

LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD

Autor: Paul O 'Callaghan

Nota: el subrayado en amarillo, es personal- no del autor- para una lectura más rápida de las ideas principales.

Índice

1. La fenomenología de la muerte humana

1.1. La muerte y la vida

1.2. La impropiedad de muerte

1.3. Comprender el peso de la muerte a partir de la inmortalidad

2. Dos formas de inmortalidad humana

2.1. La inmortalidad de la vida humana

2.2. La inmortalidad del “yo” humano

2.3. El alma humana y su inmortalidad

2.4. Dos inmortalidades en confrontación

3. Vías de solución para una inmortalidad íntegra: reencarnación, resurrección

3.1. La reencarnación

3.2. La resurrección

3.3. La resurrección, ¿una explicación filosóficamente válida para comprender la inmortalidad?

4. Bibliografía de obras citadas

1. La fenomenología de la muerte humana

La muerte se impone en la vida del hombre. Querer esquivarla equivaldría sencillamente a una falta de realismo. **Nada tan cierto como la muerte**, dijo Séneca [*Epístola*. 99,9]. Y san Agustín: «**todo es incierto; sólo la muerte es cierta**» [*Enn. in Ps.* 38,19]. «**En este mundo nada es cierto, menos la muerte y**

los impuestos», escribía el estadista estadounidense Benjamín Franklin, pocos meses antes de su propio tránsito [*Carta a Baptista Leroy*, 13.11.1789].

Pero a pesar de esta certeza y de la universalidad fáctica de la muerte humana, han sido muchos los modos en que ha sido comprendida y explicada [Anderson 1986, Ariès 1977, Carse 1980, Clark 1993, Gevaert 1966, Hoffmann 1966, Lorizio 1994, O'Callaghan 2004b, Pieper 1970, Scherer 1979, Sciacca 1962, modos que a veces se contradicen entre sí. Josef Pieper ofrecía el siguiente elenco de maneras de describir la muerte: «*que la muerte y el hecho de morir es un final, o que es un tránsito; que es una calamidad, o que es una liberación; que es algo violento, o que madura por sí solo y se desprende; que es un acontecer inevitable, o que es obra de la propia mano; que es algo natural y producido por la naturaleza, o que es algo que contradice el deseo innato*» [Pieper 1970: 45]. Para comprender adecuadamente el tema, se puede partir de una común fenomenología de la muerte humana, ampliamente descrita por filósofos, literatos y pensadores, bajo tres epígrafes. Más adelante se intentará conciliar estos tres aspectos.

1.1. La muerte y la vida

En primer lugar, la muerte se hace presente *en medio de la vida del hombre*. El hombre no sólo es un ser que en un futuro morirá, sino que, ya en esta vida, está muriendo, y lo sabe. Percibe la muerte como fin de su vida terrena, como la ruina de la existencia corporal, como una ruptura —por lo que se puede ver— de las relaciones que le unen con los demás hombres, consigo mismo, con sus proyectos y aspiraciones. Con una fórmula sucinta, el teólogo luterano Eberhard Jüngel ha descrito la muerte como «*el triunfo de la irrelacionalidad total*» [Jüngel 1971: 150]. Algo semejante había dicho Karl Jaspers: «*todos los hombres mueren solos. La soledad ante la muerte parece perfecta, para aquél que muere y para aquél que se queda. La manifestación de la convivencia está mientras hay conciencia, es decir, el dolor que viene de la separación es la última expresión de la comunicación*» [Jaspers 1956: 221].

Pero este gradual desmoronamiento es algo *que se hace presente en el “ahora” de la vida humana*. Max Scheler en su obra *Muerte y supervivencia* ha descrito con maestría la vida del hombre que avanza hacia la muerte, percibida como una constricción y un encogimiento siempre mayores de las posibilidades reales que están a disposición del hombre. *La muerte, dice Scheler, nos es conocida por*

medio del envejecimiento, y llega a ser parte del tejido de la vida misma. «El hombre sabría siempre de alguna forma y por algún procedimiento, que le espera la muerte; aun cuando fuera el único ser viviente sobre la tierra» [Scheler 1957: 9].

Como pocos, Martin Heidegger en su fenomenología del vivir cotidiano, *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*], ha descrito la muerte como algo que se adelanta en el “ahora” de la vida del hombre. Por ello, define al hombre como un *ser-para-la-muerte* (*Zum-Tode-Sein*) [Jolivet 1950, Kaufmann 1970, y la crítica de Edwards 1969]. Heidegger recomienda al hombre *acoger* en todo momento el tránsito final con plena libertad y conciencia. Dice que la existencia humana se hace “*libre para la muerte*”; en la muerte el hombre «*se asegura del supremo poderío de su libertad cierta y temerosa para morir*» [Heidegger 1953: 384s, 266]. En este modo la muerte llevará al hombre de algún modo a su *plena realización*. Igualmente, Michele F. Sciacca describe con fuerza y acierto la seriedad de la muerte y su presencia en cada acto de la vida del hombre [Sciacca 1962: 16-21].

Aunque el existencialismo moderno ha sabido describir el morir humano en un modo particularmente agudo, y a veces trágico, no se trata de un enfoque nuevo. *Media vita in morte sumus*, cantaba un himno medieval atribuido a San Notker, llamado el Balbuciente: «*ya en medio de esta vida nos encontramos inmersos en la muerte*», pues la vida del hombre es de por sí mortal, está destinada a extinguirse. «*La muerte se mueve como un topo*», decía el poeta inglés George Herbert, «*y va excavando mi tumba momento a momento*» [Grace]. En un modo semejante el sociólogo Georg Simmel ha observado que los personajes de los lienzos de Rembrandt llevan clavados en todos sus rasgos — especialmente los faciales— *el character indelebilis de la muerte, la huella inconfundible de la caducidad* [Simmel 1917: 91, 94].

Por esto tanto *los estoicos clásicos como los ascetas cristianos* han entendido la vida humana como un *memento mori, un ars moriendi*, un tiempo para aprender a morir, para prepararse al trance final [Wagner-Kruse 1989]. «*Deja a otros que se dediquen a estudiar cosas del derecho, a la poesía o a hacer silogismos*», decía el estoico Epicteto. «*Tú dedícate a aprender a morir*» [Colloquia II, 1, 36]. Y Cicerón lo mismo: la filosofía no es más que una *commentatio mortis*, un «*reflexionar sobre la muerte*» [Tusculanae Disputationes I, 75].

1.2. La impropiedad de muerte

La muerte se presenta al hombre no como un proceso de decaimiento por así decirlo “neutro”, suave o natural, sino como algo que *no debería ocurrir*, algo sencillamente intolerable y repugnante, algo metafísicamente deficiente. El hombre rechaza instintivamente la gradual disgregación de su vida que culmina con la muerte; rechaza la muerte misma, también cuando es repentina. **El hombre quiere vivir; todo hombre quiere seguir viviendo. Por esta razón, espontáneamente considera la muerte como el mal mayor de su existencia, el mal que de algún modo encierra, expresa y hace culminar todos los demás males.**

La tendencia exacerbada, común en nuestro tiempo, a querer desembarazarse de la conciencia de la muerte es indicio de lo mismo. Son muchos los autores (entre ellos, Max Scheler, Theodor Adorno y Karl Jaspers) que han reflexionado sobre la tendencia humana de no querer mirarla a la cara, sobre el esfuerzo actual de quitar la noción de la muerte de la conciencia humana, evitando pensar en la propia muerte [Scherer 1979, Pieper 1970: 33-46]. Entre ellos el antropólogo **Louis-Vicent Thomas**, en sus estudios sobre las implicaciones antropológicas de la muerte, **describe una especie de acuerdo tácito entre muchos hombres de nuestra época de no hablar de la muerte, ni escribir sobre ella, ni pensar en ella.** El hecho es que, como hace varios siglos decía el inglés E. Young, **«todos piensan que son mortales los demás, pero no ellos mismos»** [Young 1757: 3,17]. En efecto, el hombre prefiere considerar la muerte como un fenómeno que afecta a la naturaleza humana en general, a los demás, y no al individuo, a nosotros mismos. **«Al decir “se muere”»,** observó con acierto Heidegger, **«va implícita la creencia de que la muerte se refiere al ser, a lo que es impersonal»** [Heidegger 1953: 253] **y no al individuo humano.**

Se podría objetar, de todas formas, que **la visión cristiana de la muerte no se mueve en esa dirección,** pues la muerte parece un bien deseable. **«Para mí, el vivir es Cristo, y el morir una ganancia»**, decía abiertamente san Pablo a los Filipenses [1,21]. Y en el libro del Apocalipsis se lee: **«Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor»** [14,13]. También entre algunos autores estoicos se habla de la muerte de modo positivo. **«Bona mors est homini, vitae quae extinguit mala»**, escribió Publio Siro [Sententiae 67]: **«buena es la muerte**

para el hombre, pues extingue los males de la vida». También varios autores importantes de la época del idealismo romántico —por ejemplo, Moses Mendelssohn, Goethe, Hölderlin, Rilke, y en un cierto sentido Schopenhauer— consideraron la muerte como algo sumamente deseable, como algo realizador del hombre. F. Schiller sugiere que *«la muerte no puede ser un mal desde el momento que es algo general, para todos»* [Schiller 1830: 268ss]. A. Schopenhauer dice lo mismo que Schiller en un modo pesimista: *«¡No temas! Con la muerte dejas de ser algo, que mejor hubiera sido no haber empezado a serlo»*. *«En el fondo somos algo que no debería ser; por eso cesamos de serlo un día»* [Pieper 1970: 77]. Y añade: *«quizás la propia muerte será para nosotros la cosa más fabulosa del mundo»* [Pieper 1970: 91-92]. Para R. M. Rilke, la muerte es la *«familiar y cordial invasión de la tierra»* [Guardini 1949: 14]. Para Hölderlin, *la muerte es la consumación de la vida*.

Quizás este espíritu ha llevado el biblista protestante Oscar Cullmann a observar que *«tras la concepción pesimista de la muerte se oculta una concepción optimista de la creación. En cambio, cuando se considera a la muerte como libertadora, como sucede en el platonismo, el mundo visible no es reconocido como creación divina»* [Cullmann 1970: 36].

Se trata de una posición que ha influido no poco en algunas filosofías modernas, particularmente en la de Heidegger, apenas considerada, y en algunos planteamientos filosóficos y teológicos recientes inspirados en él. *Entre los teólogos que durante el siglo XX se han planteado la muerte como algo positivo y realizador del hombre, se cuentan por ejemplo Karl Rahner [Rahner 1961] y Ladislao Boros [Boros 1962]*.

Pero desde el punto de vista fenomenológico es justo decir que el enigma de la muerte no lo resuelven las explicaciones abstractas que buscan refugio en una “naturaleza” humana mortal o en las explicaciones espiritualistas varias. Por eso decía Simone de Beauvoir: *«No existe la muerte natural. Todos los hombres son mortales: pero para cada hombre la muerte es como un accidente que, aunque lo reconozca y lo consienta, es en realidad una violencia indebida»* [De Beauvoir 1964: 1985].

Esta conciencia espontánea de la impropiedad de la muerte llevaba a Jean-Paul Sartre a reflexionar coherentemente sobre lo absurdo que es una vida que se

apaga con la muerte, y concluye: «*todo lo que existe nace sin razón, se prolonga en la debilidad, y muere por casualidad*» [Sartre 1938: 174]. No se puede decir, sin embargo, que la muerte sea antinatural, añade Sartre, por la sencilla razón que no existe una naturaleza humana definible con respecto a la cual «*podiera comprobarse el carácter absurdo de la muerte*» [Sartre 1950: 671]. Sartre ha criticado como absurda la visión superficialmente optimista del hombre que vive lúcidamente como un *ser-para-la-muerte*. En efecto, Heidegger afirmaba que la autenticidad se alcanza sólo cuando el hombre se adelanta hacia su propia muerte [Heidegger 1953: 240]. Y Sartre respondía a esta posición: «*Lo más probable es que nos muramos antes de cumplir nuestra tarea... Esta perpetua aparición de la contingencia en mi existencia no puede ser considerada como mi posibilidad, sino, al contrario, como la aniquilación de todas mis posibilidades, una aniquilación que en sí no es más que una de mis posibilidades*» [Sartre 1950: 615-38].

En un modo semejante, hacia el final de la época del idealismo romántico, Soren Kierkegaard expresaba un acentuado desdén hacia las imágenes que presentan la muerte bajo una luz positiva, como si fuese algo capaz de realizar al hombre, como si fuese, por ejemplo, «*una noche de reposo*», o «*un dulce sueño*» [Kierkegaard 1928: 260]. Asimismo, Sciacca describe gráficamente los infinitos “disfraces de la muerte” [Sciacca 1962: 32-39] que el hombre inventa. En un modo excepcionalmente lúcido y realista, santo Tomás de Aquino ya había insistido que *la muerte es un mal*, el mal más espantoso que existe en el orden creado, por la sencilla razón de que en ella se acaba la vida, y la vida es el bien más grande que Dios ha creado [S. Th. I, q. 72, a. 2, c]. La muerte es «*la más grande de las desgracias humanas*» [Comp. Theol., 227], *es la passio maxime involuntaria* [In II Sent., D. 30, q. 1, a. 1, arg 6], *una pasión contraria a las sanas y espontáneas inclinaciones humanas, pues en ella se quita la vida* [De Ver., q. 26, a. 6, ad-8]. *Todos los males convergen hacia la muerte* [IV C.G., 52]. Por esta razón, la supervivencia extracorpórea del alma humana, cuya función según Santo Tomás es precisamente la de ser “forma” del cuerpo, no es fácilmente comprensible [Mateo-Seco 1974, Murillo Gómez 1999].

Frecuentemente en la tragedia griega la muerte se presenta en un modo semejante. El poeta Eurípides [+ 406 a.C.] habla de la muerte como una de

las *dramatis personae*, siendo la «enemiga de los hombres y odiada de los dioses» [*Alcestes*, Act 1, sc. 1]. Lo mismo Homero [*Iliada*, 16] y Hesíodo [*Teogonía*, 212].

1.3. Comprender el peso de la muerte a partir de la inmortalidad

El contenido y el significado de la muerte humana se esclarecen en buena medida a partir de la *inmortalidad* que el hombre espera y proyecta más allá de la muerte. El hombre resiste la muerte con vehemencia no sólo por la natural repugnancia que experimenta ante el sufrimiento, ante la degradación de la vida terrena que precede el trance final, sino más bien por la profunda aspiración que experimenta hacia la inmortalidad, hacia el quedarse para siempre, sentimientos que se desvanecen ante la invasora destrucción que supone la muerte. En el soliloquio *To be or not to be*, el Hamlet de Shakespeare habla de aquel «pavor de un algo después de la muerte» [“the dread of something after death”]. *Una tierra no descubierta, desde la cual ningún caminante ha podido volver»* [*Hamlet III*, 1, 78]. «Y si yo temo el morir», «esto es porque sé bien lo que voy a perder, y no sé nada de lo que tendré» [Malebranche: 1984]. Toca a la muerte «cambiar la vida en destino», observaba André Malraux [Lorizio 1994: 22].

«No tengo miedo a la muerte», decía en una ocasión el escritor Jorge Luis Borges. «He visto morir a muchas personas. Pero tengo miedo a la inmortalidad. Estoy cansado de ser Borges» [Borges 1981; cf. Stewart 1993]. Así el autor del cuento reencarnacionista *El Inmortal* dio expresión gráfica a una experiencia común de todos los tiempos. Esta misma intuición la han tenido los grandes filósofos de la inmortalidad, Platón y san Agustín. Platón llamó a la inmortalidad un «terrible peligro» [*Phaedo* 107c4]. Y san Agustín dijo que «una vez que hayas llegado a saber que eres inmortal —¿estás seguro de que eso te basta? Eso será algo grande; pero para mí no es suficiente» [*Soliloquia II*, 1].

En efecto, el “evento” de la muerte, como tal, puede presentarse como algo relativamente transitorio: doloroso, quizás por ser desconocido; problemático, sobre todo porque introduce al hombre en su destino final. Pero la muerte es más que ese evento. Por un lado, con la muerte se da comienzo a una posible plenitud inmortal que el hombre anhela profundamente (o a un vacío imperecedero, que teme con todo su ser), y por el otro lado la misma muerte parece mofarse de este deseo y promesa. Con todo, el destino último del hombre, su inmortalidad, la que

sea, es el horizonte que da sentido a su vida terrena y mortal, y por ende a su muerte, que se hace presente como una frontera entre esta vida y la del más allá. Dicho de otro modo, ni la muerte ni la vida terrena se explican por sí solas; son comprendidas en plenitud sólo a la luz de aquella vida inmortal, de gracia o de desgracia, de plenitud o de vacío, que al hombre le espera después de muerto. Es decir: el significado de la muerte se revela a la luz de aquella inmortalidad que el hombre proyecta y espera.

2. Dos formas de inmortalidad humana

Siguiendo una reflexión de Hannah Arendt sobre la teleología humana, son dos los modos principales en que la cultura clásica griega dio expresión duradera a la búsqueda de inmortalidad humana; dos modos que se encuentran en diversos contextos culturales a lo largo de la historia. Son: la inmortalidad de la vida humana, y la inmortalidad del “yo” humano [Arendt 1959]. Como es lógico, cada una de estas comprensiones va emparejada con un modo específico de plantear la muerte.

2.1. La inmortalidad de la vida humana

El hombre espontáneamente entiende y explica el anhelo profundo de perdurar para siempre como una inmortalidad, por así decirlo, “de su vida”, esto es, como una permanencia en la memoria del pueblo de las grandes obras y nobles hazañas que llevó a cabo en la tierra. En otras palabras, lo que perdura del hombre es la fama, la gloria de sus obras, el nombre: el heroísmo en el campo de batalla, las obras artísticas o arquitectónicas de las que se hizo responsable, los hijos y las riquezas que poseía y dejó en herencia. Lo cual queda bien expresado en el verso heroico de Homero (gracias a él los grandes héroes de Troya, Patroclo, Ajax, Ulises, continúan presentes en la consideración de la humanidad) y Ovidio, así como los escritos de Herodoto (quien escribió sus *Historias* con la finalidad explícita de asegurar que las grandes gestas de los hombres no caigan en el olvido, sino que se inmortalicen), Tucídides y otros. El teatro trágico de Eurípides, Sófocles y Esiodo confirman lo mismo en dirección contraria [Möller 1963, Festugière 1969: 11-28].

«La muerte es algo terrible para aquellos para quienes con la vida se extingue todo», decía Cicerón. «Pero no lo es», «para los que no pueden morir en la

estima de los hombres» [Paradoxa 18]. El hombre desea que todo lo que en la tierra le llenaba el corazón de entusiasmo y sano orgullo, pueda perdurar para siempre en la memoria de su pueblo, de su gente. Por esta razón, el órgano de la memoria colectiva del griego es la ciudad, las polis, y su agente es el poeta, el artista y el escultor. Particular interés tiene el discurso fúnebre que Tucídides recoge de Pericles, el gobernador de Atenas, quien describió esa ciudad como el lugar de la memoria y de la inmortalidad del pueblo [Historia II, 41ss]. Se considera la polis sobre todo como el lugar donde se guarda memoria, es decir, como el fundamento de la inmortalidad. Profundamente marcados por la experiencia gloriosa de la primera guerra persa y especialmente de la batalla de Maratón, inmortalizada en los frescos de la Plaza del Mercado, los atenienses sabían bien lo que Pericles quería expresar cuando afirmaba que ningún ateniense que realizase gestas grandiosas sería olvidado. La fugacidad de la vida humana se vence inscribiéndola en un soporte duradero y seguro. La *poli griega* —Atenas— es, más aún que los poemas épicos, el soporte adecuado para la inmortalidad.

Esta visión de la inmortalidad, que mueve al hombre a dedicar sus mejores energías a la búsqueda de la felicidad y del éxito en medio de los vaivenes de la historia, es compartida por una gran variedad de autores y sistemas a lo largo de la historia. E influye directamente sobre el modo de comprender la muerte. Epicuro decía: «La muerte no es nada para nosotros, pues cuando nosotros existimos, la muerte no existe todavía; cuando hay muerte ya no existimos nosotros» [Carta a Meneceo, 125, cit. por Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 10, 125]. Lo mismo los estoicos. Solón decía: «No llames a ningún hombre feliz hasta que muera; en el mejor de los casos, es afortunado» [cit. por Herodoto, *Historias* I, 32]. Vuelve a hacerse presente también en el marxismo humanista [O'Callaghan 1989, Ruiz de la Peña 1971], entre los existencialistas nihilistas [Sartre 1938, Camus 1943] y en las distintas escuelas modernas de tanatología [Flew 1955, Kübler-Ross 1970, 1975, 1979, etc.].

Es interesante observar que una parte importante de la antropología implícita del Antigo Testamento se mueve en esta dirección [Descamps 1983, Grelot 1971, Harris 1983, Hoffmann 1966, Longenecker 1998, O'Callaghan

2004a, Tromp 1969, Wächter 1967, Wolff 1973]. *Lo que al hombre justo le interesa es sobre todo «morir lleno de días»* [Génesis 25,7s].

A la vez, salta a la vista que la mayor parte de estas visiones excluye la posibilidad de una inmortalidad *del individuo*, de la persona singular: en otras palabras, la muerte señalaría un punto ontológicamente definitivo en la vida humana, la extinción de la vida del individuo, ligada como está a la vida terrena, a las alegrías y sinsabores de un mundo que pasa.

2.2. La inmortalidad del “yo” humano

Hay otro tipo de inmortalidad, más típico del filósofo que del poeta, más del hombre espiritual que del militar, más del sabio que del político, que considera al hombre inmortal *en la individualidad* de su propio “yo”. En efecto, para muchos sistemas de pensamiento, lo que no alcanzará inmortalidad es precisamente lo que salta a la vista como caduco y efímero, es decir, la vida vivida, la dedicación y la entrega apasionadas, el éxito militar o político, toda la riqueza de la memoria histórica. *Por el contrario, lo que queda del hombre después de la muerte y para siempre, es su alma inmortal* [O’Callaghan 2002a], y con ella, en el mejor de los casos, las virtudes que ha consolidado mientras vivía en la tierra (especialmente la justicia y la veracidad), mediante el desprendimiento sistemático de todo lo que por propia naturaleza no puede participar en la eternidad.

Diversamente del planteamiento anterior, en este caso la muerte no significa la aniquilación del individuo, sino más bien la continuación para siempre de su parte mejor y espiritual, el alma, una vez disueltos los lazos de la carne, del mundo, de lo perecedero, de la vida ordinaria e histórica vivida y acumulada durante los años que el hombre pasó sobre la tierra. Es la posición típica del pitagorismo, de Platón y de los neoplatónicos [Cumont 1949: 343ss], perenne en la historia de la antropología y de las religiones. Cicerón decía: *«Convéncete firmemente de esto: tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo»* [Sueño del Escipión, 16]. Y Marco Aurelio: *«Tú eres un alma, que arrastra consigo un cadáver»* [Soliloquia 4, 41]. La inmortalidad del alma se hace muy presente, en diversas maneras, en la filosofía idealista moderna [Pieper 1970: 183-204].

Está claro que esta posición tiende hacia una cierta *banalización de la vida terrena y por ende de la muerte misma*. Banalización “de la vida en esta tierra”,

porque ésta queda superada definitivamente por la inmortalidad; banalización “de la muerte”, porque con ocasión del trance final no se verifican en el fondo espiritual e incorruptible del hombre ni mejoramiento ni empeoramiento sustanciales, sino más bien continuidad por medio del alma entre esta vida y la otra [semejante a ella] que empieza a partir de la muerte. En esta línea Schopenhauer sugiere que el hombre, cuando muere, queda “ajeno” a lo que sucede [Pieper 1970: 53]. Y J. G. Fichte explica que la muerte no afecta al Yo, pues la muerte en el tiempo no es más que un “fenómeno aparente” al que no hay que “creer en absoluto” [Fichte 1911: 200].

Aun así, Joseph Ratzinger explica que la comprensión platónica del alma no tiende *necesariamente* hacia una visión individualista del hombre, desentendido de los vaivenes de la historia y de todo lo que se asocia a la corporeidad humana, pues para poder gozar de la inmortalidad el hombre debe consolidar aquellas virtudes sociales que contribuyen a mejorar la vida pública [Ratzinger 1977: 83, 138s].

2.3. El alma humana y su inmortalidad

La convicción de la inmortalidad del “yo” humano se ha concretizado a lo largo de la historia en **la doctrina del alma humana, su espiritualidad e inmortalidad** [O’Callaghan 2002a, 2004b]. Es la explicación típica de los pitagóricos, de Platón y los neoplatónicos, y también de la gran mayoría de los autores cristianos desde los primeros tiempos. El término ‘alma’ (del griego *psyche*) indica bien el aspecto inmaterial o esencia del hombre que confiere a éste individualidad y humanidad, bien el principio de la vida humana, y en especial del conocimiento y de la voluntad humanas, bien el centro inmortal o incorruptible del hombre, bien el punto de contacto invisible e íntimo entre el hombre y la divinidad. Muchas veces es considerado sinónimo de la ‘mente’, o del ‘sí mismo’ humano, **se distingue normalmente del ‘espíritu’** (en griego, *pneuma*).

Hay que señalar que, en comparación con la posición platónica, la comprensión cristiana del alma y de su inmortalidad se basa en el acto creador de Dios: el alma no es una divinidad en miniatura, pues su inmortalidad obedece al don que Dios ha otorgado cuando lo creó. El hecho que algunos autores protestantes del siglo XX hayan negado la existencia del alma y su natural inmortalidad [O’Callaghan 2004b: 75ss.] es debido en buena parte a la comprensible reacción contra una

visión racionalista y autónoma del alma humana, típica del pensamiento Romántico [Pieper 1970: 163-182]. En particular el teólogo calvinista Karl Barth se opuso abiertamente a los autores que vieron en la afirmación del alma humana, espiritual e inmortal, la base de una ética autónoma y racionalista. Barth critica como racionalista a un autor del siglo XIX, J. A. L. Wegscheider, quien consideró la inmortalidad del alma simplemente como la base de la norma ética [Barth 2002: 460-467].

Pero ¿es posible conocer la existencia del alma y su inmortalidad? ¿Es posible demostrarlas filosóficamente? En buena parte, las dificultades experimentadas por los **autores protestantes** se mueven en esa dirección: como ya enseñaban **los nominalistas y el Cardenal Cayetano**, la existencia y espiritualidad del alma son conocidas solamente por medio de la fe cristiana; no son objeto de demostración filosófica. Según **Duns Scoto**, el filósofo puede demostrar, en el mejor de los casos, que el alma puede no ser mortal. La razón de ello está en la convicción que el alma no comunica el ser al cuerpo, porque el cuerpo es una realidad autónoma respecto al alma [*Op. Oxon IV*, D. 48, q. 2, n. 16]. **Ockham** explica que los hombres sencillamente imaginamos que el alma, como forma del cuerpo, sea inmortal, mientras si es de verdad la forma del cuerpo, debe ser corruptible [*Quodl. I*, 10]. En el mejor de los casos, la espiritualidad e inmortalidad del alma son **objeto de fe cristiana**.

A lo largo de la historia, se ha tratado **la cuestión de la existencia, espiritualidad e inmortalidad del alma humana en dos modos fundamentales** [Gevaert 1966, Pieper 1970].

Primero, se pueden considerar las cuatro razones que convencieron a Platón de **la inmortalidad del alma**. **En primer lugar**, dice, lo que llega al ser, tiene origen en su contrario [por ejemplo, lo que es frío se vuelve caliente]. De este modo, según el principio del eterno retorno, la muerte debe ser el inicio de la vida [*Fedón*, 72b]. Por ello, el alma sobrevive después de la muerte. **En segundo lugar**, Platón funda su idea sobre la inmortalidad del alma en la teoría del conocimiento. Conocer, para Platón, quiere decir recordar. Antes de nacer, las almas contemplaron el Mundo de las Ideas que llegarían a conocer más tarde [*Fedón*, 75c]. En el momento actual conocemos conceptos universales como el bien y la belleza, aunque las cosas a las que aplicamos estas categorías son siempre

limitadas. Lo cual muestra que el alma pertenece a una realidad diverso del mundo marcado por el devenir y el cambio. Por lo tanto, es incorruptible y vive para siempre. **En tercer lugar**, Platón explica que lo que es igual, bueno etc. es siempre lo mismo, aunque las cosas concretas cambian [*Fedón*, 78d]. Ahora bien: hay dos tipos de seres, los invisibles y los visibles. Lo invisible mantiene su propia identidad, mientras lo visible no. Ya que el alma es semejante a lo invisible, no cambiará, no dejará de existir [*Fedón*, 79c-d]. **En cuarto** y último lugar, Platón explica que la función del alma es la de dar vida. Pero la vida por su propia naturaleza no puede convertirse en su contrario, la muerte. El alma por lo tanto dura para siempre [*Fedón*, 105b; *Fedro*, 245c, y ss.].

Algunos autores cristianos **no estaban del todo convencidos** de la validez de las pruebas platónicas, entre otras cosas porque Platón consideraba que el alma era de algún modo divina. **Entre ellos** Justino [*Dial. cum Tryph.*, 6,2], Taciano [*Or. ad graecos*, 9,4] Ireneo [*Adv. Haer. II*, 43] y Tertuliano [*De anima*, 14] insistían que el alma es un ser creado, con una existencia recibida de Dios. No por ello negaban la espiritualidad e inmortalidad del alma, creada por Dios.

Tomás de Aquino, entresacando elementos importantes del pensamiento de Platón y Aristóteles, ofrece tres razones principales para la inmortalidad, o mejor, la incorruptibilidad, del alma humana [*II Sent.*, D. 19, q. 1, a. 1; *II C. G.*, 49-55; 79-81; *Quodl. X*, q. 3, a. 2; *De Anima*, a. 14; *S. Th. I*, q. 75, a. 2 & 6; *Comp. Theol.*, 74, 79, 84; se vea Bertola 1973, Cruz Cruz 2006, Iammarrone 1991, Pegis 1974, Scheffczyk 1989].

Primero, el alma se dice incorruptible porque es capaz de conocer todas las cosas materiales. Por lo tanto, debe ser inmaterial, es decir, espiritual. Si no lo fuese, sería incapaz de conocer *algunas* cosas materiales. Y ya que el alma es espiritual, no puede descomponerse, es incorruptible [*S. Th. I*, q. 75, a. 6]. **En segundo lugar**, el Aquinate explica que la corrupción y la descomposición son el resultado de condiciones contrarias. Sin embargo, el pensamiento humano concibe todas las cosas contrarias juntas, y por lo tanto no puede ser sujeto a su fuerza corruptora. Pero el alma es la sede del pensamiento, y por lo tanto no puede ser corruptible. **Tercera** y última razón, Sto Tomás observa que todos los hombres desean vivir para siempre, ser inmortales. Pero este deseo sería en vano si el alma fuese corruptible. Este argumento carece de rigor en el sentido de que se mueve

desde el ámbito subjetivo al ámbito objetivo. Pero Tomás acepta su validez porque refleja la experiencia humana universal.

Las “demostraciones” de la incorruptibilidad del alma apenas presentadas, aunque no definitivas, pueden considerarse consistentes y coherentes. Hacen ver que la comprensión de la inmortalidad individual, radicada en la del alma humana, sea razonable y aceptable. Ya lo decía Platón: «*vale la pena arriesgarse en creer en la inmortalidad del alma. Con todo, es un riesgo hermoso*» [Fedón, 114d].

2.4. Dos inmortalidades en confrontación

Respecto a las dos comprensiones de la inmortalidad apenas esbozadas, la de la *vida vivida* y la del “yo” humano (y por ende del alma), se pueden hacer un par de observaciones.

Por una parte, como es obvio, se trata de planteamientos claramente diversos, hasta opuestos, entre sí: en un caso se piensa en *la inmortalidad de la vida del hombre*, es decir en el valor perpetuo delante de la comunidad de sus obras vividas en y por medio de la historia; en el otro se habla más bien de la *supervivencia del yo individual más allá de la historia humana concreta*. Se establece por lo tanto en el pensamiento clásico una alteridad aparentemente irresoluble: o pervive mi vida, pero no pervivo yo, o pervivo yo, pero no pervive mi vida. Con otras palabras: o inmortalidad o eternidad.

Desde otro punto de vista, sin embargo, —y ésta es la segunda observación— las dos posiciones muestran un fondo metafísico común, reflejo de la conocida dialéctica atribuida a Heráclito y Parménides, que puede ser sintetizada con las siguientes palabras: lo que es caduco y sujeto al cambio (la vida del hombre, su carácter social, su historia y temporalidad) no puede hacer causa común con lo que es permanente y espiritual (el alma individual destinada a contemplar lo divino, inmortal desde siempre y para siempre), y viceversa.

Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, es cierto que se trata de *los dos aspectos fundamentales del único anhelo hacia la plenitud inmortal que caracteriza la vida del hombre*. Una antropología que pretende ser integral deberá tener en cuenta los dos elementos: la búsqueda de una vida significativa, vivida de lleno junto con los demás hombres, como fruto de una libertad plenamente

inertada en el mundo, por una parte, y el afán de autonomía y libertad permanentes de la propia individualidad, por otra. Pero ¿es posible superar este dilema y hablar *al mismo tiempo* de una inmortalidad de la vida del hombre, y la inmortalidad del “yo” humano?

3. Vías de solución para una inmortalidad íntegra: reencarnación, resurrección

Para comprender la inmortalidad humana en el sentido más completo posible, habría que encontrar una explicación del modo en que se integran entre sí las dos modalidades de inmortalidad reseñadas, la inmortalidad de la vida y la inmortalidad del ‘yo’. En primer lugar, veremos la doctrina de la “reencarnación”, en sus versiones antigua y moderna. Luego, será considerada la doctrina judía y cristiana de la resurrección.

3.1. La reencarnación

Hasta un cierto punto la doctrina de la *reencarnación* [también llamada *metempsicosis*] con sus numerosas variantes, antiguas y recientes, ofrece una posible solución al dilema apenas esbozado, situando en modo adecuado tanto el estatuto de la inmortalidad humana cuanto el de la muerte misma [Bukovski 1928, Couture 1984, De Georges 1966, Frieling 1977, Greshake 1988, Introvigne 1993, Kehl 1990, Kloppenburg 2003, Ruiz de la Peña 1980, Scheffczyk 1980 y 1985, Schönborn 1992, Vernet 1989]. Según estas teorías, el espíritu inmortal del hombre retiene siempre su individualidad e identidad, mientras vaya trasladándose de cuerpo en cuerpo, de situación vital en situación vital, de cultura en cultura, de mundo en mundo, asegurando de este modo una inmortalidad “individual” vivida en un contexto corporal, social e histórico.

Sin embargo, está claro que la doctrina de la reencarnación, que no se justifica fácilmente desde el punto de vista racional y científico, ofrece una solución pobre y a corto plazo. De hecho, entre las doctrinas reencarnacionistas hay que optar antes o después entre dos posibilidades. O bien el ciclo de encarnaciones, desencarnaciones y reencarnaciones se repite perpetuamente en un círculo eterno sin fin (es la forma contemporánea más típica), o bien el ciclo se verifica un número elevado pero finito de veces hasta conseguir la purificación cabal del

alma, que no necesitará más del apoyo purificador del cuerpo (es la forma clásica, presente en el hinduismo, el pitagorismo y el platonismo).

En el primer caso se le ofrece al hombre una confirmación perpetua de la no-definitividad de su vida, se otorga permanencia a la provisionalidad, se quita todo fundamento de la fidelidad [Morales 2004] y se deshace el *efapax* —“una sola vez”— que caracteriza la vida del hombre según la fe cristiana, porque basado sobre el actuar salvífico de Cristo, acontecido ‘una sola vez’ [Hebreos 7,28; 9,12.28; 10,10]. En el segundo queda banalizada la corporeidad humana —y por ello toda la vida terrena, social e histórica del hombre— en modo platónico. En pocas palabras, la reencarnación no ofrece la posibilidad de integrar plenamente las dos “inmortalidades”, la de la vida humana, y la del “yo” humano; en ella queda implicada siempre una antropología de la “doble vida”.

3.2. La resurrección

Friedrich Nietzsche ha sabido detectar y revelar el común materialismo de fondo del pensamiento clásico en su doble vertiente (inmortalidad de la vida, inmortalidad del “yo”), y ofrecer, aunque sea indirectamente y sin quererlo, una pista de solución al dilema. «Una sola cosa es necesaria», decía en *La Gaya Ciencia*, y es ésta, que «el hombre adquiera su propia realización por sí mismo y consigo mismo, sea por la poesía, sea por el arte...» [Nietzsche 1895: n. 290]. En otras palabras, el hombre para Nietzsche obtiene la inmortalidad y la plenitud *con los propios medios*, con lo que tiene a su inmediata y autónoma disposición, o no lo obtiene. Retomando las dos modalidades de inmortalidad antes reseñadas, el hombre podría adquirir una vida perpetua o bien con un intenso obrar propio, un actuar que antes o después gasta su ser individual, dejándolo extenuado, o bien por ser él mismo espiritualmente inmortal, desde siempre, y por ello, para siempre.

Justo en este punto se percibe la clara diferencia que la fe cristiana introduce en la comprensión del hombre y de su destino, pues se considera la inmortalidad —tenga la forma que tenga— siempre como *un don personal que procede de Dios*, con la creación del alma espiritual, y luego con la resurrección de los muertos. En efecto, la fe cristiana proclama la esperanza en *la resurrección de todos los hombres al final de los tiempos* [O’Callaghan 2002b], que lleva consigo una perfecta, perpetua unión entre alma y cuerpo. «Creemos firmemente, y así lo

esperamos, que del mismo modo que Cristo ha resucitado verdaderamente de entre los muertos, y vive para siempre, igualmente los justos después de su muerte vivirán para siempre con Cristo resucitado y que El los resucitará en el último día... Creer en la resurrección de los muertos ha sido desde sus comienzos un elemento esencial de la fe cristiana» [Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 989, 991]. La resurrección tiene su fundamento en el poder de Dios manifestado en Cristo resucitado en la fuerza del Espíritu Santo. Por un lado, con la resurrección final se hará justicia definitivamente en la tierra, y en este sentido se trata de la realización última de cada hombre, de cada individuo, de cada alma. Al mismo tiempo, con la resurrección adquiere un estatuto definitivo y permanente el cuerpo humano, y con él, la vida, la historia y la estructura social del hombre.

En palabras de Romano Guardini, *«la resurrección del cuerpo quiere decir la resurrección de la vida vivida, con todo el bien y todo el mal...; es la historia del hombre» [Guardini 1949: 69]. Se trata de una posición común entre muchos teólogos del siglo XX [O'Callaghan 2004b: 64-74]: el hombre, cada hombre, resucita para siempre con la propia vida, la propia biografía, su propia identidad plasmada paso a paso durante su historia personal. Esta visión se muestra capaz de integrar a fondo los dos aspectos de la inmortalidad humana frente a la muerte. Al mismo tiempo, el pensamiento cristiano centrado en la resurrección logra evitar la banalización de la muerte humana que resulta o bien de la pura aniquilación del individuo, de sus proyectos y aspiraciones, o bien de la mera sobrevivencia de un espíritu humano capaz de pasar, impertérrito e inalterable, a través de sucesivos nacimientos y muertes.*

3.3. La resurrección, ¿una explicación filosóficamente válida para comprender la inmortalidad?

Sin embargo, podemos hacer la siguiente observación. La resurrección es una doctrina revelada; en su actuarse requiere la intervención directa del Dios omnipotente. Y si es así, no parece factible incluirla en una reflexión sobre la muerte y la inmortalidad que quiere ser filosófica. ¿No sería más acertado, más racional dar un peso mayor a la muerte humana que, por lo menos a nivel empírico, parece indicar la eliminación eventual del hombre, de todo hombre? Dejando por el momento el hecho de que según la Escritura y la enseñanza de la

Iglesia, la muerte del hombre no es puramente natural, sino el resultado del pecado [O'Callaghan 2004b, 47-54], hay que tener en cuenta que la resurrección de los muertos debe ser considerada una verdad sobrenatural y natural a la vez. Así lo dice Santo Tomás de Aquino [IV C.G., 80; Brown 1992]. Sobrenatural en lo que se refiere a la *causa eficiente*, Dios, quien resucita a los hombres al final de los tiempos; y *natural* en lo que se refiere a la *causa final*, porque confirma que la constitución fundamental del hombre estriba en la profunda y perpetua unión entre alma y cuerpo. Desde este punto de vista, la doctrina de la resurrección final ha servido a lo largo de la historia del pensamiento cristiano como un catalizador decisivo para el desarrollo de una antropología filosófica integral [Pozo 1992: 351-368].

4. Bibliografía de obras citadas

Anderson, R. S., *Theology of Death and Dying*, Blackwell, Oxford/New York 1986.

Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1959; trad. cast., *La condición humana*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires 1996.

Ariès, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris 1977;

Barth, K., *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids 2002.

Bertola, E., *Il problema dell'immortalità dell'anima nelle opere di Tommaso d'Aquino*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 65 (1973), pp. 248-302;

Borges, J. L., *El Inmortal*, en: *El Aleph*, Alianza/Emecé, Buenos Aires 1981, pp. 7-28;

Boros, L., *Mysterium Mortis: der Mensch in der letzten Entscheidung*, Walter-Verlag, Olten 1962;

Brown, M., *Aquinas on the Resurrection of the Body*, «Thomist» 56 (1992), pp. 165-207.

Bukovski, L., *La réincarnation selon les Pères de l'Église*, en «Gregorianum», 9 (1928), pp. 65-91;

- Camus, A., *Le mythe de Sisyphe (essai sur l'absurde)*, Gallimard, Paris 1943;
- Carse, J. P., *Death, and Existence. A Conceptual History of Human Mortality*, John Wiley, New York 1980.
- Clark, D. (ed.), *The Sociology of Death*, Blackwell, Oxford 1993.
- Couture, A., *Réincarnation ou résurrection? Revue d'un débat et amorce d'une recherche*, «Sciences Ecclésiastiques», 36 (1984), pp. 351-374; 37 (1985), pp. 75-96;
- Cruz Cruz, J., *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?: introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006;
- Cullmann, O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos. El testimonio del Nuevo Testamento* (orig. 1955), Studium, Madrid 1970;
- Cumont, F. V., *Lux perpetua*, Librairie P. Geunthuer, Paris 1949;
- De Beauvoir, S., *Une mort si douce*, «Les Temps modernes», 20 (1964);
- De Georges, A., *La réincarnation des âmes selon les traditions orientales et occidentales*, Michel, Paris 1966;
- Descamps, A.-L., *La mort selon l'Écriture*, en: J. Ries (ed.), *La mort selon la Bible dans l'antiquité classique et selon le manichéisme*, Centre d'histoire des religions, Louvain-la-Neuve 1983, pp. 15-89;
- Edwards, P., *Existentialism and Death: A Survey of Some Confusions and Absurdities*, en: S. Morgenbesser (ed.), *Philosophy, Science and Method*, St Martin's Press, New York 1969, pp. 473-505.
- Festugière, A.-J., *De l'essence de la tragédie grecque*, Aubier-Montaigne, Paris 1969;
- Fichte, J. G., *Die Anweisung zum seligen Leben; Religionslehre, 6: Vorlesung*, en: *Werke*, vol. 5, ed. F. Medicus, F. Meiner, Leipzig 1911 ss.
- Flew, A. N., *Death*, en: A. N. Flew – A. MacIntyre (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, London 1955, pp. 267-272.
- Frieling, R., *Christianity and Reincarnation*, Floris Books, Edinburgh 1977.

Gevaert, J. *L'affermazione filosofica dell'immortalità*, en «Salesianum» 28 (1966) 95-129;

Grelot, P., *L'homme devant la mort*, en: *De la mort al vie éternelle: études de théologie biblique*, Cerf, Paris 1971, pp. 51-102;

Greshake, G., *Tod -und dann? Ende-Reinkarnation-Auferstehung: Der Streit der Hoffnungen*, Herder, Freiburg i.B. 1988;

Guardini, R., *Die letzten Dinge*, Werkbund Verlag, Würzburg 1949;

Harris, M. J., *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall, Morgan & Scott, London 1986.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen 19537;

Hoffmann, P. *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Aschendorff, Münster 1966;

Iammarrone, L., *L'affermazione razionale dell'immortalità dell'anima umana nel pensiero di S. Tommaso*, in Pontificia Accademia di san Tommaso, *Antropologia Tomista*, vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 7-21;

Introvigne, M., *La sfida della reincarnazione*, Effedieffe, Milano 1993;

Jaspers, K., *Philosophie, vol. 2: Existenzerhellung*, Springer, Göttingen 1956;

Jolivet, R., *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Eds de Fontenelle, Abbaye Saint Wandrille 1950;

Jüngel, E., *Tod*, Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1971;

Kaufmann, W., *Existentialism and Death*, en: H. Feifel (ed.), *The Meaning of Death*, McGraw-Hill, New York 1970, pp. 39-63.

Kehl, M., *Wiedergeburt – Häresie oder Hoffnung?*, «Geist und Leben», 63 (1990), pp. 445-457;

Kierkegaard, S., *Christelige Taler*, en: *Søren Kierkegaards samlede Værker*, vol. 10, Gyldendals Forlag, Copenhagen 1928;

Kloppenburger, B., *Reincarnação*, Vozes, Petrópolis 2003;

Kübler-Ross, E., *On Death and Dying*, MacMillan, New York 1970; *Death: The Final Stage of Growth*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1975; *Questions and Answers on Death and Dying*, Collier, New York 1979.

Longenecker, R. N. (ed.), *Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids; Cambridge 1998.

Lorizio, G. (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con X. Tilliette*, AVE, Roma 1994;

Malebranche, N., *Entretiens sur la mort*, en: *Œuvres complètes*, J. Vrin, Paris, vol. 12-13;

Mateo-Seco, L. F., *El concepto de muerte en la doctrina de S. Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica», 6 (1974), pp. 173-208;

Möller, C., *Sabiduría griega y paradoja cristiana: testimonios literarios*, Juventud, Barcelona 1963;

Morales, J., *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004;

Murillo Gómez, J. I., *El valor revelador de la muerte: estudio desde Santo Tomás de Aquino*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999;

Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, C. G. Naumann, Leipzig 1895;

O'Callaghan, P., *Anima*, en: G. Tanzella-Nitti – A. Strumia, *Dizionario Interdisciplinare di scienza e fede*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 84-101 [2002a];

—, *Risurrezione*, en: *ibid.*, vol. 2, pp. 1218-1231 [2002b];

—, 1989, *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, «Irish Theological Quarterly», 55 (1989), pp. 215-239.

—, *The Christological Assimilation of the Apocalypse. An Essay in Fundamental Eschatology*, Four Courts, Dublin 2004 [2004a].

—, *La muerte y la esperanza*, Palabra, Madrid 2004 [2004b];

Pegis, A. C., *Between Immortality and Death in the Summa Contra Gentiles*, «The Monist», 58 (1974), pp. 1-15.

- Pieper, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona 1970;
- Pozo, C., *La teología del más allá*, BAC, Madrid 1992³;
- Rahner, K., *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Herder, Basel 1961; trad. cast.: *El sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965;
- Ratzinger, J., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik, ix), F. Pustet, Regensburg 1977; trad. Cast.: *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1984;
- Ruiz de la Peña, J. L., *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1971;
- , *¿Resurrección o reencarnación?*, en «Communio (ed. española)» 2 (1980) 287-299;
- Sartre, J.-P. 1938, *La Nausée*, Gallimard, Paris 1938;
- , *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1950²⁸;
- Scheffczyk, L. 1980, *Die Reinkarnationslehre und die Geschichtlichkeit*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 31 (1980), pp. 122-129;
- , *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1985;
- , *Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1989;
- Scheler, M., *Tod und Fortleben*, en: *Gesammelte Werke*, vol. 10: *Schriften aus dem Nachlass*, I, A. Francke, Bern/München 1957. Trad. cast. por X. Zubiri, *Muerte y supervivencia*, Revista de Occidente, Madrid 1934;
- Scherer, G., *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979;
- Schiller, F. von, *Zu Karoline von Wolzogen. Schillers Leben*, J. G. Cotta, Tübingen 1830;
- Schönborn, C., *La vie éternelle. Réincarnation. Résurrection. Divinisation*, Mame, Paris 1992.

- Sciacca, M. F., *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle, Barcelona 1962;
- Simmel, G., *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, K. Wolff, Leipzig 1917;
- Stewart, J., *Borges on Immortality*, «Philosophical Literature», 17 (1993), pp. 295-301.
- Thomas, L.-V., *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1988.
- Tromp, N. J., *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1969.
- Tucídides, *Historia da la guerra del Peloponeso* (ed. F. Rodríguez Adrados), 3 vol., Hernando, Madrid, 1952-1955;
- Vernette, J., *Réincarnation, résurrection, communiquer avec l'au-delà. Le mystère de la Vie après el vie*, Salvator, Mulhouse 1989;
- Wächter, L., *Der Tod im Alten Testament*, Calwer, Stuttgart 1967;
- Wagner, H. y T. Kruse (ed.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*, Herder, Freiburg i.B.; Basel 1989;
- Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München 1973.
- Young, E., *Works*, 3 vol., D. Brown, London 1757.

O'Callaghan, Paul, *La muerte y la inmortalidad*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/muerte-inmortalidad/Muerte-inmortalidad.html>

Información bibliográfica en formato BibTeX: poc2009.bib

Digital Object Identifier (DOI): 10.17421/2035_8326_2009_POC_1-1

© 2009 Paul O'Callaghan y *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*