



## Ante la muerte: lo que sabemos, lo que ignoramos, lo que podemos esperar

Pedro Laín Entralgo

Poco, aunque muy grave, es lo que sabemos de la muerte. Sabemos que es inexorable (*mors certa*, decían los antiguos) y que, como indica Heidegger, se nos muestra como una posibilidad de nuestra existencia, a la vez que la más propia (nadie puede morir por el que muere) totalmente irreferente (a diferencia de las restantes, no puede ser referida a ninguna otra) y enteramente irrebasable, puesto que ni con la imaginación ni con el proyecto podemos trascenderla de un modo racionalmente satisfactorio. Sabemos, en fin, que por obra de la cultura, la personalidad y el azar hay modos distintos de acercarse a ella, y por tanto de morir.

Mucho es, pues, lo que de la muerte ignoramos. Salvo que decidamos acabar con nuestra vida, no sabemos . cuándo vamos a morir (*hora incerta*, dice, completando la afirmación anterior, la sentencia antigua), ni cómo acaecerá nuestra muerte (*a subitanea et improvisa morte, libera nos, Domine*, piden a Dios los cristianos devotos), ni lo que realmente puede haber para nosotros después de ella. Los presuntos testimonios acerca de un regreso del más allá no son científicamente probatorios, y desconocemos si Lázaro, único hombre de cuya resurrección quede aparte la de Cristo- tenemos noticia escrita, dijo algo de su experiencia transmortal.

En consecuencia, debo limitar mi reflexión al tercero de los términos que enuncia el título de esta ponencia, considerado como caso particular de las bien conocidas preguntas a que, según Kant, debe responder la filosofía para el hombre de la calle: "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es lícito esperar? ¿Qué es el hombre?" Y en lo tocante al esperar allende la muerte, comenzaré distinguiendo dos órdenes de posibles respuestas, las de carácter sociológico y las de índole antropológica.

### **Respuestas de carácter sociológico**

Son las correspondientes a los diversos modos de situarse ante el "más allá" vigentes en la sociedad a que se pertenece. Muchos hombres, acaso la mayoría, no pasan de enfrentarse -o de no enfrentarse- con el problema del "más allá" según lo que comúnmente se hace en el grupo social de que son miembros. Más que persona reflexiva y responsable, el sujeto de tal actitud es un hombre cuya existencia está regida por los principios y las orientaciones dominantes en el medio humano en que se formó; queda reducido a ser, diría Heidegger, *das Man*, "uno de tantos".

Cuatro son las respuestas de carácter sociológico que predominan en el mundo occidental: la evasión, el continuismo, el aniquilacionismo y el resurreccionismo. Las examinaré una a una.

### **1. La evasión**

Innumerables son hoy los hombres que absorbidos por las urgencias y las instancias de su presente -trabajo, lucro, placer, diversión, droga-, y acaso también por miedo al enfrentamiento con el hecho inexorable de su propia muerte, continuamente se evaden de pensar en él y viven como indiferentes ante el problema de lo que para el ser humano sea el morir. Si su presente es grato, lo degustan diciéndole sin palabras lo que con ellas y a lo humano le dice Fausto: "¡Oh, tú, presente, permanece! ¡Eres tan bello!", y a lo divino dijeron los Apóstoles en la cima del monte Tabor; y si el presente es ingrato, improvisando proyectos que permitan salir de él con presteza.

La evasión de lo que hiere o molesta tiene su recurso supremo en el sueño. Así lo pensaba el autor de la copla que tanto irritaba a Unamuno: Cada vez que considero que me tengo que morir, tiendo la capa en el suelo y no me harto de dormir.

Y menos cínica y ramplonamente, así lo sienten los no pocos que prefieren morir durante el sueño. Dormir la muerte propia es, en efecto, la actitud ante ella a que tantas veces ha conducido la fusión entre dos de las notas más características de la sociedad occidental desde hace siglo y medio: la 'secularización de la cultura y la concepción burguesa de la vida. La verdad es que sólo el sueño garantiza plenamente el logro de tal evasión.

### **2. El continuismo**

Para algunos, la que tópicamente llamamos "la otra vida" no es más que una simple transformación de "esta vida". Sólo aparente sería la solución de continuidad que para todos es el hecho de morir. Así lo estudió Leibniz; y tras él, con mayor vehemencia y más prolija argumentación, Lessing. Claramente lo ha hecho ver el minucioso estudio que Agustín Andreu ha dedicado a éste; y sin apelar a tan insigne precedente, los espiritistas y los autores entre ellos, el ensayista Koestler y el historiador Toynbee- del libro colectivo *Life after Death*. Aquí y ahora, ¿qué vigencia social tiene esta respuesta al problema de la muerte? No lo sé.

### **3. El aniquilacionismo**

Mucho más frecuente que el continuismo es, sin duda, la respuesta que llamo aniquilacionismo, entendido éste como la total aniquilación de la vida psíquica -del "yo"- y la consiguiente reintegración de la materia somática a la dinámica del cosmos. La amplitud del ámbito sociocultural de tal respuesta es sobremanera evidente. Necesariamente la imponen como tesis las diversas concepciones del materialismo antropológico; y como tendencia mental, más que como tesis, con gran frecuencia la lleva consigo en la sociedad actual el agnosticismo metafísico y religioso de tantos hombres cultos, científicos o no. Que algunos lleguen a la creencia aniquilacionista por la vía de la reflexión personal, no puede dudarse; pero es más alto el número de los que la confiesan movidos por la no menos indudable vigencia social de ella en los niveles más cultos de los países occidentales. Son agnósticos porque el agnosticismo "se lleva".

### **4. El resurreccionismo**

Es la actitud de los que con ortodoxia católica o protestante o a margen de ella hacen suyo el *exspecto resurrectionem mortuorum* del símbolo de Nicea y la consecutiva promesa de una *vita venturi saeculi*. Doble creencia que, como el aniquilacionismo, es

en algunos término de reflexión personal, y en muchos, no sé en cuantos, resultado de la contrainte social que lleva consigo la educación en un medio confesionalmente cristiano.

### **Respuestas de carácter antropológico**

Llamo así a las que no se dan bajo la presión tácita o expresa de lo que a tal respecto se piensa en la sociedad circundante, sino desde una más o menos meditada actitud personal ante lo que para la realidad del hombre es el hecho de la muerte; actitud que en último término no puede ser sino la adopción de una creencia explícita o una consideración no meramente negativa de ella.

Entre las respuestas en tal caso posibles, tres me parecen básicas: el aniquilacionismo, la problematicidad y el resurreccionismo.

#### ***1. El aniquilacionismo***

Para entenderlo conforme a lo que realmente es -una creencia, no un saber, necesariamente hay que romper con una doble y complementaria falacia: dar por supuesto que el aniquilacionismo y el ateísmo son un "punto cero" en el ejercicio de nuestra inteligencia y pensar que a uno y a otro conduce nuestra actividad mental, si el hombre sólo quiere admitir como cierto o como posible lo que se le presenta como evidente. No. El aniquilacionismo y el ateísmo no son y no pueden ser certidumbres "racionales" y "científicas"; son y no pueden pasar de ser creencias más o menos razonablemente apoyadas en lo que racional y científicamente se sabe.

En consecuencia, la respuesta aniquilacionista consiste en creer que lo que en nosotros "es" quedará reducido con la muerte a "no ser"; un "no ser" tocante al psiquismo del que muere, por tanto a su conciencia de ser "yo" (con lo cual aparecerá un nuevo problema: decir cuál será el destino último de la realidad material del cosmos, puesto que a ella se reintegra la materia corporal del viviente), o concebido como definitiva aniquilación del cosmos (con el consiguiente reto intelectual de decir lo que en sí misma es la "nada"). Vivir humanamente sería caminar con temor o sin él hacia el "no ser". O, si se quiere, existir ante la posibilidad de la nada.

Como en la aceptación de los dogmas de la fe cristiana hay *praeambula fidei*, argumentos que la hacen razonable, también los tiene puede tenerlos toda creencia no radicalmente absurda o visiblemente patológica. Dos veo yo en primer término:

1.º La actual concepción científica de la evolución del cosmos y dentro de ella, lo que se sabe y se piensa acerca de la aparición y la extinción de las especies animales. Si el *Homo habilis* surgió por selección natural de una especie del género *Australopithecus*, y si la muerte de uno de los individuos de ella consistió en la aniquilación de su psiquismo, ¿por qué no ha de suceder lo mismo en el caso de un individuo humano? Es cierto, sí, que la diferencia somática y psíquica entre el más listo de los chimpancés y un *Homo sapiens* actual y civilizado es, además de esencial, enorme; pero no mucho menor fue la que debió de existir entre un *Australopithecus* y un *Homo habilis*; y en todo caso, la tarea de explicar científicamente esta diferencia es bastante menos ardua que la de concebir como inmortal la realidad del ser humano. Para el aniquilacionista actual, tal es el *praeambulum* que hace razonable, ya que no racional y cierta, su personal idea de la muerte. Por lo menos, así lo veo yo.

2.º La resistencia del hombre moderno a la aceptación del misterio. Con fuerza creciente desde el siglo XVII, en el mundo occidente opera el siguiente dilema: "Lo que no es racional, es absurdo". Y puesto que la afirmación de la inmortalidad del hombre no es y no puede ser racional, debe concluirse que es absurda.

Quien tan expeditivamente razona, olvida que en la vida psíquica del hombre más civilizado y culto coexisten "lo racional" (lo que se impone con evidencia a la mente: que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos) y "lo razonable" (lo que se nos muestra como convincente: que para conservar la salud sea conveniente hacerse C cuando en cuando un chequeo); que, en consecuencia, también razonable puede ser lo misterioso (que la pasión y la muerte de Cristo fuesen redentoras); o que, dentro del saber puramente científico, el hecho de que el llamado "principio antrópico" postule la existencia de una diferencia esencial entre el hombre y todos los entes cósmicos que hoy conocemos. Que el aniquilacionismo sea razonable, no quiere decir que sea cierto. Y si lo misterioso no puede ser cierto, ello no equivale a afirmar que sea necesariamente absurdo.

El aniquilacionismo no es tan sólo una actitud ante el hecho y el problema de la muerte, es también fuente de una concepción ética de la vida, la que los antiguos estoicos creyeron practicar conduciéndose *nec spe nec metu*, y Horacio expresó en dos de sus más repetidos versos: *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*.

Digna, incluso heroica puede ser esa conducta. Así la concebía el primer Heidegger: "Cuando la angustia del hombre osado se entrega pródigamente a su acción, con objeto de asegurar a la existencia la suprema grandeza, su latente angustia no tolera que se la contraponga a la alegría o al gozo apacible de un vivir afanoso y sosegado. Más allá de tales contraposiciones late una secreta alianza entre esa angustia y la serenidad y la dulzura del anhelo creador". Un siglo antes, Leopardi había demostrado con hechos que la *mancanza di speranza* y la *esistenza non curante del ateo* son compatibles con la voluntad de hacer el bien.

"*Si no existe Dios, todo está permitido*", dice la tan conocida sentencia de Dostoievski; de la cual esta otra podría ser corolario: "*Si después de esta vida no hay otra, sobra la moral*". Nada más falso, responderán el ateo y el aniquilacionista; porque si la humanidad se ve a sí misma como legítima heredera de lo que antaño llamaron Dios, y si la norma de la conducta humana es el imperativo categórico, entonces no será permitido lo que con este imperativo no se compadezca. Que esta visión del fundamento de la moral sea discutible, no excluye su posibilidad social y su nobleza.

## 2. La problematidad

Así llamo a la actitud mental de quienes frente al hecho de la muerte no quieren atenerse a la aceptación de tesis de carácter creencial o dogmático y se deciden a pensar acerca de lo que ese hecho realmente sea o puede ser para nuestra inteligencia. Su tema, pues, es el siguiente: ¿puede afirmarse racional o razonablemente que en la realidad del hombre haya algo eterno, y por consiguiente inmortal?

Entre otros, tres filósofos han tratado de responder a esta interrogación: Kant, Scheler y Jaspers.

Puesto que entre tantos posibles condicionamientos de orden empírico, piensa Kant, el acto libre es radicalmente incondicionado, en cuanto que echa sus raíces más allá de las condiciones que imponen el espacio y el tiempo, nuestra razón debe admitir como postulado que en la realidad del hombre hay algo supraespacial y supratemporal, por tanto infinito y eterno. La singularidad que la cosmología antigua, desde Platón hasta los escolásticos, atribuía al *motus instantaneus*, es trasladada por Kant a la actividad más propia de la vida moral, el ejercicio de la libertad. Pero esa postulada eternidad del hombre que la razón postula, ¿conlleva la inmortalidad del sujeto libre? ¿Puede afirmarla por sí misma una religión concebida, como el propio Kant dice en un título famoso, "dentro de los límites de la mera razón?" No lo creo.

Desde su portada misma, uno de los libros más conocidos de Max Scheler, *Lo eterno en el hombre*, declara abiertamente que la eternidad, para su autor, es una nota constitutiva de la naturaleza humana; y por los años en que lo escribió, parece seguro que la eternidad del hombre, en tanto que forma de vida, llevaría consigo la inmortalidad. No sé lo que a este respecto pensaría Scheler cuando poco más tarde abandonó la confesión católica. El libro más formalmente antropológico de la etapa final de su vida, *El puesto del hombre en el cosmos*, no aborda esta cuestión.

Más explícitamente la trató Jaspers en uno de sus últimos libros, *La bomba atómica y el porvenir del hombre*. En otro anterior, *La fe filosófica*, había propuesto la tesis teórico-práctica de una fe sin dogmas, basada en la necesidad mental de admitir como fundamento de todo lo real, comprendido el hombre mismo, la existencia de "algo" anterior a la tradicional y falseadora escisión del conocimiento en un "sujeto" cognoscente y un "objeto" conocido, y designó ese "algo" con el neologismo alemán *das Umgreifende*, "lo Envolvente" o "lo Abarcante"; tesis según la cual *das Umgreifende* sería el presupuesto racional de la fe que de un modo o de otro exigen todas las religiones positivas. No quedó ahí esta idea metafísica y antropológica. En *La bomba atómica...* la desarrolló Jaspers, y basándose en el razonamiento de Kant antes expuesto, afirmó como conclusión racional la eternidad del hombre -de lo esencial del hombre- y como corolario solamente postulado, la inmortalidad del ser humano. Ésta no sería un dogma, como lo es para el cristiano, pero sí una posibilidad de la existencia perfectamente admisible.

No explícitamente abordado, pero sí implícitamente exigido, el problema de la existencia transmortal del hombre está también presente en la obra de otros dos pensadores de nuestro siglo, Martín Heidegger y Ernest Bloch.

Desde que Heidegger publicó *Sein und Zeit* (1927), desapareció de su obra acaso no de su vida- todo indicio de religiosidad, como no fuese la vagamente protestante, a la manera de Schleiermacher, subsiguiente a su ruptura formal con el catolicismo de su primera juventud. Es cierto que el punto de partida de *Sein und Zeit* -la afirmación de la esencial finitud de la existencia humana que el hecho de preguntar revela- plantea el problema de lo que para esa existencia, en definitiva para el hombre, es el hecho de morir. Tópica se ha hecho la expresión *Sein-zum-Tode*, "ser-para-la muerte", y también "ser-a-muerte", temáticamente acuñada en ese libro. ¿Qué es, pues, la muerte? Heidegger no afirma que sea la aniquilación de la vida personal, se limita a decir que lo esencial ante ella consiste en avistar la posibilidad de "no ser"; por tanto, de la nada.

¿Conclusión definitiva? No. En *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Heidegger terminará su reflexión con esta significativa salva de interrogaciones: "¿Tiene algún sentido concebir al hombre, sobre el fundamento de su más íntima finitud, como creador, y por tanto como infinito? ¿Hay algún derecho a ello? La finitud de la existencia, incluso como problema, ¿puede acaso ser desarrollada sin una presupuesta infinitud?". Me pregunto yo: junto a la "posibilidad de la nada" descubierta en *Sein und Zeit*, ¿no es cierto que la mera formulación de esa serie de preguntas lleva implícita la admisión de una "posibilidad de la infinitud", y -ya como tesis- que esta doble posibilidad constituye la clave de la actitud de la existencia auténtica ante la muerte?

El filósofo siguió pensando. Años más tarde, en 1959, el "último Heidegger" nos dirá en su opúsculo *Gelassenheit* que si el hombre sabe ser fiel a su más profunda vocación, y busca el fundamento último de su realidad mediante un pensamiento no dominador ni utilitario -por tanto, verdaderamente filosófico o verdaderamente poético-, descubrirá que el temple de ánimo más propio de la existencia auténtica no es la angustia, sino la serenidad ante su posible finitud radical; y en consecuencia,

que ese temple del ánimo nos sitúa no sólo ante la posibilidad de la nada, también ante la posibilidad de "algo" a la vez fundamental, fundamentante y misterioso. Su eternidad y su inmortalidad son para el hombre problemáticas, pero no absurdas.

Para Bloch, como para Jaspers, lo más esencial de la realidad del hombre, su núcleo más secreto, está preservado de la muerte, goza de "extraterritorialidad" frente a ella. La vivencia del instante sería la expresión psicológica de esa extraterritorialidad, y la imprecación con que Bloch, modificando el famoso *Non omnis moriar* de Horacio, confiesa su adscripción a la tesis que propone -*Non omnis confundar* es su letra- revela crípticamente su personal manera de entender su propia inmortalidad y la inmortalidad humana. "*No todo mi ser quedará confundido*", tal es la fórmula de su esperanza transmortal. ¿En qué puede consistir esa "no confusión" de la existencia futura del hombre? ¿Qué es aquello con cuyo magma no se confundirá ese núcleo de nuestra realidad esencialmente ajeno, como con tan fuerte metáfora afirma Bloch, a la eficacia de las quijadas de la muerte"? ¿Será la materia cósmica? ¿Cuál será el modo de la pervivencia así postulada? Bloch no nos lo dice. No sabemos, pues, cómo en su mente pudieron articularse las dos creencias operantes en ella: la radical cismundidad de la realidad del hombre y la esencial resistencia de la naturaleza humana a la herida de la muerte.

Basten estos dos ejemplos para entender en qué consiste la problematicidad del hecho de morir. Ante éste cabe adoptar, sin embargo, una de las dos creencias que a tal respecto predominan en el mundo occidental, el aniquilacionismo y el resurreccionismo. Las dos tienen sus preámbulos y sus razones; pero sólo quienes hayan tenido en cuenta los argumentos de esa indudable problematicidad del "más allá, sólo ellos podrán afirmar que han hecho personalmente suya la creencia elegida".

### 3. El resurreccionismo

Aunque la esperanza en la inmortalidad ofrecida por el cristianismo sea muy firme, nunca podrá ser objeto de evidencia, siempre tendrá su fundamento en una creencia, la fe cristiana, entendida como soporte de las cosas que pueden esperarse", según la fórmula paulina. Cuentan que San Alberto Magno, un santo medieval, no un cristiano sometido a las múltiples asechanzas intelectuales del siglo XX, solía preguntarse en los años finales de su vida: *Numquid durabo?*, "*¿Voy a perdurar?*"; expresión que tanto podría referirse a la fidelidad ante mortem que la piedad tradicional llama "el don de la perseverancia final", como a la posibilidad metafísica de una definitiva reducción a la nada. Como toda esperanza, la cristiana puede ser firme, pero no cierta, y de ahí que, si el esperanzado lo es con lucidez, no puede faltar en su alma una vena de angustia. Para el cristiano reflexivo, ni la fe ni la esperanza pueden ser virtudes enteramente ciegas.

Cristianamente concebida ' la resurrección del hombre que muere tiene como término la "vida perdurable" que promete el Credo. Con credibilidad mayor o menor, los teólogos especulan acerca de lo que podrá ser esa "vida", en tanto que imaginada desde la condición terrenal de nuestra mente, y discrepan en cuanto al modo de producirse un hecho tan profundamente misterioso como la "resurrección de la carne". Dos son las concepciones dominantes hoy: la tradicional desde la Edad Media (la muerte, separación del alma inmortal de la materia corruptible del cuerpo, perduración de aquélla como "forma separada" y ulterior y definitiva información, por obra suya, de la inédita materia que dará lugar al "cuerpo glorioso" o al "cuerpo condenado") y la que en estas últimas décadas parece abrirse paso (la muerte del hombre, muerte total de su realidad, e inmediato y misterioso acceso de la realidad esencial del difunto al definitivo modo de ser que promete la "vida perdurable").

Cada cual elegirá la que le parezca más razonable. Sin entrar en el debate, no quiero ocultar mi resuelta inclinación hacia la segunda.

Como vimos, los *praeambula fidei* del aniquilacionismo son principalmente de orden cosmológico. Los propios del resurreccionismo son, en cambio, de orden eminentemente histórico, psicológico y ético.

Puesto que el hombre es un ser histórico, algún peso ha de tener para él la constancia con que a lo largo de los siglos ha perdurado la creencia en la existencia transmortal del hombre. Es cierto que en buena parte de la sociedad occidental ha ido extendiéndose, desde el siglo XVIII, la concepción de la muerte como aniquilación; pero la multiseccular y planetaria adhesión de la humanidad a la esperanza en la inmortalidad, ¿es sólo una superstición más o menos bella y razonablemente elaborada, un pertinaz "sueño dogmático" del que la sana razón debe despertar? ¿No será más bien la diversa expresión de un ansia inherente a la naturaleza humana, frente a la cual es posible, sí, la desesperanza, pero no menos posible la esperanza que ofrecen las diversas religiones? La afirmación de lo eterno en el hombre", ¿no es acaso una exigencia esencial de su naturaleza, sea cualquiera el modo de responder a ella?

Pienso, en consecuencia, que la creencia en la inmortalidad -e incluso la preocupación por alcanzarla- es a la vez ontológica y psicológica. Ontológica y psicológicamente se apoya en ella el general anhelo de una existencia transmortal en la cual perdure, además de la nuestra, la de todo cuanto amamos en esta vida, personas, obras y cosas. En otras páginas he mostrado cómo ese anhelo se configuró en las almas de Tomás de Aquino, el Dante, fray Luis de León, fray Luis de Granada, Quevedo y Maragall, creyentes cristianos todos ellos. "*Sia'm la mort una major naixença!*", decía desde lo más hondo de sí mismo el poeta catalán. No será ocioso añadir a esos testimonios el de otros hombres más secularizados o menos creyentes.

El tan conocido y tan preunamuniano de Sénancour: "La existencia del hombre, ¿perecerá del todo? Puede ser. Pero vivamos de tal modo que eso, si sucede, sea una injusticia". Los tan copiosos del propio Unamuno. Entre tantos, estos versos de uno de sus más hermosos poemas:

Tinieblas es la luz donde es luz sola, mar sin fondo, sin haz y sin ribera; sin brisa de aire que levante en ola la vida, nuestra vida verdadera; la vida, esa esperanza que se inmola y vive así, inmoldándose, en espera.

El tan generoso de Ricoeur: "Yo espero que todos los grandes filósofos son y están en la misma verdad, y que tienen la misma comprensión preontológica de su relación con el ser. Pienso, en consecuencia, que la función de esa esperanza es mantener el diálogo siempre abierto e introducir una intuición fraternal en los más ásperos debates. La historia seguirá siendo polémica, pero queda como iluminada por este éskhaton que la unifica y eterniza".

Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Luis de León, Luis de Granada, Quevedo, Maragall, Sénancour, Unamuno, Ricoeur... ¿Hombres aferrados a una creencia supersticiosa o íntimamente aspirantes a ella? ¿O más bien personas en que psicológicamente se manifiesta una esencial tendencia de la naturaleza humana?

También carácter ético, no sólo histórico, psicológico y ontológico, tiene el *praeambulum* de la creencia en la vida perdurable. Ricoeur, acabamos de verlo, postula una postrimería en la que se unificarán todas las formas que la aspiración filosófica al conocimiento de la verdad ha adoptado en el curso de la historia. Mas no sólo los logros y los intentos en el cumplimiento de ese empeño llegarán a unificarse en esa postrimería -en la esperanza de ella tenía su nervio la *philosophia perennis* de

Leibniz-, también lo harán todos los modos de la pretensión ética hacia el bien, tanto los que tuvieron éxito como los que no pasaron de ser tentativas.

Dentro de este contexto, es ineludible plantearse el problema de si allende la muerte tendrá alguna consecuencia la comisión del mal. Más claramente: si la demanda de un justo castigo para quienes sin arrepentimiento ni sanción han ejecutado acciones intrínsecamente malas, puede ser preámbulo válido de la creencia cristiana en la vida perdurable. Olegario González de Cardedal piensa que el juicio divino es el supremo reconocimiento de la dignidad del hombre, puesto que en la libertad tiene su nota suprema la especificidad de nuestra existencia. Muy cierto. La dificultad viene ahora. ¿Cómo en ese juicio puede ser infinitamente justiciera e infinitamente misericordiosa la sanción de un Dios que esencialmente es amor? En mi opinión, sólo con una respuesta convincente a esa interrogación puede concederse valor preambular a la exigencia de un definitivo castigo del mal.

Si una recta actitud ética ante la estimación del bien y del mal puede ser preámbulo de la creencia cristiana en la resurrección de la carne, una conducta coherente con esa actitud debe ser consecuencia inmediata del hecho de profesarla. Dos son, a mi modo de ver, los momentos esenciales de tal conducta:

1.º El cristiano debe considerar la totalidad de la historia universal como historia salutis; no sólo, por tanto, ante los eventos que intelectual, ética y estéticamente sean laudables, también ante los que más dolorosos o más aberrantes parezcan ser. Aunque tantas veces no sea fácil, al mundo hay que aceptarlo y amarlo en su integridad, no olvidando nunca que en su realidad se mezclan las luces y las sombras, lo sublime y lo abyecto. De otro modo no podría ser cumplido el nervio más profundo de toda verdadera vocación, la "vocación de hombre".

2.º El cristiano debe vivir en constante apertura cordial y mental ante las visiones de la muerte distintas de la suya, si en quien las propone existe una patente intención de verdad, justicia, libertad y solidaridad. Él debe ser el primero en hacer suyo el Homo sum de Terencio, y en dar a esa sentencia un alcance al que su inventor no pudo llegar.

## Conclusión

Tres actitudes básicas ante el problema del "más allá" coexisten en la cultura occidental, entre las personas decididas a considerarlo con la seriedad que por sí mismo exige: la problematicidad, el aniquilacionismo y el resurreccionismo. Aquélla y no la evasión debe ser la adoptada por quienes, por la razón que sea, no se deciden a lanzarse, como dijo Platón, al "bello riesgo" de creer. En tal caso, todo respeto merecen. Pero si personal y lúcidamente quieren asumir ese riesgo -con otras palabras: si no les basta la adopción de una u otra creencia por razones puramente sociales-, ¿cuál elegirán? Indudablemente, la que a su juicio se apoye en preámbulos más razonables. Mas no para excluir hostil y fanáticamente la otra, sino para respetarla, mejor aún, para mostrar con razones y con hechos que desde la suya es posible entender mejor la total realidad del ser humano. Más de una vez he llamado "abrazo dialéctico" al leal ejercicio de ese proceder. Y pienso que sólo en él puede fundarse una convivencia social verdaderamente humana y pacífica.