, que ambas perspectivas puedan coexistir, cada una con su peculiar estructura de referencia (...). La lógica de la primera perspectiva no excluye la posibilidad de la segunda». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 87. (Cfr. también: P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 249-250). Si la sociología del conocimiento ha visto el mundo como proyección del hombre, quizá una antropología teológica vea o descubra rasgos sugerentes de la divinidad en el modo de ser y de comportarse del sujeto humano. P. Berger cree encontrar «gestos humanos prototípicos» (actos y experiencias comunes que expresan aspectos esenciales del hombre), que vienen a constituir «signos de trascendencia» (fenómenos de nuestra realidad natural que parecen apuntar más allá de esta realidad). Así, por ejemplo, la propensión al orden o la confianza en el ser, el argumento del juego o el paso a la alegría de la eternidad, el argumento de la esperanza, etc., etc. (cfr. P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 97-135).

37. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, 108.

peligroso creer que estos valores pueden ser definitivos e inmodificables en algún momento, con lo cual nos descargarían de interpretarlos y de considerarnos responsables por ellos en cada situación»³⁸. Hace falta, pues, una vigilancia continua para que esa concepción no se convierta en un «narcótico». Es posible, por tanto, una «mitología» que no signifique la paralización del crecimiento de la civilización; aquella que se identifica con «principios de comprensión de las cosas en un orden preempírico, recipientes de valores fundamentales que permitan interpretar las situaciones sin prejuzgar acerca de ellas, herramientas para la relativización de los hechos con respecto al ser y el valor»³⁹.

Para P. Berger y Th. Luckmann hay diversos niveles de legitimación⁴⁰. En primer lugar, «la legitimación incipiente», que acompaña a la mera transmisión de las objetivaciones lingüísticas. En este tipo de comunicación se sobreentiende «así se hacen las cosas». Viene a ser, pues, un nivel preteórico como fundamento de un conocimiento, que aparece como autoevidente. Se da una facticidad autolegitimadora con la mera transmisión y objetivación del conocimiento. Este nivel de legitimación implica la autoridad legitimante del agente socializador, revestido de prestigio, como el padre, el profesor, etc. Luego las «proposiciones teóricas rudimentarias», que vienen a ser esquemas explicativos de objetivaciones pragmáticas con relación a acciones concretas. Así, los proverbios, los refranes, las sentencias, las máximas morales, etc. En tercer lugar, las «teorías explicativas», que legitiman determinados sectores institucionales, y vienen a componer cuerpos de conocimientos especializados. Así por ejemplo, conocimientos económicos, técnicos, jurídicos, etc. Y por último, los «universos simbólicos»; entendiendo por ellos cuerpos de tradición teórica, que integran zonas diversas de significados, abarcando, en definitiva, el orden institucional en su totalidad. Y decimos «universo» porque todos los sectores del orden institucional se integran en este marco de referencia general. Dentro de él, podemos decir que se desarrolla toda la experiencia humana, viniendo a ser la matriz de todos los significados objetivados socialmente. Estos universos suelen implicar una teoría general del cosmos y del hombre. Por ello se suelen encontrar en los mitos, la religión, la filosofía, el arte, etc. Diríamos que es el nivel «donde el nomos de una sociedad adquiere autoconciencia teórica»⁴¹.

38. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, 108-109.

39. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, 112. En esta línea se mueve precisamente la interpretación del mundo bíblico de H. Cox. El «Decálogo» es una instancia axiológica última, formal y universal que convoca responsablemente al hombre, para que lo asuma y lo encarne creativamente en sus situaciones históricas concretas (valoraciones).

40. Cfr. P. BERGER y TH. LUCKMANN, *o.c.*, 122ss.

41. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 55.

El universo simbólico tiene una función ordenadora o nómica, es decir, «pone a cada cosa en su lugar». Y es que el hombre necesita vivir con sentido, y por ello su construcción-interpretación de la realidad, su mundo, tiene que ser un «cosmos», esto es, algo en orden; orden que se expresará en leyes y normas.

Esta función ordenadora procurará el ordenamiento de las diversas fases de la biografía del sujeto (ej. los ritos de pasaje). Y, en un marco más general, ordena la historia, ubicando todos los grandes acontecimientos y sucesos colectivos dentro de una unidad coherente, que incluye pasado, presente y futuro. Por esta razón, el universo simbólico puede vincular a los individuos con sus antepasados y con sus sucesores en una totalidad significativa, que trasciende la finitud de la existencia individual, incluyendo, pues, una posible significación de la muerte ⁴². Y es que una de las tareas del universo simbólico, es la ubicación de la muerte. En la vida del individuo y de su colectividad pueden aparecer situaciones y experiencias atípicas, marginales y desnomizadoras, donde el orden y el sentido parecen ponerse en cuestión, sugiriéndose la posibilidad del caos. Ahora bien, la situación desnomizadora por excelencia es la muerte ⁴³. Si entendemos por la indiferencia del mundo el hecho de que éste último no parece doblegarse a las exigencias humanas, la muerte parece ser la máxima expresión de dicha indiferencia. «...la anticipación de nuestra muerte, es decir, la representación del mundo del cual se retira nuestra presencia, nos descubre la repentina indiferencia del ser, y por esa razón es difícil de sobrellevar» ⁴⁴. La muerte es, en el fondo, un problema global, que cuestiona la totalidad de la vida y de la realidad: «Efectivamente, la pregunta sobre la muerte desata en cascada otras muchas: el sentido de la vida, el significado de la historia, la validez de exigencias éticas absolutas (como justicia, libertad, dignidad), la posibilidad de la esperanza... Y sobre todo, la pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la singularidad, irrepetibilidad y validez del individuo concreto, que es en definitiva quien sufre» ⁴⁵.

42. Pensemos en las teologías y filosofías de la historia, incluyendo el materialismo histórico de K. Marx y F. Engels.

43. «En este sentido la situación marginal por excelencia es la muerte. Al asistir a la muerte de los otros (...), al imaginar anticipadamente la propia, el individuo se siente fuertemente impulsado a poner en duda los procedimientos cognitivos y normativos ad hoc de su modo de actuar en su vida «normal» en la sociedad. La muerte desafía a la sociedad al plantearle un formidable problema, no solamente como amenaza obvia para la continuidad de las relaciones interhumanas, sino también como amenaza a los presupuestos básicos del orden en que la sociedad descansa». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 43-44.

44. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, 75.

45. F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *La muerte: realidad y misterio*, Salvat, Barcelona, 1982, 41.

La religión, desde esta perspectiva, viene a ser un universo simbólico que objetiva un cosmos sagrado, y que procura tener en cuenta y comprender las situaciones marginales que amenazan el sentido de la vida cotidiana. Por ello, tendrá que buscar una explicación tanto a las desgracias y catástrofes colectivas (terremotos, inundaciones, epidemias...) como a la muerte ⁴⁶. «La muerte pone radicalmente en duda la actitud generalmente aceptada de que «todo sigue igual», actitud con la que se vive la vida cotidiana. (...) y en tanto que el conocimiento de la muerte no puede ser evitado en sociedad alguna, las legitimaciones de la realidad del mundo social cara a la muerte se convierten en exigencias necesarias para cualquier sociedad. La importancia del lugar que la religión ocupa en este tipo de legitimación es obvia» ⁴⁷. Generalmente, el universo simbólico religioso orienta al sujeto hacia la realidad tal como está definida, y si aquél «está perdido» lo reintegra y rehabilita. «La religión, pues, mantiene la realidad socialmente definida, legitimando las situaciones marginales en términos de una abarcante realidad sacra. Ello permite al individuo que pasa por estas situaciones continuar «existiendo» en el mundo de su sociedad no «como si nada hubiera ocurrido» (...) sino en el convencimiento que aún estos sucesos o experiencias ocupan un lugar en un universo con sentido. Así hasta es posible tener una «buena muerte», es decir, morir reteniendo hasta el final una relación significativa con el nomos de su sociedad» ⁴⁸. El universo simbólico religioso procura salvar las frustraciones que se presentan en la vida diaria. «Así, por ejemplo, frente a las injusticias sociales se habla de una recompensa en otra vida, o se la considera como manifestación de un orden sobrenatural; y frente a la muerte, como caso límite de frustración, se procura dar sentido a la misma, y se la ritualiza, para procurar rehabilitar a las personas afectadas y recomponer las relaciones sociales rotas (reafirmación de la solidaridad social del grupo, de su funcionalidad y del sentido de la acción humana)» ⁴⁹.

La religión alumbraba una cosmización de tipo sacralizante, que protege al sujeto humano del desorden, del sinsentido y de la muerte. Por ello, la religión

46. En este sentido... «Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o, mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella». P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 82.

47. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 72.

48. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 72-73.

49. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *El ethos calvinista y el capitalismo moderno*, Estudio agustiniano, Vol. XV. Fasc. I. Valladolid, enero-abril, 1980, 45. Cfr. también: E.K. NOTTINGHAM, *Sociología de la religión*, Paidós, Buenos Aires, 1964, 81-82; De ahí la importancia de lo que E. Durkheim llamó los «ritos piaculares». Cfr. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, 401ss.

suele proporcionar una teodicea: explicación de las experiencias anómicas en términos de legitimación religiosa ⁵⁰.

El mal viene a ser la diferencia entre el deseo y la realidad de la experiencia humana; esa diferencia a la que difícilmente nos adaptamos emocionalmente. La teodicea suele referirse a dichas experiencias, que parecen sin sentido y rechazables, aunque alcancemos una explicación científica de las mismas. «Así como la economía enfoca el problema de la escasez, podemos decir que la religión enfoca el problema del mal: sin mal no hay religión» ⁵¹. En su funcionalidad como teodicea, «cualquiera que sea la verdad considerada como última acerca de tal tema, las creencias religiosas, examinadas sociológicamente, proveen una serie de mecanismos por los que aquellos que van a morir y los afligidos pueden adaptarse a esa realidad angustiosa» ⁵².

Podemos decir, en conclusión, que el universo simbólico religioso proporciona un contexto total de sentido objetivo e integral. Los universos simbólicos son proclamaciones de que la realidad es humanamente significativa; esto es, el cosmos significa la validez de la existencia humana. Significado y validez, que en el caso de la religión, remiten a la instancia sagrada que nos trasciende.

El símbolo suele representar algo ausente. Pero como nos recuerda A. Fierro, hay actividades simbólicas con una peculiar intensidad: «Son prácticas ordenadas a la representación de realidades cuyo único modo de posible presencia es justamente la representación simbólica (...). No existe percepción inmediata u ostensión de la «realidad» simbolizada que sea diferente de la percepción del símbolo mismo» ⁵³. Además, estas prácticas simbólicas *intentan satisfacer de modo pleno la necesidad humana de sentido*, necesidad que «posee entidad autónoma, metaeconómica y metapolítica» ⁵⁴.

50. «En el sentido que da al término Max Weber, cabe decir que hay una auténtica necesidad —más social que psicológica— de teodicea. La teodicea (en griego, literalmente «justificación de Dios») se refería originariamente a las teorías que tratan de explicar cómo un Dios absolutamente poderoso y bueno puede permitir el dolor y el mal en el mundo. Weber ensanchaba el significado del vocablo para hacerle recubrir toda la explicación teórica del sentido del dolor y del mal». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 53.

51. T. PARSONS, *Sociología de la religión y de la moral*, Paidós, Buenos Aires, 1968, 94.

52. E.K. NOTTINGHAM, *o.c.*, 78.

53. A. FIERRO, *Sobre la religión*, Taurus, Madrid, 1979, 192-193. Cfr. también L. KOLAKOWSKI, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, 90-91.

54. A. FIERRO, *o.c.*, 195. Estas consideraciones son aplicables tanto a la religión como al arte... Y Fierro considera a la religión sólo como una de las formas históricas de la búsqueda y constitución de sentido. Por ello para él, aunque no para nosotros, el concepto de religión aparece como irrecuperable en un discurso teórico riguroso. Y, en último término, propone más que una teoría general de la religión, una teoría de los símbolos.

La consideración de lo que aporta la religión frente a las situaciones desnomizadoras y límites, como la muerte, nos lleva a una definición funcionalista de aquélla. Así podemos decir que la religión lo que procura es la integración social ⁵⁵, y el poder enfrentarse «a las frustraciones y tensiones de la vida originadas en acontecimientos incontrolables» ⁵⁶. La religión, pues, aporta y favorece la integración, el establecimiento de sentido, y la animación de una esperanza ya sea colectiva o individual.

Claro que esto no sería una auténtica definición analítica, sino —como dice A. Fierro— una «notación descriptiva» o «nombre colectivo», que alude a una gran cantidad de fenómenos. En esta definición «entran por igual las creencias teísticas y las éticas ateas, las agrupaciones de culto y los movimientos políticos, los mitos y la concepción científica del mundo» ⁵⁷. Hace falta, pues, una definición sustantiva que complete la anterior. Y para esto último, serán útiles las aportaciones de la fenomenología descriptiva y comprensiva de la religión en sí y por sí misma, y una hermenéutica autointerpretativa. Una teoría sustantiva tendrá que pronunciarse sobre la experiencia hierofánica y sobre lo numinoso. (Temática que desborda la naturaleza del presente trabajo, y queda pendiente de tratamiento en otro posterior).

Por último, y para terminar esta primera aproximación sociológica al hecho «anomia-religión», digamos que el mantenimiento de este universo simbólico religioso, se ve favorecido por la estructura de plausibilidad que le proporciona la misma sociedad ⁵⁸.

55. «...La religión contribuyó a proponer un acuerdo sobre la naturaleza y contenido de las obligaciones sociales proporcionando valores que sirven para canalizar las actitudes de los miembros de la sociedad, y para definirles el contenido de sus obligaciones sociales. En este sentido, la religión ayudó a crear sistemas de valores sociales, integrados y coherentes (...), también existen buenas razones para creer que la religión desempeñó un papel vital al proporcionar el poder compulsivo que suscribe y afianza la costumbre». E.K. NOTTINGHAM, *o.c.*, 43. Cfr. también: BETTY R. SCHARF, *El estudio sociológico de la religión*, Seix Barral, Barcelona, 1974, 111-124; y J. MILLTON YINGER, *Religión, Persona, Sociedad, Razón y Fe*, Madrid, 1969, 85ss. No obstante, hay que recordar que la religión no siempre ha jugado un papel integrador y «conservador», proclive a la «reificación», sino que a veces ha coadyuvado al dinamismo y al cambio social. Cfr.: J. y F. RUBIO CARRACEDO, *Religión y cambio social*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1974; J. ESTRUCH, *La innovación religiosa*, Ariel, Barcelona, 1972; OTTO MADURO, *Religión y lucha de clases*, Ateneo, Caracas, 1979; H. ASSMAN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1976.

56. A. FIERRO, *o.c.*, 27.

57. A. FIERRO, *o.c.*, 27. «El teísmo, la irreligiosidad, sin dejar de seguir siendo negación de la religión como sustancia o contenido, puede constituir, sin embargo, un equivalente de la religión como función. Las religiones seculares funcionan como equivalentes de la religión por más que sustantivamente sean irreligiosas». A. FIERRO, *o.c.*, 233. Sería religión, desde el punto de vista funcionalista, «todo sistema de significado o de integración cualesquiera que sean sus referencias». A. FIERRO, *o.c.*, 234.

58. La sociología del conocimiento defiende que «la plausibilidad (en el sentido de lo que la gente considera actualmente creíble) de las interpretaciones de la realidad depende del soporte so-

Teniendo en cuenta la importancia de la religión (Durkheim), y de la teodicea (Weber) en la construcción social de la realidad de la vida humana, podemos pensar que la muerte del hombre se reviste de aspectos propios, frente a la muerte del animal. Es hora pues, de abordar una «antropología tanatológica».

B. ANTROPOLOGÍA TANATOLÓGICA

La muerte aparece como un acontecimiento universal e inevitable. No obstante, la muerte no es un concepto unívoco, sino análogo. Hablamos de la muerte del hombre, pero también de la muerte de los animales, de una civilización, etc... Se usa, pues, el vocablo «muerte» para designar muy diversas formas de «cesación» o «terminación». La muerte es plural. En este sentido debemos de hacer algunas aclaraciones, teniendo en cuenta los distintos niveles de la realidad.

1. *La muerte física o inorgánica*

Que una entidad inorgánica deje de existir significa «que de hecho ya no «está ahí» como posible objeto de experiencia. Tal entidad tenía una estructura; ya no la posee»⁵⁹. Un proceso de desgaste y de desintegración de sus partes hace que ya no funcione como antes. Se da un cambio que culmina en la desaparición. Cuando afirmamos que un objeto material dado «cesa» o «termina», entendemos que cesa la estructura de dicho objeto⁶⁰, pero no necesariamente «todo lo que es estructural» en él. Habrá ciertas subestructuras y elementos que subsistan. Esto nos hace caer en la cuenta de que la cesación inorgánica es un cambio de estructura relativo... «Algo, en suma, cambia sólo en relación con algo que no cambia»⁶¹... El progreso regresivo o descomposición puede continuar sin vérselo el fin... Los elementos vienen a ser también estructuras que cambian o cesan continuamente. La muerte inorgánica se nos aparece como un «permanente cambio estructural»⁶².

cial que éstas representan». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 67. «Cada estructura de plausibilidad puede ser (...) analizada en sus elementos constitutivos: los seres específicamente humanos que la «inhabitan», la red de diálogo mediante la cual estos «habitantes» mantienen en pie la realidad en cuestión, los medios terapéuticos y rituales y las legitimaciones que los acompañan». P. BERGER, *Rumor de ángeles*, 70.

59. J. FERRATER MORA, *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid, 1962, 27.

60. «Llamo elementos a las partes componentes de cualquier entidad inorgánica, y estructura al modo o modos como tales componentes se hallan dispuestos u organizados». J. FERRATER MORA, *o.c.*, 51.

61. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 54.

62. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 55.

Claro que frente a esta concepción, nos surge inmediatamente un interrogante: ¿Qué designa, en definitiva, el término «elemento»? , o como nos dice Ferrater Mora: «¿Es legítimo mantener un nominalismo completo respecto a los elementos y un completo realismo en cuanto a las estructuras? (...). ¿Debe concluirse que en la naturaleza inorgánica no hay nada invariable? ¿Es el cesar con respecto a algo un embarazoso regressus in infinitum? ¿Es la naturaleza inorgánica en conjunto un colosal «continuo estructural»? ⁶³.

Pero si la muerte inorgánica es un cambio, ¿no habrá elementos últimos subyacentes a dicho cambio? Ya el pensamiento antiguo echó mano, para salir de la situación aporética en que se debatían razón y experiencia (Parménides-Heráclito), de la teoría atomista, que convirtió la cesación en desintegración de las sustancias simples e imperecederas. Claro que en esta solución, el movimiento y la cesación vienen a ser algo derivado y secundario, y la simplicidad necesaria lo primario. Pero el problema sigue en pie hasta nuestros días, aunque la concepción científica moderna de las partículas atómicas esté muy lejos del pensamiento griego ⁶⁴: «Que los elementos sean partículas, ondas, parondas, paquetes de energía, campos o modulaciones energéticas dentro de un campo único, no importa demasiado desde el punto de vista del radicalismo filosófico; siempre subsistirá la cuestión que hemos formulado al preguntar si tiene sentido hablar de cesación cuando lo que cesa es, en el fondo, un determinado estado de tales elementos últimos y no la misma realidad» ⁶⁵.

Naturalmente toda esta concepción y la problemática que encierra, derivan de un principio ontológico, «según el cual hablar acerca de la realidad significa hablar acerca de esta tal como es ‘en principio’ y ‘primariamente’» ⁶⁶. Esto se nos revela como una exigencia de la razón. Entender la realidad es explicarla; y explicarla, de alguna manera, es reducirla. Los elementos últimos se nos aparecen como un marco o postulado racional de la experiencia posible. Pero el problema está en lo siguiente: «...cuando la razón lleva a sus últimas consecuencias sus tendencias reduccionistas termina por clamar que todo

63. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 55.

64. La representación de los fenómenos intra-atómicos está hoy muy lejos del sentido común. Se habla de aniquilación mutua de partículas y antipartículas, de ausencia de masa en partículas como los fotones, etc. Por otro lado, igual pueden ser cuantos de energía vibraciones o puntos materiales. Y es que la física moderna considera sus constructos teóricos como símbolos y modelos para la práctica manipuladora y predictiva; tienen, pues, un carácter aproximativo, que revela el grado de probabilidad del conocimiento científico. Los científicos, sólo cuando se ven obligados por la necesidad de aclarar sus interpretaciones y presupuestos metodológicos, se enfrentan con la cuestión fundamental: la clase de relación entre sus modelos y la realidad que estos últimos pretenden reproducir. Pero generalmente no llegan a conclusiones definitivas.

65. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 62.

66. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 63.

es, en el fondo, lo mismo. La experiencia, por más racionalizables que sean sus contenidos, destaca, en cambio, la pluralidad de formas de ser y de comportamiento. Y en la medida en que no cede a la tentación pragmática de considerar los lenguajes como instrumentos en principio indiferentes a los usos a que son destinados, tiene que reconocer que semejante pluralidad se funda en la estructura de lo real»⁶⁷. El problema desde luego sigue, hoy, abierto a la discusión científica y filosófica. No obstante, pensamos lo siguiente. La realidad se nos revela en los fenómenos que, de alguna manera, son indicativos de lo que es. Los diversos modos de comportamiento nos revelan la existencia de diferencias ópticas, cuya descripción y análisis es posible dentro de ciertos límites. En el devenir de lo real, se dan emergencias de densidades ópticas cualitativamente diferentes. Son niveles de realidad que sólo conocemos por sus concretizaciones estructurales de modo aproximado. Respecto a la divisibilidad de la materia, podemos decir lo siguiente: ¿el regreso puede ser ad infinitum? No lo sabemos experimentalmente, pero vislumbramos un límite desde nuestras estructuras mentales. Como transfondo, hoy, se habla de la energía, de la capacidad de transformación como pura simplicidad dinámica... Ella quizá sólo pueda ser conceptualizable con una noción: la acción de ser. La materia es, y es dinámicamente. Y si al nivel microfísico de determinado experimento, no cabe hablar de cesación radical, desde luego la hay a nivel macrofísico, donde se nos revelan modos de ser y esencias, que parecen exigir principios formales o de estructuración.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, podemos afirmar que tiene sentido predicar el concepto de «muerte» de la realidad inorgánica, si entendemos por ello un proceso de desestructuración, que tiene como fundamento la energía entendida como principio dinámico y sujeto de cambio.

Por último, digamos, que con el segundo principio de la termodinámica, se ha hablado de que el universo tiende hacia una «muerte térmica», entendiendo por ella un proceso de homogeneización de la energía. «Sin embargo la ecuación materia-energía queda en pie; y ello se sabe teóricamente desde Einstein ($E = mc^2$), y empíricamente con los trabajos sobre la desmaterialización del par electrón-positrón»⁶⁸. Por lo tanto la muerte aludida no puede existir totalmente, en virtud de las propias leyes de la energía; no se dará la homogeneidad absoluta.

67. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 78-79.

68. Louis-Vincent THOMAS, *Antropología de la muerte*, F.C.E. México, 1983, 20.

2. *La Muerte orgánica*

La investigación analítica de la vida, pone de manifiesto la existencia de un salto cualitativo con relación al mundo inorgánico⁶⁹. La autoconfiguración orgánica remite a un principio rector o de organización, a modo de un agente de dirección. Naturalmente este principio no es comprobable experimentalmente, sino que es una exigencia racional, que se nos impone a la luz de la experiencia y análisis científicos. Es, por tanto, un principio metafísico. Desde este punto de vista, «la vida es algo que escapa o trasciende a la pura racionalización físico-química. Hay un plus holístico que escapa a la investigación analítica»⁷⁰.

Ahora bien, aunque ligado por su base inorgánica a los procesos de cesación, el organismo «tiene un modo de cesar que le es —cuando menos como tendencia— propio»⁷¹. Además el grado de mortalidad varía de unos organismos a otros, pudiendo ser considerados algunos, incluso, como «potencialmente inmortales». Estos últimos «son una gran cantidad de monocelulares, múltiples tejidos orgánicos compuestos de células relativamente indiferenciadas y diversos sistemas orgánicos reproducibles agámicamente»⁷². Claro que estos experimentos no son nada sencillos, y discutibles en su interpretación. Surge, por ejemplo, el problema de la individualidad. Así, un organismo monocelular como el paramecio, se puede dividir sucesivamente. ¿Pero cabe hablar, en este caso, con propiedad, de la inmortalidad de un individuo? ⁷³. En verdad... ¿No podemos decir que la célula original muere cuando se escinde? La individualidad en esta ocasión se torna un tanto imprecisa. Con Ferrater Mora podemos decir que, «lo que se llama «Muerte» será la desindividualización de una mínima individualidad»⁷⁴.

En los organismos superiores, la muerte significa un cese en sus capacidades de autoconservación y autorreproducción. En ello pueden incidir procesos bioquímicos y físico químicos. Y más allá de las agresiones externas, cabe también hablar de una «muerte genética», que «proveniría de una «desprogramación programada», que tendría su origen en los mecanismos complejos

69. Cfr. SCHRÖDINGER, *¿Qué es la vida?* Avance, Barcelona, 1976.

70. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *La originalidad de la condición humana desde la perspectiva etológica y sociobiológica*, La Ciudad de Dios, Vol. CXCIX, n.º 5 Real Monasterio de El Escorial, mayo-agosto, 1986, 229 (nota 64).

71. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 130.

72. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 130.

73. Del mismo modo, «¿Podemos insistir en llamar «individuo» a una hidra o a un anélido cuando estos animales pueden ser escindidos en tantas partes como se nos antoje, cuando cada una de tales partes pueden desarrollarse hasta formar un organismo completo?». J. FERRATER MORA, *o.c.*, 141. Cfr. también Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 84ss.; P. CHAUCHARD, *La Mort*. PUF. Paris, 1972, 57; A. BASAVE, *Metafísica de la muerte*, Agustinus, Madrid, 1965, 116.

74. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 141.

que tienen su sede en el ácido desoxirribonucleico (ADN) (...), la acumulación lenta pero inexorable de errores de traducción (...). Esta suma de desarreglos terminaría por causar la degradación de la síntesis de las proteínas, del sistema inmunológico, de las diferencias cualitativas y cuantitativas de su metabolismo»⁷⁵. Por tanto hay una determinación temporal del margen de vida, ya que las células tienen una capacidad limitada de regenerarse⁷⁶. Por otro lado, lo que sobrevive en la reproducción es la herencia genética. En este sentido, el organismo se convierte en mero instrumento o vehículo al servicio de la especie⁷⁷. Y la muerte se nos aparece como funcionalmente necesaria para la vida. Como nos dice Louis-Vincent Thomas, «la vida nace de la vida», por lo tanto de la muerte⁷⁸.

Podemos afirmar, como conclusión, que también tiene sentido predicar el concepto de «Muerte» de la realidad orgánica, entendido como un proceso de desorganización y desintegración. Además, parece aumentar el sentido del término «muerte» a medida que se aplica a entidades que presentan un mayor grado de individuación y diferenciación estructural⁷⁹.

Respecto a la muerte orgánica del hombre, y de modo tradicional, se consideraban dos signos clínicos para determinar el deceso: el detenimiento de la respiración y el paro cardíaco. Debido a las modernas técnicas de reanimación, estos signos ya no son suficientes. Por ello se añadió lo que se ha llamado la «muerte del cerebro»: el electroencefalograma plano, sin que se detecte reactividad alguna durante un período de tiempo entre las 24 y las 48 horas.

Hoy se concibe la muerte no como un evento puntual, sino más bien como un proceso. Proceso que va desde la muerte funcional de los centros vita-

75. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 43.

76. Cfr. también HELMUT THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona, 1984, 57ss.

77. Esta manera de enfocar la cuestión ha sido muy explotada por la moderna sociobiología, y más concretamente por la genética de poblaciones. Cfr. E.O. WILSON, *Sociobiología*, Omega, Barcelona, 1984, cap. V y 338ss; R. DAWKINS, *El gen egoísta*, Labor, Barcelona, 1979, 221ss.

78. «En suma, la vida enfrentada al doble drama de su penuria y de sus límites individualizadores va a hacer que su fracaso, la muerte, sirva a sus propios fines». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 47. En la misma línea escribe G. Bataille: «La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro, que anuncia y cuya condición es. La vida es siempre producto de la descomposición de la vida». G. BATAILLE, *L'érotisme*, Col. 10/18. Paris, 1978, 62. O como nos recuerda I. Lepp: «La única cosa que, en el orden empírico, escapa a la muerte es la vida». I. LEPP, *La mort et ses mystères*, Grasset. Paris, 1966, 26. Sin la mediación de la muerte la evolución de las especies no hubiera sido posible: «Sin duda (...), la muerte es una necesidad para un universo que no ha sido creado al estado de perfección definitiva, sino que se encuentra en estado de perpetua creación evolutiva (...). La destrucción de los vivientes es pues, sobre el plan biológico, la condición sine qua non de la evolución de la vida. Solamente ésta es, en el orden biológico, inmortal, al menos mientras dure la tierra». I. LEPP, *o.c.*, 206-207.

79. Cfr. también M. SCHELER, *El sentido del sufrimiento*, Goncourt, Buenos Aires, 1979, 29.

les, hasta la autodestrucción de los tejidos o autólisis⁸⁰. Por tanto no hay ningún signo absolutamente determinante de la muerte, sino un «conjunto de presunciones», que se clasifican así: el nivel clínico, falta total de reflejos, enfriamiento progresivo del cuerpo, falta de respiración⁸¹, dilatación anormal de la pupila con inmovilidad del iris, falta de respuesta a los estímulos cardíacos, etc...; en el plano radiológico, «detenimiento circular en la esteriografía carotidiana»; desde el punto de vista eléctrico, el ya indicado electroencefalograma plano⁸²; en el plano biológico, «hipoglicemia y del corazón, acidosis generalizada y albuminaria, aumento del nitrógeno, de los ácidos aminados y del ácido láctico (es éste el que sustituye al medio alcalino del viviente, lo que explica la rigidez)...»⁸³. Junto a esto último, cabe también señalar las livideces, por el descenso de la sangre a las partes más declives del cuerpo; y en fin, la putrefacción o descomposición de las materias orgánicas por la acción de los gérmenes y hongos con la emanación de gases.

3. *El hombre: el animal que ritualiza a sus muertos*

Todo lo dicho hasta ahora respecto a la muerte física y orgánica es aplicable, de algún modo, a la muerte del hombre, en la medida en que éste presenta una dimensión somática. En el hombre se cumple la catástrofe fisiológica y psiconerviosa que implica la muerte del organismo⁸⁴. Pero la vida humana es algo más que pura vida biológica, y por ello la muerte, en este caso, presenta aspectos y cualidades que trascienden el paradigma biológico.

Si comparamos al hombre con el animal, una nota que lo diferencia claramente, más allá de que sea homo socius, faber o loquens⁸⁵, es que entierra,

80. Cfr. I. LEPP, *La mort et ses mystères*, Grasset, Paris, 1966, 25; Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 35.

81. La falta de oxígeno (anoxia) tiene un efecto fulminante sobre las células nerviosas. Un coma puede sobrevenir incluso con 6 segundos sin oxígeno. También afecta con relativa rapidez a las células cardíacas. «...otras, sin embargo, como las que forman parte de la piel, el cartilago y el hueso, suelen sobrevivir hasta 24 o más horas a partir del momento en que tiene lugar la muerte global del organismo». F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 12.

82. Las ondas normales son sustituidas por una línea isoelectrica. Pero hay dos casos en que este método puede resultar problemático: «cuando hay hipotermia, es decir, que la temperatura del cuerpo está por debajo de 32,2 grados centígrados (...) (y) cuando hay influencia de depresores, como las barbitúricos, sobre el sistema nervioso central». J. ZIEGLER, *o.c.*, 202. Cfr. también H. KÜNG, *¿Vida eterna? Cristiandad*, Madrid, 1983, 44.

83. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 37; cfr. también J. ZIEGLER, *o.c.*, 201ss. y H. KÜNG, *o.c.*, 44-45.

84. Cfr. J. FERRATER MORA, *o.c.*, 158-159.

85. Características que se prefiguran en el mundo animal. Cfr. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *La originalidad de la condición humana...*, 226-251.

y en general, ritualiza a sus muertos⁸⁶. Como nos recuerda Louis-Vincent Thomas refiriéndose al hombre... es «la única especie animal que rodea a la muerte de un ritual funerario complejo y cargado de simbolismo; la única especie animal que ha podido creer, y que a menudo cree todavía, en la supervivencia y renacimiento de los difuntos; en suma, la única para la cual la muerte biológica, hecho natural, se ve concretamente desbordada por la muerte como hecho de cultura»⁸⁷. La sepultura es una prueba de la humanización de la muerte, e implica el amanecer del pensamiento rebelándose contra ésta.

La muerte para el hombre aparece como un drama que le inquieta y le angustia, como un problema, o mejor, como un misterio y un desafío. Todo ello presupone, desde luego, la conciencia de la propia muerte, y la de los demás. ¿Tiene el animal conciencia de la muerte? Respecto a la muerte de los congéneres, las respuestas son diversas. «Ambigua para los monos (...), parece más clara en las ratas, que se llevan el cadáver de sus compañeros de banda y evitan comer un alimento que ha provocado en otras las convulsiones de la agnía...»⁸⁸. De todas formas, estas conclusiones no descansan en investigaciones rigurosas y precisas. Respecto a la conciencia de la propia muerte inminente, parece que, en muchos casos, hay un cierto presentimiento instintivo⁸⁹. Pero la percepción, si es que el animal la tiene, desde luego «no es «nociónada» por falta de lenguaje. Se la vive pero no se reconoce el carácter transformador del acontecimiento»⁹⁰. La muerte del animal, parece, pues, un aconte-

86. «En ninguna parte se ven animales incluso como los monos y los elefantes, cuyo psiquismo está más desarrollado que el de los otros, preocuparse de la sepultura de sus difuntos próximos. La muerte no es para el animal ni un problema ni misterio». I. LEPP, *o.c.*, 36. Cfr. también pág. 63.

87. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 12, nota 11. Cfr. también E. MORIN, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 1974, 9 y 23.

88. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 97.

89. El gato, el perro, y el caballo se echan para no levantarse más, y rehúsan el alimento.

90. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 115. Como nos recuerda I. Lepp el animal no tiene más percepción que la del presente, siendo incapaz de una noción del futuro y de la posibilidad. Instintivamente puede percibir un peligro inmediato, pero careciendo de capacidad de abstracción «...no puede concluir de la muerte de uno de sus semejantes que la muerte pertenece a la esencia de su especie, que él mismo y sus compañeros deberán morir más o menos tarde». I. LEPP, *o.c.*, 35. El animal no puede formalizar la muerte, pues no es un animal propiamente simbólico. Y sobre el mismo tema escribe A. Basave: los animales... «Sienten los procesos fisiológicos graduales que paralizan y descomponen los órganos del cuerpo, pero estas sensaciones no son, rigurosamente, un saber». A. BASAVE, *o.c.*, 68. «Los animales no estudian el proceso fisiológico de su morir. Sólo el hombre describe y explica la cesación de la vida». A. BASAVE, *o.c.*, 80. (Cfr. también pág. 229-230, y J. FERRATER MORA, *o.c.*, 237). El animal acaba, pero no es «para la muerte». En este sentido M. Heidegger nos recuerda que el animal finaliza, en cambio. «Morir será el término para el modo de ser en que el ser ahí (el hombre) es relativamente a la muerte». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, F.C.E. México, 1968, 270. El animal no puede comprender su muerte, pues no puede

cer natural; y en la medida en que la muerte significa la pérdida de la individualidad, se comprende que el animal sea ciego a su muerte y a la de los demás ⁹¹, lo cual resulta adaptativo para el predominio de la especie.

Frente al mundo animal, la gran novedad del Homo Sapiens neanderthalensis es la pintura ⁹² y la sepultura, como indicios de espiritualidad.

Las tumbas más antiguas conocidas, parecen pertenecer al Homo Sapiens neanderthalensis ⁹³, y para los estudiosos del tema resultan realmente sugerentes. Así, la posición fetal del cadáver sugiere a algunos la posibilidad de una creencia en un posterior nacimiento; el ocre rojo puede ser un sustitutivo ritual de la sangre y símbolo de la vida; los restos de polen (lecho de flores) pueden ser indicios de ceremonias y ritos funerarios; los restos de armas, alimentos, etc., también sugieren a algunos la posibilidad de la creencia en la supervivencia del difunto, bajo la forma de espectro, etc., etc... ⁹⁴. En resumen y refiriéndose al Paleolítico superior escribe M. Eliade: «...podemos concluir que las sepulturas confirman la creencia en la vida más allá de la muerte (...) y aportan algunas precisiones complementarias: enterramientos orientados hacia el este, indicando la intención de solidarizar la muerte del alma con el curso del sol, cosa que implica la esperanza en un «renacimiento», es decir, en una existencia ulterior en el otro mundo; creencia en la continuidad de unas actividades específicas; existencia de un ritual funerario indicada por los objetos de adorno personal y los restos del banquete» ⁹⁵. Naturalmente nos movemos en el terreno de las hipótesis y las especulaciones sugerentes ⁹⁶, que, eso sí, vendrán reforzadas por los paralelos etnológicos ⁹⁷.

asumir como proyecto esta posibilidad. En fin, «La comprensión del vínculo entre el nacimiento y la muerte, de la necesidad biológica de que desaparezca el individuo en provecho de la especie, y de que desaparezca la especie misma en provecho de la realización de la vida en forma siempre nuevas, es un género de comprensión reservado sin duda al hombre». P.L. LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, Cruz del Sur, Santiago de Chile-Madrid, 1962, 12.

91. Todo lo más la experimenta como una pérdida dolorosa (elefante, perro, mono, etc...).

92. Cfr. E. MORIN, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Kairós, Barcelona, 1978, 118ss; M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Vol. I Cristiandad, Madrid, 1978, 32ss.

93. Monte Carmelo (Israel, 40.000 años); Capilla de los Santos (Francia, 35.000 a 40.000 años); Monte Circeo (Italia, 35.000 años), etc. Los enterramientos con sepulturas se remontan a unos 70.000 años (Paleolítico Medio-Musteriense). «...nuestros conocimientos del paleolítico inferior —en la época aproximada del homo heidelbergensis (...)— son extremadamente limitados. Hasta ahora no se ha encontrado ninguna sepultura». H. KÜNG, *o.c.*, 93. Cfr. también M. ELIADE, *o.c.*, 21ss.; A. d'WAAL, *Introducción a la antropología religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1975, cap. 5.

94. Cfr. H. KÜNG, *o.c.*, 91ss.; M. ELIADE, *o.c.*, 25-26.

95. M. ELIADE, *o.c.*, 27.

96. Cfr. M. ELIADE, *o.c.*, 31.

97. Así por ejemplo, los cazadores árticos y los paleolíticos comparten una misma economía y probablemente las mismas creencias religiosas, propias de las civilizaciones de la caza. Por

Los datos, en conjunto, parecen testimoniarnos que para el Sapiens la muerte ha dejado de ser un hecho puramente natural, o una mera pérdida dolorosa (sentimiento que algunos animales es posible que compartan con nosotros), para ser concebida como un destino trágico, y el paso de un estado a otro⁹⁸. Como nos recuerda E. Morin, la muerte en los vocabularios más arcaicos, no existe como concepto: se concibe como un sueño, un viaje, y se habla de un nacimiento, de un maleficio, etc.⁹⁹. Se comienza a concebir la muerte como un acontecimiento no inmediato, pero que sobrevendrá en el futuro, lo cual revela una conciencia del tiempo. Y en general, «El establecimiento de conexiones entre una conciencia de la transformación, una conciencia de las coerciones y una conciencia del tiempo indica la aparición de un mayor grado de complejidad y un salto cualitativo en el conocimiento consciente de sapiens»¹⁰⁰.

La creencia, más o menos clara, de la supervivencia del difunto se objetivará en el mito y la magia¹⁰¹. Poco a poco —como nos dice E. Morin— se es-

ello no es descabellada la comparación de documentos prehistóricos con la información etnológica. Cfr. M. ELIADE, *o.c.*, 31. Hasta el siglo XIX se han conservado auténticos fósiles vivientes en la Tierra de Fuego, en Australia, en las Selvas tropicales (pigmeos, bambutti), etc. Cfr. M. ELIADE, *o.c.*, 40-41.

98. «...la muerte, como estado, es asimilada a la vida, pues está llena de metáforas de vida, cuando sobreviene se la toma como un cambio de estado, un «algo» que modifica el orden normal de aquélla». E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 24.

99. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 54.

100. E. MORIN, *El paradigma perdido...*, 115. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 36-37.

101. El hombre ha intentado superar la indiferencia del mundo de muchas maneras: mediante la técnica, el «tener» (derecho exclusivo a disponer de las cosas), el amor erótico, etc. Pero todas se revelan insuficientes ante la máxima expresión de dicha indiferencia, que es la muerte. Por ello al hombre sólo le ha quedado la salida de intentar humanizar la muerte míticamente. Es mediante el mito que ha intentado superar la ajenidad del mundo. Como dice Marcel Detienne, el mito «es una forma determinada de ver, y la imagen mítica, manera intuitiva de representar, produce la realidad y fabrica un universo de sentido». M. DETIENNE, *La invención de la mitología*, Península, Barcelona, 1985, 131. «Además la intuición mítica va siempre acompañada de una creencia más patética que lógica, pero operante en medio de los afectos (...). En las formas más rudimentarias el pensamiento mítico contiene ya todas las riquezas que anticipan los ideales más elevados, aquellos que en nuestra historia son los más lentos en imponerse». M. DETIENNE, *o.c.*, 132. El mito como construcción afectivo-intelectual intenta armonizar e integrar en un todo los componentes relativos y mudables de la experiencia humana, refiriéndolos a realidades y situaciones incondicionadas y extratemporales. Gracias a ello, las experiencias humanas y el mundo quedan revestidos de sentido, y los valores consolidados. El mito es una manera de afirmar lo incondicionado, que satisface la necesidad de seguridad y de sentido del ser humano.

El mito, no obstante, es un pensamiento presistemático, en la medida en que intenta una articulación de la realidad previa al rigor sistemático-racional. Es un saber intimativo, dramático, funcional (saber prelógico en cuanto plan de acción), regulador, controlador y purificador de la realidad, que responde a la indigencia radical del hombre ante lo perplejo, lo ininteligible, y lo amenazante del mundo. El mito supone, pues, la vivencia de una verdad existencial, y resulta eficaz para la acción. El mito es una vivencia que se reactualiza (drama), y un modelo o paradigma para la acción presente (justifica, protege e inspira). Resumiendo, podemos decir que el mito es una expresión narrativo-dramático-simbólica, articulada a partir de una experiencia radical ante

tablece una brecha y una tensión entre una conciencia objetiva, que constata la muerte como inevitable, y una conciencia subjetiva, que, vía imaginación-mito, se rebela contra esta violencia insoportable, y afirma, de alguna manera, la existencia de una vida de ultratumba, para de este modo resolver e integrar la idea de la muerte. Tarea en la que también jugará su baza la conducta práctico-ritual, ya que el funeral subraya el cambio de estado del difunto, e institucionaliza una serie de emociones.

El Sapiens es el único animal que parece no estar de acuerdo con su propio destino biológico, e intenta disociarlo del de los demás animales. Su conducta testimonia una autovaloración de sí mismo, en la que «se siente distinto, punto aparte en la escala zoológica»¹⁰². A la base de ello se encuentra una acentuación de su individualidad y de sus vínculos afectivos, es decir, el amanecer de la personalidad; personalidad que se resiste a ser un mero instrumento al servicio de la especie¹⁰³. El horror y el rechazo que provoca la muerte tiene como denominador común la pérdida de la individualidad. Es en la perspectiva de esta pérdida, donde radica el traumatismo de la muerte, con el sentimiento de ruptura y conciencia de vacío o nada, que le acompañan. Este traumatismo suele provocar como reacción un movimiento positivo que se concreta en las ideas de la inmortalidad y de la supervivencia. Así, la paleon-

algún interrogante (entre ellos, desde luego, el que plantea la muerte), en virtud de una indigencia de liberación y purificación pacificadoras, y dotada de la función del orientar la vida de la sociedad y del individuo. Cfr. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1968, Cap. 1; M. ELIADE, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1983. Cap. I y II; K. KERENYI, *La religión antigua*, Rev. de Occidente, Madrid, 1972, cap. I; L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid, 1970.

102. F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 4.

103. «En el animal, el instinto está por lo menos tanto al servicio de la especie como del individuo, un individuo todavía más bien embrionario. Es sólo con el hombre cuando la individualización cobra su verdadero vuelo, hasta el punto que en ciertos estadios de su evolución, no parece apenas consciente de su pertenencia a la especie humana». I. LEPP, *o.c.*, 128. (Cfr. también pág. 206-207). «El hombre es el acoger, el asumir, la vida animal en un bíos; él conduce su vida. Con esto se enajena de lo viviente y prueba la amargura de la muerte. El hombre, el animal superior, el casi-dios, es un advenedizo entre los seres vivientes; al igual que todo parvenu tiene que pagar por su arrogancia. La naturaleza es un enemigo contra el que tiene que defenderse; no sólo la naturaleza externa (...) sino, sobre todo, la naturaleza propia». Gerhardt SCHMIDT, *Razón y experiencia*, Ed. Alfa, Barcelona, 1982, 46. «La muerte no es para el hombre un desenlace normal, un ritmo natural como el ir creciendo de niño a adolescente, de joven a adulto. Aunque en el transcurso temporal de la vida (...) tiene lugar un progreso y un retroceso físico, el morir, sin embargo (...) sigue siendo un fenómeno inconcebible, misterioso y abrupto (...). Se trata de la contradicción de que los portadores de valores eminentes sean, con mucho, más frágiles que cosas mucho más ínfimas; se trata de la contradicción entre el valor y el poder». D. von HILDEBRAND, *Sobre la muerte*, Ed. Encuentro, Madrid, 1983, 70-71.

tología y sobre todo la etnología, nos revelan como una realidad humana básica y primera la afirmación incondicional del individuo ¹⁰⁴.

104. «El querer vivir histórico del hombre es innato en él. Todas las formas de cultura y de religión se glorían de este deseo de salvar al hombre de la muerte. En el interior de la conciencia humana se levanta una reivindicación de victoria que nada ha podido destruir ni abatir». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *Vivir el morir*, Paulinas, Madrid, 1986, 186.

No obstante esta reivindicación se acentúa en la medida en que se desarrolla la individualización. En esta línea nos recuerda Levy-Brühl que para los hombres primitivos la muerte significaba otra cosa que para nosotros. El sujeto es parte de un clan u organismo social, identificándose su individualidad con la función que desempeña en esa totalidad... Cuando uno muere el clan regenera «el miembro perdido», ocupando el nuevo individuo la situación del anterior, y heredando con ello también su nombre y su alma. Así la regeneración oculta lo más significativo de la muerte individual. En esta concepción, la muerte es sólo «el paso del alma a otro individuo, lo contrario que el nacimiento». P.L. LANDSBERG, *Experiencia de la muerte*, 20. En la misma línea y respecto a los antiguos germanos, escribe H. Thielicke: «...el individuo se identificaba con ese todo y así la identidad de su yo se disolvía en la identidad del nosotros». H. THIELICKE, *o.c.*, 65. «...el germano apenas se entiende a sí mismo como individuo, más bien vive con una exclusividad, que hoy casi no nos podemos imaginar, de la tribu, de su salud, de su paz, de su honor». H. THIELICKE, *o.c.*, 120. Se da una corporación superindividual en la tribu... Lo más propio del hombre «no es su existencia individual, sino la vida o la pervivencia en la salvación y honor de la tribu que le «representa». H. THIELICKE, *o.c.*, 121. La inmortalidad germánica se entiende pues así: «el portador individual de la tribu retrocede en la muerte, y la tribu (...) da prestadas estas fuerzas sagradas a otros de sus miembros». H. THIELICKE, *o.c.*, 120. La muerte es insignificante, ya que no elimina a los poderes de la tribu, sino al portador individual de dichos poderes. «El individuo no existe». H. THIELICKE, *o.c.*, 121. Algo parecido ocurrió en Israel hasta el final de la Monarquía, donde el individuo estaba integrado en la vida de la colectividad, no experimentándose como algo propio. Por ello en esta etapa primitiva tampoco había un sentido claro de culpa personal. El pecado de los padres podía pesar sobre todo el pueblo, y viceversa. Sólo la época profética abre el camino de la individuación. (Cfr. Jeremías 31,29ss.). Sobre la misma cuestión resume muy bien Ferrater Mora: «Como en una especie biológica la muerte del individuo aparece como un accidente de la especie, en un grupo o clan la muerte de la persona puede aparecer como una «repetición» de lo «mismo»: lo importante es la especie, el grupo o el clan, y no el miembro o el individuo. A la vez, cuando el morir aparece como máximamente entrañado en la vida personal, y como una especie de cumplimiento de esta vida, la muerte de cada hombre no es jamás una repetición, y es lo más distinto que cabe de la muerte de todos los demás». J. FERRATER MORA, *o.c.*, 228-229.

En este contexto primitivo despersonalizado se comprende, como indican Landsberg y Thielicke, que no se temiera tanto a la muerte como al muerto. Al muerto no reencarnado todavía, como un ser oculto y amenazador. (Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 64). Y E. Bloch puntualiza: «El miedo a morir ha oprimido desde muy pronto y es, por eso, originario. El cadáver muestra a la sensibilidad y al pensamiento lo que todo el mundo espera (...). Sin embargo, el primer deseo no fue la pervivencia fuera del cadáver, algo que se tenía por evidente (...). Lo único que se deseaba era protección frente a los muertos, situando a éstos de modo seguro o cómodo en el más allá». E. BLOCH, *El principio esperanza*, Tomo III. Aguilar, Madrid, 1980, 208. En fin, la regla que parece testificar la historia humana es la siguiente: «la conciencia de la muerte corre pareja con la individualización humana, con la constitución de individualidades singulares, de la persona». P.L. LANDSBERG, *o.c.*, 20. Con el proceso de individualización (o dicho en términos durkheimianos, con el paso de la sociedad de la solidaridad mecánica a la sociedad de la solidaridad orgánica) gana en intensidad la amenaza de la muerte, que no es sino el aniquilamiento del individuo más allá de la regeneración clánica. Por ello, las doctrinas de la supervivencia surgen cuando emerge la individualidad humana.

La sobredeterminación cultural de la muerte parece pareja con el emerger de Sapiens. «Desde entonces, los hombres han producido —y producen cotidianamente— una constelación de imágenes variadas de su muerte por venir, pues la muerte ha fracturado una conciencia que, hasta entonces, no había sido más que instrumental. Por esta brecha abierta se han precipitado fuerzas nuevas e inmensas que han transformado la percepción humana de la vida, de la muerte y del mundo»¹⁰⁵. La muerte humana aparece como un acontecimiento paradójico y ambiguo, en la medida en que es, a la vez, natural y cultural. Natural como el nacimiento, el sexo o el hambre, y cultural en la medida en que es vivido e interpretado, con la intención de explicarlo y justificarlo. Como ya indicamos, ésta será una ardua tarea de la teodicea¹⁰⁶.

4. *Algunas concepciones mítico-primitivas de la muerte*

Como nos recuerda E. Morin, la «Muerte-Renacimiento» por transmigración, y la «Muerte-Supervivencia» del «Doble», son las dos grandes concepciones-creencias, etnológicamente universales, que, curiosamente, mantienen ciertas relaciones entre sí. Esto es, la creencia en los espíritus (doble) se integra con frecuencia en un ciclo de renacimientos del ancestro. «La idea del renacimiento de los muertos es común a todos los pueblos arcaicos: se la encuentra en Malasia y en Polinesia, entre los esquimales, en Amerindia, etc. En la actualidad todavía es la creencia de seiscientos millones de seres humanos y uno de los pilares del ocultismo contemporáneo»¹⁰⁷.

Muchas veces este renacimiento, se realiza por medio de una nueva maternidad. Esto puede tener lugar, bien mediante una maternidad propiamente dicha, gracias a que el antepasado-embrión penetra en el vientre de la mujer, o bien gracias a la maternidad de la «madre-tierra», de la «Madre-naturaleza»¹⁰⁸. Así, la muerte-renacimiento se combina con la idea de una muerte-maternal.

No obstante, las dos concepciones básicas de la muerte, a las que hemos aludido, terminaron disociándose. El refugio y la confianza que suscita el

105. J. ZIEGLER, *o.c.*, 145. (También pág. 143).

106. Como nos dice V. Jankelevich, la muerte es a la vez un hecho natural y escandaloso para el hombre. Implica una mezcla de familiaridad y de extrañeza. De todo ello procede la «naturalidad contra-natura», «la sobre naturaleza natural» de la muerte. (Cfr. V. JANKELEVITCH, *La Mort*, Flammarion, Paris, 1977. 8-9. (Cfr. también pág. 53). Por ello «La muerte es el punto de tangencia del misterio metaempírico y del fenómeno natural; el fenómeno letal es la incumbencia de la ciencia, pero el misterio sobrenatural de la muerte apela a la ayuda de la religión». V. JANKELEVITCH, *o.c.*, 10.

107. E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 119. Cfr. también J. FERRATER MORA, *o.c.*, 234-240.

108. Cfr. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981, 60ss., 83ss.

«abisbamiento» en la madre-cósmica, acabó disminuyendo la voluntad de renacer. La muerte feliz que encierra la doctrina del Nirvana, compondrá una de las notas más significativas de una vasta y compleja tradición religiosa. Así, de manera muy general, y salvando muchas particularidades, podemos decir que en la religiosidad humana, se configuraron dos grandes concepciones. Una en la que vibra el deseo y la nostalgia por los orígenes, que se concretará en una reivindicación pancósmica del individuo. El sujeto humano deseará serlo todo, identificándose y perdiéndose en la totalidad. Totalidad que se concebirá como el no-ser, allende toda concreción particular. La otra, en la que vibra el deseo de ser uno mismo, sin perder la propia individualidad. Podemos decir, pues, que «la estructura de la individualidad humana se expresará bajo dos aspectos divergentes; individualidad que se niega a considerar la muerte como un término haciendo de ella un más allá en el que persiste y triunfa la singularidad (Salvación) o la universalidad del hombre (Nirvana)»¹⁰⁹.

En la doctrina del Nirvana se aspira a un reposo cósmico, gracias a la aniquilación de la apariencia de ser, esto es, a la aniquilación del «ansia egoísta de vivir», con los deseos que ello conlleva. Sólo así se escapa a la rueda de las reencarnaciones (Samsara), y se alcanza la beatitud, sin conciencia, sin dolor y sin deseo (Nirvana). En términos generales, la plenitud budista es apersonal, y encierra un pesimismo metafísico. Este último se traduce en una desvalorización de la individualidad y de lo fenoménico (el principio de individuación significa degradación y sufrimiento), y en un panteísmo nihilista. Esta espiritualidad implica, pues, una teodicea que ve en el egoísmo individual la fuente del sufrimiento y de la muerte. En la ley inexorable de causa y efecto que gobierna el universo (Karma), queda objetivada la racionalidad explicativa del mal¹¹⁰.

Frente a esta concepción, las doctrinas de la salvación van a suponer una reivindicación positiva del individuo. La creencia de la supervivencia, bajo la forma de espectro, es la manera arcaica de expresar el deseo humano de salvar la integridad subjetiva¹¹¹. Como dice E. Morin, el «doble» viene a ser el núcleo de la representación arcaica de los muertos¹¹². Ella viene a ser una especie

109. E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 139.

110. Cfr. P. BERGER, *Para una teoría sociológica...*, 100ss; A. SCHWEITZER, *El pensamiento de la India*, F.C.E. México, 1958, 73ss, 85ss. Según Scheler esta doctrina encierra la siguiente ecuación: «deseo = realidad = sufrimiento = individualidad»; M. SCHELER, *El sentido del sufrimiento*, 43.

111. «El miedo a la muerte (...) está casi totalmente anulado por la doctrina, tan ampliamente difundida entre los primitivos, de la invisible supervivencia corporal de los muertos, o por la doctrina y la fe de que se renace en nuevos cuerpos (de la real identidad entre descendientes y antepasados)». M. SCHELER, *o.c.*, 35.

112. Algunos sociólogos y antropólogos han desarrollado teorías «hipotéticas» sobre la gé-

de «alter-ego» que sobrevive mediante una proyección de la vida cotidiana más allá de la muerte. Este «doble», convertido en principio de animación («alma»), se convertirá en soporte de una posible salvación (vía reencarnaciones y juicio), que quedará objetivada simbólicamente en las narraciones míticas, y en los textos sagrados ¹¹³. En fin, «el cielo, el paraíso, no es más que la descripción simbólica de la plenitud de la persona y de la Humanidad, como el infierno lo es del fracaso de nuestros mejores anhelos» ¹¹⁴.

5. *La Sociedad Occidental: la Muerte silenciada*

En el lenguaje popular a la muerte se le llama «la hora de la verdad» ¹¹⁵. Ciertamente esta «sentencia» encierra una profunda intuición, ya que la muerte nos coloca en una situación límite, que nos obliga a cuestionarnos sobre la verdad y el sentido de nuestra existencia personal, y sobre la de la sociedad en que vivimos. Y un índice para poder evaluar el grado de «humanidad» de una cultura, será el grado de sinceridad y eficacia con que ésta se enfrenta al hecho de la muerte, para integrarlo y dignificarlo, sin escamotearlo y disimularlo. Una sociedad estará deshumanizada si impide al hombre ser dueño de su propia muerte ¹¹⁶.

nesis de la idea del «doble». Así, por ejemplo, el «animismo» defendido por Edward B. Tylor y H. Spencer. La idea del doble, vino suscitada por la experiencia onírica. Los hombres primitivos se vieron protagonistas en un mundo distinto del ordinario, y así concibieron «un otro de uno mismo», que en determinadas condiciones tenía la capacidad de abandonar el organismo. A partir de ahí, pudieron explicar determinadas enfermedades y anomalías (catalepsia, síncope...) por el abandono temporal del «doble», y concibieron la muerte como la salida definitiva del mismo. Por lo tanto, la idea del «doble» sirvió también para suscitar la idea de «alma» o principio de animación. Y el doble, en fin, liberado tras la muerte, se convertiría en genio o espíritu. Esta concepción también les proporcionó un esquema explicativo de las desgracias y experiencias adversas, que fueron atribuidas a los genios malignos. La creencia en el protagonismo, positivo o negativo, de los espíritus en los acontecimientos de la vida, promovió las ofrendas, sacrificios y observaciones religiosas. De esta manera, el genio-espíritu fue potencialmente una divinidad. Los antepasados importantes fueron magnificados y exaltados. Actitud y comportamiento que acabó haciéndolos inmortales, y trastocándolos en dioses creadores y controladores de la vida y del universo. Cfr. E.B. TYLOR, *Cultura primitiva*, 2. Ayuso, Madrid, 1981, 30s; H. SPENCER, *Abreviaturas de Principios de Sociología*, «Rev. de Occidente», Madrid, 1947. T.1, 61ss.

113. En muchas tradiciones religiosas, la suerte decisiva del difunto, depende de un juicio que valora su vida pasada conforme a criterios rituales y éticos. Ideas de este tipo se encuentran en la religión egipcia, irania, azteca, y por supuesto en las grandes religiones (judaísmo, cristianismo, islamismo). En la otra vida brillará, pues, la justicia que tanto echamos de menos en la presente.

114. F. RAMOS, JOSÉ M. y JESÚS SÁNCHEZ-CARO, *o.c.*, 53.

115. «La hora de la verdad es, en la jerga taurina, la suerte de la muerte, y ese dicho también expresa la actitud del hombre que ante ella se ve obligado a manifestarse en toda su desnudez, sin que le valgan ya los disimulos con que habitualmente trata de encubrir sus intereses». REYES MATE, *Modernidad, religión, razón*, Anthropos, Barcelona, 1986, 75.

116. «La imagen que una sociedad se hace de la muerte refleja el grado de independencia de

En este sentido, la sociedad moderna occidental contrasta cruelmente con muchas sociedades y culturas primitivas ¹¹⁷. En nuestra sociedad se da un rechazo cultural de la muerte, que se concreta en un desconocimiento social de la misma. La muerte es hoy, entre nosotros, un tema tabú y vergonzoso. Curiosamente, el sexo se ha desinhibido, y hay abundantes manuales de educación sexual, pero carecemos de «manuales» para «bien morir». El hablar de la muerte sufre un interdicción social ¹¹⁸. Paradójicamente, la muerte queda ubi-

sus miembros; da la medida de sus reacciones, de su autonomía y de su querer vivir individualmente». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 113.

117. En este sentido nos encontramos con testimonios culturales realmente aleccionadores. Por ejemplo, Jean Ziegler estudió la diáspora africana del nordeste brasileño. La importancia que dan al tratamiento de la muerte, hace que su cultura gire en torno a ella, dotándola de sentido y de protagonismo social. En esta cultura... «Los muertos son los detentadores de la vida, los muertos son los preceptores de los vivos. Muerto o vivo el hombre es el servidor de la vida. Gracias al trance es también su amo. Y esta vida no tiene fin». J. ZIEGLER, *o.c.*, 140. Valga como muestra la función social de los «muertos-aparecidos» de Itaparica: «Resumamos: hemos identificado tres tipos de funciones asumidas por los egun en la comunidad de los vivos. Primero una función cognoscitiva: la comunión y transmisión de informaciones empíricas entre los antepasados y los descendientes de sangre, ampliada hasta el diálogo colectivo, socializado y ritualizado entre vivos y muertos. Después una función política: la de ayudar a los responsables del gobierno temporal de la sociedad. Una sacerdotisa-reina, o un sacerdote-rey, muerto en la violencia, sin preparaciones, por lo tanto sin haber podido reglamentar antes lo contencioso de la comunidad, regresa una última vez del reino de los muertos, en el transcurso del axexe. Conciencia inmaterial, toma, durante una noche, la forma de un baba-egun. Regresa ante el pueblo afligido para dar los últimos consejos, arreglar los últimos conflictos (...). La tercera función es de esencia terapéutica: un enfermo, un herido, se presenta a los sacerdotes de los muertos. Antes ha usado todos los medios de curación posibles; en vano. El oje formula hipótesis. Llama a un muerto, lo interroga. El muerto es apaciguado enseguida, devuelto a la tierra de la vida imperecedera. El sufrimiento del hombre vivo, causado por el vagabundeo o más simplemente por una cólera cualquiera del antepasado, desaparece con el cumplimiento de los sacrificios ordenados por los oje». J. ZIEGLER, *o.c.*, 74-75. Egun = muerto aparecido; axexe = dar la paz, ceremonia funeraria donde pueden ser protagonistas los egun; baba-egun = sacerdote de los muertos, a través del cual aquellos pueden manifestarse; oje = sacerdote encargado de los cultos a los muertos.

118. Cfr. I. LEPP, *o.c.*, 110-111. A nuestros hijos no se les suele hablar de la muerte, ni suelen asistir a los entierros. En cambio, «En África negra, a los niños se les enfrenta directamente al espectáculo social de la muerte, asisten a los funerales ya en la espalda de su madre, o como bailarines participantes desde que saben caminar». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 325 (nota 75). El testimonio de este último autor sobre la cultura africana es también aleccionador. Cfr. pág. 9, 27ss., 250ss., 437ss. y 475ss. Con respecto a las culturas indígenas americanas es interesante el testimonio de: E. BURGOS, *Me llamo Rigoberta Menchu, y así nació mi conciencia*, Argos-Vergara, Barcelona, 1983, cap. XXVII.

M. Scheler nos recuerda que la carencia de la evidencia de la muerte, evidencia, que por otra parte, es un elemento constitutivo de la experiencia de la vida, tiene como causa la represión. Pero hay dos tipos de represión de la idea de la muerte. Una «normal» o «general», propia de la naturaleza humana, y otra «anormal». Con relación a la primera, Scheler indica que un cierto desplazamiento de la idea de la muerte es necesaria para que el hombre se tome en serio y con entusiasmo sus tareas y quehaceres. Esta represión general conseguida por el instinto vital es una «inconciencia metafísica», que resulta funcionalmente vital. Cfr. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*.

cada en los espectáculos y en los medios de comunicación social, pero no es asimilada a nivel personal por el sujeto humano ¹¹⁹.

Ahora bien, todo ello se comprende si caemos en la cuenta de que nuestro «mundo» viene a ser el fruto del «mito del progreso», que se inició en la modernidad. Dicho mito defendía la idea de la perfectibilidad indefinida de la condición humano-social, gracias al desarrollo de una razón que se fortalecía con la experiencia y la observación. La clave estaba en un tratamiento científico de la naturaleza, la moral y la política ¹²⁰. El proyecto de la modernidad acabó concretándose en la ideología política y económica del liberalismo, y su fruto ha sido una sociedad competitiva y hedonista, que identifica progreso con productividad, seguridad y consumo. La fe en el progreso ha implicado la confianza en una vida cada vez mejor gracias a la ciencia y a la tecnología.

Pero todo ello ha supuesto, como indica J. Ziegler, un «corte epistemológico» a partir de la Italia renacentista del siglo XV, con relación a la Edad Media. Hasta entonces, la muerte era el fin de la vida terrestre, pero sobre todo el inicio de la aventura del destino final. Pero el discurso de la modernidad, con su exaltación optimista del hombre y la fe en el binomio razón-progreso, dice lo contrario: «Vivo el hombre lo puede casi todo. Muerto, no es ya nada; pues la muerte interrumpe el proyecto prometeico de un hombre decidido a transformar el mundo y su propio destino (...). (Así) El discurso va a hipertrofiarse

Goncourt, Buenos Aires, 1979, 37ss. E. Morin también nos lo recuerda en estos términos: «En efecto, aun conociendo la muerte, pese a estar «traumatizados» por ella, privados de nuestros amados muertos, seguros de nuestra propia muerte, aún así vivimos ciegos a la muerte, como si nuestros padres, nuestros amigos y nosotros mismos no hubiéramos de morir nunca. El hecho de adherirnos a la actividad vital elimina todo pensamiento en torno a la muerte, y la vida humana comporta una parte enorme de despreocupación por la muerte». E. MORIN, *El hombre y la muerte*, 64. Cfr. también I. LEPP, *o.c.*, 112.

Sin embargo hay otra represión de la idea de la muerte en el hombre moderno que ya no es «normal», sino que es consecuencia «narcótica» de la «estructura de su vivencia». Una estructura donde destaca el trabajo y la adquisición «instintivos» e ilimitados.

119. «En la actualidad nadie se siente realmente preocupado por su propia muerte». Philippe ARIÈS, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, 492. Cfr. también A. BASAVE, *Metafísica de la muerte*, 61. M. Heidegger analizando la conciencia de la muerte en la cotidianidad del ser-ahí (Dasein) escribe: «La publicidad del cotidiano «uno con otro» «sabe» de la muerte como de algo que hace frente constantemente, como «caso de defunción». Este o aquel próximo o lejano «muere». Día a día y hora a hora «mueren «desconocidos (...). El morir desciende al nivel de un acontecimiento que alcanza sin duda al «ser-ahí», pero que no pertenece propiamente a nadie». M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, 276. Cfr. también J. RUIZ DE LA PEÑA, *El último sentido*, Marova, Madrid, 1980, 136.

120. Cfr. E. CASSIRER, *Filosofía de la Ilustración*, F.C.E. México, 1972, 86; CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Ed. Nacional, Madrid, 1980; A. VACHET, *La Ideología liberal*, 1. Fundamentos, Madrid, 1972, 75ss.; A. COMTE, *Ensayo de un sistema de política positiva*, Unam, México, 1979; A. COMTE, *Curso de Filosofía positiva*. Aguilar, Madrid, 1973.

con relación al hombre que vive; progresivamente va a callarse sobre el hombre muerto y sobre el hombre que muere»¹²¹. Con el predominio del modo de producción capitalista, el hombre occidental quedó reducido a mercancía y puro instrumento, al servicio del ciclo de producción, distribución y consumo. El hombre fue reducido a pura funcionalidad mercantil. Desde este planteamiento, la sociedad occidental «no sabe qué hacer con sus muertos», y la muerte misma se convierte en un acontecimiento casi clandestino y vergonzoso¹²². «Los progresos de las ciencias y de las técnicas, el desarrollo del espíritu crítico, la expansión del espíritu individual y competitivo impuesto por un mundo donde la rentabilidad y el beneficio reemplazan a los antiguos valores, dejan solo al individuo...»¹²³. Solo ante los grandes interrogantes existenciales, que, además, procura camuflárselos, mediante una auténtica violencia simbólico-cultural¹²⁴. Aparecen nuevos sistemas simbólicos que «Son apenas buenos —parece— como para mantener entre los hombres el mínimo indispensable de signos útiles para la producción, para la distribución y para el consumo de mercancías»¹²⁵. La prohibición que pesa sobre el discurso tanático da la impresión de que es un elemento estructural de nuestra civilización¹²⁶.

121. J. ZIEGLER, *o.c.*, 153. Esta hipertrofia también se da en los países donde ha triunfado el «capitalismo de Estado», aunque ahí reforzado por un factor ideológico: una filosofía que no atiende suficientemente, en su revisión ortodoxa, los problemas del hombre concreto: «Aún hoy, esa misma postura es la que rige en el llamado marxismo ortodoxo. El apelativo se aplica convencionalmente al marxismo-leninismo, tal y como es expuesto por la literatura filosófica de la Unión Soviética o por los intelectuales de los partidos comunistas del Este. Dentro de esa filosofía oficial no hay lugar para el tema de la muerte; sus diccionarios ni siquiera contienen el término, (...) ese silencio desenmascara el antihumanismo del mismo sistema, obligado a tildar de desviacionismo idealista, existencialista o simplemente pequeño-burgués a quienes no aceptan tamaña simplificación, J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y humanismo marxista*, Sígueme, Salamanca, 1978, 11.

122. Cfr. J. ZIEGLER, *o.c.*, 158. «Si no hemos aceptado nuestra vida como tiempo de crecimiento continuo, si hemos vivido considerando la edad adulta del hombre productivo como el punto culminante de la curva de la vida y mirando la proximidad de la vejez y de la muerte como la caída de la curva, es muy evidente que tendremos una vejez y una muerte sin sentido». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 26.

123. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 183.

124. «Quizá podrá incluso verse en esta disminución de la conciencia de inquietud una de las características más típicas de nuestro tiempo». J.G. CAFFARENA, *Metafísica fundamental*. «Rev. de Occidente». Madrid, 1969, 202. Cfr. también J. M.^a MARDONES, *Raíces sociales del ateísmo moderno*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.

125. J. ZIEGLER, *o.c.*, 156. El lenguaje queda recortado en función del razonamiento tecnológico y operacional. Se establecen hábitos de pensamiento en los que desaparecen la tensión entre apariencia y realidad, se identifica razón y hecho, y en fin, la crítica y la demostración son sustituidas por la simple designación. Los nombres de las cosas sólo indican cómo funcionan. Todo ello implica una reducción y empobrecimiento del sentido que el lenguaje puede encerrar. La unidimensionalidad de la praxis social y política se refleja en su lenguaje legitimador. Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1969, 115, 129-130. Cfr. también M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, 40.

126. «Atreverse a hablar de la muerte, admitirla en las relaciones sociales, ya no es, como antes, permanecer en el plano de lo cotidiano: hoy es provocar una situación excepcional, exhor-

En la sociedad del bienestar y del consumo, el acontecimiento del deceso se oculta en el anonimato de los grandes hospitales ¹²⁷, y se procura salir del paso con un ritual rápido, atendido por una burocracia más o menos eficaz, que incluso puede acabar con la aséptica incineración ¹²⁸. En fin, «El ruido de la ciudad oculta el terror» ¹²⁹.

Además, da la impresión de que está desapareciendo «un contenido semántico autónomo de la muerte»: «La muerte no existe más que con relación a un sistema de producción, de intercambios y de consumo de mercancía. La muerte (...) se ha convertido en el estado de no-consumo, de no-producción. El muerto es lo desaparecido» ¹³⁰. Si intentáramos una tanatosemiología de

bitante y siempre dramática (...). Hoy, basta apenas nombrarla para provocar una tensión emotiva incompatible con la regularidad de la vida cotidiana». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 342.

127. El hecho de la hospitalización masiva de los enfermos en la sociedad moderna, conlleva toda una serie de aspectos deshumanizadores, y poco tranquilizantes. Entre ellos: las exigencias funcionales de la organización burocrática y la ruptura de las relaciones personales entre enfermos y familia, que lleva, muchas veces, al abandono afectivo y a la soledad del primero; y las manipulaciones terapéuticas, donde privan los parámetros técnicos. (Cfr. Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, cap. 6,7,18). Los médicos se pueden convertir en auténticos «tanatócratas» o administradores de la muerte de los demás. (Cfr. Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 117ss.; J. ZIEGLER, *o.c.*, 204ss.). Actualmente, la deontología médica se enfrenta a graves problemas éticos. Así, por ejemplo, el respeto a la vida y el derecho a morir con dignidad (eutanasia), la certificación de la defunción frente a la posibilidad de la extracción de algún órgano para el trasplante, que exige un tiempo límite, etc., etc. La complejidad del tema y los límites del presente trabajo nos obligan a simplemente señalarlo. Sólo diremos dos cosas: 1) La eutanasia es un indicio de que ciertos individuos comienzan de nuevo a enfrentarse y a asumir el tema de la muerte. En este sentido quizás la sociedad más destacable sea la holandesa, que actualmente tiene pendiente de aprobación una ley de eutanasia. 2) la «criogenización» viene a ser la última agarradera que la «ciencia-ficción» ofrece al «hombre de inmortalidad».

128. «Se tiene el sentimiento de que la muerte es liquidada más completa y definitivamente que en el caso del enterramiento». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 479.

129. J. ZIEGLER, *o.c.*, 158.

130. J. ZIEGLER, *o.c.*, 164. «Todos hemos hecho nuestro el darwinismo imperante que se desentiende de los muertos, margina a los débiles, y tolera a los jubilados». Reyes MATE, *o.c.*, 76. Por otro lado, la sociedad capitalista también garantiza en su estructura socio-económica una desigualdad en el morir. No solamente hay desigualdades respecto a las probabilidades y expectativas de vida, atenciones médicas, etc., sino que la igualdad pre-social o biológica es sobredeterminada por lo que llama J. Ziegler «La sutil estratificación de la inmortalidad de los difuntos». El estar enterrado en la nave de una Iglesia era garantía de una protección especial... Jerarquía que también se objetivaba y sigue objetivándose, en las tumbas de los cementerios. (Cfr. J. ZIEGLER, *o.c.*, 176 ss.; Philippe ARIÈS, *o.c.*, 67ss.). No podemos explayarnos en estas cuestiones, pero valga como botón de muestra el siguiente texto, en el que Horkheimer desenmascara toda ideología de la «imparcialidad de la muerte»: «Ahora dime: ¿es igual la muerte del millonario que la del proletario? La muerte es el último acto de la vida. El pobre sabe en ese último acto que su familia sufrirá si él desaparece (...). En cambio, una dama de sociedad que ha caído del caballo o ha sufrido un accidente de automóvil, durante su convalecencia vive perspectivas distintas. Sus numerosos amigos no necesitan preocuparse por la pérdida de la utilidad que aporta, sino por la pérdida de la persona. No sé lo que viene después de la muerte, pero, lo que hay antes se refleja en la capitalista sociedad de clases». MAX HORKHEIMER, *Ocaso*, Anthrops, Barcelona, 1986, 54-55.

nuestro lenguaje y comportamiento simbólico, descubriríamos su extraordinaria pobreza, en comparación con otras culturas. Especialmente en relación con la simbólica ritual del duelo y de los funerales. El primero, antiguamente, exigía el luto y la disminución de la vida social. Pero actualmente va debilitándose en función de las necesidades económico-laborales. Este aferrarse despiadadamente a la vida cotidiana encierra también «mala fe», huida inauténtica de la muerte. La consecuencia de todo ello es que el dolor queda disimulado, y recluso en la intimidad¹³¹. Lo mismo ocurre con el funeral que se acelera y simplifica. Todavía a principios del siglo XX, la muerte era un hecho social y público¹³²; hoy, como la religión, se privatiza y oculta mediante la simplificación ritual¹³³. Ya casi sólo subsiste el residuo del culto de las tumbas el «día de los difuntos»¹³⁴.

La única excepción tiene lugar en el caso de alguna figura relevante (político, hombre de letras, etc...). Entre otras cosas, por la manipulación político-legitimadora que suele conllevar este tipo de ceremonias¹³⁵.

Asistimos, pues, a una pérdida de sentido de los símbolos tanáticos (desimbolización), que es síntoma del desamparo y desarme del hombre moderno frente a la muerte.

131. «Es evidente que la supresión del duelo no se debe a la frivolidad de los supervivientes, sino a una coacción despiadada de la sociedad; ésta se niega a participar en la emoción del enlutado: una manera de rechazar de hecho, la presencia de la muerte (...). Ahora las lágrimas del duelo son asimiladas a las excreciones de la enfermedad. Unas y otras son repugnantes. La muerte es excluida». Philippe, ARIÈS, *o.c.*, 481.

132. «Antes el hombre organizaba su muerte cuando veía que se acercaba. Se retiraba en su casa e invitaba a su familia a visitarle y a vivir con él su morir. Se apagaba entre los suyos, en el entorno familiar». Isabel DELISLE-LAPIERRE, *o.c.*, 43. «...la muerte de un hombre modificaba solemnemente el espacio y el tiempo de un grupo social que podía extenderse a la comunidad entera, por ejemplo a la aldea». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 465. (Cfr. también Reyes MATE, *o.c.*, 76; Javier BASURKO, *La cultura dominante ante el problema de la muerte*, «Iglesia viva», n.º 62. Valencia, 1976, 107).

133. «Ya nada señala en la ciudad que ha pasado algo: el antiguo coche fúnebre negro y plata se ha convertido en un banal limusín gris, insospechable en el oleaje de la circulación. La sociedad no tiene ya pausas: la desaparición de un individuo no afecta ya a su continuidad. En la ciudad todo sigue como si nadie muriera». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 466. (Cfr. también Luis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 566ss.; H. THIELICKE, *o.c.*, 42).

134. «La fiesta religiosa de la «conmemoración de los fieles difuntos», trae a la memoria de la sociedad una vieja compañera, la muerte, que desde siempre ha ocupado lugar preferente en los ritos, creencias y en la misma razón (...). Lo nuevo de nuestra civilización es, sin embargo, el cuidado con que se la oculta y disimula en contraste con la presencia todopoderosa de antaño». Reyes MATE, *o.c.*, 75.

135. Éstos son los que Louis-Vincent Thomas llama los «muertos fecundos»: «...los que alcanzan la fisonomía de modelos que se les propone a los vivos. Los mártires de la libertad y de la revolución, de la ciencia y del trabajo, de la fe y del progreso, tienen derecho a la veneración de los sobrevivientes». Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 375. La única novedad es que actualmente los héroes son, sobre todo políticos (secularización).

Si la sociedad occidental «avanzada» asume la muerte es sólo para su explotación comercial. Buen testimonio de ello lo constituye la industria funeraria americana ¹³⁶. Los «funeral Directors» han tomado la iniciativa de establecer la «casa del muerto» (Funeral Home), que descarga a la familia de tareas dolorosas y complejas, procurándole al muerto las atenciones que la sociedad le niega. Las técnicas de maquillaje y acondicionamiento protegen, además, a los vivos, escamoteando al difunto su estatuto de muerto, y convirtiéndolo en un «muerto-viviente»: «...siempre se trata de borrar mediante el artificio del «mortician» los signos de la muerte, siempre se trata de maquillar al muerto para hacer de él una persona viva.

(...) (Ello) Permite al visitante superar su intolerancia, comportarse respecto de sí mismo y respecto a su conciencia profunda, como si el muerto no estuviera muerto, y no hubiera ninguna razón para no acercarse a él (...). «Por tanto el embalsamamiento sirve menos para conservar y honrar al muerto que para mantener durante algún tiempo las apariencias de la vida, para proteger al vivo» ¹³⁷. Y aunque para algunos, ésta es la única manera de celebrar, en la sociedad urbana, un funeral digno, el aspecto crematístico no deja de desenmascarar el «montaje»: «Son muertos que entran a su manera, en la sociedad de consumo. O más bien son los vivos los que consumen a los muertos, comercializándolos. Esta cosificación, aunque sea post mortem, no por eso es menos repugnante» ¹³⁸.

No obstante, hay que concluir que este enmascaramiento y ocultamiento de la muerte, no deja de acabar en fracaso. Pues por manipulada y cosificada que esté una sociedad, los hombres siguen muriendo, y ellos lo saben. El no enfrentarse con la muerte tiene, a la postre, consecuencias psicológicas desastrosas ¹³⁹. La muerte «esquivada» se convierte en más espantosa cuando se

136. «Así, en 1965 podían leerse en los autobuses de Nueva York anuncios ponderando los servicios de una de esas sociedades e invitaban a los viajeros a utilizarlas». Philippe ARIÈS, *o.c.*, 496. Cfr. también J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos, 1971, 77; J. BASURKO, *o.c.*, 110-111.

137. Philippe ARIÈS, *o.c.*, 497. «En ninguna parte el miedo a la muerte parece revestir un carácter tan universal y agudo que en los Estados Unidos de América. Los usos funerarios que allí son practicados son particularmente reveladores (...). Aquí se trata únicamente del terror que inspira la idea de la muerte en un pueblo demasiado colmado de bienes y de confort de la vida terrestre. Es pues con la intención de exorcizar este miedo que se esfuerzan por crear la ilusión de la semejanza del cadáver con el viviente». I. LEPP, *o.c.*, 102.

138. Louis-Vincent THOMAS, *o.c.*, 324, nota 72.

139. Ignace Lepp nos recuerda por ejemplo, el miedo neurótico que el sujeto padece sin motivación objetiva alguna, o bajo la forma de una reacción desproporcionada respecto a la motivación objetiva. La causa principal del miedo a la muerte es el instinto de vida o de conservación. En este sentido, y en la medida en que sirve a la vida, es normal. «Pero cesa de serlo cuando, en lugar de servir y de proteger a la vida, impide vivir». I. LEPP, *o.c.*, 100. «Muchas veces he tenido la ocasión de constatar que el miedo a la muerte hacía en su alma (del individuo) tanto más es-

presenta: «En la sociedad mercantil, el moribundo no sabe morir, y el médico es incapaz de explicarle el sentido de la muerte. El proceso de morir, acto esencial de toda existencia humana, deja de ser aventura asumida para convertirse en un acontecimiento absurdo padecido en la nesciencia»¹⁴⁰.

Por todo esto, la sociedad occidental «avanzada» está urgida de plantearse críticamente la validez de su ethos, pues un hombre que no se enfrente y asuma una actitud auténtica frente a las situaciones límites, que derive de su propia interpretación de la realidad, no será sujeto de su propia historia. Cada sujeto tiene que conquistar el sentido de su vida y de su muerte, y en esta tarea deben jugar nuestras experiencias y convicciones más profundas, y nuestras exigencias más irrenunciables. La necesidad de reconquistar la propia muerte es un reto que pesa sobre el hombre actual. Este reto nos aboca ya a una reflexión filosófica sobre la muerte. Y esta reflexión puede componer una infraestructura que ayudará a hacer más «comprensible» los contenidos que nos aporte una fenomenología de la religión. Pero esta tarea queda pendiente para el próximo trabajo.

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO
*Profesor Titular de Filosofía del Derecho,
Moral y Política. Universidad Complutense.*

tragos cuanto más profundamente estaba rechazado en el inconsciente». I. LEPP, *o.c.*, 111. En fin, nuestro autor sostiene que frente a la mórbida meditación de la muerte, que se convierte en fin en sí mismo, y la huida o la represión neurótica, es conveniente encarar la muerte y reconocer el escándalo que representa para nosotros. Sólo a partir de aquí será posible intentar su sublimación.

140. J. ZIEGLER, *o.c.*, 130, Cfr. también M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, 42.