

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“EL SENTIDO DE LA MUERTE EN LA FILOSOFIA”

Autor: Pierre Abdul Segura Rangel

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
L.F. Fernando Martínez Sifuentes

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

EL SENTIDO DE LA MUERTE EN LA FILOSOFIA

TESINA

Para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

PIERRE ABDUL SEGURA RANGEL

ASESOR DE TESINA:

L. F. FERNANDO MARTINEZ SIFUENTES

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129

MORELIA, MICH., ENERO 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	i
1. LA MUERTE COMO INTERROGANTE FILOSÓFICO.....	3
1.1 Noción filosófica de muerte	4
1.1.1 ¿Tendrá significado el sentido del morir en la filosofía?	6
1.2 El pensamiento filosófico occidental acerca de la muerte	8
1.2.1 Las fuentes del pensamiento pre-filosófico.....	11
1.2.2 El ethos de la muerte.....	11
1.2.3 La catarsis del espíritu griego.....	12
1.3 La filosofía oriental y la vía tradicionalista del sentido de muerte	13
1.3.1 El Bagavad Gita.....	17
1.3.2 Los Puranas	18
1.3.3 Libros sagrados de los vedas	19
1.4 El libro de los muertos o papiros y su concepto del más allá.....	20
1.5 Finitud y trascendencia en los presocráticos.....	24
1.6 Concepto metafísico del morir en Aristóteles.....	25
1.6.1 El Topos Noetós	26
1.6.2 El hombre y la trascendencia en el mundo de las ideas	27
1.7 El desprecio e indiferencia del sentido de la muerte en los estoicos.....	28
1.7.1 Seneca y sus cartas a Lucilo	30
1.8 La esperanza en el cristianismo	34
1.8.1 ¿Qué es el hombre viejo y el hombre nuevo según el pensamiento de San Agustín?	36
1.8.2 San Anselmo, “El místico que gusta razonar su trascendencia”	38
1.8.3 La existencia de Dios en Santo Tomás y la demostración de su existencia para explicar el fin último del hombre	40
1.9 Filón de Alejandría en el regreso a Dios y unión mística.....	41
2. LA MUERTE EN EL EXISTENCIALISMO MODERNO.....	43
2.1 Panorama general del existencialismo moderno.....	49
2.2 Criterios y juicios autóctonos de filósofos existencialistas ante el problema de la muerte	53
2.3 Los existencialistas ateos con el paradigma de muerte	68

2.4 La muerte y existencia autentica en Martín Heidegger	73
2.5 El existencialismo cristiano ante el problema de la muerte	75
2.6 El personalismo cristiano en la trascendencia del ser.	79
3. EL FALSO DILEMA INMANENCIA-TRASCENDENCIA.....	82
3.1 La fenomenología de Hegel y la muerte	84
3.2 La respuesta de la filosofía cristiana actual	86
3.3 El problema de la inmortalidad del alma en nuestro tiempo	90
3.3.1 ¿Se puede asegurar que el alma sobrevivirá después de la muerte física?	93
3.3.2 ¿Quién nos puede garantizar que seguiremos recibiendo el don de ser?	93
3.4 La inmanencia y la trascendencia: El hombre y Él Absoluto.....	95
4. LA MUERTE EN LA ERA DEL VACIO.....	98
4.1 Como asumir la muerte desde nuevas mentalidades.....	112
4.2 El hedonismo detrás de la cultura de la muerte.....	120
4.3 El significado de la vida de por medio.....	126
4.4 La falacia de la eutanasia.....	133
4.4.1 La eutanasia ayer y hoy.....	140
4.5 ¿Un Dios anti-pandemia, un Dios post-pandemia o un Dios en-pandemia?.....	146
4.6 Para encarar la muerte con dignidad.....	152
4.6.1 Muerte y resurrección de Jesús.....	165
CONCLUSIÓN.....	168
BIBLIOGRAFÍA.....	170

AGRADECIMIENTO

Quiero agradecerle a Dios por todos los bienes que me ha regalado y por el don del conocimiento que me ha hecho partícipe como creatura suya al haber realizado esta Tesina, que con mucho empeño y dedicación me ha iluminado mediante su Espíritu, para titularme en la licenciatura de filosofía, con el tema: EL SENTIDO DE LA MUERTE EN LA FILOSOFIA.

Al Lic. Fernando Martínez Sifuentes que ha fungido como asesor de mi Tesina, otorgándome su tiempo para poder realizar este proyecto y me ha impulsado a aumentar mi inquietud por seguir investigando acerca de este tema.

A mi abuelito el Lic. Abel Segura Guerra que seguramente intercedió por mí para poder llevar a cabo esta obra y que es a la persona principal a quien dedico mi Tesina, con todo mi afecto y mi cariño, desde la tierra hasta el cielo, donde espero verlo algún día y festejar por este acontecimiento trascendental. A mi tío el Lic. Julio Cesar Segura Rangel y primo Cesar Ali Ortiz Segura que con cariño los recuerdo.

A mi familia, en especial a mi Mamá la Dra. Leticia del Carmen Segura Rangel que siempre ha velado por mi vocación intelectual y sacerdotal; a mi Hermana la Dra. Polette Gemelli Segura Rangel que me ha impulsado a través de la reflexión de la ciencia médica y filosófica a investigar más sobre este tema; a mi Abuelita la Dra. Dinazar Rangel Contreras que siempre estuvo y estará en mi corazón hasta la eternidad, que como muestra de este afecto maravilloso, mi tiempo, mi sacrificio y vida entera por ellas, en labor de nuestra propia salvación.

También dedico esta Tesina por todas las personas que han sido afectadas recientemente por el COVID-19, recordando amigos míos y de mi familia.

Deus, misereatur nostri.

“Nuestro morir no es el final, sino el ingreso en la vida que no conoce la muerte. Nuestro ocaso en el horizonte de este mundo es un resurgir a la aurora del mundo nuevo, del día eterno”

(Pierre Abdul Segura Rangel 1991)

La muerte no es nada.

Sólo me he ido a la habitación de al lado.

Yo sigo siendo yo.

Tú sigues siendo tú,

lo que èramos el uno para el otro, seguimos siéndolo.

Dame el nombre que siempre me diste.

Habla de mí como siempre lo hiciste.

No emplees un tono distinto.

No asumas un aire solemne y triste.

Sigue riéndote de lo que nos reíamos juntos.

Reza, sonríe, piensa en mí.

Que mi nombre sea pronunciado

como siempre lo ha sido,

sin énfasis de ninguna clase, sin señal de sombra.

La vida es lo que siempre ha sido.

El hilo no se ha cortado.

¿Por qué habría de estar

fuera de tu mente?

¿Simplemente porque no me ves?

Te espero, no estoy lejos,

sólo al otro lado del camino.

Lo ves, todo está bien.

Si me amabas no llores.

¡Si conocieras el don de Dios y lo que es el cielo!

¡Si pudieras oír el cántico de los ángeles

y verme en medio de ellos!

¡Si pudieras ver con tus ojos los horizontes,

los campos eternos

y los nuevos senderos que recorro!

¡Si por un instante pudieras contemplar

como yo la belleza

ante la cual todas las bellezas palidecen!

Créeme: Cuando la muerte venga

a romper tus ligaduras,

como ha roto las que a mí me encadenaban y,

cuando un día que Dios ha fijado y conoce,

tu alma venga a este cielo

al que he llegado primero,

ese día volverás a ver a aquel

que te amaba y que te sigue amando,

y encontrarás mi corazón

con todas sus emociones purificadas.

Volverás a verme, pero transfigurado y feliz,

no ya esperando la muerte,

sino caminando contigo

por los senderos nuevos de la luz

y de la vida, bebiendo con alegría

a los pies de Dios

un néctar del cual nadie se saciará jamás.

San Agustín de Hipona

Obispo y Doctor de la Iglesia

354-430 d.C.

INTRODUCCIÓN

Al escuchar la palabra muerte dentro de la vida del hombre, podemos ver que hay una relación en todos sus aspectos. Puede ser entendida de dos maneras: ante todo de un modo ambiguo, luego, de una manera restringida. Por muerte se podrá entender la designación de todo fenómeno en el que produce una cesación y restringidamente es considerada exclusivamente como muerte humana. Se suele saber lo que es morir, pero no lo que es morirme.

Filosóficamente, la muerte es el poder absoluto que dispone el entorno de su vida. El hombre puede disponer de algo, tiene poder de disposición sobre cosas y procesos pero no tiene poder de disposición sobre la muerte, él está entregado a ella. La muerte aparece como el señor infinito sobre los vivientes, que tiemblan ante ella. Pero esto vale en un sentido muy determinado.

En el primer capítulo se da a conocer un enfrentamiento de la muerte como realidad, donde es tratada en muchos casos como accidente de una sustancia, de un sujeto individual, absoluto o simplemente ignorada. La lógica de la inmortalidad ha conllevado a menudo consecuencias funestas para la vida real de los seres humanos pero lo mismo podemos decir del olvido voluntario de la muerte y de la afirmación unilateral de sus dimensiones sociales e históricas.

En el segundo capítulo se mide la seriedad de una doctrina filosófica por la consideración de que hace objeto a la muerte. Una doctrina en la que no pueda entrar la consideración de la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía, ya que la existencia humana debe estar justo en su naturaleza caracterizada por la muerte, por la muerte no como hecho que acaece inevitablemente en el orden necesario de las cosas naturales, sino como posibilidad siempre presente, siempre conexas con todas las posibilidades humanas.

Se pondrán de manifiesto no solamente las consecuencias que conducen unas determinadas maneras de pensar sobre el hombre y sobre la existencia, tanto las verdaderas como las falsas. La

dificultad empieza ya al intentar aclarar el sentido que puedan tener los conceptos *muerte e inmortalidad*, dentro del existencialismo moderno.

En el tercer capítulo se analiza cómo el hombre pretende alcanzar la trascendencia por medio de una dimensión esencial de la existencia humana, que no mira hacia atrás, sino adelante. Ya decía Tácito que «*es justo y hermoso admirar el pasado, pero es necesario saber vivir el presente mirando hacia el futuro*», es decir, de una inmanencia a una trascendencia.

Se puede y se debe hablar de muerte humana. En este sentido se puede aceptar la expresión tradicional «*muerte-separación*», porque indica bien el final dramático de la existencia humana, en cuanto separación violenta del mundo humano (cuerpo) en el cual se vive, se espera y se ama.

La *muerte-separación* sería como una amputación. Es verdad que, considerando su condición corporal, el ser-en-el-mundo es al mismo tiempo un ser-para-la muerte, sin embargo, el drama de la *muerte-separación* impide que se considere a la muerte como una fiesta de la libertad, como la plenitud del ser que algunos filósofos de la existencia han querido atribuirle.

En el cuarto capítulo la realidad ante la muerte en la era del vacío, la palabra de Jesús libera al hombre posmoderno de la cárcel psicológica de la angustia, del odio de sí mismo, de la soledad, y lo recupera para la confianza en Dios Padre. Jesús supera el dañoso y tan difundido trinomio de la *desconfianza-enfermedad-muerte*, imponiendo con su palabra y con sus gestos el trinomio *confianza-curación-vida*.

1. LA MUERTE COMO INTERROGANTE FILOSÓFICO

Hablar de la muerte es hablar de la vida, ¿Qué es la vida?¹, la vida humana es la vida de relación en todos sus aspectos, el poder comunicar nuestros deseos, el poder ejercer la voluntad de actos programados que redunden en beneficio propio, de nuestra familia, de la sociedad en que vivimos, la vida es contemplar con deleite una flor, el poder escribir versos, un libro o descubrir una verdad científica, el lograr una sonrisa, el poder amar, engendrar un hijo, el verlo crecer, educarlo, factores todos que hacen la vida feliz y gratificante. *“Desde el inicio de nuestra existencia está implicado nuestro fin, por más sanos que estemos no sería raro morir”*².

Entonces, ¿qué es la muerte?³, la muerte para el no creyente, aparece como el hecho obligado de un programa de exterminio, y al abandonar todo lo que para nosotros ha sido el objeto de la vida, proyección, programación, amor a las cosas y particularmente a la familia que hemos integrado, hace que veamos la enfermedad con rechazo y temor y la muerte con verdadera repulsión y en ocasiones terror.

El creyente por otra parte, ve la muerte con mayor serenidad, le teme, pero al creer que no, es sino el paso a una dimensión diferente, encuentra en el dolor o la agonía un carácter expiatorio útil y hasta necesario, o cuando menos natural.

La muerte es al mismo tiempo, personal e intransferible, nadie puede morir por nosotros, no podemos retrasar ni cambiar la muerte de una persona por la de otra, la muerte es a la vez lo más individualizador e igualitario: en ese momento nadie es más ni menos que nadie.

Puede ser entendida de dos maneras: ante todo de un modo ambiguo, luego, de una manera restringida. Ampliamente entendida, la muerte es la designación de todo fenómeno en el que se

¹ Cfr. MARTÍNEZ ROMERO H, (1976), *Decálogo Deontológico del Especialista*, México, Ed. Cirugía. pp. 310-319.

² Cfr. BOROS Ladislaus, (1977), *El Hombre y su última opción*, Madrid, Ed. Verbo Divino. pp. 25-26.

³ Cfr. *Ibid.*, MARTÍNEZ ROMERO H, *op. cit.*, p. 315.

produce una cesación. En sentido restringido en cambio es considerada exclusivamente como la muerte humana. Lo habitual ha sido atenerse a este último significado, a veces por una razón puramente terminológica y a veces porque se ha considerado que solo en la muerte humana adquiere plena significación el hecho de morir⁴.

Todo lo que sabemos de la muerte es muy seguro pero nadie puede contar cómo se vive desde uno mismo, se suele saber lo que es “morirse”, pero no lo que es “morirme”. Pero para dar sentido a la muerte e intentar explicar un poco el morirme siempre ha estado la religión, si la muerte no existiese, no habría dioses⁵.

1.1 Noción filosófica de muerte

Desde un punto de vista genérico, la muerte es la finalización de las actividades vitales de un organismo. En el caso particular de la realidad humana, la definición vigente desde un punto de vista médico y legal, alude al cese de las funciones vitales que regulan la fisiología del cuerpo humano⁶.

Con el cometido de comprobar esta situación, deben complementarse una serie de procedimientos, y de protocolos rigurosamente pautados.

Es preciso señalar que la definición de muerte ha sufrido una serie de variaciones a lo largo de la historia. En el pasado, el criterio para declarar clínicamente muerta a una persona era la ausencia de respiración y de latidos en el corazón. Con la evolución de la tecnología empleada, que permitió la conservación artificial de la actividad cardíaca y respiratoria en pacientes, este criterio debió ser revisado.

⁴ Cfr. BOROS Ladislaus, *op. cit.*, pp. 29-38.

⁵ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA Juan, (2004), *Muerte, esperanza y salvación*, Salamanca, Ed. Colección Persona. pp. 23-27.

⁶ Cfr. GUYTON Arthur, (1971), *Tratado de Fisiología Médica*, México, Ed. Interamericana. p. 3.

Además, otra circunstancia hacía necesaria esta revisión: la posibilidad de utilizar los órganos de pacientes carentes de actividad cerebral para salvar vidas. Es por ello que luego de un período de evaluación, la comunidad médica decidió adoptar la nueva definición de muerte, aquella que hace énfasis en el papel del cerebro como articulador principal de las funciones del cuerpo.

La muerte es el término de la vida a causa de la imposibilidad orgánica de sostener el proceso homeostático. Se trata del final del organismo vivo que se había creado a partir de un nacimiento.

El concepto de muerte, de todas maneras, ha variado a lo largo de la historia. En la antigüedad se consideraba que la muerte, como evento, tenía lugar cuando el corazón dejaba de latir y el ser vivo ya no respiraba. Con el avance de la ciencia, la muerte pasó a entenderse como un proceso que, a partir de un cierto momento, se vuelve irreversible⁷.

En la actualidad, una persona puede haber dejado de respirar por sus propios medios y, sin embargo, seguir con vida a través de un respirador artificial. Por otra parte, puede hablarse de muerte cerebral para hacer referencia al cese completo e irreversible de la actividad cerebral.

Más allá de la biología, existe una concepción social y religiosa sobre la muerte. Se suele considerar a la muerte como la separación del cuerpo y el alma. Por lo tanto, la muerte implicaría el final de la vida física, pero no de la existencia. La creencia en la reencarnación también es bastante común.

La muerte es el poder absoluto que dispone de nosotros. Ella nos pone el límite, finiquita nuestra existencia. Mientras podemos ocasionar y anticipar, planificar y ordenar muchas cosas, se sustrae la muerte a la arremetida estratégica. Ella viene, cuando quiere, viene como el ladrón en la noche. A cada momento es posible que ella asalte. En el entorno de su vida puede el hombre, disponer de algo, tiene poder de disposición sobre cosas y procesos pero no tiene poder

⁷ FRAILE Guillermo, (1956), *Historia de la Filosofía en Grecia y Roma*, Madrid, Ed. BAC. pp. 38-40.

de disposición sobre la muerte, él está entregado a ella. La muerte aparece como el señor infinito sobre los vivientes, que tiemblan ante ella. Pero esto vale en un sentido muy determinado. El hombre no puede mantener a distancia a la muerte, no puede escapar a ella, no puede ocultarse ni esconderse de ella. A cada cual lo alcanza precisamente con una *seguridad mortal*⁸.

1.1.1 ¿Tendrá significado el sentido del morir en la filosofía?

En algún momento en nuestra vida hemos reflexionado sobre la muerte, ese tránsito en que el ser vivo deja de serlo. Que en nosotros los humanos viene a ser, la separación del alma y el cuerpo. Es la muerte un tránsito del ser personal.

Al contrario de lo que comúnmente se piensa, la muerte no es un ser o persona que deambula por el mundo arrancándole la vitalidad a los seres vivos. Si no que filosóficamente: “*La muerte es la carencia de la vida de un ser vivo*”⁹. Es pues que más allá del mito de la parca o la calaca con su guadaña, la muerte es simplemente la falta de vida en un organismo. O bien ya lo mencionaba Platón en sus dos obras, el Fedón y el Banquete. Lo que en el Fedón es seguridad y prueba sobre prueba, en el otro diálogo es negación resuelta al encontrar que la inmortalidad está en la generación de la fama. Lo que concluye Platón acerca de estas dos obras es que, el verdadero filósofo tiene deseo de morir, y la filosofía no es otra cosa que la preparación y el estudio de morir¹⁰.

La muerte está ligada a la vida humana como una amenaza constante. Como bien expresó William Shakespeare en la frase de su obra Hamlet: “*Ser o no ser, he ahí el dilema*”¹¹. Esta

⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 69-74.

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁰ Cfr. TOVAR Antonio, (1956), *Un libro sobre Platón*, España, Ed. Espalsa Calve. pp. 77-79.

¹¹ Cfr. SHAKESPEARE William, (1943), *Hamlet*, Argentina, Ed. Quinta. pp. 71-72.

sentencia nos muestra la angustia del ser humano, ante lo frágil de su persona, que en un momento tiene vida, pero en otro momento puede perder la existencia.

Pero humanamente la muerte es un tema más allá de la cesación de la vida de un ser viviente, ya que representa un tránsito personal en la separación o ruptura de la unión del cuerpo y el alma. Encaminándose así hacia un nuevo y misterioso estado del que fue un ser humano.

Por su elemento espiritual el hombre puede trascender a la muerte, es así como aun recordamos y veneramos a personas que vivieron mucho antes que nosotros, suceso que no ocurre en otro ser vivo. *“La muerte nos señala el fin de la naturaleza humana, así como la ciencia del hombre. Pero es allí donde comienza su trascendencia y ascensión espiritual”*¹².

Todo hombre debe encaminar su vida hacia lograr una trascendencia más allá de la muerte, porque en este sentido se busca alcanzar una realización personal y la muerte resulta un proceso menos angustiante al no significar tan solo el fin de la vida, sino más bien resulta un nuevo estado al cual está encaminado todo ser humano. Más allá de una angustia personal ante la muerte, todo hombre o mujer debe avivar su ánimo en prepararse para afrontarla naturalmente y espiritualmente. Así como la oruga logra una metamorfosis para convertirse en una mariposa, en el hombre al ocurrir la muerte ocurre una especie de metamorfosis a la cual es su inevitable por tanto debe prepararse para afrontarla de la mejor manera que es una plenitud humana y personal. La filosofía y la ciencia terminan con la muerte del ser humano. He aquí la última frase de Sócrates: *“Pero ya es hora de irse: yo a la muerte, vosotros a la vida. Quien después de nosotros se encamine hacia un estado mejor, será desconocido por todos nosotros”*¹³.

El sentido de la muerte se encuentra en la vida misma, en cuanto sabemos que vamos a morir, dirigimos nuestros esfuerzos hacia la vida intensamente vivida, el morir nos enseña a amar,

¹² Cfr. SERTILLANGES A, (1970), *Después de la muerte, ¿qué?*, Madrid, Ed. Acebo. pp. 5-8.

¹³ Cfr. FRAILE Guillermo, (1956), *Historia de la Filosofía en Grecia y Roma*, op. cit., pp. 256-257.

querer, recordar. La muerte postergada hacia la eternidad no puede sino constituir el más absurdo de los absurdos. En cuanto ésta dejaría de ser fuente de vida, vivir en el más acá, requiere la certeza de la finitud. La muerte es un espejo en el cual contemplamos nuestra vida entera, la historia personal se perfila hacia un proyecto común de todos los hombres, de los que están y los que vendrán, el diálogo del espíritu con el corazón, resuelven su acuerdo de vida en un instante, el corazón ofrece energía para la acción, y el espíritu ofrece un viaje hacia el crecimiento. Entender esto, significa entender que la vida misma no es más que un periodo pequeño de nuestra existencia.

La vida cobra sentido en cuanto se revela como un tránsito, morir es cambiar de estado y el bien morir puede ser entendido en términos de desprenderse finalmente de todo lo material que nos confina a este mundo para facilitarnos el paso a la eternidad. El bien morir es estar dispuesto con humildad a despedirse de la vida, entregar la existencia que nos fue dada, sin rencores ni arrepentimientos, sin culpa y sin dolor.

¿Por qué vivir si sabemos que vamos a morir?, porque en la vida encontramos el significado de la existencia y en la muerte encontramos el significado de la vida, el convencimiento de nuestra muerte nos impulsa a trabajar, a hacer, a producir, sin posponer inútilmente nuestro destino. La presencia de la muerte nos pone frente a nuestra responsabilidad, que es la de hacer de la vida el sentido mismo de la existencia¹⁴.

1.2 El pensamiento filosófico occidental acerca de la muerte

En la tradición filosófica occidental llama la atención que pocas veces la muerte se haya enfrentado como realidad. En muchos casos es tratada o bien como accidente de una sustancia,

¹⁴ Cfr. FRAILE Guillermo, (1956), *Historia de la Filosofía en Grecia y Roma, op. cit.*, pp. 255-256.

de un sujeto individual o absoluto, o simplemente ignorada. Filósofos como Freud, Marx, Nietzsche y Heidegger han contribuido a abrir la reflexión filosófica a la realidad de la muerte del ser humano. El primero considera que la idea de inmortalidad es un residuo narcisista que nos incapacita para vivir en la realidad de un universo en el cual morimos¹⁵. Para K. Jung y E. Fromm la falta de religión es precisamente la causa de alteraciones psicológicas. Es más, para V. Frankl, considerado como el fundador de la tercera escuela de Viena de psicoterapia (*Logoterapia*), la orientación espiritual es la que sostiene la salud psicológica del hombre contemporáneo. Este cambio de tendencia ha facilitado el diálogo entre un trinomio muy importante para la actualidad que es psicología-filosofía-teología, todavía en sus primeras fases¹⁶.

Marx, muestra como la creencia en la inmortalidad ha sido y es un magnífico subterfugio para mantener en la indigencia a multitud de individuos garantizándoles en la trasvida lo que aquí se les enajena¹⁷. Este filósofo muestra cómo hay que leer la Biblia con los ojos del manifiesto comunista, no para desmitificarla bultmanianamente, sino para democratizarla, de manera que el texto sagrado, liberado de su trascendencia, pueda descubrir su fundamento y su temática social; así, el verdadero marxismo y el verdadero cristianismo podrán colaborar. Esta mirada neomarxista sobre Jesús ha sumergido en la ideología gris de la masificación total el valor de la persona humana y de su innata libertad.

Nietzsche, plantea que es el miedo ante la realidad de la muerte lo que nos induce a fingir un mundo ideal, a la mendacidad del idealismo o “*contranaturalidad*”, a la moral que falsea lo real

¹⁵ Cfr. CRUZ Alfredo, (2001), *Historia de la filosofía contemporánea*, España, Ed. Eunsa. p. 187.

¹⁶ Cfr. AMATO Angelo, (2016), *Jesús el Señor*, Madrid, Ed. BAC. p. 28.

¹⁷ Cfr. URDÁNOZ Teófilo, (2011), *Historia de la Filosofía del siglo XXI: Socialismo, materialismo y positivismo*. Madrid, Ed. BAC. pp. 87-91.

“puesto que quiere perderlo de vista en favor de los ideales. Pero el ideal es un crimen contra la vida, la difamación del mundo”¹⁸.

Heidegger pondrá de relieve que el abandono de la creencia en la inmortalidad sin cargar con las consecuencias de saberse mortal, es tan enmascaradora o más que la propia idea de inmortalidad. Esta inautenticidad del ser humano es especialmente peculiar de estas postrimerías del siglo XX. Hoy en lugar de desvalorizar la vida presente por creer en otro mundo, se desvaloriza por no querer tener en cuenta su limitación y finitud. En lugar de invocar y de pedir sacrificios por el mundo que nos espera después de la muerte se invoca y se piden sacrificios por un hipotético mundo futuro que ninguno de nosotros gozará¹⁹.

Ciertamente la lógica de la inmortalidad ha conllevado a menudo consecuencias funestas para la vida real de los seres humanos pero lo mismo podemos decir del olvido voluntario de la muerte y de la afirmación unilateral de sus dimensiones sociales e históricas. En un sentido u en otro es muy posible que determinadas categorías de la tradición filosófica nos impidan dar cuenta y hacernos cargo de la realidad de la muerte.

Para constatar algunas de las líneas de reflexión sobre la muerte a las que nos lanzan algunas categorías, puede sernos útil el esquema que nos propone Heimsoeth, similar al de Zubiri en muchas cosas. Como Zubiri, Heimsoeth cuestiona los cuadros tradicionales de la filosofía, y nos propone una división entre el horizonte griego y el moderno que empezaría con el cristianismo y propiamente con Agustín. Pero en Heimsoeth, a diferencia de Zubiri, el horizonte moderno no culmina en Hegel, sino en Nietzsche²⁰.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 553-557.

¹⁹ Cfr. CRUZ Alfredo, *op. cit.*, p. 174.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 90.

1.2.1 Las fuentes del pensamiento pre-filosófico

Sin llegar a la racionalización que es propia de la filosofía, en la cultura griega hay ciertas pretensiones filosóficas que intentan explicar por sus razones últimas tanto la naturaleza como la conducta humana. Las fuentes principales de este pensamiento prefilosófico pueden reducirse a dos: el conjunto de normas y costumbres por las cuales se regía la vida de los griegos (*ethos*), y las creencias religiosas que han sido recogidas en las sectas y en los relatos míticos de los poetas (*mythos*)²¹.

1.2.2 El ethos de la muerte

El pensamiento prefilosófico, referido al hombre y su conducta, se halla contenido principalmente en los grandes poemas griegos, en las doctrinas religiosas, en las sentencias de los poetas y de los sabios; pero, en último extremo unos y otras se reducían a recoger la teoría forjada o asimilada por la experiencia popular de los griegos en el transcurso de los tiempos.

Podemos ver que en el orfismo que es una secta religiosa cuyo *ethos* fue míticamente fundamentado. La leyenda órfica relata que los titanes despedazaron al dios Dionysos-Zagreus y devoraron sus miembros; a la vista del hecho, Zeus los castigó fulminándolos con el rayo, y de sus cenizas surgió el hombre; pero en estas cenizas están mezclados los titanes y Dyonisos, por eso se da en el hombre un principio del bien, el alma, que proviene del dios, y un principio del mal, el cuerpo, que proviene de los titanes. Mientras el hombre esté prendido por el principio del mal, su alma está, sometida a la rueda del destino, de la que no puede escapar ni mediante la muerte, ya que pasa de un cuerpo a otro, a este proceso se llama de transmigración.

²¹ Cfr. ANGULO Yolanda, (2012), *Filosofía*, México, Ed. Santillana. p. 9.

Sólo podrá superar la reencarnación mediante la purificación *katharsis*, del alma al desprenderse totalmente de la parte titánica mediante el *ékstasis*, o separación del cuerpo y el alma con la ayuda de Dionysos redivivo²².

1.2.3 La catarsis del espíritu griego

Según Aristóteles, la catarsis es la facultad de la tragedia de redimir o purificar al espectador de sus propias bajas pasiones, al verlas proyectadas en los personajes de la obra, y al permitirle ver el castigo merecido e inevitable de éstas; pero sin experimentar dicho castigo él mismo. Al involucrarse en la trama, la audiencia puede experimentar dichas pasiones junto con los personajes, pero sin temor a sufrir sus verdaderos efectos. De modo que, después de presenciar la obra teatral, se entenderá mejor a sí mismo, y no repetirá la cadena de decisiones que llevaron a los personajes a su fatídico final.

En las tragedias clásicas, el motivo principal del infortunio es casi siempre la *hybris*, o el orgullo desmedido que hace a los mortales creerse superiores a los dioses, o que no los necesitan ni les deben honores. Dicha *hybris* es considerada como el más grave de los defectos, y la causa fundamental de todos los infortunios. De este modo la tragedia también alecciona y enseña al espectador respecto a los valores de la religión clásica. La catarsis²³ es, pues, el medio por el cual los espectadores pueden evitar caer en la *hybris*.

²² Cfr. *Ibid.*, pp. 19-20.

²³ Cfr. ROHDE Teresa, (2005), *La India literaria*, México, Ed. Porrúa. p. 215.

1.3 La filosofía oriental y la vía tradicionalista del sentido de muerte

Lo que creemos: Lo que soy, lo que “yo” temo, lo que me motiva, lo que “yo” tengo, mis posesiones materiales, experiencias, ideas y conocimientos. Una recopilación de recuerdos que conforman y moldean la imagen de mí mismo. Una imagen creada por la mente con el único motivo de dar seguridad. Imagen que nos sirve de apoyo con el único motivo de darnos a nosotros mismos cierta seguridad.

La realidad: La muerte como un hecho. La desaparición del yo y con ello todo aquello que creo y acumulo con el único motivo de darnos seguridad.

Krishnamurti decía, acerca de la muerte:

“No admitimos el hecho de la terminación porque nuestras mentes buscan, mediante la continuidad, seguridad en la familia, en la propiedad, en nuestra profesión o en el trabajo que hacemos. Por lo tanto, tenemos miedo. Solo una mente que esté libre de la persecución adquisitiva de la seguridad, libre del deseo de continuar, libre del proceso de continuar, solo una mente así sabrá lo que es la inmortalidad. Pero la mente que busca la continuidad personal el “yo” que desea continuar jamás sabrá qué es la inmortalidad, una mente así nunca conocerá el significado del temor, y jamás podrá ir más allá”²⁴.

En la mitología de la religión brahmánica, al momento de la muerte del cuerpo, el alma o parte esencial abandona el cuerpo que se ha vuelto inservible, y es arrastrada por los (*iamadutas*), los mensajeros sirvientes del dios (*Iamarásh*), el encargado de juzgar el karma de todas las almas del universo, para ser juzgada. En el Antiguo Egipto, sus actos eran sopesados contra el peso de una pluma.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 99-100.

Dependiendo de las acciones buenas o malas, el alma se reencarna en una existencia superior, intermedia o inferior. Esto incluye desde estados de existencia celestiales a infernales, siendo la vida humana un estado intermedio. Este incesante proceso recibe el nombre de (*samsara*) o vagabundeo. Éste término proviene del verbo sánscrito *samsrí*: (fluir junto, deambular). Las religiones orientales se refieren a ese deambular (entretenimiento, codicia, acumulación de bienes, matar el tiempo) como una vida sin propósito, ni sentido.

Cada alma viaja por esta rueda, que abarca desde los semidioses (*devas*) hasta los insectos. El sentido de la trayectoria de un alma dentro de este universo, lo marca el contenido o sentido de sus actos. Según el hinduismo popular moderno, el estado en el que renace el alma está determinado por sus buenas o malas acciones (karma) realizadas en anteriores encarnaciones.

La calidad de la reencarnación viene determinada por el mérito o la falta de méritos que haya acumulado cada persona como resultado de sus actuaciones; esto se conoce como el karma²⁵ de lo que el alma haya realizado en su vida o vidas pasadas. Las almas de los que hacen el mal, por ejemplo, renacen en cuerpos «inferiores» (como animales, insectos y árboles), o en estados aún más inferiores de vivencia infernal, o en vidas desgraciadas. El peso del karma se puede modificar con la práctica del yoga (aumento de la conciencia hasta los niveles más altos contemplativos y unitivos, según el grado y la modalidad de yoga), las buenas acciones (generosidad, conservar la alegría interior, responder bien por mal), el ascetismo (privarse de lo que abotarga los sentidos e impide el crecimiento del alma, o impide la comunicación de los seres superiores con el individuo) y el ofrecimiento ritual (valor del agradecimiento y de la generosidad).

²⁵ Cfr. CERNI B. Ricardo, (1991), *El mundo de las Religiones en Hinduismo y Budismo*, Barcelona, Ed. Marín. p. 112.

El jainismo es otra religión posterior al hinduismo y que surgió al mismo tiempo que el budismo. En el jainismo, las almas van recogiendo los frutos de sus buenas o malas acciones a través de sucesivas vidas. Cuando un jainista acumula suficiente buen karma, la pureza de su alma puede hacer que se reencarne en un “*devá*” o entidad semidivina, si bien esta situación no es permanente, por lo que los jainistas buscan una liberación definitiva.

La reencarnación es una creencia central de esta religión monoteísta, también parte de las englobadas bajo la palabra Hinduismo. Los *sijes* creen que el alma tiene que transmigrar de un cuerpo a otro como parte de su evolución. Esta evolución finalmente resultará en una unión con Dios mediante la purificación del espíritu. Si uno no realiza buenas acciones, el alma continúa reencarnándose para siempre. Desde la forma humana, si alguien realiza buenas acciones propias de un *gurmujá* (sabio preceptor), entonces consigue la salvación con Dios. El alma se purifica mediante la recitación del *naam* (nombre de Dios), teniendo presente al *waheguru* (maestro espiritual) y siguiendo el camino del *gurmat*.

El budismo, a diferencia del cristianismo y de las religiones occidentales, no ha concebido nunca una noción semejante a la de alma inmortal, sino que está próximo a la palingénesis. En el *Milinda-pañha* (preguntas del rey Milinda), el sabio que instruye al rey plantea que existe una continuidad entre individuos (Yo soy tú y tú eres yo, viene a decir Cristo), pero que nada transmigra de uno a otro²⁶. Para comprender tales aparentes diferencias, habría que comprender el tema del tiempo y de la eternidad, y como desde la Eternidad un Macroser se separa en miles de millones de seres que son individuos que se creen separados entre sí (un libro que desarrolla el tema es Habla Seth). Para Santa Teresa, el Cielo es como un océano y los individuos son como gotas, indivisibles y a la vez fusionadas con el Todo Conciencia, pero Cristo vino a traer el Cielo

²⁶ Cfr. CERNI B. Ricardo, *op. cit.*, pp. 146-147.

(la conciencia suprema de unidad indivisible) a la Tierra. Milindapañha ejemplifica la (aparente) paradoja con el símil de una antorcha que enciende a otra: «*Ni la llama ni la antorcha son la misma, y sin embargo una existe a causa de la anterior*»²⁷.

El budismo plantea el nirvana como cese de la rueda de los nacimientos y las muertes²⁸. La escuela mahāyāna le añade además un significado más universalista, señalando que dicho ciclo se terminará cuando todos los seres vivos hayan logrado la iluminación. Realmente lo que significa la reencarnación es el cambio en el transcurso de una misma vida. Es la evolución del yo. De la misma manera que el niño tiene que morir para dar lugar al adolescente con otros temores y otros deseos, las sucesivas reencarnaciones son cambios de perspectivas, de identidades, de verdades. Cambio de personalidad. Todo esto se da en una misma vida. No hay reencarnación luego de la muerte física, sino que en el transcurso de una misma vida es posible ir muriendo y renaciendo cada vez. Eso es vivir en real presente sin dependencia del tiempo ni de lo externo.

El shinto no se identificó a sí mismo como religión hasta la llegada del budismo a Japón, por lo que se vio influido en sus creencias. Siendo una mezcla de animismo y chamanismo, ya tenía presente la noción de reencarnación en forma de espíritus o almas que se relacionaban con los vivos. El shinto no tiene por tanto una soteriología clara de salvación, sino que los japoneses acuden para esto al budismo. Con la absorción de nociones budistas, el shinto convertirá a algunos de sus elementos míticos como los llamados *kami*, en seres que se reencarnan con misiones diversas.

El taoísmo es una visión filosófica de la vida y la naturaleza, cuya faceta religiosa se caracteriza por métodos de vida, salud y meditación. Según el taoísmo, el tao es un principio

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 147.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 112.

supremo que impregna todo el universo, y por tanto su naturaleza es inmortal y eterna. La reencarnación existe ya que nada muere al estar todo lo vivo fluyendo con el tao. El taoísta no busca acabar con la reencarnación directamente, sino que sigue el camino del tao cuya culminación es volverse uno con el tao, y por tanto, conseguir la inmortalidad²⁹.

1.3.1 El Bagavad Gita

Este texto sánscrito religioso y filosófico, mejor conocido por los hindúes, por su expresión típica en el aspecto *krishnaíta*, que se origina en el oeste y en el centro de la India; se asocia a las tribus de esta vasta zona, de quienes, tal vez haya sido maestro.

La religión de Krishna difiere de las enseñanzas de los Upanishads y otras manifestaciones religiosas hindúes, en cuanto a lo que considera como la finalidad de la vida. Por ejemplo, los *Upanishads* enseñan que todo es maya, o sea, ilusión, apariencia, irrealidad, por lo que debemos evitar la acción, y debemos dedicar en cambio la mente a lograr la meta de fundirnos con la Mente Universal.

El Gita preconiza la acción como agente catalizador y estabilizador de la sociedad y hace notar que existe cierta independencia ética de los diversos constituyentes sociales y subraya el papel que juegan la autodisciplina y el trabajo en la vida moral y social del individuo. Es decir, que todos deben actuar para cumplir con *darma*, destino o labor social asignada, practicando cierta autodisciplina que mantiene alejadas de la mente las ambiciones terrenales mientras el individuo actúa. De esta manera, el hombre se mantiene lleno de devoción hacia Krishna, y esta devoción personal *bajti*, también puede salvar el alma³⁰.

²⁹ Cfr. CERNI B. Ricardo, (1992), *El mundo de las Religiones en Islamismo, Taoísmo y Confucianismo*, Barcelona, Ed. Marín. pp. 134-135.

³⁰ Cfr. CERNI B. Ricardo, (1991), (*El mundo de las Religiones en Hinduismo y Budismo, op. cit.*, pp. 114-115.

Algunas de las preguntas claves para el guerrero son, por ejemplo: ¿Cuál es el sentido de la guerra? ¿Debe matar o dejarse matar?, etc. La instrucción filosófica que imparte la deidad es una síntesis brillante del pensamiento hinduista.

Los consejos de Krishna a Arjuna se resumen en la afirmación de que el hombre debe actuar según su destino, sin pensar en el resultado final; que la salvación se obtiene mediante tres caminos: el de las obras, el de la devoción y el de la sabiduría, que se complementan con la disciplina y la meditación.

El Gita enseña, entre otras cosas, que el espíritu y el alma son eternos y que no se les puede lastimar mediante la guerra o la muerte.

¿Cómo se debe luchar ante la batalla?; Así habló el Señor Bendito. Aquel que considera que el alma puede asesinar o aniquilarse, no conoce la verdad, supuesto que no puede acontecer lo uno ni lo otro, ya que no nace ni muere jamás, y habiéndose creado no deja jamás de ser, sino que es eterna y prístina. El alma no muere, aunque el cuerpo perezca³¹.

1.3.2 Los Puranas

Se caracterizan por ser textos que contienen gran cantidad de narraciones mitológicas, de estipulaciones religiosas, de imágenes muy poéticas y, en ocasiones, de ciertas ideas filosóficas muy abstractas que se canalizan, de preferencia, hacia las figuras de las deidades Brahma y Vishnú.

El alma camina penosamente por este bosque de la existencia que es tan miserable como un cementerio, donde los cinco sentidos viven como vagabundos.

³¹ Cfr. ROHDE Teresa, *op. cit.*, pp. 101-102.

¿Qué es este miserable cuerpo que concluye por no ser más que gusanos, podredumbre y cenizas? ¿Y esa mujer que proporciona al cuerpo los placeres de los sentidos? ¿Qué es todo esto, respecto del alma, que llena los cielos?, ¿Por acaso tengo necesidad de esta existencia animal que las tinieblas envuelven por todas partes? Lo que deseo es verme libre de la ignorancia que sofoca mi espíritu, porque el tiempo mismo nada puede contra esa liberación.

En la condición de hombre, considerando los esfuerzos infructuosos que tienen que hacer los hombres para proporcionarse placer y reposar del dolor, he llegado a sentir hastío por la vida.

Vishnú, el dios, determina que Rada, su consorte, deberá encarnar como mujer mortal: al oír lo cual, Rada se lamenta³².

1.3.3 Libros sagrados de los vedas

El alma suprema texto que escribió Paramatma, decía nada existía entonces: nada visible; nada invisible. Ni aire, ni cielo. ¿Dónde estaban las altas bóvedas del firmamento? No había absolutamente nada de muerte ni de vida. Nada anunciaba el día ni la noche. No existía la aurora coloreada de nácar ni el crepúsculo dorado.

Las tinieblas estaban envueltas en tinieblas. Todo estaba confundido. El Ser reposaba en el seno de ese Caos, y el gran Todo nació por la fuerza de su piedad. El amor estaba en él y de su esencia surgió el germen fecundo. Los sabios de la creación llegaron a unir lo visible y lo invisible.

La fenomenología da paso a la síntesis del Dios de la Muerte, (*Mritiú*)³³. Lo que conlleva a pedirle que cambie de camino porque el que sigue es de los dioses. Socusuca, le pide que tenga ojos para verle y oídos para escucharle, pide en conclusión que respete a sus hijos y a sus

³² Cfr. CERNI B. Ricardo, *El mundo de las Religiones*, op. cit., pp. 185-186.

³³ Cfr. ROHDE Teresa, op. cit., p.31.

amigos. Los individuos que quieran detener al genio de la muerte y los que aspiren a prolongar su vida deben ser puros y buenos, tener numerosos hijos y ricas cosechas. Esto da a entender que la vida y la muerte se suceden. Si las alabanzas que dirigimos a los dioses no son remuneradas, cantemos y dancemos. Tendremos una vida alegre. Esto es el culmen que la piedra que te separa, oh Muerte, de los vivos. Que ningún hombre se enmarañe en esa ruta.

Los días, los meses y las estaciones se suceden. Dado que el más anciano deje su lugar al más joven. Qué el niño y el hombre de edad madura sostenga con sus esfuerzos a aquél a quien la muerte ha herido.

Tú, triste viuda, regresa a tu casa; ve a vivir entre tus hijos. Que el amor de ellos te recuerde el de aquel que ya no existe.

En el Yayur Veda, Brahma, el dios creador todopoderoso, es alabado. El señor soberano es el señor de todos los mundos. Más rápido que el pensamiento es único y eterno; ninguno de los otros dioses es capaz de concebirlo porque él los ha precedido en la creación. Da a conocer que el cuerpo, no es más que vil materia, se deshará al soplo del viento, pero mi alma será salvada por Brahma que ha visto mis actos todos y todas mis intenciones. ¡Oh Brahma, muéstranos el camino de la felicidad eterna!³⁴. A nosotros que hemos cometido faltas innumerables, lávanos de nuestras impurezas para que seamos dignos de residir en tu imperio³⁵.

1.4 El libro de los muertos y su concepto del más allá

Según las creencias egipcias, un efecto de la muerte era la desintegración de los *kheperu*, o modos de existencia, por lo que los rituales funerarios servían para reintegrar estos diferentes aspectos del ser. La momificación preservaba y transformaba el cuerpo físico en un *sah*, una

³⁴ Cfr. CERNI B. Ricardo, *El mundo de las Religiones en Hinduismo y Budismo*, op. cit., p. 186.

³⁵ Cfr. ROHDE Teresa, *La India literaria*, op. cit., p. 32.

forma idealizada con aspectos divinos. El Libro de los Muertos contiene sortilegios destinados a preservar el cuerpo del fallecido y muchos de ellos debían ser recitados durante el proceso de momificación³⁶. El corazón, considerado como aspecto del ser con inteligencia y memoria, también era protegido con sortilegios, y si se daba el caso de que el corazón físico hubiera resultado dañado, era común enterrar *escarabeos* enjorjados junto al cuerpo para servir como su remplazo. El *ka*, la fuerza vital, permanecía en la tumba con el cuerpo muerto y requería el sustento de las ofrendas de comida, agua o incienso. En el caso de que los sacerdotes o los familiares no incluyeran estas ofrendas, el sortilegio 105 aseguraba la satisfacción del *ka*. El nombre del fallecido, que constituía su individualidad y era requerido para su existencia continua, era escrito en varios lugares a lo largo del libro y el sortilegio 25 se cercioraba de que el difunto recordaba su propio nombre. El *ba* era la fuerza anímica del muerto y era éste, representado como un ave con cabeza humana, el que podía salir al día desde la tumba. Los sortilegios 61 y 89 actuaban para preservarlo.

Finalmente, la sombra del difunto era salvaguardada por los sortilegios 91, 92 y 188. Si todos estos aspectos de la persona se podían preservar, saciar y recordar de distintas maneras, entonces el difunto podía vivir en la forma de un *Aj*, un espíritu bendecido con poderes mágicos que podía morar entre los dioses.

La naturaleza del más allá que los fallecidos disfrutaban es difícil de definir, sobre todo por las diferentes tradiciones dentro de la antigua religión egipcia. En el Libro de los Muertos los difuntos eran llevados ante la presencia del dios *Osiris*, deidad confinada en la *Duat* del inframundo. Había sortilegios destinados a que el *Ba* o el *Aj* del fallecido se unieran a Ra en el viaje por el cielo en su barca solar y le ayudara a luchar contra *Apep*. Además de la unión con los

³⁶ Cfr. LEPSIUS Richard, (2003), *El libro de los Muertos*, México, Ed. Grupo Editorial Tomo. pp. 27-33.

dioses, el *Libro de los Muertos* también describe a los muertos vivientes en el *Campo de Juncos*, una versión paradisiaca, abundante y exuberante del Egipto real, en la que había campos, cosechas, ríos, animales y gente. Al fallecido se lo veía encontrándose con la Gran Enéada, un grupo de dioses, así como sus propios parientes. Aunque el Campo de Juncos se entendía como placentero y generoso, requería de trabajo manual, razón por la cual en los enterramientos se incluían numerosas pequeñas estatuas llamadas *ushebti* que iban inscritas con sortilegios, también incluidos en el Libro de los Muertos, y a las que se le requería hacer cualquier trabajo manual que el fallecido necesitara en la otra vida. Los difuntos no sólo iban al lugar en que moraban los dioses, sino que también adquirirían características divinas, razón por la que en el *Libro de los Muertos* se les menciona en numerosas ocasiones como “*El Osiris*”³⁷.

Según describe el Libro de los Muertos, el camino hacia el más allá estaba plagado de dificultades. A los fallecidos se les requería atravesar una serie de puertas, cavernas y montañas vigiladas por criaturas sobrenaturales y aterradoras que iban armadas con enormes cuchillos. Son representadas con formas grotescas, normalmente con cuerpos humanos y cabezas animales, o con la combinación de diferentes bestias. Sus nombres, como por ejemplo *El que vive entre las serpientes* o *El que baila en sangre*, son igualmente grotescos. Estas criaturas debían ser pacificadas con la recitación de los sortilegios adecuados incluidos en el *Libro de los Muertos*, destinados a eliminar su amenaza e incluso pasar a gozar de su protección. Otro tipo de criaturas sobrenaturales eran los asesinos, que mataban a los injustos en nombre de Osiris. El Libro aleccionaba a su propietario para escapar de su atención. Además de estas entidades sobrenaturales, había otras amenazas de animales reales o imaginarios, como cocodrilos, serpientes o escarabajos. Si todos los obstáculos de la Duat eran salvados, el fallecido era

³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 27-28.

juzgado en el ritual del Pesado del Corazón, descrito en el famoso Sortilegio 125. El fallecido era guiado por el dios Anubis ante la presencia de Osiris, donde debía jurar que no había cometido ningún pecado de una lista de 42, mediante la recitación de un texto conocido como la Confesión Negativa. Entonces el corazón del difunto era pesado en una balanza contra la diosa *Maat*, que encarnaba la verdad y la justicia. Esta diosa era a menudo representada como una pluma de avestruz, el signo jeroglífico de su nombre. En este punto existía el riesgo de que el corazón del difunto diera testimonio y revelara los pecados cometidos en vida, aunque el sortilegio 30B prevenía esto. Si la balanza permanecía en equilibrio significaba que el fallecido había llevado una vida ejemplar, tras lo que Anubis lo llevaría hasta Osiris y podría encontrar su sitio en el más allá, convirtiéndose en *maa-kheru*, que significa *reivindicado*, o *justo de voz*. Si el corazón no estaba en equilibrio con *Maat*, lo esperaba la temible bestia *Ammyt*, la Devoradora, lista para engullirlo y mandar la vida de la persona en el más allá a un cercano y poco placentero final.

Esta escena no es sólo remarcable por su intensidad, sino también como una de las únicas piezas del Libro de los Muertos con un contenido moral explícito. El juicio del difunto y la Confesión Negativa eran una representación del código moral convencional que rigió la sociedad egipcia. Mientras que los Diez Mandamientos de la ética judeo-cristiana son normas de conducta establecidas por revelación divina, la confesión negativa es más una aplicación de lo divino en la moralidad diaria³⁸. Las opiniones difieren entre los egiptólogos sobre hasta qué punto la Confesión Negativa representa una moral absoluta, con la pureza ética necesaria para el progreso en la otra vida. John Taylor señala que los textos de los sortilegios 30B y 125 sugieren una aproximación pragmática a la moralidad. Previniendo al corazón de contradecir con verdades inconvenientes, parece que el difunto podía entrar en el más allá aunque su vida no hubiera sido

³⁸ Cfr. FRAILE Guillermo, (2011), *Historia de la Filosofía Judía y Musulmana*, Madrid, Ed. BAC. pp. 49-51.

enteramente pura. Ogden Goelet dice que: sin una existencia moral y ejemplar, no había esperanza para un exitoso más allá, mientras que Geraldine Pinch sugiere que la Confesión Negativa es esencialmente similar a los sortilegios protectores de los demonios, y el éxito del Pesado del Corazón dependía más del conocimiento místico de los verdaderos nombres de los jueces que de la correcta conducta moral del fallecido.

1.5 Finitud y trascendencia en los presocráticos

El término castellano *alma* proviene del término latino *anima*, el cual, a su vez, deriva del griego *ánemos*, viento. En el mundo griego, como en muchas culturas primitivas, se entendía el alma fundamentalmente como el principio de vida de todo ser viviente. Este hálito, soplo o principio vital se encuentra en todos los seres vivos (incluidos también los animales y las plantas) y desaparece cuando el cuerpo muere. La concepción del alma como algo distinto del cuerpo, inmaterial e inmortal empieza a tener importancia con el orfismo, Platón y más tarde con el cristianismo, pero no se encuentra en el mundo griego antiguo³⁹. Por ejemplo, en Homero no está clara la idea de la inmortalidad, y mucho menos el carácter inmaterial del alma: Homero utiliza fundamentalmente las palabras *psyché* y *thymós* para referirse al alma. *Thymós* es el alma entendida como fuerza vital, como aquello que vivifica el cuerpo, pero que desaparece tras la muerte de éste. Lo único que parece sobrevivir a la destrucción del cuerpo es la *psyché* entendida como sombra, imagen, espíritu o fantasma de la persona que tras la muerte del cuerpo habita en el mundo de las sombras, el Hades. Cuando Ulises en sueños baja al Hades y se encuentra con la *psyché* de sus amigos muertos en Troya, los ve tristes, apagados, sin apenas actividad, y eso porque les falta la *thymós* o fuerza vital.

³⁹ Cf. FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía en Grecia y Roma*, op. cit., pp. 121- 129 y 256-257.

Los filósofos presocráticos concibieron el alma como el principio vital que determina las actividades de los seres vivos, pero no alcanzaron una comprensión del alma como una realidad independiente del cuerpo, divina e inmortal⁴⁰. Así, por ejemplo, los atomistas aceptaron su existencia, pero la consideraron compuesta de átomos más perfectos que el resto, pero materiales, la concibieron formada de átomos esféricos y lisos, y por tanto mortal⁴¹.

1.6 Concepto metafísico del morir en Aristóteles

Según la clásica definición de Aristóteles, “*el alma es el acto de un sujeto natural orgánico que tiene la vida en potencia*”⁴². El cuerpo existe en la existencia de su acto o alma. El cuerpo se ordena al alma como la potencia al acto. La existencia de la forma substancial impregna en su totalidad la trama orgánica del cuerpo, depositando su hálito vital hasta en la más apartada célula viva, por insignificante que ella sea. La existencia del alma por ser acto tiene mayor densidad o perfección ontológica que la existencia y realidad de la materia que por ella vive.

La materia, no embargante, cohabita con el alma en unión perfecta y substancial. Para responder a la mayor densidad ontológica del alma el cuerpo se mueve. Es exigido al movimiento por la actualidad del alma. El cuerpo es exigido a más movimiento, por ser más imperfecto. En la medida en que las cosas son perfectas son más inmóviles, había escrito el Estagirita. La posibilidad de movimiento de la materia en sentido anagenésico tiene su límite; una vez alcanzada esta cumbre, como naturalmente el movimiento continúa, el movimiento del cuerpo se realiza catagénicamente, hacia abajo, en descenso. La muerte o corrupción o desintegración simple o funcional de la materia está como estación postrera. Todo organismo

⁴⁰ YARZA Iñaki, (1987), *Historia de la Filosofía Antigua*, Pamplona, Ed. Eunsa. pp. 23-39.

⁴¹ Cfr. FRAILE Guillermo, *op. cit.*, pp. 217-220.

⁴² Cfr. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua, op. cit.*, p. 162.

está desde su raíz condenado a la muerte. Todo ser llega en potencia al universo, como una semilla, y como todo ente tiene una naturaleza substancia o principio radical de acción u operación o actividad dinámica desde su cogollo. Exige e inicia un movimiento hacia el acto, hacia su culminación, a llenar el campo de sus posibilidades.

Cuando adviene y consigue el acto, la plenitud de su desarrollo (hablo de los seres compuestos de materia), no se detiene naturalmente; el movimiento brotado desde su principio le impulsa continuamente. Como no puede ya más ascender, desciende: la catagénesis y el desenlace aparecen en su horizonte. Esencialmente la función del alma es informar el cuerpo y dar la vida, pero al dar la vida por ser tan perfecta, funda la futura muerte en su extremo final⁴³.

1.6.1 El Topos Noetós

Para Platón, que lleva una reivindicación de la religión en Grecia, los dioses ya no moran en el Olympo, como cantaron los viejos rapsodas, ni el mar, ni en el río, ni en el árbol. Habitan con las ideas en el *topos noetós*, en cierto lugar inteligible que es el mundo celeste, el mundo de las ideas, y sujetos a la suma divinidad que es la idea del bien. Por ella existen las demás ideas y cosas, y ella hace que sean cognoscibles y que se las conozca.

Podemos decir que a la demostración de la existencia de esta idea del bien, que es la divinidad, llegará Platón a través de las cosas, como primer motor y artífice del orden en el universo; y establecerá, junto a la perfección e inmutabilidad divina, su providencia.

La suma idea, que es el sumo bien, es también el sumo ser del que participan todas las restantes ideas; Platón dirá que es el ser que es el todo y que es totalmente *tó pantelós ón*. A este ser, que es un ser teleológico en cuanto que lleva ínsita la idea de fin *telos*, tienden todas las

⁴³ Cfr. FRAILE Guillermo, *op. cit.*, pp. 21-33.

demás ideas y los demás seres del mundo de las sombras; he ahí por lo que Windelband ha podido decir que el sistema platónico culmina en una metafísica teleológica⁴⁴.

1.6.2 El hombre y la trascendencia en el mundo de las ideas

Decimos que no conviene olvidar que toda la construcción metafísico-teológica de Platón está al servicio del hombre y su dimensión política, con lo que Platón ha dado cabida en sus especulaciones a la preocupación sofística y socrática; y ha centrado su pensamiento en el problema pedagógico.

En la inmortalidad, el hombre es ante todo y sobre todo el alma, unida al cuerpo accidentalmente y por causa de una culpa original, algo parecido a lo que estableció Anaximandro. El cuerpo es la cárcel o la tumba del alma, que es eterna⁴⁵.

No ha nacido, como no han nacido las ideas ni el alma del mundo, sino que subsiste desde toda la eternidad en el *topos noetós*, en el mundo inteligible, donde se lleva a cabo la intuición de las ideas que motivará en este mundo la *anamnesis*.

Y así como el alma no ha nacido nunca, tampoco puede morir. Platón demuestra la preexistencia del alma a su encarnación corpórea por medio de la reminiscencia. Su inmortalidad, establecida en el *Fedón*, se demuestra por la simplicidad y la inmutabilidad, fundamentadas a su vez en su inmaterialidad, ya que únicamente lo *material* es deviniente y corruptible⁴⁶.

En las partes del alma, simple e inmutable, distingue Platón tres partes de las cuales las más principales son: *la hegemonikon*, que es la razón, *logistikon*, a la cual y exclusivamente ha

⁴⁴ ARÓSTEGUI Antonio, (1978), *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Ed. Marsiega. pp. 92-95.

⁴⁵ YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua*, op. cit., pp. 100-102.

⁴⁶ Cfr. LARROYO Francisco, *Diálogos de Platón*, Ed. Porrúa, México 2012. pp. 541-603.

concedido en alguna ocasión la inmortalidad como sucede en el *Timeo*. Aquí se refiere que el *demiurgo*, después de haber formado el cuerpo del hombre con la materia, introdujo la parte racional del alma en la cabeza, la parte volitiva en el pecho y la parte apetitiva en el vientre⁴⁷.

1.7 El desprecio e indiferencia del sentido de la muerte en los estoicos

Cicerón sugiere valorar cada etapa en función de ella misma y no con relación a otro momento vital: cada una de ellas tendría lo suyo y de nada sirve reclamarle lo que no puede ofrecer. Desde el punto de vista psicológico, el pensamiento de Cicerón respecto de la vejez es totalmente compatible con los ciclos vitales que propone Eric Erickson, si bien se define más bien como una ética o una subjetivación. En definitiva, se trata de aceptar el final de la vida, como acto último⁴⁸.

El Catón⁴⁹ formula una preparación para la vejez, pero no en tanto resignación ante las pérdidas, sino como un estadio más bien grávido de existencia. La pérdida de placer que se le achaca a la vejez no es propiedad de ésta: si así fuera, todos los mayores se lamentarían, pero muchos no se quejan, no pierden esa capacidad. La responsabilidad no es de la vejez, sino de una vida mal vivida, o de ciertas costumbres que no pueden sostenerse en el envejecimiento. Cicerón introduce en esto el tema de las virtudes: quien ha trabajado suficientemente consigo mismo no cae en esa posición de lamento inconsolable al envejecer. Falsas creencias o prejuicios disimulan una vida vivida sin virtud.

El Catón valoriza la reunión de amigos y las charlas bajo la modalidad romana del banquete, que era la expresión máxima de la voluptuosidad; Cicerón destaca en él *convivium*, la comunidad

⁴⁷ Cfr. ARÓSTEGUI Antonio, *Historia de la filosofía occidental, op. cit.*, p. 99.

⁴⁸ Cfr. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua, op. cit.*, p. 203.

⁴⁹ Cfr. ARÓSTEGUI Antonio, *Historia de la filosofía occidental, op. cit.*, pp. 161-162.

de vida. Es posible disfrutar de banquetes prolongados, no sólo con los coetáneos, sino con las generaciones más jóvenes. El placer está más puesto en la conversación que en la bebida o los manjares, sin que eso signifique que la vejez carezca de sensibilidad a estos placeres u otros lujuriosos. La capacidad sublimatoria de disfrute en el *convivium* señala los placeres del animus, de la psiquis, como un modo de evitar el aislamiento.

La cercanía de la muerte, por otro lado, figura entre las condiciones que hacen desafortunado el proceso de envejecimiento, pero Cicerón (como todos los estoicos) piensan que la muerte debe ser despreciada o resultar indiferente, tanto si se extingue el animus o no, pues en este último caso debería desearse; para Cicerón, no hay otra posición posible con relación a la muerte aparte del desprecio, la indiferencia o el deseo de ella. En la muerte, según Cicerón, no hay nada que temer, ya que o bien en ella finaliza el ser o bien mora la felicidad. De todas maneras, la inminencia de la muerte comprende a todo ser humano vivo y no sólo a los que han envejecido; la muerte es común a toda edad, con la diferencia de que el joven espera vivir muchos años, mientras que el anciano no. Cicerón afirma que el adulto mayor está en mejor situación que el joven porque ha conseguido lo que aquél espera. En realidad, en tanto el fin existe, nada puede tenerse como demasiado duradero. Uno debe contentarse con el tiempo que le ha sido dado para vivir, pero no como un a priori, sino como aceptación de la finitud de la vida. Este tiempo particular y subjetivo (como el del inconsciente) no tolera la cuantificación cronológica que finaliza con la muerte. El desprecio estoico de ésta se debe a que el valor máximo se pone en la vida. De este modo, la vejez no se transforma en la espera de la muerte; Cicerón no habla de una preparación para morir. Estas posiciones con relación a la muerte, despreciarla o desearla, son sacrílegas en una cultura cristiana como la nuestra, pero el estoicismo pagano convierte a la

muerte en una clave de la vida; desear la muerte expresa el máximo de la autonomía del sujeto, la resolución deseada del último acto, ya sin mitología o narrativas infantiles.

1.7.1 Seneca y sus cartas a Lucilo

La pérdida más vergonzosa es la originada por nuestra negligencia. ¿Dónde está el hombre que sepa estimar el tiempo, y apreciar un día y comprender que se muere a cada instante?

Nuestro error es no ver la muerte sino delante, cuando en gran parte la tenemos detrás: todo el pasado está ocupado por ella.

Del temor a la muerte, menciona que siga la senda en que hemos penetrado y apresurémonos, si es posible: así gozarás más tiempo de la reforma y de la armonía de tu alma. Ya es, sin duda, un placer el restablecer en ella el orden y la reforma, pero cuánto más vivo es el de verla pura y limpia de toda mancha⁵⁰.

La juventud tiene temores frívolos; la infancia tiene temores quiméricos: a nuestra edad tenemos unos y otros. Un paso más, y comprenderás que ciertas cosas son menos de temer cuanto más temidas. Un mal no es grande cuando es el último de todos. La muerte viene: sería de temer si ella pudiera compenetrarse contigo; pero, o no ha de alcanzarte o pasará siguiendo su camino. Es difícil, me dices, llevar el alma hasta el desprecio de la muerte. Casi todos luchan entre el temor de la muerte y los tormentos de la vida; son desventurados que ni quieren vivir ni saben morir. A falta de enemigos poderosos, el último esclavo tiene en su mano tu vida y tu muerte. Sí, Lucilo [...], todo el que desprecie su propia vida es dueño de la tuya.

⁵⁰ MIGUEZ José, (1980), *De la Brevidad de la Vida de Seneca*, Argentina, Ed. Aguilar. pp. 39-40.

Seneca, menciona que es necesario apreciar la vida, de lo contrario, esa vida apreciable será apreciada por otro que si la quiera y en sí, lo necesario está a nuestro alcance; quien se ajusta a la pobreza, es rico.

El alma es la que ha de estar gozosa, llena de confianza, inalterable y superior a los acontecimientos. Esto es la verdadera alegría. ¿Piensas que se desprecia la muerte con el descaro en los ojos y con la risa en los labios? ¿Imaginas que es así como se afronta la pobreza, como se subyugan las pasiones, como se estudia el dolor y se le vence?, Es grande el goce que producen estos penosos esfuerzos, pero no se manifiesta con risas en los labios.

Un paso más, y comprenderás que ciertas cosas son menos de temer cuanto más temidas. Un mal o es grande cuando es el último de todos. La muerte viene: sería de temer si ella pudiera compenetrarse contigo; pero, o no ha de alcanzarte o pasará siguiendo su camino. Es difícil, me dices, llevar el alma hasta el desprecio de la muerte.

Seneca, le dice a Lucilo, no hay vida tranquila si se piensa mucho en prolongarla, o sí se da mucho precio a los bienes de este mundo. Si quieres aprender a dejar la vida sin pensar, entonces debes representarte esa multitud de seres desgraciados que se apegan a ella, que se agarran a ella como el náufrago a las matas y a las rocas, esto es decir qué, casi todos luchan entre el temor de la muerte y los tormentos de la vida; son desventurados que ni quieren vivir ni saben morir⁵¹.

No hay que apurarse, pues; ánimo, fortalécete contra los males de que no están exentos los más poderosos del mundo.

¿Por qué temer en un momento dado el peligro que nos amenaza siempre? Sí, te llevará a la muerte, porque vas a ella desde que naciste. He aquí los pensamientos que deben ocupar nuestra

⁵¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

imaginación, si queremos esperar tranquilamente esa última hora cuyo temor hace las otras amargas. Lo necesario está a nuestro alcance; quien se ajusta a la pobreza, es rico.

La filosofía nos pide frugalidad, no tormento; ahora bien, la frugalidad no es incompatible con cierto aliño.

Epicuro, en una de sus epístolas, censura la opinión de que el sabio, contento de sí propio, ni tiene necesidad de amigos. Epicuro las dirige en reproche a Estilpón y a los demás filósofos que ponen el bien supremo en la impasibilidad del alma, es decir, rechazan o desdeñan todo sentimiento de dolor. El sabio se basta a sí mismo, pero nunca le estará de sobra un amigo, un vecino, un comensal. Debemos ver de qué manera se basta el sabio a sí mismo; a veces tendrá que contentarse de sí mismo, si la enfermedad o el enemigo le privan, por ejemplo, de una mano. Y si pierde un ojo o sufre cualquier mutilación, conservará su alma tan serena como en un cuerpo intacto: no siente lo que le falta, pero preferiría que no le faltara nada. No es que él quiera carecer de un órgano, es que se pasa sin él; ni quiere estar privado de un amigo, pero puede. Es así como lo entiendo yo: soporta con calma la pérdida de un amigo; tiene medios de buscarse otro. Fidias pierde una estatua y hace otra inmediatamente; no ha de ser el sabio menos hábil en darle sucesor al amigo que ha perdido. ¿Y de qué manera? Lo sabrás con una condición: la que de esta confidencia me sirva para pagar la deuda contraída; esta vez la saldaré con la carta, dando a entender mediante un filósofo: *“Es más dulce formar una amistad que gozar de ella”*.

El filósofo no necesita de nadie, pero quiere un amigo; lo quiere, aunque no sea más que por tener el gusto de práctica la amistad: una virtud tan hermosa merece cultivarse. Quiere tener un amigo, no como dice Epicuro, *“para tener quien le asista a sus enfermedades, le consuele en sus desdichas o le ayude en su pobreza”*⁵²; lo quiere, para asistirlo y consolarlo él o para salvarlo de

⁵² Cfr. ORTIZ Y SANZ José, (2003), *Vida de los filósofos más ilustres*, México, Ed. Porrúa. p. 344.

sus enemigos. Pero advierte: “*Si tomáis un amigo para que os socorra en la prisión, veréis que huye al primer rumor de las cadenas*”⁵³.

¿Cuál es mi objeto y poseer un amigo? Tener por quien morir, a quien acompañar en el destierro, a quien salvar a mi costa. La otra amistad, más que amistad es tráfico: tiene por móvil la conveniencia y por fin el provecho. El amor tiene bastante analogía con la amistad, puede decirse que es la amistad llevada a la locura.

El sabio se basta para vivir feliz, pero no para vivir. Para vivir necesita gran número de cosas; para vivir feliz no necesita más que un alma buena, elevada, superior a los vaivenes de la mudable fortuna.

El sabio solo, sin amigos, preso y aherrojado; supongámosle en un país desconocido, en una playa desierta, o retenido en larga navegación. ¿Cuál sería su vida? El mundo disuelto, los dioses confundidos en uno solo y en suspenso las leyes de la naturaleza, ¿qué hace Júpiter? Reposa y meditar.

El alma es la que ha de estar gozosa, llena de confianza, inalterable y superior a los acontecimientos. Según Seneca debemos de creer que la alegría es cosa seria y entonces nos hacemos las siguientes preguntas, ¿Piensas que se desprecia la muerte con el descaro en los ojos y con la risa en los labios?, ¿Imaginas que es así como se afronta la pobreza, como se subyugan las pasiones, como se estudia el dolor y se le vence?.

El nombre de vejez no es el que conviene al número de mis años, ni a un cuerpo gastado como el mío; designa el enflaquecimiento del ser y no su agotamiento y su disolución. El alma conserva plenamente su vigor, y está muy contenta de no temer ya casi nada de común con el

⁵³ MARÍAS Julián, (1985), *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Alianza Mexicana. p. 91-92.

cuerpo; se siente casi libre de esa carga; triunfa, y le da un mentís a mi vejez; lo que es ella, está en la flor de la edad o así lo cree, ¿De qué puedo quejarme?.

¿Qué muerte más feliz que la de ser conducido a ella paso a paso por una disolución natural? No es que tenga por un mal la muerte repentina, sino que es más natural y más dulce la senda que nos va sacando lentamente de la vida. *“Hasta el presente, ni mis palabras ni mis acciones me han probado nada; la muerte es la que ha de revelarme mis progresos efectivos. Voy a prepararme sin temor para ese día en que, dejando a un lado toda clase de artificios y de interpretaciones lisonjeras, me verá tal como soy”*⁵⁴.

Quédese allí la estimación de los hombres, que no prueba nada; y quédense los estudios de toda la muerte; he ahí tu juez. Tus obras, se dice así mismo Seneca, no se verán sino con el último suspiro; pues bien, acepta esa ley; no temas el tribunal de la muerte. La muerte no cuenta los años, no sabes en qué lugar te espera; espérala, pues, en todas partes esta.

1.8 La esperanza en el cristianismo

Así, el cristiano sabe que la muerte no solamente no es el fin, sino que por el contrario es el principio de la verdadera vida, la Vida eterna.

En cierta manera, desde que por los Sacramentos gozamos de la Vida Divina en esta tierra, estamos viviendo ya la Vida eterna. Nuestro cuerpo tendrá que rendir su tributo a la madre tierra, de la cual salimos, por causa del pecado, pero la Vida Divina de la que ya gozamos, es por definición eterna como eterno es Dios. Llevamos en nuestro cuerpo la sentencia de muerte debida al pecado, pero nuestra alma ya está en la eternidad y al final, hasta este cuerpo de pecado resucitará para la eternidad. San Pablo lo expresa magníficamente:

⁵⁴ Cfr. MONTES DE OCA Francisco, (2011), *Cartas a Lucilo*, México, Ed. Porrúa. pp. 217-218.

"Más ustedes no son de la carne, sino del Espíritu, pues el Espíritu de Dios habita en ustedes. El que no tuviera el Espíritu de Cristo, no sería de Cristo. En cambio, si Cristo está en ustedes, aunque el cuerpo vaya a la muerte a consecuencia del pecado, el espíritu vive por estar en Gracia de Dios. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales; lo hará por medio de su Espíritu, que ya habita en ustedes" (Rm 8, 11).

El cristiano iluminado por la fe, ve pues la muerte con ojos muy distintos de los del mundo. Si sabemos lo que nos espera una vez transpuesto el umbral de la muerte, puede ésta llegar a hacerse deseable.

El mismo San Pablo, enamorado del Señor, se queja del cuerpo de pecado pidiendo ser liberado ya de él. *"Para mí la vida es Cristo y la muerte ganancia" (Flp 1, 21), "Cuando se manifieste el que es nuestra vida, Cristo, ustedes también estarán en gloria y vendrán a la luz con Él" (Col 3, 4)*⁵⁵.

No se vive para la muerte, sino para la vida, que ya lo mencionaba muy bien el Cardenal Carlo María Martini, en su libro *"Superar el miedo a la Muerte"*, donde dice que hay muchos modos de rechazar al Padre y el camino hacia Él. El más común (y el más oculto en el inconsciente) es rechazar la muerte. Pero existen los caminos de la inquietud personal y todos sin distinción, estamos encaminados en un viaje, corto o largo, que inexorablemente nos lleva hacia ella. Vivir es también convivir con la idea de que, antes o después, todo terminará. Hay quien se

⁵⁵ Cfr. MARTINI Carlo María, (2013), *Superar el miedo a la Muerte*, Bogotá, Ed. San Pablo. p. 19.

consuela pensando que, cuando esté la muerte, no estaremos más, y que, mientras estemos, la muerte no está.

Pero se trata de un consuelo frágil. En realidad, la muerte se cierne sobre cada instante de nuestra vida, se cierne en la forma de pregunta: ¿Qué será de mí después de la muerte?, ¿Qué sentido tiene para mí la vida?, ¿Adónde voy con toda la carga de mis esfuerzos, de mis penas, de mis escasos consuelos?.

En tales preguntas, la muerte aparece como un desafío radical al pensamiento humano, un desafío del cual surge una reflexión seria. Es como un centinela que hace guardia frente al misterio. Es como la roca dura que nos impide fondear en la superficialidad. Es una señal de la que no es posible escapar y que obliga a buscar una meta por la que valga la pena vivir. Es el “*baluarte extremo*” (E.Montale) del cual nos viene, como un contragolpe, la necesidad de luchar contra el aparente triunfo de la muerte y una exigencia profunda de buscar el sentido de la vida, de justificar el esfuerzo de los días⁵⁶.

1.8.1 ¿Qué es el *hombre viejo* y el *hombre nuevo*, según el pensamiento de San Agustín?

El hombre viejo es el hombre exterior, maculado por la culpa de Adán y movido por el temor; el hombre nuevo es el hombre interior, renovado por la sangre de Cristo e impulsado por el amor. Y se compone de tres elementos constitutivos, el primero sería el cuerpo; en cuanto carnal, el hombre es un ser corpóreo integrado por los cuatro elementos traducidos en sus cualidades respectivas: seca, húmeda, cálida y frígida. La carne, en cuanto tal y en cuanto ser, depende de Dios y es buena. Y con ser la carne el elemento más deleznable del hombre, que debe someterse

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 27-28.

a la razón, también es algo íntimamente humano. Por eso cuando buscamos nuestra salvación queremos que nuestra carne se salve con nosotros.

En su búsqueda de la verdad, San Agustín entra de lleno en la ontología. Dios es el ser, y hace existir a los entes. Pero Él no es un ente, esta por encima de ellos. El Ser absoluto es la Verdad suprema, y hace verdaderas todas las verdades. Así, la ontología de nuestro pensador está implicada con su gnoseología. En el ejemplarísimo de San Agustín, menciona que Dios, que es la Verdad, ha dejado vestigios de su existencia en las creaturas, sobre todo en el hombre⁵⁷.

En el hombre, por una cierta impronta que ha dejado en su espíritu, la cual conduce al consenso universal de los hombres en admitir un creador; también porque el hombre, presa de la crisis gnoseológica, aquieta su duda fundamentando la verdad en la misma Verdad divina, completamente estable y eterna⁵⁸. La misma verdad de Dios es como su prueba, porque hay una jerarquía de los seres (neoplatónica), y los grados inferiores requieren de los superiores, según el principio de que lo medido es inferior a aquellos que lo mide o regula.

Dios *es* el ser mismo. Por ello esa Verdad divina no *tiene* propiamente ser ni atributos, porque *es* su propio ser y sus propios atributos; pero nosotros distinguimos su ser y sus atributos, para poder comprender algo de Él. Es inmutable, espiritual, sapiente, libre y bondadoso. Pero el Dios de Agustín no se queda en esa definición del Dios de los filósofos; presenta un Dios personal, con el que mantiene una relación de profundo amor, y que es providente, por lo que no crea el mal ni lo produce, sino sólo lo permite, tanto en la naturaleza (que actúa ciegamente) como en los hombres (que actúan con libertad).

En la mente divina están las ideas ejemplares, formas o razones de las cosas, con las que Dios ha creado el cosmos. Lo ha creado de la nada y por su libre voluntad. En ello ha seguido esas

⁵⁷ Cfr. R. Jolivet, (1941), *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, Ed. CEPA. pp. 83 ss.

⁵⁸ MONTES DE OCA Francisco, (1977), *Confesiones de San Agustín*, México, Ed. Porrúa. pp. 199-204.

ideas ejemplares. Tal es el ejemplarismo divino, doctrina típica del agustinismo, de origen platónico. Sólo que Agustín coloca las ideas, no como Platón en el *topos uranos* o el cielo, sino en la mente de Dios, en el Verbo de la Verdad. Esas ideas ejemplares son las que en la creación han sido plasmadas en la materia, dando forma a las cosas⁵⁹.

Para San Agustín, el problema del alma, se presenta con graves dificultades, sobre todo en lo que respecta a su origen. A pesar de ello, establece que el alma ha sido creada por Dios de la nada, y posee naturaleza espiritual, incorpórea y por tanto inmortal⁶⁰.

Un tanto platónico San Agustín en su pensamiento. Aristóteles, le comparte que el *alma*, es el principio vital común al hombre y a los animales, está íntimamente relacionada con el cuerpo. El cuerpo en el alma, porque el alma empieza a sentir en el cuerpo, y porque el alma, puede ser regida por los sentidos de la carne. El alma actúa sobre el cuerpo animándolo y vivificándolo, moviéndolo de un lugar a otro, y rigiéndolo.

El hombre en esencia como parte de este mundo no es posible alcanzar la esencia de Dios, de ahí que sea preciso conocer de la divinidad lo que no es. El hombre téngase entendido que avanzará mucho en el conocimiento de Dios si, al establecer lo que no es, no se aparta mucho de aquello que es⁶¹.

1.8.2 San Anselmo, “El místico que gusta razonar su trascendencia”

En Anselmo, los atributos divinos se deducen de la idea de un ser sumamente perfecto, en el cual se identifican hasta la confusión, esencia y existencia. En cuanto tal, Dios no tiene ni principio ni fin, es eterno y omnipresente, sin circunscribirse a lugar alguno, inmutable. A Dios

⁵⁹ BEUCHOT Mauricio, (2017), *La Filosofía de San Agustín Verdad, Orden y Analogía*, México, Ed. San Pablo. pp. 57-58.

⁶⁰ Cfr. IGNASI Josep, (1989), *Historia de la filosofía Medieval*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra. pp. 65-66.

⁶¹ MONTES DE OCA Francisco, (1977), *La Ciudad de Dios*, México, Ed. Porrúa. pp. 395-396.

convienen todas las atribuciones de los seres creados, teniendo en cuenta que esta atribución se haga de una manera absoluta, y no relativa, y que sólo se prediquen de Dios aquellas perfecciones que sean mejores que todo lo que ellas no son⁶².

Dios creó el mundo de la nada, *ex nihilo*, con lo cual se ha establecido una diferencia que no permite confundir al Creador con la criatura. Antes de la creación, decimos que Dios llevaba en su infinita naturaleza la razón de todos los seres existentes, también denominada ejemplar, forma, semejanza o regla, y la verdad de las cosas estriba precisamente en su conformidad con la razón que de ellas existe en la naturaleza divina: “*Las cosas son verdaderas cuando son como deben*”⁶³.

La singularidad absoluta de la acción creadora de Dios desemboca finalmente, en la historia de la fe bíblica, en confesiones como: “*Mira el cielo y la tierra, fíjate en todo lo que contienen y verás que Dios lo creó todo de la nada y el mismo origen tiene el hombre*” (2 Macabeos 7, 28).

Desde el teólogo Ireneo de Lyon, en el siglo II, San Anselmo adopta su pensamiento, que consiste en que la concepción cristiana de la acción creadora de Dios, está acuñada por la fórmula *creación de la nada* “*creatio ex nihilo*”. Es Dios quien pone en la existencia la realidad del universo, en su conjunto y en todas y cada una de sus partes, de forma incondicional y bajo todos los aspectos imaginables. No es que configure, a partir de algún tipo de material previamente dado (la protomateria), ni tampoco a partir de la *sustancia divina*, la forma actual del mundo, sino que hace que toda la realidad, en su ser y en su forma correspondiente, surja literalmente, y en virtud de su palabra, de *nada*⁶⁴.

⁶² Cfr. *Ibid.*, pp. 126-128.

⁶³ Cfr. ARÓSTEGUI Antonio, *Historia de la filosofía occidental*, op. cit. p. 260-263.

⁶⁴ Cfr. KEHL Medard, (2011), *La creación*, Santander, Ed. Salterae. p. 43.

1.8.3 La existencia de Dios en Santo Tomás y la demostración de su existencia para explicar el fin último del hombre

Santo Tomás tiene un principio que da pie a su concurrida Suma Teológica, donde la no evidencia de la existencia de Dios hace necesaria la formulación de pruebas que la demuestren. Se basa en tomar como punto de partida un aspecto determinado de la realidad sensible, se aplica a ese aspecto el principio de causalidad en sus diversas formulaciones, se supone que es imposible un proceso infinito o serie infinita de causas esenciales subordinadas y se concluye en la existencia de Dios como el ser que existe por sí mismo, la existencia que subsiste, es decir, *“Ipsum esse subsistens”*⁶⁵.

El sistema filosófico tomista, fundamentado en la teoría aristotélica del acto y la potencia, se reduce a Dios uno y trino, principio y fin de todas las cosas. Demuestra la existencia de Dios con argumentos *“a posteriori”*⁶⁶, que parten de la realidad sensible y determina la esencia divina mediante su constitutivo formal: el ser *“a se”*⁶⁷, Dios existe *por sí mismo*, de modo que su esencia y existencia se identifican. Dicho a todo lo anterior de este modo, se distingue Dios de todos los seres creados, en los que la esencia y la existencia son realmente distintas.

Podemos recalcar que del constitutivo formal de Dios derivan de sus atributos entitativos divinos, que dan a conocer *cómo es* Dios, y sus atributos operativos, que establecen *cómo opera* u obra. Todos los seres creados, que proceden de Dios, su causa eficiente, tienden a Dios también

⁶⁵ HAYA Fernando, (1992), *La articulación trascendental de conocimiento y ser en Santo Tomás de Aquino*, España, Ed. EUNSA. p. 189.

⁶⁶ MARÍAS Julián, (1985), *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Alianza Mexicana. p. 165.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 166.

como a su causa final, como a su fin último. Los seres irracionales tienden a Dios movidos por la misma divinidad; el ser humano tiende a Dios movido por sí mismo.

El hombre, genéricamente considerado, en tanto que es animal, tiende hacia Dios como los seres carentes de razón. Y los actos por los cuales tiende al fin en este sentido se llaman “*actos humanos*”⁶⁸, porque el hombre es dueño de ellos. Pero el hombre sólo es dueño de sus actos por la razón y la voluntad; por eso se denominan acciones propiamente humanas las que proceden de la voluntad deliberada. A esto podemos decir que como objeto de la voluntad es el bien y el fin, es preciso admitir que todas las acciones humanas se realizan por un fin.

Este pensamiento tomista, ha hecho resaltar de igual manera que el aristotelismo, siendo un elemento principalísimo en la síntesis tomista, no es lo esencial, porque la filosofía del Aquinante, sólo gira en torno a la verdad revelada y por ella en torno a Dios. Este pensamiento tomista nos ofrece una realidad ontológica y esta realidad ontológica es fundamental para el Aquinante es Dios. Dios en sí mismo y, por Dios, todas las cosas⁶⁹.

1.9 Filón de Alejandría en el regreso a Dios y unión mística

Dios, creador de todas las cosas, es también la suma bondad a la que todas las cosas aspiran. Refugiarse en el Ser Absoluto es la vida eterna; huir de él, la muerte.

La liberación se produce cuando el hombre se despoja de lo que, en sí mismo, es más contrario a la esencia de Dios⁷⁰. Se efectúa en varias etapas mediante las cuales el hombre se libera sucesivamente del elemento corpóreo, de la sensación, del discurso, de la disputa dialéctica y por último de sí mismo.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 238-240.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, HAYA Fernando, *op. cit.*, pp. 183-190.

⁷⁰ Cfr. YARZA Iñaki, *Historia de la Filosofía Antigua, op.cit.*, pp. 217-218.

En este proceso de liberación hace Filón estribar la filosofía. A partir de las cosas sensibles se llega a Dios, porque Jacob denomina a este mundo sensible *casa de Dios y puerta del cielo*. Sin embargo, este proceso deliberativo no está completamente al alcance del hombre, porque es preciso el concurso divino mediante la gracia, como consecuencia de la cual admite Filón la predestinación y la misericordia divina. Una vez que se han salvado las diversas etapas de la liberación, el alma ingresa en la realidad extratemporal⁷¹.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 218-220.

2. LA MUERTE EN EL EXISTENCIALISMO MODERNO

El existencialismo es una corriente filosófica que sostiene que la existencia precede a la esencia y que la realidad es anterior al pensamiento y la voluntad a la inteligencia. Los filósofos existencialistas se centraron en el análisis de la condición humana, la libertad y la responsabilidad individual, las emociones, así como el significado de la vida. Sostienen que el punto de partida del pensamiento filosófico debe ser el individuo y las experiencias subjetivas fenomenológicas del individuo. Sobre esta base, los existencialistas sostienen que la combinación del pensamiento moral y el pensamiento científico son insuficientes para entender la existencia humana, y, por lo tanto, es necesario un conjunto adicional de categorías, gobernadas por la norma de *autenticidad*, para entender la existencia humana.

Nunca ha habido un acuerdo general sobre la definición de existencialismo⁷². El término a menudo es visto como una conveniencia histórica que fue inventada por primera vez para describir a muchos filósofos, en retrospectiva, mucho después de haber muerto. De hecho, aunque generalmente se considera que el existencialismo se originó con la obra de Kierkegaard con él “*imperativo vital*”⁷³, el primer filósofo prominente en adoptar el término para describir su propia filosofía fue Jean-Paul Sartre. Sartre propone la idea de que lo que “*todos los existencialistas tienen en común es la doctrina fundamental de que la existencia precede a la esencia*”⁷⁴, lo que significa que la consideración más importante para las personas es el hecho de que son un ser consciente “existencia” que actúa de forma independiente y responsable en lugar de ser etiquetado con roles, estereotipos, definiciones, u otras categorías preconcebidas que se ajustan al individuo “esencia”. La vida real de la persona es lo que constituye lo que podría

⁷² Cfr. MEJÍA Alejandro, (1986), *El Misterio de la Existencia*, México, Ed. Progreso. pp. 3-4.

⁷³ CRUZ Alfredo, (2001), *Historia de la Filosofía Contemporánea*, España, Ed. Eunsa. p. 76.

⁷⁴ Cfr. SARTRE Jean, (2012), *El existencialismo es un humanismo*, México, Ed. Quinto Sol. pp. 7-12.

llamarse su “verdadera esencia” en lugar de estar allí atribuido a una esencia arbitraria que otros utilicen para definirla.

Según el filósofo Steven Crowell, definir el existencialismo ha sido relativamente difícil, y argumenta que se comprende mejor como un enfoque general que se utiliza para rechazar ciertas filosofías sistemáticas, y no como una filosofía sistemática en sí.

Uno de sus postulados fundamentales es que en el ser humano “*la existencia precede a la esencia*”⁷⁵ (Sartre), es decir, que no hay una naturaleza humana que determine a los individuos, sino que son sus actos los que determinan quiénes son, así como el significado de sus vidas. El existencialismo defiende que el individuo es libre y totalmente responsable de sus actos. Esto incita en el ser humano la creación de una ética de la responsabilidad individual, apartada de cualquier sistema de creencias externo a él.

Al existencialismo se le ha atribuido un carácter vivencial, ligado a los dilemas, estragos, contradicciones y estupidez humana. Esta corriente filosófica discute y propone soluciones a los problemas más propiamente inherentes a la condición humana, como el absurdo de vivir, la significancia e insignificancia del ser, el dilema en las guerras, el eterno tema del tiempo, la libertad, ya sea física o metafísica, la relación Dios-hombre, el ateísmo, la naturaleza del hombre, la vida y la muerte. El existencialismo busca revelar lo que rodea al hombre, haciendo una descripción minuciosa del medio material y abstracto en el que se desenvuelve el individuo existente, para que éste obtenga una comprensión propia y pueda dar sentido o encontrar una justificación a su existencia⁷⁶. Esta filosofía, a pesar de los ataques provenientes con mayor intensidad de la religiosidad cristiana del siglo XX, busca una justificación para la existencia humana. El existencialismo, de acuerdo a Jean-Paul Sartre, dice que en la naturaleza humana

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 9-10.

⁷⁶ Cfr. SILICEO Jorge, (2009), *¿Y después de la muerte, que?*, México, Ed. Libra. pp. 5-6.

la existencia precede a la esencia (lo que para algunos es un ataque a dogmas religiosos), pensamiento iniciado por Aristóteles y proseguido en Sartre, quien indica que los seres humanos primero existimos y luego adquirimos esencia; es decir, sólo existimos y, mientras vivimos, vamos aprendiendo de los demás humanos que han inventado cosas abstractas; desde Dios hasta la existencia de una esencia humana previa, el humano, entiende Sartre, se libera en cuanto se realiza libremente y esa es su esencia, su esencia parte desde sí *para-sí*⁷⁷.

Puede medirse la seriedad de una doctrina filosófica por la consideración de que hace objeto a la muerte. Una doctrina en la que no pueda entrar la consideración de la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía. Ya que la existencia humana debe estar justo en su naturaleza caracterizada por la muerte: por la muerte no como hecho que acaece inevitablemente en el orden necesario de las cosas naturales, sino como posibilidad siempre presente, siempre conexas con todas las posibilidades humanas. Como hecho nos es extraña, como posibilidad determina toda nuestra naturaleza y toda nuestra existencia. El sentido de la muerte es, en efecto el sentido mismo de la problematización de la existencia y, por ende, de su temporalidad⁷⁸.

Todas las posibilidades del hombre son tales que no pueden ser, y el hombre mismo es, en la forma general de su existir, tal que no puede ser. Esta posibilidad está siempre ahí, determinando la esencial problematización de nuestra constitución. La naturaleza de la problematización temporal está, en efecto, en que ésta puede dejar de ser problematización, puede degradarse de su esencia. El hombre no es lo que es y además la posibilidad de la muerte: es lo que es justo en virtud de esta posibilidad. Esta posibilidad debe, pues, reconocerse y aceptarse. Ignorarla o desconocerla sería, una vez aún, soldar la cadena de la propia esclavitud. Pero reconocer la

⁷⁷ Cfr. SARTRE Jean, *op. cit.*, pp. 52-55.

⁷⁸ Cfr. TRESMONTANT Claude, (1974), *El problema del alma*, Barcelona, Ed. Herder. pp. 135-136.

muerte y aceptarla, no significa asumirla como posibilidad propia, vivir para ella y considerar la existencia sobre la base de una decisión que la anticipe. La muerte es la condición de cualquier posibilidad determinada, es la misma posibilidad trascendental en su naturaleza última: no puede volverse posibilidad óptica, no puede degradar en alternativa particular que como tal pueda ser elegida por el hombre. Temer la muerte fuera del peligro, como quería Pascal, no es en verdad temerla; es simplemente aceptarla como el riesgo fundamental de la existencia⁷⁹. Riesgo que debe aceptarse porque debe reconocerse que es propio de la esencia misma de la existencia. Toda posibilidad nuestra puede caer en todo instante en la nada. Ignorar este riesgo significa caer en la ilusión vulgar; asumir la muerte como la perspectiva dominante de nuestra existencia, significa derribar la ilusión vulgar, no ya sustraerse a ella. Quien resuelve no pensar en la muerte recorre afanosamente las posibilidades que se le presentan sin llegar a poseer ninguna, ni a poseerse en ninguna. Quién resuelve pensar en la muerte como en la única alternativa de su vida, pierde también él las propias posibilidades y a sí mismo y se dispersa en la angustia. Quien acepta la muerte como tal y la tema, para hablar con Pascal, fuera del peligro, permanece atado a la posibilidad que ha elegido como propia y hace de ella su misión y su incumbencia fundamental con todas sus fuerzas y más allá de sus fuerzas⁸⁰.

La fidelidad a la muerte expresa, en este caso, la autenticidad propia de la existencia que se ha realizado en la estructura, constituyendo al hombre en su unidad propia, esto es, en su relación necesaria con el ser universal y con la comunidad coexistente. Ésta es la única actitud digna del hombre⁸¹.

⁷⁹ Cfr. PIEPER Josef, (1977), *Muerte e Inmortalidad*, Barcelona, Ed. Herder. p. 133.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 134-135.

⁸¹ ABBAGNANO Nicola, (1987), *Introducción al Existencialismo*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica. pp.31-32.

El hombre hoy en día se hace una pregunta ante una gran adversidad, dentro de esta existencia, ¿Quién soy?⁸², a lo que se da como respuesta; soy un miembro del género humano, nacido en tal familia, en tal lugar y en tal fecha; conformado por un idioma, una cultura y una época que me ha tocado vivir. Soy un ser de necesidades, comer, reír, soñar, gozar, sufrir, morir, trascender, etc. Soy un ser emotivo y necesito del afecto para vivir; siempre ligado a los sentimientos. Soy un ser que recuerda y mi memoria es un archivo viviente, donde se halla todo mi pasado en expedientes olvidados y hasta escondidos, que se traen a la luz cuando así se quiere o se requiere. Soy un ser afectado de tendencias y pasiones, que a veces van de acuerdo y a veces en contra de la razón; unas veces parecen amables invitaciones otras son como fuerzas avasalladoras y llegan hasta ejercer su tiranía sobre mí. Con todo esto, soy un ser capaz de decisión, con posibilidad de muchas realizaciones, logradas por el poder de mi voluntad, la cual debería siempre amar el bien y odiar el mal, aunque muchas veces hace todo lo contrario.

Soy un Yo, consciente y presente. Por eso soy único, diferente, irrepitible, irremplazable. Soy necesariamente libre; abdicar de mi libertad significaría escoger libremente la no-libertad, lo cual es contradictorio. Entre mí y los demás hay una distancia, así como hay diferencia entre mí y los demás. De este modo me encuentro en mí, aislado en mi interioridad personal. Para conocerme, debo interiorizarme, apartarme de lo exterior y estar junto a mí mismo. Voy tomando distancia entre mi relación con las cosas y las personas. Las unifíco frente a mí y así se constituyen en mi mundo. Desde mi interioridad entablo la relación que me despierta a la existencia, me llama a la plenitud y me salva.

Ante la existencia soy una incógnita viviente, un abismo siempre más profundo un horizonte siempre abierto. Soy algo inefable y necesito de la analogía para expresar en parte mi propia

⁸² MEJÍA Alejandro, *op. cit.*, p. 26.

realidad. Soy un enamorado de la vida que, sin embargo, se dirige a la muerte. Toda mi vida es mortal. En mí se debaten el ser y el no-ser. Vivo, pero con una vida precaria que tengo que estar preservado de los peligros y las enfermedades. Soy alguien que sabe algo de su origen, pero que mucho ignora de él. Soy un peregrino en la vida y me dirijo a mi fin, que a duras penas distingo. Soy alma y cuerpo, no puro espíritu ni sólo carne, sino una integración curiosa de dos principios distintos.

En definitiva, soy inteligencia y sensibilidad; condicionamiento y libertad; intimidad y relación; soledad y comunidad; vida y muerte; luz y obscuridad; angustia y felicidad⁸³.

El hombre se encuentra arrojado al mundo; no tuvo libertad de escoger o rechazar su existencia⁸⁴. Le ha sido regalada. Todo lo es ofrecido como don, desde el pecho materno hasta la sonrisa del padre y el cariño de los hermanos; entonces la pregunta fundamental radica allí donde el hombre encuentra su Yo y se le escapa, vive su vida amenazada de muerte, conoce mucho, pero ignora más, se propone y falla. Es aquí en donde se da cuenta de su existencia y de sus límites, es decir, el hombre en parte es y en parte no es.

Tal experiencia del límite sólo es posible frente al abismo interior en que se vive el ser humano, y frente al horizonte infinito en que existe, conoce y ama. Tal vivencia profunda le hace saber que él existe, que él es, pero no es el Ser infinito y eterno, sino una creatura, cuya existencia se basa y se fundamenta en el Absoluto del cual procede y al cual tiende⁸⁵. Es decir, el hombre existe porque Alguien, a través de sus padres pensó en él y lo amó, y lo llamó a una existencia propia y personal. El Absoluto es el fundamento primordial en el que está enraizada la existencia humana.

⁸³ MORRIS Charles, (2009), *Psicología*, México, Ed. Pearson. pp. 428-429.

⁸⁴ KIERKEGAARD Sören, (1943), *El concepto de la angustia*, Argentina, Ed. Espasa. pp. 105-108.

⁸⁵ MONTES DE OCA Francisco, (2010), *Confesiones de San Agustín*, México, Ed. Porrúa. pp. 137-138.

La muerte deja de ser inefable cuando no se reduce a un desastre biológico, sino que se celebra como un suceso humano. No hay un testimonio más elocuente para el fracaso del materialismo que su horror y su pánico ante la muerte⁸⁶. Si la muerte no es más que el último e irreparable fallo de la máquina del cuerpo, no deja de ser consecuente que se retire a la muerte al anonimato de una clínica. Sólo si se la considera desde este punto de vista materialista, se puede calificar de una buena muerte, la muerte ocurrida de repente, sin dolor y sin darse cuenta.

La petición por una buena muerte, el deseo de no morir sin el consuelo de la Iglesia no fue motivado en sus inicios por el miedo al infierno, más bien se ve en ello un conocimiento sobre la importancia de esta hora, sobre la necesidad de prepararse a ella. La hora de la muerte sólo se puede tomar en serio si se la espera como un tránsito a la vida eterna. Suena ridículo, pero es consecuente: la muerte sólo se hará más humana en la medida en que es considerada y vivida como puerta para la vida eterna⁸⁷. Nuestras actuales costumbres y vicios funerarios son el signo más elocuente de la pérdida de una fuerte relación con el más allá. El paro de una máquina ya no hay por qué celebrarlo, sólo se confirma.

2.1 Panorama general del existencialismo moderno

No hay absolutamente nada entre el cielo y la tierra que no pueda hacer de chispa que encienda la consideración filosófica. Solo bastaría una insignificante molécula de materia o un movimiento apenas perceptible que el hombre hace con su mano, para dar motivo a la filosofía. No es preciso ir a la búsqueda de un objeto que se distinga por lo sublime o por su aptitud para dar lugar a la abstracción. Tales objetos existen siempre, inevitables, ante la mirada de todos.

⁸⁶ Cfr. SARTRE Jean, *op. cit.*, pp. 53-54.

⁸⁷ Cfr. MONTES DE OCA Francisco, *op. cit.*, pp. 248-249.

Sin embargo, existen temas que por su naturaleza revisten un carácter eminentemente filosófico, pues obligan a la reflexión sobre el ser, tomando en su totalidad; de ahí que se les llame, en un sentido propiamente tal, temas filosóficos. Entre esos asuntos específicamente filosóficos hay uno que destaca entre todos los demás por su trascendencia inigualable: es el tema de la muerte⁸⁸.

Cuando la muerte nos ronda de cerca puede decirse que el planteamiento de esas cuestiones carece de autenticidad y tiene lugar de una manera simplista. Lo que verdaderamente nos apura en el vivir es el misterio de la existencia humana, lo que se ha dado en llamar el destino del hombre.

La problemática ha tenido su vigencia en todos los tiempos y ha sido expresada de muchas maneras. San Agustín se pone a recordar en sus *Confesiones* la muerte repentina de un amigo, que fue a clavarse como un disparo en su alma y se conmocionó hasta los cimientos de aquella existencia de diecinueve años; cuando termina de relatar el caso, dice: “*Factus eram ipse mihi magna quaestio*”⁸⁹, (yo mismo acababa de convertirme para mí en el gran problema). Se ha dicho que este pasaje arranca, como si se tocara con la mano, el origen de la filosofía existencial, engendrado por el hecho de que el hombre tiene que morir⁹⁰.

Esto quiere demostrarnos que la muerte no solamente ha sido desde siempre objeto especialísimo de la meditación filosófica, sino que ésta no recibe una total seriedad hasta que no afronta esta cuestión; incluso se diría que con ella empieza toda filosofía, como si fuera el verdadero genio inspirado. Y se ha dicho que sin la muerte quizás no hubiera comenzado jamás el hombre a filosofar⁹¹. De este pensamiento a aquel otro más radical de que la filosofía no es

⁸⁸ PIEPER Josef, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹ Cfr. MONTES DE OCA Francisco, *op. cit.*, pp. 63-64.

⁹⁰ LUDWIG Paul, *Experiencia de la muerte*, Ed. Die Erfahrung, Lucerna 1937. p. 53.

⁹¹ PIEPER Josef, *op. cit.*, p. 13.

más que el reflexionar sobre la muerte, *commentatio mortis*, como expresa Cicerón en sus *Disputaciones Tusculanas*, no hay más que un paso⁹². Y una vez formulado, este pensamiento redactado en cinco libros, se clavó como la punta de un arpón en el alma de occidente, sin que ésta pudiera ya escapar. Herida no ya por el problema de la muerte, sino más bien por el de la filosofía misma, por el sentido de todo filosofar.

La filosofía es *cura et studium et sollicitudo mortis*, que es lo mismo que decir que el filosofar no es sólo una reflexión meditativa de la muerte, sino sobre todo el aprender a morir. Ya Casiodoro, el amigo de Boecio, mencionaba que este verdadero origen está en el platonismo y en los estoicos⁹³. Séneca fue el que alabó en los filósofos antiguos el haber enseñado la forma de morir; y en el pequeño *Manual* de Epicteto se encuentra: “*Deja a otros que se dediquen a estudiar cosas del derecho, a la poesía o a hacer silogismos. Tú dedícate a aprender a morir*”⁹⁴.

Toda esta doctrina sobre la ciencia del morir es algo acertado y de una gran profundidad; no sólo en el sentido de haber dado con una buena caracterización de la filosofía. Vemos que de forma implícita se alude también y se puntualiza algo sobre la muerte, por ejemplo, que puede haber un morir no aprendido, una falsa manera de morir. Esto significa que esos autores tienen en la mente algo más que la simple idea de un acabarse la vida, algo que tiene mucho que ver con un acto humano. Con toda razón dice Michel de Montaigne⁹⁵, que, si el hombre enseñase a morir, enseñaría a vivir.

La filosofía de un creyente es siempre más difícil en sus contenidos ideológicos, que aquella que metódicamente procede sin un compromiso con las normas de una verdad sobrenatural. Y en

⁹² Cfr. MUÑOZ María, (2006), *Discursos de Cicerón*, Madrid, Ed. Gredos. pp. 15-17.

⁹³ IGNASI Josep, (1989), *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra. pp. 89-91.

⁹⁴ MONTES DE OCA Francisco, (2011), *Cartas a Lucilo*, México, México, Ed. Porrúa. pp. 193-195.

⁹⁵ Cfr. DE MONTAIGNE Michel, (1984), *De cómo filosofar es aprender a morir (ensayos completos vol. I)*, Francia, Ed. Orbis. pp. 48-61, 266.

este caso concreto, al tocar el tema de la muerte, hay que hacerse a la idea de una fuerte tensión en el terreno intelectual que, en sus momentos de especial virulencia, puede llevarnos hasta tocar casi la contradicción, como lo hacen tanto los filósofos ateos, personalistas, existencialistas, humanistas, entre otros⁹⁶.

Al hablar de la muerte nos hallamos de nuevo, y más que en ninguna otra ocasión, en que el punto sobre el que gira toda la rueda. Aquí van a ponerse de manifiesto no solamente las consecuencias a que conducen unas determinadas maneras de pensar sobre el hombre y sobre la existencia, tanto las verdaderas como las falsas. La dificultad empieza ya al intentar aclarar el sentido que pueda tener una superposición temática de los conceptos muerte e inmortalidad, dentro del existencialismo moderno⁹⁷.

En muchos aspectos el hombre es radicalmente primitivo. Estructuralmente, el hombre no está terminado. Por su complejidad el hombre es un ser sometido cruelmente al dolor, a la enfermedad, a la soledad, a la incompreensión, al engaño, a la violencia, a la tortura, al desprecio, a la manipulación, al cansancio, al aburrimiento, al olvido, a la vejez y sobre todo a la muerte. Como destino inevitable y existencial, la muerte constituye para el hombre la más contundente evidencia de su propia finitud.

En nuestros días el hombre ignora de lo que es él mismo, y podemos decir que el hombre vive enajenado y despersonalizado, conformando su pensamiento y su conducta a los moldes impuestos por una sociedad que exalta el individualismo, mediante una publicidad desenfrenada, para manipularlo a su antojo.

⁹⁶ Cfr. GARCÍA Manuel, (2010), *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Ed. Porrúa. pp. 50-53.

⁹⁷ Cfr. FERNÁNDEZ J. Luis, (2006), *Historia de la Filosofía Moderna*, España, Ed. Eunsa. pp. 22-24.

A lo largo de la historia todos los hombres se han preguntado sobre la existencia de un ser misterioso, es por eso que el hombre, se manifiesta como el ser capaz de interrogarse sobre la grandeza del universo para descubrir el significado que oculta, de cuestionar su relación con los demás en su fugaz aparición social, y de buscar el sentido de su existencia en marcha inevitable hacia la muerte para resolver la incógnita de lo que acontece después de está.

2.2 Criterios y juicios autóctonos de filósofos existencialistas ante el problema de la muerte

De esta manera, y sin darnos cuenta, nos encontramos hoy, sepámoslo o no, como orientados o comprometidos en una determinada toma de posiciones, que condicionan ya el planteamiento de la cuestión de lo que de verdad ocurre cuando se muere.

Pero no son sólo las influencias conscientes las que operan en nuestra disposición. El pensamiento filosófico como tal lleva en sí algo, que es aquello por lo que una época y sus hombres están profundamente caracterizados y que es como una plataforma mental de la cual es difícil emigrar a eso que erróneamente se cree una disposición de ánimo atemporal. Hans Urs von Balthasar⁹⁸, ha dividido en tres grandes períodos el pensamiento filosófico sobre la muerte; él los llama mítico-mágico, el teórico y el existencial. Nosotros indagaremos en el tercero, diciendo que el hombre existe como ser limitado en un mundo limitado, pero su razón está abierta a lo ilimitado, a todo el ser. La prueba consiste en el conocimiento de su propia finitud, de su propia contingencia: soy, pero podría también no ser. Y muchas cosas que no existen, podrían ser. Las esencias son limitadas mientras el ser no lo es. Esta escisión es la fuente de cada pensamiento religioso y filosófico de la humanidad. El principio que ha imperado para hacer esta división es tan evidente como satisfactorio, por el hecho de que en cada época que pasa, el

⁹⁸ Cfr. URS VON BALTHASAR Hans, (1956), *Anima*, Pamplona, Ed. Encuentro. p. 293.

misterio de la muerte va apretando cada vez más el cerco alrededor del pensamiento. A la vez se abriga la esperanza de que las soluciones a la muerte que siempre tuvo a la mano la tradición del cristianismo, arrojen de repente una nueva luz, al ser requeridas o puestas a prueba desde los presupuestos modernos de que se trate.

¿Qué sucede entonces con la muerte humana?⁹⁹, cuando hablamos de la muerte se carga la entonación sobre el hombre; mientras que el animal perece, se acaba, el espíritu inmaterial permanece indestructible. Pero lo que interesa de verdad al hombre, incluso a ese hombre que ha conseguido retrasar el momento fatal llegará un día, es saber lo que sucede, en que consiste eso de morir. Y lo que verdaderamente sucede no está explicado ni consiste puramente en que se haya parado el corazón y la respiración.

No hay nadie que lo pueda decir por experiencia, que pueda saber de primera mano lo que en la muerte sucede, a no ser, quizás, el mismo moribundo. Ésta es una de las convicciones que permanece constante en todas las filosofías existenciales modernas: *“El morir no es un suceso”*; *“la muerte, en cuanto que es, es mi muerte”*; *“nosotros no vivimos la muerte del otro, a lo sumo la presenciamos”*¹⁰⁰.

Así habla Martín Heidegger en su *Sein und Zeit*¹⁰¹. Unos años antes había escrito Karl Jaspers: *“La muerte es algo que no puede imaginarse ni pensarse. Lo que nosotros pensamos o nos imaginamos sobre ella son puras negaciones, síntomas o fenómenos concomitantes. Nosotros no experimentamos en sentido verdadero la muerte del otro”*¹⁰².

Ésta es la postura existencial. Una vez ella en el mundo del pensamiento, como dice Hans Urs von Balthasar, ya no podemos volver la vista atrás.

⁹⁹ PIEPER Josef, *op. cit.*, p. 20-22.

¹⁰⁰ Cfr. CRUZ Alfredo, *op. cit.*, pp. 178-180.

¹⁰¹ Cfr. BOCHENSKI I, (1949), *La filosofía actual*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica. pp. 186-191.

¹⁰² Cfr. JASPERS Karl, (1980), *Filosofía de la existencia*, Argentina, Ed. Aguilar. pp. 23-26.

Pero esto no quiere decir que no se pueda sacar algo del hecho de ver morir a otros, algo que es imprescindible saber sobre la muerte, sacándolo de ese suceso, cuya contemplación es asequible a todos. La exactitud en lo cuantitativo no tiene gran importancia, o al menos no contribuye gran cosa a eso que hay que saber sobre la muerte. Así, por ejemplo, nadie necesita saber que mueren por año unos cuarenta millones de hombres¹⁰³, a cada cual le basta su experiencia personal de ver que realmente, dentro del círculo en que se mueve la propia vida, siempre hay alguien que se está muriendo. Esta experiencia es suficiente para sacar la conclusión de que todos los hombres tienen que morir, y que de hecho morirán, incluso el que lo está pensando y está sacando esa acerada consecuencia.

En algún lugar hay que hacer la distinción entre aprehensión nocional y aprehensión real, entre *notional knowledge* y *real knowledge*, como dice John Henry Newman¹⁰⁴, es precisamente aquí. El acto de asentir, consiste en la aceptación de una proposición como verdadera. En consecuencia, dicha aceptación implica a toda la persona en sus diversas facultades como son la inteligencia, los sentidos internos, los sentimientos y la voluntad. Se trata de un acto integrador y práctico, motor de la acción; porque una vez que la persona ha asentido, dirige sus actos en función de aquello a lo que ha prestado su asentimiento.

A pesar de las esenciales características antropológicas del asentimiento, la lectura de la *Grammar of Assent* no está exenta de dificultades. Ya en su *Sermones Universitarios*, este autor expuso con agilidad las ideas principales sobre la fe, que definió como un asentimiento, pero quería escribir un estudio profundo y sistemático. Y no puede decirse que esté totalmente fuera de lugar la pregunta de si quizás también, aun prescindiendo de la experiencia de la muerte en nuestro alrededor, tendremos dentro de nosotros la seguridad existencial de que tenemos que

¹⁰³ Cfr. FALLER Adolf, (1956), *Estructura y función del cuerpo humano*, México, Ed. Paidotribo. pp. 260-265.

¹⁰⁴ Cfr. HENRY John, (1960), *El asentimiento religioso*, Barcelona, Ed. Herder. p.41.

morir. En la práctica hay muchos detalles que nos llevan a pensar que esta certeza de la muerte propia es algo totalmente de cualquier clase de experiencia exterior¹⁰⁵. Max Scheler, ha mantenido esta opinión de una manera terminante: *“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”*¹⁰⁶.

Esta conciencia de inestabilidad de la muerte en todos los hombres, puede haberse adquirido o en base a unas vivencias originadas de la forma interior de acusar la verificación de la propia existencia o por la aportación que hace el exterior de unos hechos capaces de producirla. Y este fenómeno concienical, es decir, el saber que no hay excepción posible que perdone al hombre el ser víctima de un destino que le lleva irremediamente a la muerte, es algo, en mi opinión, de no poca importancia. San Agustín vio en ello algo que de por sí solo forma ya una nota que distingue a la muerte de todo lo demás; de acuerdo con esta manera de entender las cosas, le pareció que merecía la pena dar a sus lectores, y sobre todo a sus oyentes, un conocimiento real y existencial de la muerte: entre todas las cosas del mundo, la muerte es la única que no es incierta¹⁰⁷.

Como acabamos de decir, el que a la pregunta de la muerte sabe dar, y sobre todo vivir, la contestación de que con ella sucede algo que ocurrirá a todos, no es poco lo que dice y lo que piensa; en especial, si a la vez que esta seguridad, tiene ante la vista la inseguridad, tan diaria y tan experimental como aquella otra seguridad, del momento de la muerte. Cada vez que se ha tomado en serio el filosofar como ocuparse en la consideración de la muerte, esa coexistencia de

¹⁰⁵ Cfr. ATHIÈ Rosario, (2001), *El asentimiento en J. H. Newman*, Pamplona, Ed. Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria. p. 8.

¹⁰⁶ Cfr. CRUZ Alfredo, *op. cit.*, pp. 156-157.

¹⁰⁷ Cfr. IGNASI Josep, *op. cit.*, pp. 60-61.

la seguridad e inseguridad se ha convertido casi en el tema fundamental de la meditación filosófica. Como menciona Michel de Montaigne: “*Filosofar quiere decir aprender a morir*”¹⁰⁸.

Y no es solamente esto lo que puede decirse sobre la muerte fundándonos en la experiencia. Sabemos que la muerte aguarda a todos y cada uno en una hora desconocida, pero con seguridad; además, estamos seguros de que con la muerte sucede algo que es en una forma especial definitivo, un irse de esta vida de forma irreversible, algo que no puede deshacerse ni volverse atrás.

Cuando Platón habla del “*ekei*”¹⁰⁹, del más allá, quiere decir el lugar de los muertos. La muerte es la gran frontera. Lo que hay al otro lado es todo más allá, sin que fuere posible, ni siquiera necesario, precisar ulteriormente lo que ese más allá contiene. Y porque la muerte es algo insuperablemente definitivo, por eso es a la vez algo serio en grado sumo.

Por fin Martin Heidegger ha generalizado esta forma de hacer silogismos y la ha recogido en su grandioso *Análisis del cotidiano vivir*. Una de las cosas más fundamentales en nuestra diaria existencia es la constante tranquilización sobre la muerte. Al decir se muere, va implícita la creencia de que la muerte se refiere al *se*¹¹⁰, impersonal; o sea, que no se refiere a nadie en concreto.

Kierkegaard, dice que si preguntamos, concretando más, cuál es el objeto de la angustia, hay que responder aquí como en todas partes: es la nada. La angustia y la nada marchan continuamente paralelas. Tan pronto como está puesta la realidad de la libertad y del espíritu, ha desaparecido la angustia. Ahora bien; ¿qué significa más concretamente la nada en la angustia del paganismo? Es el destino¹¹¹.

¹⁰⁸ Cfr. CASALS Jaume, (1986), *La filosofía de Montaigne*, Barcelona, Ed. Universidad de Málaga. pp. 8-15.

¹⁰⁹ Cfr. LARROYO Francisco, (2012), *Diálogos de Platón*, México, Ed. Porrúa. pp. 265-266.

¹¹⁰ Cfr. BOCHENSKI I, *op. cit.*, pp. 186-187.

¹¹¹ Cfr. CRUZ Alfredo, *op. cit.*, pp. 84-86.

El destino¹¹² es una relación al espíritu como algo extrínseco; es una relación entre el espíritu y otra cosa que no es espíritu y con la cual éste debe hallarse, no obstante, en una relación espiritual. El destino puede significar igualmente lo opuesto, pues es una unidad de la necesidad y la casualidad. No siempre se ha reparado en esto. Se ha hablado del *factum* pagano (distinguiendo en él una interpretación oriental y otra griega) como si fuese la pura necesidad. Se ha querido encontrar una reminiscencia de esta necesidad en el cristianismo, en el cual se ha convertido en el destino, en lo casual, en lo inconmensurable con relación a la Providencia. Pero no es así; el destino es precisamente la unidad de la necesidad y la casualidad. Esto ha encontrado una significativa expresión en la frase de que el destino es ciego; quien avanza ciego se mueve tan necesariamente se pueda como casualmente. Una necesidad que no tiene conciencia de sí misma es, *eo ipso*, en relación al momento próximo, casualidad. El destino es, pues, la nada de la angustia. Es una nada; pues tan pronto como está puesto el espíritu, ha desaparecido la nada, pero también el destino, en cuyo lugar aparece la Providencia. Puede, pues, decirse del destino lo que dice San Pablo de los ídolos: no hay ningún ídolo en el universo; pero el ídolo es, sin embargo, el objeto de la religiosidad del pagano.

En la posibilidad de la angustia parece la libertad, forzada por el destino; ahora resucita su realidad, pero con la declaración de que se ha tornado culpable. Dentro del cristianismo se encuentra la referencia pagana de la angustia al destino, dondequiera que el espíritu existe, pero no puesto esencialmente como espíritu. El fenómeno resulta muy claro si se quiere observar a un genio. El genio es inmediatamente, en cuanto tal, preponderante subjetividad. Sin embargo, todavía no está puesto como espíritu, pues como tal sólo es puesto por medio del espíritu.

¹¹² KIERKEGAARD Sören, *op. cit.*, pp. 105-106.

El genio es algo omnipotente en sí, que como tal bien pudiera sacar de quicio al mundo entero. Por causa del orden aparece, pues, simultáneamente con él otra figura: el destino. Éste no es nada; el genio mismo es quien lo descubre, y cuanto más profundas son los dotes del genio, tanto más profundamente lo descubre, pues aquella figura sólo es la anticipación de la Providencia¹¹³.

Si el cuerpo y el alma son dos cosas realmente separadas desde el principio, y si sólo es lo que propiamente constituye el hombre, con la muerte tiene lugar un algo que no va en absoluto con nosotros. Schopenhauer, lo ha formulado de una manera categórica: “*Cuando el hombre muere éste permanece ajeno a lo que sucede*”¹¹⁴.

Señala las coincidencias de su ascetismo con el de los santos de las diversas religiones. La existencia del hombre que logra la beatitud de la negación de la voluntad es un combate continuo consigo mismo, un constante esfuerzo lleno de mortificación, de autocastigo, de penitencia, de castidad. Pero a diferencia de los santos, lo que busca tras esa lucha titánica no es la identificación con un ser trascendente ni la consecución de un bien supremo positivo. La meta de su empeño es enteramente negativa: es la pura aniquilación, el anonadamiento absoluto; al desaparecer la voluntad, se desvanecen igualmente todas sus manifestaciones: las ideas, el mundo, el tiempo y el espacio, e incluso la última forma fundamental de su objetivación, el sujeto y el objeto; todo queda abolido en la nada de la inexistencia¹¹⁵.

Sin embargo, el esfuerzo del asceta y del sabio schopenhaueriano es sólo eso: una aspiración; mientras vive, permanece vinculado inevitablemente al impulso ciego de su voluntad, por más

¹¹³ *Ibid.*, pp. 108-112.

¹¹⁴ PIEPER Josef, *op. cit.*, p. 53.

¹¹⁵ SCHOPENHAUER Arthur, (1980), *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Ed. Aguilar. p. 23.

que pretenda desasirse de ella y acercarse paulatinamente al ansiado final¹¹⁶. El suicidio, en efecto, le está vedado porque, según Schopenhauer, éste no es una negación de la voluntad sino el acto más palmario de su afirmación: la negación estriba en evitar los gozos de la vida, pero se siente insatisfecho de las condiciones en que se le presenta; por consiguiente, no renuncia a la voluntad de vivir, sino sólo a la vida, en la cual destruye la manifestación individual de aquélla. La voluntad se afirma así de forma contundente, aunque contradictoria, ya que pone fin a su propia objetivación al no poder seguir afirmándose de otro modo.

Esta explicación de Schopenhauer no es completamente satisfactoria, puesto que, si el más allá es simplemente la nada, este pesimismo radical, es en rigor, recomendar el medio más rápido de obtener la meta deseada. La existencia del sabio carecerá de sentido mientras no llegue al total aniquilamiento, porque en tanto que viva conservará algo de voluntad, la cual es esencialmente mala; lo único que le está permitido es disminuir la cantidad del mal en que se encuentra inmerso al ir debilitando asintóticamente su voluntad, pero nunca podrá poseer un bien positivo; si la vida es mala por principio, sólo hay una salida: la muerte. Esta inconsistencia no se halla, por ejemplo, en una filosofía como la de Epicuro. Aquí, aunque se rechaza de plano todo tipo de inmortalidad, la existencia terrena del sabio tiene un valor intrínseco, porque lo que él persigue es precisamente, a diferencia de Schopenhauer, la evitación del dolor, que es considerada como el bien más positivo; y consecuentemente, los epicúreos de todos los tiempos, aun sin aconsejar el suicidio, lo han admitido siempre como la única solución posible cuando la vida se vuelve tan insoportable que no cabe esperar ni la más leve sombra de placer¹¹⁷.

En cambio, Pascal considera pues esta suerte de la muerte y que se debe practicar esta enseñanza siendo un hombre de aflicción no cayendo en el consuelo, sino en la verdad. La

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 24-25.

apologética de Pascal está impregnada de moral. En cuanto a la existencia de Dios, ofrece como sabemos, el famoso argumento de la apuesta, coherente con su postura matemática y retórica. La vida es análoga a una partida, con la salvedad de que tiene una interrupción cuya fecha no se sabe (es la muerte). Por eso Pascal sugiere que actuemos como si esa interrupción fuera dentro de algunos instantes. Pero no quiere demostrar que hay que apostar por Dios, por la eternidad; no, simplemente quiere demostrar que hay que apostar. Y entonces se da la antítesis entre apostar por la vida natural o por la vida de la gracia. La gracia, pues, sólo es posible como una apuesta de juego¹¹⁸. No hay ninguna duda: nada de provechoso nos dirán Sócrates ni Platón en estas circunstancias. Ellos permanecieron en el error que cegó a los antiguos hombres, desde el primero. Creyeron todos que la muerte era natural en el hombre; y todos los razonamientos que fundaron en este falso principio, son tan fútiles, que no sirven sino para demostrar por una inutilidad cuán débil es en general el hombre, ya que las más altas producciones entre los más altos de los hombres resultan tan bajas y pueriles¹¹⁹. No acontece lo mismo con Jesucristo, no acontece lo mismo con los libros canónicos: la verdad es en ellos descubierta, y el consuelo se junta tan infaliblemente como infaliblemente se le separa de error.

Él considera a la muerte en la verdad que nos ha enseñado el Espíritu Santo¹²⁰. Nosotros poseemos la ventaja admirable de conocer verdadera y efectivamente que la muerte es una pena del pecado, impuesta al hombre para que expíe su crimen, necesaria al hombre para purgarle de pecado; que es la sola que puede libertar al alma de la concupiscencia de los miembros, y que sin ella no habría santos. Y termina diciendo: *“Nosotros sabemos que la vida, y especialmente la*

¹¹⁸ BEUCHOT Mauricio, (2016), *Blas Pascal Filosofía y Religión, Tragedia y Esperanza*, México, Ed. San Pablo. pp. 99-100.

¹¹⁹ PASCAL Blas, (1859), *Pensamientos sobre el hombre*, Buenos Aires, Ed. Difusión. pp. 28-31.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 31.

*vida de los cristianos, es un sacrificio continuo, que no puede ser consumado sino por la muerte*¹²¹.

Considera pues la vida como sacrificio, pues la muerte de Jesucristo y no sin Jesucristo. Sin Jesucristo, es horrible, es el horror de la naturaleza. En Jesucristo es muy otra: es amable, santa y la dicha del fiel. Todo es dulce en Jesucristo, incluso la muerte; y para eso ha sufrido la muerte él, para santificar la muerte y los sufrimientos¹²².

Este sacrificio se continúa por la vida y se cumple por la muerte, en la cual el alma abandonando verdaderamente todos los vicios y el amor de la tierra, cuyo contagio le infecta siempre durante la vida, acabada su inmolación, es recibida en el seno de Dios.

Así las mismas cosas acontecen al cuerpo y al alma, pero en diferentes tiempos; y los cambios del cuerpo no acontecen sino cuando los del alma son ya cumplidos, es decir, en la hora de la muerte: de manera que la muerte es el coronamiento de la beatitud del alma y el comienzo de la beatitud del cuerpo. Concluirá que, si la muerte del cuerpo es pues ya tan terrible, que nos causa este dolor, mucho mayor dolor debería causarnos la muerte del alma. Dios nos ha mandado la primera; Dios nos ha evitado la segunda. Consideremos, pues, la grandeza de nuestros bienes, en la grandeza de nuestros males; y que el exceso de nuestro dolor sea la medida del exceso de nuestro gozo¹²³.

La filosofía, de Karl Jaspers, es calificada por Gabriel Marcel como una orografía de la vida interior, ya que Jaspers se plantea el problema del ser, pero contra lo que se cree. El ser no es algo dado; el ser existe en cuanto es consciente. Al mismo tiempo ningún ser conocido es el *ser*, ya que lo que deviene objeto es un *ser determinado* y sólo un modo del ser. El ser es como un

¹²¹ *Ibid.*, p. 32.

¹²² *Ibid.*, p. 33.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-46.

horizonte que hace visibles todas las cosas, pero imposible de alcanzar, porque, cuando suponemos haber llegado al límite, el horizonte se ha alejado: el ser está sin cerrar

“*Ungeschlossen*” y el horizonte es infinito. A este ser lo llama Jaspers “*Das Umgreifende*”¹²⁴.

“*La verdad de la existencia, de cada existencia, se da en la comunicación. Existir es existir-con*”¹²⁵.

El estudio de la existencia corresponde a lo que deseaba Jaspers examinar con el nombre de espíritu. El ser no es sino lo que puede y debe ser, pues bien: este ser soy yo mismo como existencia. No hay una definición exacta de la existencia; solo sabemos que es aquello que no se puede convertir en objeto, el surgimiento originario (*Ursprung*), a partir del cual pienso y actúo y del que hablo en movimientos del pensamiento que nada conocen; la existencia es lo que se relaciona consigo mismo y, por consiguiente, con la trascendencia. “*Trascender, es la operación específica y fundamental de la filosofía en cuanto esclarecimiento de la existencia*”¹²⁶.

Jaspers, menciona que se le acusa de irracionalista y dice: si la existencia y la trascendencia son inefables, ¿qué podemos conocer?, sólo cosas individuales; y, por consiguiente, la filosofía se ve obligada a renunciar al conocimiento de la verdad en el sentido tradicional. No existe una verdad para todos ni una verdad eterna. No podemos encontrarla en algo parcial, en un modo de lo abarcador, según su propia expresión. No se encuentra ni en lo existente, ni en la conciencia en general, ni en la existencia¹²⁷. Para poder saber qué es una verdad única sería necesario concentrar en una forma todos los modos de lo abarcador. Pero el esclarecimiento de los modos de lo abarcador ha mostrado que la verdad completa no se da ni como conocimiento general ni en una forma única. Se dirá que hay conocimientos indubitables: la llamada verdad científica;

¹²⁴ Cfr. MARÍAS Julián, (1985), *Historia de la filosofía*, Madrid, Ed. Alianza Mexicana. p. 425.

¹²⁵ CRUZ Alfredo, *op. cit.*, p. 171.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 170.

pero, dice Jaspers: *verdad es infinitamente más que exactitud científica*. La verdad se nos hace consciente en todas sus posibilidades, extensión, amplitud y profundidad, únicamente con los modos de lo abarcador.

La preocupación por la unidad se observa también en la doctrina de Jaspers sobre la realidad. La verdadera realidad sólo existe donde es una. La realidad en cuanto mundo está siempre pérdida. El ser del mundo únicamente se le ofrece al conocimiento en fisuras de los modos del ser. La realidad y la experiencia de la realidad no son evidentes de ningún modo. La experiencia de lo real la logro en mí mismo. La trascendencia se revela sólo por la existencia. La inmanencia no es lo último: se muestra frágil, desunida, varia, sin plenitud. *“El salto de nuestra conciencia del ser, sucede en el momento en que experimentamos que la trascendencia es la realidad en la ruptura de todo existente”*¹²⁸.

Pero ¿cómo se manifiesta la trascendencia? ¿Habla directamente al hombre? No. La conocemos indirectamente a través del carácter abierto del mundo, del carácter inconcluso del hombre, del fracaso universal de las cosas, de la posibilidad de que, en la historia, la naturaleza y el ser del hombre lo magnífico sea tan real como lo temible. Por eso, la cuestión decisiva en el filosofar es si, yo en el pensamiento, llego a estar seguro de lo de fuera, es decir, de la trascendencia como origen de lo de dentro, o si permanezco en la inmanencia con la certidumbre negativa de que no hay ningún afuera, que sea fundamento y metal del todo, del mundo y de lo que yo mismo soy.

En esta opción, que Jaspers considera decisiva, él se ha inclinado por la afirmación de la trascendencia, si bien no se puede interpretar tal afirmación en sentido cristiano, sino quizá al

¹²⁸ Cfr. JASPERS Karl, *op. cit.*, pp. 88-89.

modo de Schelling o Plotino. En efecto, hay un vago panteísmo en su doctrina que condiciona sus ideas. Tal aseveración, se demuestra con lo siguiente:

“Pero la manera cómo el hombre logra leer las cifras en la multitud de lo existente, cómo consigue existir concretamente en relación con la trascendencia y puede llegar a ser él mismo en una obediencia formada históricamente respecto a la trascendencia, todo esto depende de la cuestión fundamental de cómo en lo múltiple está lo uno, qué es lo uno y cómo puede estar cierto de lo uno”¹²⁹.

Nietzsche recoge de Schopenhauer, la contraposición entre vida y razón: la razón no puede hacerse cargo de la vida porque ésta es precisamente lo opuesto a aquélla. La vida es irracionalidad, curso ciego y sin sentido. Y, por tanto, horror y dolor¹³⁰. Hasta ahora, la ciencia, la moral, la religión, han intentado entender la vida y, para ello, le han asignado una verdad, un valor y un sentido objetivos. Pero con ello no han hecho sino enmascararla, ceñirla con una engañosa apariencia, privándola así de su auténtica energía y vitalidad. Con referente a esto Nietzsche, siguiendo los pasos de Schopenhauer, menciona: *“La voluntad supone ya la vida, por lo que aquélla no puede ser sólo voluntad de vivir, voluntad de lo que ya es, sino voluntad de algo más, de más vida, de poder. El bien y el mal, el placer y el dolor, se determinan en función del poder”¹³¹.*

Con el nihilismo, negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios; solamente así liberaremos al mundo. Con Nietzsche, el nihilismo parece hacerse profético. Pero no se puede sacar de Nietzsche sino la crueldad baja y mediocre que él odiaba con todas sus fuerzas, mientras

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 90-96.

¹³⁰ CRUZ Alfredo, *op. cit.*, p. 90.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

no se ponga en el primer plano de su obra, mucho antes que al profeta, al clínico. El carácter provisional, metódico, estratégico, en una palabra, de su pensamiento, no puede ser puesto en duda. En él, el nihilismo, por primera vez, se hace consciente. Los cirujanos tienen en común con los profetas que piensan y operan en función en función del porvenir. Nietzsche no pensó nunca sino en función de un apocalipsis futuro, no para ensalzarlo, pues adivinaba el aspecto sórdido y calculador que ese apocalipsis tomaría al final, sino para evitarlo y transformarlo en renacimiento. Reconoció el nihilismo y lo examinó como un hecho clínico.

Este fatalismo no afecta sólo a la vida histórica del hombre, sino a la vida en su totalidad, al universo entero. El mundo es sólo eterno retorno de lo mismo, destino necesario y repetitivo, sin transformación ni novedad. Ante el hombre, no hay alternativa ni libre elección; la única posibilidad que se le ofrece es la afirmación de lo único que hay, de lo único real, de lo necesario y siempre igual.

“La libertad que nos proporciona la muerte de Dios, queda reducida a la libre asunción de lo ineludible. El eterno retorno pretende hacer del mundo un universo cerrado y vertido sobre sí mismo, autosuficiente y subsistente en su circularidad dinámica sin termino, y carente de toda referencia y sentido que no sea puramente inmanente”¹³².

El nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es. En este sentido, todas las formas de socialismo son manifestaciones todavía degradadas de la decadencia cristiana. Para el cristianismo, recompensa y castigo suponían una historia. Pero en la virtud de una lógica inevitable, la historia entera termina por significar recompensa y castigo: ese día nace el

¹³² Cfr. *Ibid.*, pp. 95-96.

mecanismo colectivista. Así, la igualdad de las almas ante Dios lleva, habiendo muerto Dios, a la igualdad simplemente.

Si el destino no está orientado por un valor superior, si el azar es rey, se trata de la marcha en las tinieblas, de la horrible libertad del ciego. Al término de la mayor liberación, Nietzsche elige, por lo tanto, la mayor dependencia. *“Si no hacemos de la muerte de Dios un gran renunciamiento y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar esa pérdida”*¹³³.

Dicho de otro modo, con Nietzsche la rebelión desemboca en la ascesis y se revela el superhombre.

Es el mismo problema que ocurre con Unamuno, al igual que Nietzsche se siente en la locura por resolver el misterio de la muerte y su problema filosófico, centra su actividad intelectual y literaria íntegra en lo que llama la única cuestión: la *inmortalidad* personal del hombre concreto, que vive y muere y no quiere morir del todo. Su fe religiosa, deficiente y penetrada de dudas *agónica*, según su expresión, no le satisface. Se ve obligado, pues, a plantear el problema de la inmortalidad, que suscita, por supuesto, el de la muerte y naturalmente retrotrae al de la vida y la persona.

Unamuno, dice al respecto:

“Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay

¹³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 96-97.

*que creer acaso en esta otra vida para poder merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la persigue el que no la anhela sobre la razón, y si fuere menester, hasta contra ella*¹³⁴.

En fin, Unamuno en lugar de escribir estudios filosóficos, escribe ensayos, novelas, poemas en específico para entender, el sentido de la muerte¹³⁵.

2.3 Los existencialistas ateos con el paradigma de muerte

Para Sartre, el existencialismo adopta su forma radical, como una filosofía centrada en la existencia humana, que es una existencia cerrada en sí misma, y para la que no cabe trascendencia alguna. El mismo Sartre ha definido el existencialismo como la consecuencia del desarrollo de un ateísmo coherente¹³⁶.

La libertad se revela en la angustia; ésta no es sino la forma de conciencia por el hombre de su propio ser, que se crea como nada, es decir, de la libertad. El hombre huye de la angustia y de este modo trata de sustraerse no sólo a su libertad, es decir, al porvenir, sino también a su pasado. Porque le gustaría concebir ese pasado como un principio de su libertad, a pesar de que se trata de un en-sí ya acabado, inmóvil y extraño. Pero el hombre no puede librarse de la angustia, puesto que es su angustia¹³⁷.

En lo en-sí, no hay posibilidad alguna; la única fuente de lo posible es el para-sí, puesto que lo posible no es. También el valor es nada, una modalidad de la nada; el fundamento de cada valor es la elección libre del para-sí, que se escoge a sí mismo y, con esto, sus valores. Resulta,

¹³⁴ DE UNAMUNO Miguel, (1962), *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Ed. Aguilar. p. 960.

¹³⁵ MARÍAS Julián, *op. cit.*, pp. 380-381.

¹³⁶ Cfr. BOCHENSKI I, *op. cit.*, pp. 191-192.

¹³⁷ Cfr. GONZÁLEZ Juliana, (1995) *,Ética y Libertad*, México, Ed. UNAM. p. 515.

pues, que en la moral no hay más que una ley fundamental: escógete a ti mismo¹³⁸. Esta ley es obedecida siempre, porque el hombre está condenado a ser libre¹³⁹.

Y ahora se plantea la cuestión: ¿qué es lo que el hombre busca siempre en el fondo, en qué consiste su proyecto fundamental y su primera elección? La respuesta nos la da el psicoanálisis existencial. Nos muestra, propiamente, que el para-sí no anhela, en el fondo, más que una cosa: el ser. Siendo por su esencia nihilidad, quisiera ser. Ciertamente que no querría convertirse en un en-sí; Sartre ha descrito muy sugestivamente la náusea que le invade al hombre en presencia de lo aglutinante y lo viscoso de lo en-sí, su angustia ante la amenaza de sofocamiento por lo en-sí. Lo que el hombre quiere es convertirse en un en-sí que al mismo tiempo sea su propio fundamento, es decir, un “en-sí-para-sí”¹⁴⁰.

Sartre y Camus, mencionan que la autoliberación del cuerpo y el alma se basan en la plena felicidad, dejando todo para ser feliz, aunque les vendrá la muerte y es cuando empezaran a hacer su locura de nuevo.

Pero en Camus, a pesar de su inquietud por saber que pasara con su trascendencia divina y el concepto mismo del más allá, se mantendrá con su negación hasta el final, careciendo de sistema filosófico, intuyendo solamente los hechos de experiencia vivida, dedicándose al culto por Atenas, en la medida en que siente que la felicidad no puede estar de lado del Dios único, creador de la noción de pecado, explicándolo con esta fórmula: “*No tenemos tiempo de ser nosotros mismos. Sólo tenemos tiempo de ser felices*”¹⁴¹.

¹³⁸ Cfr. MARÍAS Julián, *op. cit.*, p. 428.

¹³⁹ Cfr. ESCOBAR Gustavo, (1996), *Filosofía, un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas*, México, Ed. McGRAW-HILL. p. 93.

¹⁴⁰ Cfr. BOCHENSKI I, *op. cit.*, pp. 197-198.

¹⁴¹ JEAN Daniel, (2000), *Letras libres*, México. p. 83.

La idea de que hay que ser feliz, aquí y ahora, que es un deber del ser, que este deseo no podría cargar con remordimiento alguno ni toparse con ningún obstáculo vinculado a una forma cualquiera de pecado original o culpabilidad colectiva, esta idea la ve Camus realmente inscrita en su cuerpo: *“La existencia de la muerte nos obliga a renunciar voluntariamente a la vida, o bien a transformar nuestra vida a modo de darle un sentido que la muerte no puede arrebatarse”*¹⁴².

Por añadidura, Camus menciona que el sujeto encarna la negación de salvarse solo y que se debe solidarizar con los condenados y a causa de ellos, rechaza el cielo. En efecto, si creyese podría salvarse, pero otros se condenarían. El sufrimiento continuaría. No hay salvación posible para quien sufre verdadera compasión. El sujeto seguirá probando la sinrazón de Dios al rechazar doblemente la fe como se rechaza la injusticia y el privilegio. Un paso más y del todo o nada pasamos al todo o nadie¹⁴³. Esta es una determinación extrema, y la actitud que supone, habrían bastado a los románticos. Pero el sujeto, aunque cede también al dandismo, vive realmente sus problemas, desgarrado entre sí y el no. Desde este momento entra en la consecuencia de que, si rechaza la inmortalidad, ¿Qué le queda?¹⁴⁴ La vida en lo que ésta tiene de elemental. Suprimido el sentido de la vida, queda todavía la vida. *Vivo dice el sujeto a pesar de la lógica* y añade: *Si no tuviese ya fe en la vida, si dudase de una mujer amada, del orden universal, y estuviese persuadido, por el contrario, de que todo no es sin un caos infernal y maldito, aun entonces, a pesar de todo, querría vivir*. El sujeto vivirá, por lo tanto y amará también, sin saber por qué. Si no hay inmortalidad no hay recompensa ni castigo, ni bien ni mal.

¹⁴² *Ibid.*, p. 85.

¹⁴³ Cfr. ROGEL Héctor, (2007), *Diccionario de Filósofos*, México, Ed. Porrúa. p. 89.

¹⁴⁴ JEAN Daniel, *op. cit.*, p. 86.

Desde el instante en que el hombre somete a Dios al juicio moral, lo mata en sí mismo¹⁴⁵.
 ¿Pero cuál es, entonces, el fundamento de lo moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia,
 ¿pero la idea de justicia se comprende sin la idea de Dios? ¿No caemos entonces en la
 absurdidad? Es la absurdidad lo que Nietzsche encara de frente. Para rebasarla mejor la lleva al
 extremo: la moral es el último rostro de Dios que hay que destruir antes de reconstruir. Entonces
 Dios no existe, ya y no garantiza nuestro ser; el hombre debe decidirse a hacer para ser¹⁴⁶.

Para Merleau-Ponty, se centrará en una filosofía fenomenológica, donde el hombre es un
 conjunto de alma y cuerpo, pero no como dos principios substanciales, sino como dos funciones
 distintas y complementarias. Estas funciones se realizan en la conciencia y en la sensación. Por
 ellas me percibo a mí mismo como subjetividad y como presencia en el mundo y orientado hacia
 los demás hombres¹⁴⁷.

Yo tengo conciencia de mi pensar, mis sentimientos, mi libertad, mi cuerpo, el espacio, el
 tiempo, mi situación histórica, las costumbres humanas. Por eso su pensamiento se encarna, en
 un lenguaje y me vincula con los demás hombres. Toda experiencia es ambigua, también llamada
 multipolar: está ligada a las experiencias pasadas, se presenta y se proyecta hacia un mundo de
 nuevas experiencias por venir.

Está influenciado en el pensamiento de Sartre, a lo cual tiene una aplicación: *“Yo me
 experimento como un ser en situación, en una maraña de circunstancias en las que voy haciendo
 mi vida y labrando mi destino. Por mi libertad elijo mis valores y avanzo en medio de
 situaciones dadas que no dependen de mí, pero que en buena parte puedo ir cambiando”*¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Cfr. ROGEL Héctor, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴⁶ JEAN Daniel, *op. cit.*, p. 87.

¹⁴⁷ ROGEL Héctor, *op. cit.*, p. 357.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 358.

A partir de *Phénoménologie de la perception*, y en la estela de la fenomenología husserliana, el filósofo emprende su crítica del dualismo a partir de una rehabilitación fenomenológica de la corporeidad subjetiva, o, tal y como suele escribir allí Merleau-Ponty, de la subjetividad entendida como “cuerpo propio” (*corps propre*). Como es generalmente admitido por la crítica, con este término el filósofo suele referirse a la noción husserliana de Leib (cuerpo vivo), en cuanto cuerpo sujeto, «Yo puedo» y unidad originaria e implícita de la conciencia, contrapuesta a la de Körper (cuerpo físico), en cuanto cuerpo objetivado por las ciencias naturales. Por lo tanto, la descripción fenomenológica de la diferencia ontológica entre Körper y Leib es un elemento teórico esencial con el que medirse a la hora de devolver la debida centralidad a la corporeidad subjetiva frente a las pretensiones cognoscitivas de la corporeidad objetiva exhibidas por el Cogito cartesiano. En suma, si la experiencia perceptiva del cuerpo propio se opone de modo radical al movimiento dicotómico de separación de sujeto y objeto, se tratará de rehabilitarlo diferenciándolo claramente de la representación científica del cuerpo objetivo como partes extra partes y fragmento de la res extensa. Como el propio Merleau-Ponty afirma: «*Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, estas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos*», ya que «es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo “cosas”». Lo que se quiere aquí poner de relieve es que solo a partir del cuerpo propio, es decir de una subjetividad encarnada en un cuerpo vivo, resulta posible acceder al mundo y a los otros cuerpos vivos, y esto de forma preliminar a la intervención de la conciencia reflexiva volcada a pensar el mundo según los parámetros de la verdad objetiva construida por la ciencia¹⁴⁹.

¹⁴⁹ FIRENZE Antonino, (1993), *El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Ed. Planeta. p. 100.

El compromiso humano impide que el mundo esté abandonado a la fatalidad del desorden. Por eso tiene su imperativo ético de ir transformando su mundo y su sociedad, en un proceso indefinido. Dios no existe. Nosotros comenzamos a existir y dejamos de ser por pura casualidad. No hay otra vida y la muerte es el fatal término de nuestro azaroso peregrinar. Porque somos libres, somos responsables de la buena marcha del mundo; ninguna estructura puede anular la libertad del hombre.

2.4 La muerte y la existencia autentica en Martín Heidegger

Él *Se* y el *ser* para la muerte, que Heidegger, analiza lo reporta como incompleto porque la Existencia no ha logrado su totalidad mientras existe; en su naturaleza radica el inacabado constante¹⁵⁰. Sólo la muerte representa el fin de la Existencia. Pero con la muerte, ya no se puede captar la Existencia como ente, y nunca tenemos una experiencia genuina del morir de los otros. Por otra parte, en la muerte la Existencia ni se halla acabada ni sencillamente desaparecida: el fin que significa la muerte quiere decir que la Existencia es un ser que termina¹⁵¹. La muerte es una posibilidad de ser, pero la más genuina, señera e irreplicable posibilidad. El ser mismo de la Existencia es ser para la muerte. La existencia asume este modo de ser tan pronto como es.

Precisamente de esto se angustia la Existencia. Y busca refugio en el mundo. Por el terror que le causa ser ella misma, por miedo a tropezar con la angustia, la Existencia se refugia en el impersonal *Se*, "*Das Man*"¹⁵².

Él *Se* es un existencial, un modo de ser, es el ser inauténtico de la Existencia, ya que ésta se somete a un neutro que le impone sus puntos de vista y sus maneras de obrar. Este *Se* (se hace y

¹⁵⁰ Cfr. MARÍAS Julián, *op. cit.*, p. 421.

¹⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 422.

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 422-423.

se dice), no es nadie en su concreto ni tampoco todos los hombres juntos. Sus rasgos característicos consisten en que procura la medianía y posee una tendencia a la nivelación. Descarga a la Existencia de toda resolución y responsabilidad propias: se hace y se habla y se habla de tal o cual manera. Él *Se* es conductor, aplacador y enajenador.

Se manifiesta en la charla, en la cual lo que se dice, el dicho, pasa por la verdad del habla, en la curiosidad con su versatilidad, en la dispersión y falta de fijeza, finalmente en el equívoco: no se puede saber nunca qué es lo que está esclarecido y qué no. Estos tres factores caracterizan el ser de la cotidianidad, que se llama la caída de la Existencia. La existencia se ha desprendido de sí misma y ha prendido en el mundo, ha caído en él.

La angustia ante la muerte hace que la Existencia caiga en este factor inauténtico, cotidiano, un ser que es la no verdad fáctica. Porque él *Se* no permite pensar en la muerte propia y sólo habla de la muerte en la forma impersonal del (se muere)¹⁵³.

El rescate en retirada del *Das Man* es una elección, un decidirse en pro del *poder ser* uno mismo más auténtico. El testimonio de semejante “poder ser” es la conciencia (no la consciencia). La conciencia es un *modo* del habla, una voz que hace que la Existencia cese de escuchar la charla del *Se*. No se puede explicar la conciencia como una función biológica ni hay que ver en ella la voz de una potencia extraña Dios: quien da voces, calladas, es el cuidado, la Existencia que, en a echada, se angustia por su poder ser auténtico. La voz de la conciencia nada dice que pudiera ser *hablado*; en un desazonante modo de silencio apunta hacia la culpa.

No se trata de una culpabilidad en el sentido vulgar, sino de aquello que la fundamenta: la culpa es ser fundamento de una nihilidad. El ser culpable no resulta de una culpa cometida, sino al contrario; porque la nada pertenece al sentido existencial de la echada y el proyecto no sólo

¹⁵³ Cfr. ROGEL Héctor, *op. cit.*, p. 235.

se halla determinado por la nihilidad del fundamento, sino que es también, esencialmente, nonada. El ser culpable pertenece, por tanto, al ser de la Existencia y significa: fundamento nulo de su nihilidad.

Cuando se escoge el querer tener conciencia se está en disposición para la angustia, que se desenvuelve en el silencio. El autoproyectarse, callado y dispuesto a la angustia, hacia esta culpabilidad genuina, lo llama Heidegger resolución. Constituye la lealtad de la Existencia consigo misma; es la libertad para la muerte¹⁵⁴.

2.5 El existencialismo cristiano ante el problema de la muerte

El esfuerzo metodológico de Marcel, por hacer filosofía, consistiría después de que haya quedado huérfano de su madre judía, a la edad de 4 años y es aquí que tiene la inquietud por la cuestión de la inmortalidad, del más allá y en definitiva de Dios. Más tarde su tía y su padre que se encargaron de su educación, su padre contrae nupcias por segunda ocasión, entonces Marcel encontrará una respuesta a la experiencia personal de la fe que desembocará en su conversión al catolicismo en 1929¹⁵⁵.

En el pensamiento de Marcel es fundada la distinción entre existencia y objetividad. Subraya la irreductibilidad de la existencia a la objetividad. Hay una dualidad en la existencia en cuya virtud lo existente es a la vez una cosa, un objeto y algo más que una cosa. Esto es así, ante todo, por lo que se refiere *a mi cuerpo* que es el *existente tipo*.

¹⁵⁴ BOCHENSKI I, *op. cit.*, pp. 186-187.

¹⁵⁵ LÓPEZ Marcelo, (2006), *Personalismo existencial*, Salamanca, Ed. Colección Persona. p. 97.

La filosofía existencial de Marcel, partiría de una reflexión metafísica que se encuentra en la existencia humana: “Solo en tanto que participo de la existencia, puedo pensarla, y no, bien entendido, conocerla”¹⁵⁶.

Ya que la existencia se sustrae a la captación objetiva, es por eso que Marcel subraya la íntima conexión existente entre filosofía y la vida¹⁵⁷. Pues su filosofía, parte de ese *indubitable existencial* y a partir de él se eleva al ser. Así pues, el punto de apoyo de toda su metafísica se encuentra en dicho *indubitable existencial* que soy yo mismo en cuanto ser encarnado. Ahora bien, ¿cómo llega al establecimiento de este indubitable existencial?.

Poner de manifiesto que dudar de la existencia en bloque, decir *nada existe* o quizá no existe nada, carece de sentido. Marcel entiende, volviendo a esta clásica idea presente ya en el pensamiento de Sócrates y de Aristóteles, que la filosofía parte de la experiencia, aunque la trascienda, y sugiere lo siguiente: “No puede haber, en mi opinión, filosofía concreta sin una reflexión tan estricta, tan rigurosa como sea posible, ejerciéndose sobre la experiencia más íntimamente vivida”¹⁵⁸.

Una distinción decisiva para Marcel es la que hace entre problema y misterio¹⁵⁹. Hay una esencial coincidencia entre Marcel y Maritain en la identificación de lo ontológico con lo misterioso. El problema es para él algo que se encuentra, que cierra el camino; está entero delante de mí; por el contrario, el misterio es algo en que me encuentro envuelto o comprometido *engagé*, cuya esencia consiste en no estar entero delante de mí; como si en esa zona la distinción entre el en mí y el ante mí, perdiera su significación. Es por eso que Marcel, considera los

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 103-104.

¹⁵⁹ Cfr. MARCEL Gabriel, (2002), *Obras selectas I, El misterio del ser, El dardo, La sed y La señal de la cruz*, Madrid, Ed. BAC. pp. 213-223.

problemas filosóficos no son solamente problemas, sino más bien misterios en este sentido¹⁶⁰.

Marcel usa los conceptos de proyecto, vocación, creación y trascendencia. Crear significa crear a un nivel por encima de uno mismo; trascender no quiere decir trascender la experiencia, porque más allá de ella no hay nada, sino tener experiencia de lo trascendente. Existe para él un “*fulcrum existencial*”¹⁶¹, un punto de apoyo o punto de vista, que es el humano.

El problema del cuerpo es planteado como la condición de *ser encarnado*; esto quiere decir aparecer como este cuerpo, sin identificarse ni distinguirse. El cuerpo es manifestación del nexo que me une al mundo, y puedo decir *yo soy mi cuerpo*. Lo existencial se refiere al ser encarnado, al hecho de estar en el mundo; y esto es un “*chez soi*”¹⁶²; el sentir no es una pasividad, sino una participación. Es decir, ante la muerte cabe para Marcel la desesperación absoluta, pero también la esperanza de la salvación, de la resurrección. Es este sentido en el que dice que la muerte es el trampolín de la esperanza.

La gran influencia de la filosofía de la existencia, tuvo que ver con el gran Heidegger y sus discípulos Gabriel Marcel y Zubiri, con relación a la angustia, desesperación-trascendencia y la religación acerca de la muerte.

Zubiri, se plantea el problema de Dios donde busca la dimensión humana desde el cual ese problema ha de plantearse; el hombre está implantado en la existencia o implantado en el ser; se apoya a *tergo* en algo que nos *hace ser*; esto lleva a la idea de religación: estamos obligados a existir porque estamos previamente religados a lo que nos hace existir. La existencia no solo está arrojada, sino religada por su raíz. El estar abierto a las cosas muestra que hay cosas; el estar religado descubre que hay lo que religa y es raíz fundamental de la existencia. A esto llama

¹⁶⁰ Cfr. LÓPEZ Marcelo, *op. cit.*, pp. 108-109.

¹⁶¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 105-106.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, pp. 114-116.

Zubiri *deidad*: y la religación plantea el problema intelectual de Dios como ser fundamental o fundamentante. Desde ahí surgen los problemas de la religión o irreligión e incluso el ateísmo, que aparecen planteados en esa dimensión de la religación¹⁶³.

Zubiri lleva a cabo un esfuerzo con el fin de dilucidar y aprehender lo que constituye formalmente la realidad, tanto en su ser real en cuanto real como en su ser *tal*. Para Zubiri la realidad es previa al ser¹⁶⁴; lejos de ser la realidad un tipo de ser, por fundamental que se suponga, el ser se funda en la realidad. Lo que se llama *ser* es más bien el momento de actualidad de lo real en esa respectividad que constituye trascendentalmente el mundo; el ser, en suma, está dado “*como actualidad respectiva*”¹⁶⁵. La realidad es, por lo tanto y primariamente, algo *de suyo*; este ser *de suyo* es lo trascendental simple. Sólo posteriormente puede hablarse del mundo (de la respectividad) como un segundo momento trascendental. En suma: la realidad como realidad es lo fundamental y primario; sólo secundariamente, y como momento suyo, puede hablarse del ser.

Ello significa o, mejor dicho, presupone que la realidad es el primer inteligible. La realidad se da como *realidad sentida en impresión de realidad*. Y puesto que el inteligir presenta las cosas reales como reales, el hombre puede ser definido, o presentado, como *animal de realidades*. Como tal animal de realidades o inteligencia sentiente, el hombre es capaz de sentir la realidad misma en su formal carácter de realidad. La función primaria del hombre, dice Zubiri, es la de *enfrentarse sentientemente con la realidad de las cosas*. La filosofía primera de Zubiri es el fundamento de toda filosofía segunda, pero a la vez la filosofía segunda apoya y complementa la filosofía primera. En efecto, y para citar un solo ejemplo, la caracterización del hombre por

¹⁶³ MARÍAS Julián, *op. cit.*, pp. 452-453.

¹⁶⁴ Cfr. ZUBIRI Xavier, (1997), *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid, Ed. Alianza. pp. 16-19.

¹⁶⁵ FERRATER José, (1964), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Ed. Montecasino. pp. 960-961.

medio del hábito de la inteligencia sentiente, que hace posible comprender el sentir la realidad en su formal carácter de realidad, es posible gracias a un largo examen del comportamiento de diversos niveles de realidad¹⁶⁶.

2.6 La trascendencia del ser en el personalismo cristiano

En oposición al pensamiento de Nietzsche, que determina al hombre en actualizarlo como objeto de poder y convertirlo en un superhombre, Emmanuel Mounier, menciona que hay un punto de ambigüedad fundamental de la persona cristiana. Ambigüedad, que no es sino uno de los signos sensibles de la inefabilidad de una trascendencia, y que sin embargo es fundamental, pues ella nos coloca en el camino, no de la confusión, sino de una cierta inteligencia de esta trascendencia¹⁶⁷.

La persona, en la perspectiva cristiana, es presencia, afirmación; pero no es presencia en sí, afirmación de sí, sino respuesta. En lenguaje bergsoniano, esta perspectiva opone a un personalismo cerrado a un personalismo abierto¹⁶⁸. Tonifica y viriliza la persona, pero la desarma.

Relaja sus voluntades para abrirla al Abandono. Desaprueba sus proyectos para lanzarla a la Esperanza.

Abandono y Esperanza, es decir, sí a un Ser trascendente y bueno, no se encuentran, como creía Nietzsche fiándose de ciertos comportamientos empíricos, en una dimensión enmascarada, que ofrece una especie de pasividad femenina ante los combates y ante las contradicciones de la vida. Esta religiosidad sonriente, este optimismo bendecidor, o ese anularse sin batallas, vecinos

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 961.

¹⁶⁷ Cfr. ROGEL Héctor, *op. cit.*, p. 369.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 52.

próximos del concordismo liberal, y tan característicos todos juntos de cierto siglo XIX, son el origen de ciertas reacciones sistemáticas, pero sanas, de las que la antropología cristiana no debería renegar. Mounier, menciona en Heidegger su crítica de esta trivialidad cotidiana “*el mundo del se*”¹⁶⁹ que se le aparece como una huida ante la angustia esencial de una vida que afronta la muerte y se constituye en este afrontamiento.

El hombre afronta en él la presencia cotidiana de la muerte, que le arroja a la angustia de la perdición, más temible que la angustia de la destrucción; afronta en él también el peso de un destino nutrido de insondables proyectos de Dios; en él está afrontado a la desesperanza ininterrumpida de sus esperanzas calculadas, a la experiencia irresoluble de los conflictos que constituyen los nudos trágicos de su situación.

Sin embargo, este combate del cristianismo difiere doblemente del que lleva a cabo el héroe heideggeriano. Éste está crispado con su lucha; su lucha define su ser, ya que sin ella se deslizaría hacia la muerte del tiempo; además, su lucha es realmente desesperada; la única trascendencia que conoce es la trascendencia de una amenaza, la de la nada y la muerte del ser en el tiempo, siempre dispuesto a minar las defensas de la Vida. El cristiano, en lo más duro de la lucha, conserva este alivio profundo que se halla en los hábitos de la Caridad, y como una salud, una flexibilidad esencial del alma. La lucha no es para él, la manera de ser esencial de la existencia; ella no se cierra sobre sí, va más allá, se sobrepasa en la Esperanza y la acogida.

Esto no es más que un aspecto particular de la segunda acción del personalismo cristiano: “*La desposesión, el despertar de la disponibilidad a la muerte*”¹⁷⁰.

Jacques Maritain, al igual que Mounier, concuerdan que después de la muerte hay trascendencia hacia el único Absoluto y que se llega a Él, con Esperanza. Por esto propone una

¹⁶⁹ MARÍAS Julián, *op. cit.*, pp. 415-417.

¹⁷⁰ MOUNIER Emmanuel, (2002), *El Personalismo una Antología esencial*, Salamanca, Ed. Sígueme. pp. 557-558.

enseñanza humanista integral, donde será el conocimiento del ser humano considerado como persona, con todos los constitutivos y valores esenciales. Para ello, da el siguiente argumento:

“No existe en mi una realidad que se llama individuo y otra que se dice persona, sino que es un mismo ser, el cual, en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de lo que poseo por la materia, y todo entero, persona, por lo que me viene del espíritu”¹⁷¹.

El hombre no es un espíritu puro, sino un compuesto esencial de materia prima y un alma racional, espiritual e inmortal; está ordenado a la futura resurrección y a la felicidad eterna. Por tanto, nuestro cuerpo no es una substancia completa, ajena al alma, pues es viviente, orgánico y humano por el alma. Es ante todo persona: substancia individua completa, de naturaleza racional, que existe por su propia existencia. En razón de su espiritualidad imita de manera especial la personalidad divina, es fin en sí mismo, es sujeto de derechos y deberes y está ordenado a la plenitud de la perfección y la felicidad. Con lo que concluye diciendo: *“El hombre es el punto en que se realizan todas las encrucijadas del ser; es la constelación donde brillan las multiformes luces del Infinito y está llamado a ser Dios por participación”¹⁷².*

¹⁷¹ MARITAIN Jacques, (1999), *Humanismo Integral*, Madrid, Ed. Palabra. pp. 12-13.

¹⁷² Cfr. ROGEL Héctor, *op. cit.*, pp. 348-349.

3. EL FALSO DILEMA INMANENCIA-TRASCENDENCIA

Vivir, es el conjunto de los actos que caracterizan a los seres vivos; lo que existe en realidad no es la vida, sino los seres vivos que realizan los así llamados actos vitales. Por lo tanto, «la vida está, en el movimiento inmanente»¹⁷³.

Llegando a la aproximación filosófica sobre el concepto de vida, podemos llamar ser vivo a aquel que es capaz de un movimiento inmanente autoperfeccionante. El movimiento, como ya lo definió Aristóteles, no es sólo el movimiento local, sino el acto del ente en potencia en cuanto en potencia¹⁷⁴. Por ser vivo entendemos entonces un ser capaz de hacerse pasar a sí mismo de la potencia al acto.

Elemento constitutivo del ser vivo es, por tanto, la acción inmanente autoperfeccionante, que no es sólo una diferencia de grado de mayor a menor complejidad, sino una característica esencial, una diferencia irreductible, es decir un salto cualitativo. El ser vivo realiza actividades inmanentes autoperfeccionantes esencialmente diversas de aquellos de los seres inorgánicos e irreductibles a ellas. Se trata pues de resolver el problema de si existe una diferencia esencial o cualitativa entre ser vivo y ser no-vivo. Este problema se resolvería si se conociese la esencia de las cosas, ya que fácilmente la esencia de los seres escapa a nuestro conocimiento inmediato.

Nosotros conocemos la esencia de las cosas indirectamente, mediante el conocimiento de sus propiedades. Dado que la naturaleza o esencia de un ser es la causa por la cual ese ser tiene esas propiedades en vez de otras, el criterio para establecer una diferencia esencial entre dos seres será estudiar sus propiedades o manifestaciones esenciales. Lo cual nos exige pasar de esta inmanencia a una trascendencia del hombre¹⁷⁵.

¹⁷³ LUCAS LUCAS Ramón, (2008), *El Hombre, Espíritu Encarnado*, Salamanca, Ed. Sígueme. p. 33.

¹⁷⁴ LARROYO Francisco, (2011), *Metafísica de Aristóteles*, México, Ed. Porrúa. pp. 182-184.

¹⁷⁵ LUCAS LUCAS Ramón, *El Hombre, Espíritu Encarnado, op. cit.*, p. 34.

El hombre, es un espíritu encarnado, todo su ser y todos sus actos tienen una dimensión corpóreo-espiritual. El espíritu en el hombre es el alma, o sea, espíritu informador de la materia; la materia, a su vez, llega a ser cuerpo, o sea, materia informada por el espíritu. El binomio alma-cuerpo no define la contraposición de dos realidades completas y distintas, sino la mutua interpretación de una con otra en la composición de la única realidad-hombre¹⁷⁶.

Una antropología realista y unitaria, considera al hombre como unidad psicósomática, como libertad y conciencia encarnadas, como espíritu encarnado; solo en un segundo momento, por vía de análisis, verá en esta unidad una dualidad. Dualidad, no dualismo.

La naturaleza humana lleva también bajo su aspecto corpóreo el sello del espíritu, y expresa la dignidad de la persona.

El valor moral del cuerpo humano, desde el punto de vista filosófico, deriva fundamentalmente del hecho de que el hombre es un espíritu encarnado y, por lo tanto, la actividad moral también depende, en su objeto y contenido, del estado de la corporeidad. La moralidad reside esencialmente en el espíritu, pero el espíritu humano es encarnado y forma un solo y único ser sustancial, de tal modo que la corporeidad es el campo expresivo del espíritu.

Con frecuencia se ha insistido más en la dimensión de la pura espiritualidad que en la totalidad del hombre como espíritu encarnado. Lo cual algunas interpretaciones o modos de vivir la espiritualidad y la ascesis cristiana se caracterizaron por su desprecio al cuerpo que lo consideraban como un peso u obstáculo para la libertad del espíritu.

La existencia cristiana se concentraba en la espiritualidad del alma en lugar de la espiritualidad de la persona humana, en la que la corporeidad representa el campo expresivo del sujeto espiritual que se relaciona con Dios¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, (2011), *Absoluto relativo*, Madrid, Ed. BAC. p. 25.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 26-29.

La trascendencia es la estructura fundamental del hombre, y esta estructura, que se afirma implícitamente en todo conocimiento y acción humana, es lo que se llama espiritualidad. El hombre es espíritu, es decir, vive su vida en continua apertura hacia el Absoluto¹⁷⁸.

En efecto, la propiedad esencial de la persona, ser espiritual, en contraposición a la materia, es el espíritu que, en cuanto abierto al infinito, tiende a superar todo límite, a ir siempre más allá de lo que ya ha conquistado o alcanzado¹⁷⁹.

3.1 La fenomenología de Hegel y la muerte

Hegel, quién había criticado fuertemente a Fichte y a Schelling, se basa en la idea romántica de la realidad como una unidad total, como un todo orgánico y unitario que participa de una misma vida.

La única verdadera realidad es la totalidad. El problema fundamental de la filosofía, anunciado en sus escritos teológicos, lo constituye la relación y armonización de lo finito y lo infinito, la superación de su diferencia en una perfecta integración que no anule a ninguno. Se trata más que nada de encontrar un principio absoluto, sin presupuestos, que encuentre en sí mismo su propia justificación, y que sea a la vez el principio de todo saber y de toda realidad.

Hegel, pretende concebir un Absoluto en el que toda escisión (finito-infinito, sujeto-objeto, fenómeno-razón, razón-fe, etc), quede superada, ya que el Absoluto ha de ser la expresión adecuada de la realidad toda¹⁸⁰.

El mismo Hegel, narra como en el atolladero del amo, el esclavo ha temblado ante el riesgo y amo supremo: la muerte¹⁸¹. El amor a la vida ha superado el deseo de reconocimiento; ha

¹⁷⁸Cfr. Id., (2008), *El Hombre, Espíritu Encarnado*, Salamanca, Ed. Sígueme. p. 288.

¹⁷⁹ Cfr. Id., *Absoluto relativo*, op. cit., pp. 94-95.

¹⁸⁰ CRUZ Alfredo, (2001), *Historia de la filosofía contemporánea*, España, Ed. Eunsa. p. 34.

¹⁸¹ PALMIER Jean, (2012), *Hegel*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica. p. 46.

preferido una vida de esclavo a la posibilidad de perderlo todo. Sólo él amaba verdaderamente la vida, es en ella donde encontrara su salvación. Se propone trabajar sumido en la angustia e ira transformando al mundo de tal suerte que no quede en él lugar para el amo, es decir el hombre no habrá alcanzado su autonomía verdadera, que es su libertad, más que habiendo atravesado la servidumbre y la angustia de la muerte, pero es mediante el trabajo que debe efectuar esta liberación y lo hará mediante tres actitudes existenciales¹⁸².

En la actitud estoica, el esclavo imaginará al principio que es posible hacer ilusoria esta servidumbre separándose del mundo exterior y humano, lo cual, acepta vivir en cadenas ya que son impotentes contra su verdadera libertad: su libertad de pensar. Así, tal libertad, opuesta al mundo, no es más que una libertad vacía. Cabe mencionar, que esta actitud es escéptica o solipsista.

En la actitud escéptica, el esclavo tratará de liberarse negando su condición y a todos los demás hombres y afirmará en adelante, contra todos, su soledad, en un movimiento de rechazo desesperado. La soledad en que se encierra sólo puede romperse mediante el suicidio.

La actitud cristiana que propone Hegel, al esclavo antes de llegar a su liberación, es la del esclavo religioso. El esclavo ya no tiene que enfrentarse a un amo real y este amo ha sido proyectado a un cielo imaginario y ha adoptado la figura de Dios.

Después de haber comprendido el fracaso de esas tres actitudes, el esclavo se encaminará hacia su liberación auténtica, lo cual renunciará a todas las soluciones que le aseguraban una libertad ilusoria para transformar la tierra mediante su trabajo, de tal suerte que no quede ya lugar para el amo¹⁸³.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 47- 48.

La muerte de Cristo tiene para Hegel una significación ejemplar, ya que es el símbolo de la reconciliación de lo divino y de lo humano y supone que Cristo en la cruz muere como Dios y como hombre, pero no resucita como Dios. Por ello lo concluye con esta frase:

“Es el dolor que se expresa en las duras palabras: Dios ha muerto. Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, así como la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma dadora de vida se ha esfumado, los himnos son palabras de las que ha huido la fe”¹⁸⁴.

Lo que queda es la reconciliación de lo divino con la tierra, la glorificación de la vida. Es éste el tema que Hegel tomó de Hölderlin, y que colocó en el centro mismo de su filosofía y en especial de su fenomenología del espíritu¹⁸⁵.

3.2 La respuesta de la filosofía cristiana actual

Es difícil plantear la cuestión relativa a la existencia cristiana, sostener la existencia de una naturaleza humana, universal, inmutable y normativa de los actos humanos como presupuesto fundamental de la Revelación, no significa ignorar o despreciar la historicidad del hombre, ni tampoco afirmar que el mensaje revelado se dirige a una especie de «humanidad anónima»¹⁸⁶.

Por el contrario, la humanidad existe solo en la persona concreta, que vive en un tiempo y circunstancias particulares; es a ella a quien se dirige el mensaje de salvación y es ella la que en

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸⁶ LUCAS LUCAS Ramón, *Absoluto relativo*, *op. cit.*, p. 45.

su particularísimo e individualísimo ser tiene que dar una respuesta personal a la llamada de salvación.

La cuestión de la existencia fue planteada unos cien años por vez primera por Sören Kierkegaard contra las especulaciones de Hegel; y es significativo que fuese con motivo de la cuestión relativa a la existencia cristiana¹⁸⁷.

Es una cuestión que precede a las cuestiones especiales sobre el contenido del mundo y de la vida y, por lo común, se halla velada por los intereses relativos a las cosas, los procesos y las actividades de la vida misma; se trata de la cuestión acerca del modo como está ahí el hombre.

En el ser humano hay ciertamente algo no definible, algo que es un misterio. Yo sé que existo; existo realmente. Ante los peligros, trato de mantenerme en mi realidad, lucho por ello. Me esfuerzo por imponerme a las realidades, hombres, situaciones, estructuras que me rodean. Soy activo, trabajo, conquisto, ordeno, creo, y de todo ello surge la firme conciencia de esa íntima firmeza, intensidad y empuje que se expresa con las palabras: «yo existo»¹⁸⁸.

¿Qué es entonces mi verdadero ser?, preguntas similares se suscitan frente a lo que se expresa con la palabra “yo”. Esta se encuentra, explícita o implícitamente, en cada frase que pronuncio; en cada acto que hago. Indica esa íntima identidad personal que trato de expresar cuando digo: yo soy y no otro. Yo, el que está hablando, soy ahora el mismo que fui en el pasado y que seré en el futuro esperado por mí; el que subsisto a través de los distintos estados de un día y a través de las distintas edades de la vida.

¿Qué es, pues, este yo?, en mi propia experiencia, como en mi experiencia de otros seres, se da el elemento del sentido, gracias al cual puede responderse a este interrogante sobre la muerte, la vida pasa, y ese pasar va en aumento hasta llegar al paso definitivo, la muerte: ¿cuál sería la

¹⁸⁷ GUARDINI Romano, (1997), *La existencia del cristiano*, Madrid, Ed. La BAC. p. 418.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 420.

actitud respecto a ella?, la muerte desempeña en nuestra época un papel tan tremendo que va más allá de todo lo que se pueda pensar. Es por eso que no se le encuentra ningún sentido real a esta teoría, por el hecho de que en los últimos cincuenta años, ha habido mortandad en medio mundo, por diferentes situaciones o circunstancias.

Entonces, ¿cómo se inserta esta muerte en la historia?, yo mismo, sé que tengo que morir; todos los esfuerzos en contra no hacen sino dilatar el momento, dulcificar el proceso: y, sin embargo, encuentro dentro de mí el curioso fenómeno de la protesta contra la muerte. Puedo aceptarla por una meta elevada; puedo quererla como evasión de calamidades, de sufrimientos, pérdidas irreparables; pero esto sucede sólo en determinados estratos superiores de mí ser. En lo más profundo del mismo se asienta la protesta contra la muerte. El sí real a la muerte en cuanto tal, a la necesidad de morir en cuanto tal, parece que no se da, porque es una protesta contra una falta de sentido; protesta que, a su vez, parece carente de sentido puesto que nunca consigue lo que exige¹⁸⁹.

Pascal, dice lo siguiente: «*Una insignificancia, una gota en mi sangre, una piedra que cae puede matarme; no obstante, soy más que todo eso, porque tengo conocimiento de ello y soy capaz de formular un juicio sobre ello*»¹⁹⁰.

El fundamento y estado originarios de la naturaleza misma, se le llama (materia), tiene ésta una propiedad fundamental, a saber, una tendencia a ir (hacia delante), el impulso hacia un comportamiento que denominamos (evolución). De las condiciones necesarias se sabe que de la materia inerte procede la vida; de una determinada forma de vida surge el hombre, es decir: el espíritu, y, con él unas nuevas relaciones del ser individual con el mundo, es decir, un

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 421.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 422.

distanciamiento respecto a él, y, por tanto, conocimiento y configuración, que se expresan corporalmente en el caminar de la vida misma¹⁹¹.

Respecto a la muerte, cada día va perdiendo su antiguo significado, que resultaba decisivo para la existencia. Desde el punto de vista de la biología, se ve como algo natural, como la mera fase final del proceso de la vida; pero esa naturalidad va unida, ligada a un sentimiento de profunda angustia y desconcierto. La muerte desaparece de la imagen de la vida moderna.

Este hecho tan tremendo de que matar y morir son actos cada vez más tecnificados que convierten la muerte en un acontecimiento cada vez más anónimo. La protesta propiamente dicha que surge en la conciencia del hombre, como persona, contra la muerte es reducida al sentimiento biológicamente condicionado de defensa de la vida contra su destrucción. La pregunta sobre lo que hay después de la muerte enmudece cada vez más, o se responde a ella de manera nebulosa diciendo que, en ella, el individuo retorna al conjunto de la naturaleza¹⁹².

Entonces, ¿qué es lo que existe?¹⁹³, Dios, es lo que existe y es El Absoluto. Lo cual este Dios es personal. No es un “ello”, una mera idea, una fuerza muda, un misterio oscilante, sino más bien un espíritu que se posee a sí mismo, una persona. Ser persona significa ser “yo”. Pero no hay un yo sin un tú.

El hombre existe a partir de una llamada de Dios. Su ser es la respuesta a este llamamiento. La relación yo-tú con Dios es la forma y el campo de la existencia. La Revelación define el ser del hombre como imagen de Dios. Es decir, la clave de su ser no está en la naturaleza por más que ésta participe también, sino en Dios. La pregunta a partir de la cual se desarrolla el pensar es la relativa al *arché*, a lo original, lo primordial. La relativa a aquello de lo que procedo y hace

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 425.

¹⁹² *Ibid.*, p. 426.

¹⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 428.

que yo exista; aquello de donde proviene la ley de mi ser, y a lo que me remito y en función de lo cual justifico mi existencia¹⁹⁴. “*El creyente vive con la mirada puesta en este juicio, convencido de que sólo cuando hayan caído todos los velos, toda mentira haya sido desenmascarada y toda apariencia haya sido puesta al descubierto, puede comenzar la existencia propiamente dicha, esto es, la eterna*”¹⁹⁵.

3.3 El problema de la inmortalidad del alma en nuestro tiempo

Esta doctrina de la inmortalidad del alma tenía un sentido claro y simple en la tradición órfica, lo mismo que en la mentalidad pitagórica, platónica, plotiniana y gnóstica. Si el alma es divina por naturaleza, si ella preexistía antes de su descenso en el cuerpo, entonces es fácil suponer que, eterna como era en el pasado, puesto que el alma es increada, continuará siéndolo en el futuro, una vez separada del cuerpo. Si somos divinos por naturaleza, sabemos ciertamente que somos inmortales. *Sentimos y experimentamos que somos eternos*¹⁹⁶.

Si el alma es creada, quiere ello decir que no tiene por sí misma su propia existencia ni es ella su vida. El alma recibe la existencia, recibe el don de la vida. Es ontológicamente dependiente¹⁹⁷.

La inmortalidad del alma, en la perspectiva judía y cristiana, no cae por su propio peso, no es ni un derecho, ni una propiedad natural del alma, porque es y seguirá siendo un don¹⁹⁸.

La situación se complica en la perspectiva cristiana, porque según esta teología, el fin de la existencia humana no es, en absoluto, volver a una condición anterior, como lo pretendían los órficos, los platónicos y los gnósticos. Es decir, el fin de la existencia, el fin de la creación, según

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 430.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 434.

¹⁹⁶ TRESMONTANT Claude, (1974), *El problema del alma*, Barcelona, Ed. Herder. p. 165.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 166.

la teología cristiana, es entrar en la economía de la vida divina, sin confusión de naturaleza y de personas.

No se trata, pues, en la perspectiva de la vida cristiana, de saber si el alma es o no inmortal, si sobrevivirá o no después de haber dejado de informar una materia. El problema es mucho más grave. Se trata, sobre todo, de saber si el alma creada va a ser juzgada apta para tomar parte en la vida divina. Se da en la teología cristiana, una doctrina terrible. Un alma puede realmente subsistir sin ser aniquilada, y puede ser rechazada de tomar parte en la vida divina. Su condición, entonces, es peor que la nada.

Desde el punto de vista platónico y el punto de vista cristiano, existen diferencias radicales, teológicas y filosóficas a la vez. Para los platónicos, se trata simplemente de la inmortalidad del alma, del retorno del alma a su condición divina anterior. Para los cristianos, se trata de un nuevo nacimiento, por lo que el alma creada llega a ser una criatura nueva, si ella consiente en ello, y este nuevo nacimiento es una condición necesaria para su entrada en la economía de la vida divina. Y desde el punto de vista filosófico, queda todavía por examinar si, en su condición actual, el alma humana es capaz o no de subsistir cuando deja de informar la materia.

El problema de la inmortalidad del alma queda, pues, planteado como etapa necesaria pero no suficiente desde el punto de vista de la teología cristiana¹⁹⁹.

Aristóteles, llegó a pensar y escribir que el alma no subsistía separada del cuerpo, es por eso que les da pauta a los biólogos, desde hace más de un siglo, donde afirman que no hay dificultad alguna decisiva en admitir que el alma pueda seguir subsistiendo cuando haya dejado de informar la materia, puesto que, gracias a los experimentos de las ciencias modernas,

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 166-167.

comprobamos una independencia relativa entre el alma que subsiste y la materia informada que se renueva.

Los filósofos modernos, cuando tratan el problema de la muerte, escriben gruesos volúmenes partiendo del principio, admitido por ellos como evidente, de que la muerte es una aniquilación. Esto les parece una consecuencia normal y conforme a sus ideas. La muerte equivale a la nada. Sin embargo, ellos que saben al respecto de esto, sino que es un supuesto que establecen gratuitamente. Es una petición de principio, si su razonamiento fuera explícito, se formularía, aproximadamente, así: *“Comprobamos, por experiencia, que hay seres que viven. Un buen día, desaparecen del campo de nuestra experiencia. Queda un cadáver. Luego esos seres quedan aniquilados. Ya no existen de modo alguno”*²⁰⁰.

No tenemos ninguna experiencia sensible de un alma que exista sin informar una materia. La función consiste en informar una materia para constituir un organismo vivo. Para Spinoza: *“El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios”*²⁰¹.

Según en esta teoría no hay duda de la inmortalidad del alma. Queda por saber si esta inmortalidad es personal o no, lo cual es otra cuestión. Y queda, sobre todo por saber si es cierto que somos una parte del entendimiento infinito de Dios.

Para la teología judía y cristiana, el alma humana no es divina por naturaleza ni es una parte del entendimiento infinito de Dios. El alma es creada. Recibió el don de la existencia y lo sigue recibiendo en cada instante, de una manera continua. ¿Cómo podemos probar que lo seguirá recibiendo, después de haber terminado de informar una materia con la que organizaba un cuerpo?

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 168.

²⁰¹ Cfr. FERNÁNDEZ J. Luis, (2006), *Historia de la Filosofía Moderna*, España, Ed. Eunsa. pp. 93-95.

Podemos rechazar los asaltos de los que juzgan evidente que la muerte es el aniquilamiento del alma. Por otra parte, se dice que el alma ha sido perfectamente capaz durante ochenta años o más de existir de una manera personal y de seguir siendo la misma, a pesar que los elementos materiales se han ido renovando constantemente.

3.3.1 ¿Se puede asegurar que el alma sobrevivirá después de la muerte física?

Dentro de la perspectiva cristiana, afirmarlo es especular con la permanencia del don de la existencia que nos fue concedido. Si el alma, como pensaban los platónicos y Spinoza, pudiera dar explicaciones de su propia existencia, si pudiéramos aplicar al alma el argumento ontológico, si la esencia o la naturaleza del alma implican, necesariamente, su existencia, entonces, la inmortalidad futura del alma quedaría probada de una manera apodíctica.

Pero, centrados en el punto de mira cristiano, todo esto no sirve para nada. No podemos aplicar al alma humana creada el argumento ontológico. No se puede deducir, de la esencia del alma, su existencia necesaria y eterna. El alma no tiene en sí misma la raíz de su propio existir. Recibe el don de ser.

3.3.2 ¿Quién nos puede garantizar que seguiremos recibiendo el don de ser?

Se considerará por su naturaleza y los caracteres de esta substancia, para ver si podemos encontrar algunas indicaciones que sean favorables a su mortalidad o inmortalidad, o hablando con mayor precisión, algunos rasgos que aboguen en favor de su aniquilamiento futuro o en favor de su subsistencia para siempre.

Platón había empleado ya un argumento que más tarde lo retomaría Santo Tomás de Aquino, diciendo: *“Por experiencia sabemos que existen seres que se corrompen: La experiencia de la muerte es, ante todo, la experiencia de la corrupción”*²⁰².

El problema de saber si la descomposición del cadáver implica aniquilación del principio de información, permanece intacto. Al respecto, es una cosa cierta: solamente se da la corrupción, es decir, la descomposición, en las realidades compuestas. Es decir, el proceso de descomposición es inverso al de composición²⁰³.

Cuando algunos filósofos afirman dogmáticamente que el alma queda aniquilada y destruida con la muerte, que la muerte equivale a aniquilación, no sabemos realmente en qué fundan su seguridad. En caso de que quieran decir algo, ellos afirman: *“Ya no podemos ver a nuestro amigo que estaba con nosotros y que ahora ha muerto. No queda más que su cadáver; es decir, la materia que él había informado. Nuestro amigo, pues, ha entrado en la nada. Ya no es nada”*²⁰⁴.

Afirmar esto, sería caer en un sofisma y en una pobre petición de principio. ¿Pero podemos ir más lejos?, ¿Podemos afirmar positivamente que el alma subsistirá después de la muerte?, Santo Tomás, analiza el acto de conocimiento, y pone bien claro que este acto de conocer trasciende la materia. El ser que es capaz de realizar el acto de conocer, no puede corromperse con la materia que se descompone. Lo cual utiliza el deseo natural que habita en todos nosotros de vivir y de vivir siempre. La naturaleza, por lo que sabemos de ella, no acostumbra a poner instintos y deseos que no corresponden a nada. Este deseo de inmortalidad es, pues, bastante significativo²⁰⁵.

²⁰² TRESMONTANT Claude, (1974), *El problema del alma*, Barcelona, Ed. Herder. p. 170.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 170-171.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 172.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 173.

Pero no podemos, en el estado actual de nuestros análisis, asegurar, fundándonos en la naturaleza del alma, que el don de la existencia le será concedido después de su muerte, mañana quizás, juntamente con ese otro don inefable, el de la participación en la vida divina.

Se puede confiar, en una existencia ulterior, bajo las condiciones que indica el cristianismo, pero no fundándonos en lo que somos. Tenemos que fundar nuestra esperanza en aquel de quien hemos recibido el ser, y de quien esperamos obtener para siempre el ser, la vida y la bienaventuranza.

En nosotros mismos, en nuestra naturaleza, nosotros no podemos encontrar esta seguridad. Solamente la encontraremos en aquel de quien recibimos hoy el ser. De Él y no de nosotros mismos podemos esperar el don de la vida eterna. Solamente apoyándonos en el que nos ha dado el don de la existencia, y de quien tenemos razones para confiar en su fidelidad, podemos hablar de nuestra inmortalidad²⁰⁶.

3.4 La inmanencia y la trascendencia: El hombre y Él Absoluto

La persona posee una importancia que va más allá de su mismo ser. Su valor es incondicionado, absoluto. Su ser por sí misma y en sí misma la hace única e irrepetible. De ahí que su valor y dignidad sean también únicos e insustituibles. La pérdida de una persona no puede compensarse nunca. Este valor y dignidad no pueden fundarse en un solo ser, que es finito, y reclaman el fundamento de otro Ser Absoluto. Pero no de un absoluto abstracto, de una idea, valor o ley, sino de un Ser Absoluto Personal. En realidad, solo Dios es el Ser perfectamente subsistente, el *Ipsum Esse Subsistens*²⁰⁷, porque no tiene el ser, sino que es el Ser, acto puro y perfectísimo. En Dios la perfecta subsistencia se manifiesta en aseidad, inseidad y perseidad

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 174-175.

²⁰⁷ Cfr. BYRNE Damián, (2009), *Suma de Teología I*, España, Ed. BAC. pp. 107-109.

entendidas de manera perfecta y absoluta. El hombre, en cuanto imagen de Dios, participa de la subsistencia divina, pero solo en forma limitada y sobre todo en forma no absoluta sino relativa, porque es propio de la imagen ser relativa a su prototipo. Por eso en la persona humana la aseidad, la autonomía, la independencia y la libertad, no son absolutas sino relativas a Dios. La inseidad no es nunca autoposición plena y por tanto, nunca conciencia plena de sí misma; no es nunca plena actuación de la inteligencia y de la voluntad, ni en sí misma ni en las cosas creadas, sino tensión hacia Dios, Verdad absoluta y bien infinito. La perseidad, no es nunca absoluta porque, aunque sea el fin de todas las cosas creadas, el hombre no tiene en sí mismo el fin último y supremo, sino que este es Dios en quien puede hallar su perfecta realización y su paz plena. *“La dignidad y el valor absoluto de la persona se funda, en último término, en el hecho de que participa de la subsistencia y del valor absoluto de Dios”*²⁰⁸.

Negar la universalidad e inmutabilidad de la naturaleza humana sería no solo negar la posibilidad misma de la revelación, sino la humanidad del hombre abriendo la puerta a la arbitrariedad y al abuso. Si no existe la naturaleza humana común a todos los hombres e inmutable en sus exigencias fundamentales, no solo la Revelación queda privada de su punto de anclaje, sino que el valor moral pierde sus exigencias de universalidad, obligatoriedad y trascendentalismo²⁰⁹.

Subsistir para la persona significa fundamentalmente tres cosas: ser en sí, ser para sí, ser a sí. «Ser a sí»²¹⁰, significa no derivar o depender de otro y, por tanto, solo de sí mismo; es un ser autónomo y libre de modo absoluto. En sentido estricto este carácter pertenece solo a Dios, que es la aseidad pura; la persona humana es *a se* solo en modo análogo. «Ser en sí»²¹¹, indica no

²⁰⁸ LUCAS LUCAS Ramón, (2011), *Absoluto relativo*, Madrid, Ed. BAC. p. 97.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 23.

²¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 93.

²¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

existir en otro sino en sí mismo, por tanto, ser sustancia, sujeto; no modo o momento o actividad de alguien. Significa, por tanto, que la persona es el sujeto inteligible, libre, capaz de hacer actos propios. «Ser para sí»²¹², significa ser fin en sí, no instrumento o medio para otro. La persona humana, aunque depende de Dios como ser creado, es subsistente en sí y para sí.

²¹² Cfr. *Ibid.*, p. 95.

4. LA MUERTE EN LA ERA DEL VACIO

Estamos asistiendo al final de una civilización, y podemos decir que ésta se cierra con la caída en bloque de los sistemas totalitarios en los países del Este de Europa. Aún quedan reductos sin dismantelar, en esa misma línea política e ideológica, aunque por otra parte se anuncian nuevas prisiones para el hombre, con otro ropaje y semblantes bien diversos. Así como en los últimos años se han puesto de moda ciertos productos light; el tabaco, algunas bebidas o ciertos alimentos También se ha ido gestando un tipo de hombre que podría ser calificado como el *hombre light*.

¿Cuál es su perfil psicológico? ¿Cómo podría quedar definido? Se trata de un hombre relativamente bien informado, pero con escasa educación humana y filosófica, muy entregado al pragmatismo, por una parte, y a bastantes tópicos, por otra. Todo le interesa, pero a nivel superficial; no es capaz de hacer la síntesis de aquello que percibe, y, en consecuencia, se ha ido convirtiendo en un sujeto trivial, ligero, frívolo, que lo acepta todo, pero que carece de unos criterios sólidos en su conducta. Todo se torna en él etéreo, leve, volátil, banal, permisivo. Ha visto tantos cambios, tan rápidos y en un tiempo tan corto, que empieza a no saber a qué atenerse o, lo que es lo mismo, hace suyas las afirmaciones como «Todo vale», «Qué más da» o «Las cosas han cambiado». Y así, nos encontramos con un buen profesional en su tema, que conoce bien la tarea que tiene entre manos, pero que fuera de ese contexto va a la deriva, sin ideas claras, atrapado; como está en un mundo lleno de información, que le distrae, pero que poco a poco le convierte en un hombre superficial, indiferente, permisivo, en el que anida un gran vacío moral.

Así, las grandes transformaciones sufridas por la sociedad en los últimos años son, al principio, contempladas con sorpresa, luego con una progresiva indiferencia o, en otros casos,

como la necesidad de aceptar lo inevitable. La nueva epidemia de crisis y rupturas conyugales, el drama de las drogas, la marginación de tantos jóvenes, el paro laboral, el SARS-CoV-2 y otros hechos de la vida cotidiana se admiten sin más, como algo que está ahí y contra lo que no se puede hacer nada. De los entresijos de esta realidad sociocultural, va surgiendo el nuevo *hombre light*, producto de su tiempo.

No hay en el *hombre light* entusiasmos desmedidos, ni heroísmos. La cultura light, es una síntesis insulsa que transita por la banda media de la sociedad: comidas sin calorías, sin grasas, sin excitantes; todo suave, ligero, sin riesgos, con la seguridad por delante. Un hombre así no dejará huella. En su vida ya no hay rebeliones, puesto que su moral se ha convertido en una ética de reglas de urbanidad o en una mera actitud estética. El ideal aséptico es la nueva utopía, porque, como dice Lipovetsky, estamos en la era del vacío. De esas rendijas surge el nuevo *hombre cool*, representado por el telespectador que con el mando a distancia pasa de un canal a otro buscando no se sabe bien qué o por el sujeto que dedica el fin de semana a la lectura de periódicos y revistas, sin tiempo casi, o sin capacidad, para otras ocupaciones más interesantes. El *hombre light* es frío, no cree en casi nada, sus opiniones cambian rápidamente y ha desertado de los valores trascendentes²¹³.

Con ello, aparece una nueva forma de control de los comportamientos, a la vez que una diversificación incomparable de los modos de vida, una impresión sistemática de la esfera privada, de las creencias y los roles, es decir, una nueva fase en la historia del individualismo occidental.

²¹³ ROJAS Enrique, (2000), *El hombre light*, Argentina, Ed. Planeta. pp. 7-9.

Gilles Lipovetsky, ha afirmado que estamos en la era posmoderna. Estallido de lo social, disolución de lo político: el individuo es el rey y maneja su existencia a la carta. La era del vacío ausulta esta mutación esencial, investigando los rasgos significativos de los tiempos actuales, tan alejados de la rebelión y el disentimiento característicos de los años de expansión²¹⁴. Este análisis, tan agudo como alejado de los clichés, se desarrolla a lo largo de seis estudios: «Seducción non stop», «La indiferencia pura», «Narciso o la estrategia del vacío», «Modernismo y posmodernismo», «La sociedad humorística» y «Violencias salvajes, violencias modernas». Nuevas actitudes: apatía, indiferencia, deserción, el principio de seducción sustituyendo al principio de convicción, generalización de la actitud humorística. Nueva organización de la personalidad: narcisismo, nuevas modalidades de la relación social, marcadas en particular por la reducción de la violencia y la transformación última de sus manifestaciones. Nuevo estado de la cultura, caracterizado por el agotamiento y derrumbe de lo que ha significado la vanguardia durante el último siglo XIX. Gilles Lipovetsky atribuye el conjunto de estos fenómenos a un mismo factor: el individualismo es el nuevo estado histórico propio de las sociedades democráticas avanzadas, que definiría precisamente la era posmoderna.

Este nuevo proceso de personalización remodeló en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social, con una perspectiva de “*lo nuevo*”. Es una mutación sociológica global, una combinación sinérgica de organizaciones y significaciones, de acciones y valores. El proceso de personalización también corresponde a la fractura de la socialización disciplinaria, a una sociedad flexible basada en la información y estimulación de las necesidades, el sexo y la exaltación de los “factores humanos” en el culto a lo natural, cordialidad y sentido del humor.

²¹⁴ LIPOVETSKY Gilles, (1986), *La era del vacío*, Barcelona, Ed. Anagrama. p. 5.

El proceso de personalización²¹⁵, implica una nueva forma de organizarse, de comportarse partiendo desde lo privado. Hay nuevos procedimientos que contienen nuevos fines, valores y legitimidades sociales: valores hedonistas, respeto por las diferencias, culto a la liberación personal, al relajamiento, al humor y la sinceridad, al psicologismo, la expresión libre, en síntesis, un nuevo significado de autonomía.

La lógica individualista con “*el derecho a la libertad*” se instala en las costumbres y en lo cotidiano. El proceso de personalización surgió como el fin de la edad moderna y la unión de las esferas de la vida social; lo que nos permite hablar de una sociedad posmoderna.

En la sociedad posmoderna reina la indiferencia de masa, sentimiento de reiteración y estancamiento, autonomía privada, innovación superficial y el futuro no se considera o asimila; esta sociedad quiere vivir aquí y ahora. No tiene ídolo ni tabú, estamos regidos por el vacío, un vacío que no comporta, ni tragedia ni apocalipsis. También puede notarse una nueva era de consumo que se extiende hasta la esfera de lo privado; el consumo de la propia existencia a través de la propagación de los *mass media*²¹⁶.

El futuro no tendrá que escoger entre las lógicas duales características de esta, gracias a la flexibilización en cuanto a las antinomias. La cultura posmoderna amplía el individualismo al diversificar las posibilidades de elección, anular puntos de referencia, destruir sentidos únicos y valores superiores; es una cultura despersonalizada o “*hecha a medida*”. Predomina en esta era el valor del “*derecho de realizarse*”.

²¹⁵ *Ibid.*, LIPOVETSKY Gilles, *op. cit.*, p. 6.

²¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 9.

Aparece el valor narcisista²¹⁷ como consecuencia y manifestación del proceso de personalización, se pasa de un individualismo limitado al individualismo total. También se puede decir que es una era de “*deslizamiento*”, donde no hay una base sólida ni un anclaje emocional estable; todo se desliza en una indiferencia relajada. El narcisismo es inseparable de un entusiasmo por relacionarse con el otro como lo demuestra el aumento de asociaciones como grupos de asistencia y ayuda mutua. El individualismo reside en conexiones colectivas de intereses miniaturizados, solidaridad de micro-grupo y redes situacionales. En el narcisismo colectivo nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos sensibilizados por los mismos objetivos existenciales, con una necesidad de reagruparse con seres “*idénticos*”. El narcisismo, encuentra su modelo en la psicologización de lo social²¹⁸.

La era posmoderna, está obsesionada con la información y la expresión, donde todos podemos ser el locutor y ser oídos; la expresión gratuita, la prioridad del acto de comunicación sobre lo comunicado, la indiferencia por lo comunicado, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor se ha convertido en el principal receptor. Hay una necesidad de expresarse en sí, aunque sea para sí mismo, comunicar por comunicar, expresarse solo por el hecho de expresar, es decir, la lógica del vacío.

Narciso²¹⁹ es el símbolo de nuestro tiempo, se ha convertido en uno de los temas centrales de la cultura. El narcisismo aparece como un nuevo estadio del individuo, en el cual, él se relaciona con él mismo y su cuerpo, hedonista y permisivo desprovisto de los últimos valores sociales y

²¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 12-13.

²¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

²¹⁹Cfr. Nuno Miguel Barata. (2015). *El mundo en que vivimos ¿la era del vacío?*, Octubre 2019, de Revista Esfinge
 Sitio web: www.revistaesfinge.com/filosofia/corrientes-de-pensamiento/item/1278-el-mundo-en-que-vivimos-la-era-del-vacio

morales que coexistían. La propia esfera privada cambia de sentido, expuesta únicamente a los deseos cambiantes de los individuos.

Únicamente la esfera privada sale beneficiada con estos cambios gracias a los valores como cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los complejos, o esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible. Nace el *homo psicológicus*²²⁰, al acecho de su ser y bienestar. Se trata de vivir en el presente perdiendo el sentido de continuidad histórica. Vivimos para nosotros mismos, sin preocuparnos por tradiciones o posterioridad, es así como el sentido histórico se olvida de la misma manera que se olvidan los valores e instituciones sociales. Esta estrategia narcisista de “*supervivencia*” del individuo, se explica dado el clima de pesimismo y catástrofe inminente, tratando de preservar así la salud física y psicológica. Aparece entonces como síntoma social el narcisismo colectivo instalándose a nivel masivo una apatía frívola.

Nos acostumbramos a lo “*peor*” que consumimos diariamente en los *mass media*, que amenaza permanentemente y no ha conseguido la conciencia social debido a la velocidad con la que se emiten los mensajes, impidiendo cualquier emoción o conciencia social duradera. El narcisismo surge de la huida generalizada de los valores y finalidades sociales, provocada por el proceso de personalización. Se concentra entonces la atención en el Yo funcionando por el placer, bienestar, desestandarización, promoción de individualismo puro liberado totalmente de los encuadres de masa y enfocado en la valoración generalizada del sujeto. Esto lleva como últimas consecuencias a la privatización sistemática de la edad del consumo²²¹.

²²⁰ Cfr. David Malowany. (2014). *El “Homo Psicológicus”*, Octubre 2019, de Diario Judío México Sitio web: <https://diariojudio.com/opinion/el-homo-psicologicus-gilles-lipovetsky/65695/>

²²¹Cfr. LIPOVETSKY Gilles, (1986), *La era del vacío*, Barcelona, Ed. Anagrama.

Simultáneamente a la revolución informática, las sociedades posmodernas conocen una “revolución interior” por el conocimiento y realización personal, la propagación de organismos *psi*, técnicas de expresión y de comunicación y sensibilidad terapéutica. La terapia *psi*²²² genera una figura de narcisismo identificado con el *homo psicológicus* que trabaja duramente para la liberación del Yo, para su gran destino de autonomía de independencia: renunciar al amor o “*to love myself enough so that, I do not need another to make me happy*”.

En ese dispositivo *psi*, ofrecer el cebo del deseo y la barrera de la represión es una provocación que desencadena una irresistible tendencia a la reconquista de la verdad del Yo. De este modo la autoconciencia, ha sustituido a la conciencia de clase; el narcisismo permite entonces el abandono de la esfera pública y por ello una adaptación funcional al aislamiento social. Para que el desierto social resulte viable, el Yo debe convertirse en la preocupación central.

Al igual que el espacio público, se vacía emocionalmente por exceso de informaciones, de reclamos y animaciones, el Yo pierde sus referencias, su unidad, por exceso de atención: el Yo se ha convertido en un conjunto impreciso. Es a esa misma disolución de Yo a lo que apunta la nueva ética permisiva y hedonista. Las asociaciones libres, espontaneidad creativa, no-directividad, nuestra cultura de la libre expresión, pero también nuestra ideología del bienestar

²²² Cfr. <https://es.slideshare.net/maxgalarza/el-zombi-y-el-psi-en-la-era-del-vaco>

estimula lo temporal y contribuyen al desmenuzamiento del Yo; la era de la voluntad desaparece²²³.

Las sociedades occidentales, están pasando de un tipo de sociedad más o menos dirigida por otros a una sociedad dirigida desde el interior. La personalidad debe profundizar su diferencia, su singularidad: el narcisismo representa esa liberación de la influencia del Otro y funciona fundamentalmente como agente de proceso de personalización.

Que el Yo se convierta en un espacio flotante, sin fijación ni referencia, una disponibilidad pura, adaptada a la aceleración de las combinaciones, a la fluidez de nuestros sistemas, esa es la función del narcisismo. El narcisismo hace posible la asimilación de los modelos de comportamientos, nace una formación permanente y un impulso hacia la igualdad o similitud.

La representación social del cuerpo ha sufrido una mutación, y la llegada de ese nuevo imaginario social del cuerpo produce el narcisismo. El cuerpo ha perdido su estado de materialidad muda en beneficio de su identificación con el ser-sujeto, con la *persona*.

El miedo moderno a envejecer y morir es parte del *neo-narcisismo*²²⁴: el desinterés por las generaciones futuras, intensifica la angustia de la muerte. Es el proceso de personalización que, al evacuar cualquier posición trascendente, genera una existencia puramente actual. El individuo, pasa a enfrentar a su condición mortal sin ningún apoyo trascendente.

²²³ Cfr. Gilles Lipovetsky. (1986). “*La era del vacío*” *Ensayos sobre el individualismo posmoderno*. 2019, de . Sitio web: <http://alvarezteran.com.ar/wp-content/uploads/2009/12/Lipovetsky-La-Era-Del-Vacio-Prefacio-I-y-II.pdf>

²²⁴ Cfr. <https://core.ac.uk/download/pdf/39086027.pdf>

En cuanto a la personalización del cuerpo, el permanecer joven y no envejecer es el mismo absoluto de reciclaje. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo, para el narcisismo se trata de hacer existir el cuerpo por sí mismo, estimular su autorreflexividad, reconquistar la interioridad del cuerpo. Estamos inmersos en una *cultura de la personalidad*²²⁵ a condición de precisar que el propio cuerpo, se convierte en sujeto y debe situarse en la órbita de la liberación.

Simultáneamente a una función de personalización, el narcisismo cumple una misión de *normalización* del cuerpo: el interés febril que tenemos por el cuerpo no es “*libre*”, ya que obedece a imperativos sociales como la línea y la forma. El cuerpo se convierte en un espacio flotante que queda en manos de la movilidad social.

La condena moral de la impersonalidad²²⁶, se inicia en el reino de la personalidad, la cultura *psicomórfica* y la obsesión moderna del Yo en su deseo de revelar su ser verdadero o auténtico. Cuanto más se liberan los individuos de códigos y costumbres en busca de una verdad personal, al mismo tiempo sus relaciones se convierten cada vez más fraticidas y asociales. El intimismo se convierte en sinónimo de incivil.

La disolución de los roles públicos y la compulsión de autenticidad han engendrado una forma de incivismo²²⁷ que se manifiesta, por una parte, en el rechazo de las relaciones anónimas con los “*desconocidos*” en la ciudad y el confortable intimismo, y por otra, en la disminución

²²⁵ DAROS William, (2018), *La educación entre la posmodernidad globalizada y la sociedad seductora según G. Lipovetsky*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica. pp. 60-62.

²²⁶Cfr.file:///C:/Users/Hp/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Download/2731-8684-1-PB%20(1).pdf

²²⁷ CABALLERO Raúl, (2016), *Incivismo*, México, Ed. Crimipedia. p. 1.

del sentimiento de pertenencia a un grupo y correlativamente la acentuación de los fenómenos de exclusión.

Las convenciones rígidas que marcaban las conductas han sido arrastradas por el proceso de personalización que tiende a la desreglamentación y la flexibilización, aspirando a una mayor autenticidad y libertad en sus relaciones.

La autenticidad pasa a ser considerado un valor social, con signos como manifestaciones demasiado exuberantes, discursos demasiado teatrales que no producen el efecto de sinceridad. Se ha llegado a la necesidad de expresarse sin reservas “*libremente*”, pero siempre dentro de un marco preestablecido. La discreción se presenta como la forma moderna de la dignidad. El narcisismo se define por el encierro sobre sí mismo, o sea la “*discreción*”, signo e instrumento del “*self-control*”²²⁸.

Los desórdenes de tipo narcisista constituyen la mayor parte de los trastornos psíquicos tratados por los terapeutas, mientras que las neurosis clásicas ya no representan la forma predominante de los síntomas. Los trastornos narcisistas se presentan como trastornos de carácter derivados de un malestar difuso, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres.

Los individuos aspiran más a un desapego emocional, debido a la inestabilidad que sufren en la actualidad las relaciones personales. El miedo a la decepción, el miedo a las pasiones descontroladas nos lleva a una huida ante el sentimiento; levantar las barreras contra las

²²⁸ SILVERIO Elogio, (2014), *¿Qué es ser auténtico?*, Santo Domingo, Ed. Opennemas. p. 1.

emociones y dejar de lado las intensidades afectivas, es el fin de la cultura sentimental, el fin del “*happy ending*”.

El sentimentalismo ha sufrido el mismo destino que la muerte, resulta incómodo exhibir las pasiones, declarar ardientemente el amor, llorar, manifestar con demasiado énfasis los impulsos emocionales. Como en el caso de la muerte, el sentimentalismo resulta incómodo, se trata de permanecer digno o discreto. Nuestra época queda caracterizada entonces por la huida ante los *signos* de sentimentalidad²²⁹.

Cuanto más libres, las relaciones se vuelven emancipadas de las viejas sujeciones, más rara es la posibilidad de encontrar una relación intensa. En todas partes encontramos la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de ser transportado *fuera de sí*, de ahí la huida hacia delante en las experiencias que no hace más que traducir esa búsqueda de una experiencia emocional.

Gilles Lipovetsky, menciona que la cultura posmoderna en pleno siglo XXI, representa el polo «superestructural» de una sociedad que emerge de un tipo de organización uniforme, dirigista y que, para ello, mezcla los últimos valores modernos, realza el pasado y la tradición, revaloriza lo local y la vida simple, disuelve la preeminencia de la centralidad, disemina los criterios de lo verdadero y del arte, legítima la afirmación de la identidad personal conforme a los valores de una sociedad personalizada en la que lo importante es ser uno mismo, en la que por lo tanto cualquiera tiene derecho a la ciudadanía y al reconocimiento social, en la que ya nada debe imponerse de un modo imperativo y duradero, en la que todas las opciones, todos los niveles pueden cohabitar sin contradicción ni postergación. Lo que, para Marcel, afirma que el

²²⁹Cfr. <https://www.revistaesfinge.com/filosofia/corrientes-de-pensamiento/item/1278-el-mundo-en-que-vivimos-la-era-del-vacio>

ser humano ha sido reducido a un mero haz de funciones no dando espacio para el misterio. A partir de ese diagnóstico, desarrollo el concepto de *exigencia ontológica* el cual nos permite, pasar de una fenomenología a una metafísica²³⁰.

La filosofía del misterio de Marcel, eje central de su metafísica de la existencia humana; es explicada a partir del dato de la encarnación y del problema de la participación. El misterio del ser es, entonces, aquello sobre lo cual la metafísica debe reflexionar. Y esa misma reflexión excluye, desde el comienzo, un abordaje objetivo del ser. Como ya anotamos, la existencia y la objetividad se excluyen a sí mismas, y sólo puedo llegar a la existencia por un reconocimiento que se da en el seno de la participación en ella. Y la participación, es la vida en el interior de una cierta plenitud²³¹.

En numerosas partes de su obra nos ofrece una mirada muy concreta y lúcida de la situación del hombre contemporáneo, que al mismo tiempo contiene rasgos aplicables al hombre de todos los tiempos. Para abordar este tema nos centraremos en las reflexiones que hace en la obra *Aproximación al misterio del ser*, en la cual se nos ofrece un acercamiento muy lúcido y sistemático a la problemática del hombre actual²³².

La época moderna se caracteriza, según Marcel, por una desorbitación de la idea de función. Esta desorbitación no sólo afecta a la visión que tenemos de los «*artefactos*» o de la técnica, sino que el hombre mismo aparece como un «*simple haz de funciones*». Este reduccionismo se refiere tanto a las funciones vitales como a las sociales. En el caso de las funciones vitales, los grandes

²³⁰ SANTAOLALLA Gilberto, (2014), *Exigencia Ontológica de Gabriel Marcel*, México, Ed. Dialogo Existencial. pp. 2-3.

²³¹ GRASSI Martín, (2010), *Existencia y encarnación en Gabriel Marcel*, Buenos Aires, Ed. ANCBA, p. 217.

²³² CAÑAS Trinidad, (1953), *Aproximación al misterio del Ser*, Buenos Aires, Ed. Encuentro. pp. 21-82.

responsables de que se las mire como meras funciones son el materialismo histórico y el freudismo. En cuanto a las funciones sociales, la misma sociedad se ha organizado de tal manera que funcionaliza al ser humano y lo reduce a su función de consumidor, productor, ciudadano, etc. Las funciones psicológicas que podrían bien abrir una brecha en este panorama deshumanizador, han sido asimiladas ya a las funciones vitales, ya a las sociales. Esta exacerbación de la idea de función, nos lleva a considerar ciertos problemas, como el problema de la natalidad o el problema de la muerte, esencialmente humano y complejo, bajo esta óptica reductora de la funcionalización. Así nos encontramos con las *situaciones límites*, como lo menciona Jaspers. Que son capaces de sacarnos de este espiral deshumanizador al ser incluidas instintivamente bajo esta óptica de la funcionalización: «*Incluso la muerte aparece aquí, desde un punto de vista objetivo y funcional, como la puesta fuera de uso, como lo inutilizable, como el desecho puro*»²³³.

Jaspers da su visión de la historia de la filosofía e introduce sus temas más importantes, comenzando por la ciencia moderna y el empirismo. Jaspers señala que al cuestionar la realidad, enfrentamos los límites que un método científico o empírico simplemente no puede traspasar. En este punto, el individuo enfrenta opciones: hundirse en la resignación o dar un salto a lo que Jaspers llama la Trascendencia. Al dar este paso, los individuos confrontan su propia libertad ilimitada, que Jaspers llama *Existenz*²³⁴, y pueden finalmente experimentar la auténtica existencia.

²³³ KAUFMANN Sebastián, (2012), *La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel*, Chile, Ed. SciELO. pp. 2-5.

²³⁴ MARTINEZ Patricia, (2004), *Karl Jaspers, la Filosofía: entre la Existencia Empírica y la Trascendencia*, México, Ed. Universidad Iberoamericana. pp. 3-20.

La Trascendencia es, para Jaspers, lo que existe más allá del mundo del tiempo y el espacio. La formulación de Jaspers de la Trascendencia como la expresión máxima de la no-objetividad, ha llevado a muchos filósofos a argumentar que Jaspers se transformó en monista, aunque el mismo Jaspers continuamente destacó la necesidad de reconocer tanto los conceptos de subjetividad como objetividad²³⁵.

Retornando a Marcel, menciona que las consecuencias de este mundo donde el hombre ha sido reducido a una función están a la vista. El primer síntoma es la «*asfixiante tristeza que se desprende de un mundo cuyo eje central es la función*» y el «*sordo e intolerable malestar experimentado por quien se ve reducido a vivir como si efectivamente se le confundiera con sus funciones*»²³⁶, todo lo cual nos lleva a un orden social cada vez más inhumano.

Para Marcel este mundo funcionalizado, es un mundo vacío, que fácilmente nos podría llevar a la desesperación total de la cual nos libramos gracias a que actúan en nuestra existencia, ciertos poderes secretos que el tipo de vida actual no está en «*condiciones de pensar, ni de reconocer*». Estos poderes secretos, lejos de ser algún tipo de esoterismo, son aquellas *corrientes vitales* que confabulan para que la vida no caiga en esta desesperación y las que si tomáramos en serio podrían llenar nuestra vida.

El vaciamiento del mundo, ligado a la total funcionalización del hombre, tiene que ver con dos categorías claves para Marcel: problema y misterio²³⁷. Este mundo funcionalizado ha reducido todo a problema, es decir, ha eliminado o ha tratado de eliminar el misterio, poniendo

²³⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 21-26.

²³⁶ Cfr. BLAZQUEZ Feliciano, (1988), *La filosofía de Gabriel Marcel de la dialéctica a la invocación*, Madrid, Ed. Encuentro, pp. 85-89.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 243-247.

«en juego, en presencia de acontecimientos que rompen el curso de la existencia, como el nacimiento, el amor, la muerte, esta categoría psicológica y pseudocientífica de lo enteramente natural»²³⁸.

Es decir, cada vez que el hombre se encuentra frente a acontecimientos que no son entendibles en meras categorías de funciones o que no pueden ser abarcadas por una mentalidad científicista, en vez de abrirse a otras categorías más comprensivas, degrada el asunto en cuestión reduciéndolo a algo «*enteramente natural*», incapaz de ver en él la densidad significativa que envuelve. Para Marcel, esta actitud muestra a un «*racionalismo degradado, para el cual la causa explica el efecto, es decir, da cuenta de él plenamente*». Sin embargo, como es obvio, esta actitud «*problematizadora*» no agota las cuestiones, por lo cual hay lugar para infinitas investigaciones. Por otro lado, los problemas teóricos, que podrían eventualmente dejar un lugar al misterio, se han puesto al servicio de los problemas técnicos, como medios para resolverlos²³⁹.

4.1 Como asumir la muerte desde nuevas mentalidades

“La interrupción, la incoherencia, la sorpresa son las condiciones habituales de nuestra vida. Se han convertido incluso en necesidades reales para muchas personas, cuyas mentes sólo se alimentan de cambios súbitos y de estímulos permanentemente renovados. Ya no toleramos nada que dure. Ya no sabemos cómo hacer para lograr que el aburrimiento dé fruto. Entonces, todo el tema se reduce a esta pregunta: ¿la mente humana puede dominar lo que la mente humana ha creado?”²⁴⁰.

²³⁸ LOZANO Vicente, (2006), *Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel*, Madrid, Ed. Universidad Francisco de Vitoria. pp. 236-239.

²³⁹Cfr. *Ibid.*, pp. 234-235.

²⁴⁰ BAUMAN Zygmunt, (2003), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica. p. 7.

Sociólogos, filósofos y teóricos sociales como Scott Lash, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman y Anthony Giddens, mantienen (contra los posmodernistas), que la modernidad continúa en la era contemporánea, por lo que es mejor concebirla como un estado de modernidad tardía.

La modernidad²⁴¹, significa muchas cosas y su advenimiento con su avance, pueden evaluarse empleando diferentes parámetros. Sin embargo, un rasgo de la vida moderna y de sus puestas en escena sobresale particularmente, como “*diferencia, que hace toda la diferencia*”, como atributo crucial del que derivan todas las demás características. Ese atributo es el cambio en la relación entre espacio y tiempo. Zygmunt Bauman asume en cierto modo, el papel de profeta cuando señala con el dedo, incisivamente y contra el paradigma científico dominante, el curso del devenir histórico del planeta, inmerso en un proceso de globalización puramente negativo, ante el cual, el pensamiento tanto liberal como crítico, resultan analíticamente inútiles y moralmente estériles²⁴².

Se trata, en última instancia de “*concebir*” intelectualmente la presencia humana, en la tierra como la negación de la autodestrucción; tomar conciencia del origen del dolor, en el mundo global y dar algunos pasos si es posible en el largo y tortuoso camino hacia su erradicación. Y por tanto del papel que puede y debe jugar la sociología en dicho proceso. Bauman nos recuerda una y otra vez las palabras de adorno, respecto de la emancipación humana y reivindica la resistencia frente a una industria cultural aplastante que además parece satisfacer a un número de individuos mayor que nunca. Sin embargo, Bauman advierte que sacar a la luz las contradicciones no significa que éstas se resuelvan. Se postula entonces como esencial la capacidad de la sociología para dar el primer paso, empezar a descubrir la compleja red de

²⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 14.

²⁴² BARRANCO Justo, *Pero, ¿qué es la modernidad líquida?*, Ed. La Vanguardia, Barcelona 2017. pp. 3-6.

vínculos causales entre los dolores sufridos individualmente y las condiciones generadas colectivamente. Para prueba de ello, la siguiente afirmación de Bauman:

“Abandonen toda esperanza de unidad, tanto futura como pasada, ustedes, los que ingresan al mundo de la modernidad fluida”²⁴³.

Sin ocultar la inquietud existencial de la cual esta frase está preñada, Bauman habla de la necesidad de escribir ante los símbolos evidentes de malestar que persisten frente a los cantos de sirena del supuesto fin de la historia, cogiendo firmemente el testigo de Pierre Bourdieu, entre muchos otros. Y es que toda época tiene su utopía y su distopía. La obra de Orwell, 1984, responde con su opresión de un poder totalitario, aplastante y férreo a la epistemología de lo que Zygmunt Bauman denomina como modernidad pesada o, en otras palabras, primera modernidad. Bauman, apela a nuestra fantasía y también a nuestra capacidad de observación para concebir una visión *distópica* de la modernidad líquida; la modernidad *pospanóptica*, la era del capitalismo *“leve”*²⁴⁴.

El estructuralismo, es hoy en día el ejemplo más palmario de una filosofía sin sujeto, en el que una función deviene independiente de la subjetividad autorreflexiva. Contra la reflexión filosófica, el estructuralismo sustituye el trascendentalismo de la conciencia por el del inconsciente, bajo la forma del discurso anónimo de las estructuras sociales, lingüísticas o simbólicas. La muerte del hombre, consiste en la negación del sujeto tal y como lo había entendido la modernidad, es decir, como dispensador de sentido a la realidad. Y así, Lèvi-Strauss, propone la disolución del sujeto en la estructura social y la reducción de la cultura a

²⁴³ ORIGONI Yannella, (2016), *Una introducción a la Teoría de la Modernidad Líquida*, Madrid, Ed. Universia. p. 4.

²⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, BAUMAN Zygmunt., *op. cit.*, p. 15-19.

naturaleza; Lacan, la disolución del yo en un inconsciente articulado lingüísticamente; Althusser, trata de eliminar los elementos humanistas del marxismo, «*reducir a cenizas el mito filosófico del hombre*», a fin de elaborar una doctrina científica y Foucault, habla del hombre como un invento reciente, cuyo final anuncian las nuevas modalidades del saber²⁴⁵.

¿Qué es, y qué implica, entonces, lo líquido en contraposición con lo sólido?²⁴⁶ Según Bauman, la modernidad “*sólida*” era la modernidad preocupada por el orden y la modernidad del capitalismo pesado, duro, de producción industrial y desarrollista (también esclavista vía contrato y ya no por las cadenas); la modernidad kantiana, racional, weberiana, del Estado, nación comunitarista o contractualista, de los derechos liberales y los avances sociales, los grandes e inamovibles valores, la ética del imperativo categórico, la fe en el progreso, el marxismo y la confianza en la emancipación; pero también de la fábrica fordista, la producción en masa, la división y la ética del trabajo, la cultura de masas, el darwinismo social, el genocidio racionalizado, el Gran Hermano, el *Konzlager*, la emergencia de las clases trabajadoras alienadas, de los ordenamientos jurídicos impermeables, de las fronteras infranqueables y del Estado totalitario y sus consecuencias y la invasión de la esfera de lo privado por lo público.

Frente a ello, los nuevos tiempos nos dan a entender una realidad distinta, que necesita ser descrita y pensada, y, por ende, criticada, con un nuevo esqueleto epistemológico que, según Bauman, está a la espera de ser ensamblado por los pensadores. Su descripción es la de una modernidad líquida, en la cual asistimos a la demolición de los muros que impiden el flujo de los nuevos poderes globales, a la desaparición de las trabas estatales, a la desregulación y a la privatización de todo tipo de vínculo o fenómeno social, a la erosión de las densas redes de nexos

²⁴⁵ INNERARITY Daniel, (1987), *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Ed. Dadun. pp. 121-122.

²⁴⁶ BAUMAN Zygmunt, (2017), *Vida líquida*, Barcelona, Ed. Paidós. pp. 206-208.

sociales de antaño, de las estructuras sociales con base primordialmente territorial. Una modernidad en la que las clases sociales permanecen, pero bajo criterios distintos y con una plasticidad sin precedentes. Una modernidad líquida cuyo núcleo de poder es económico, invisible, multinacional, donde la soberanía de los Estados fuertes se reduce a funciones de gendarmería local y en donde la soberanía de los Estados más débiles es absolutamente impotente *ad intra* y *ad extra* frente a los arbitrios del nuevo poder (económica y militarmente, en una época en la que también desde un punto de vista estratégico el territorio ha perdido sentido). Es más, afirma Bauman que los Estados, ya voluntariamente o ya forzosamente, han de abrir su territorio a las presiones globales, sufriendo las contradicciones humanas, sociales y económicas que ello implica, pero con el estrecho margen de maniobra que supone la toma de medidas locales. Poder escapista, caracterizado por su capacidad de elisión, pero que está regido por una jerarquía global dominada por una élite nómada, políglota, que es la única que accede a los medios de producción de incertidumbre, la única capaz de moverse a la misma velocidad que un capital desestatalizado, transnacionalizado, volátil como el valor de las acciones en las bolsas mundiales. Una modernidad en la cual el individuo nace con el abrumador peso de construir su identidad frente a una teórica pléyade de posibilidades y en condiciones de libre albedrío jurídico (sin ser consciente de las limitaciones fácticas de sus elecciones, hecho que es a la vez causa esencial de las mismas). Una modernidad en la que el trabajo se vuelve precario, inestable, y estructuralmente transitorio. Una modernidad en la que todo valor se convierte en producto de consumo, aséptico y dictado por múltiples estéticas y destinado a la satisfacción del ego hedonista, la fantasía, y el deseo, encubiertos como cálculo racional o el “lado canalla” de la quimera del *free rider* y materializados de forma inmediata o de lo contrario, con pago a crédito. Una modernidad en la que incluso los vínculos más íntimos se vuelven líquidos e inestables; en

la que el contacto humano, también el sexual y afectivo, se vuelve inconsecuente, transaccional, efímero mientras obsesivamente se rinde culto al cuerpo y a la estricta protección del mismo frente a agentes patógenos externos como elemento primordial de retroalimentación de la escala de valores individualista basada en la seducción interpersonal y la apariencia de bienestar. En ella la idea de pareja se vacía y se convierte en una “*sociedad*” en la que la frustración del deseo inmediato, ansiosa y constantemente actualizado, en base a los hipotéticos máximos de satisfacción, significa su disolución instantánea y no traumática²⁴⁷.

Así, la obra reciente de Bauman subraya un hecho: que el individuo sigue teniendo fuentes de infelicidad en su vida. El individuo, sigue buscando y ansiando, seguridad y justicia. Y que los abismos entre la libertad de facto y la libertad de *iure*, la autonomía individual teórica y real sigue siendo tan insalvables como hace dos siglos, aunque radicalmente distintos bajo la apariencia de una sospechosa autocomplacencia ahistórica. De la misma forma, la modernidad, sigue siendo fuente de contradicciones sistémicas, frente a las que, de nuevo en términos de Bourdieu, no resulta creíble la asunción de que “*no hay alternativa*”. O al menos, resulta moralmente inaceptable: y en cierto modo parte de la ciencia social empírica, ha acusado siempre sus estrechas relaciones con el poder, lo que Bauman llama por otro lado la estrategia de reducción de la sociología²⁴⁸.

Para Zygmunt Bauman, dice que la modernidad se hizo, según el término acuñado con éxito por él, líquida²⁴⁹. Hoy la mayor preocupación de nuestra vida social e individual, es cómo

²⁴⁷ BAUMAN Zygmunt, (2013), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica. pp. 23-33.

²⁴⁸ Cfr. BAUMAN Zygmunt, (2003), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica. pp. 170-175.

²⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 203-210.

prevenir que las cosas se queden fijas, que sean tan sólidas que no puedan cambiar en el futuro. No creemos que haya soluciones definitivas y no sólo eso: no nos gustan. Por ejemplo: la crisis que tienen muchos hombres al cumplir 40 años. Les paraliza el miedo de que las cosas ya no sean como antes. Y lo que más miedo les causa, es tener una identidad aferrada a ellos. Un traje que no te puedes quitar. Estamos acostumbrados a un tiempo veloz, seguros de que las cosas no van a durar mucho, de que van a aparecer nuevas oportunidades que van a devaluar las existentes. Y sucede en todos los aspectos de la vida. Con los objetos materiales y con las relaciones con la gente. Y con la propia relación que tenemos con nosotros mismos, cómo nos evaluamos, qué imagen tenemos de nuestra persona, qué ambición permitimos que nos guíe. Todo cambia de un momento a otro, somos conscientes de que somos cambiables y por lo tanto tenemos miedo de fijar nada para siempre.

Por un lado, decía Bauman, está la *“devastación emocional y mental de muchos jóvenes que entran ahora al mercado de trabajo y sienten que no son bienvenidos, que no pueden añadir nada al bienestar de la sociedad, sino que son una carga”*. Y concluía que, ante esa circunstancia: *“Hoy hay una enorme cantidad de gente que quiere el cambio, que tiene ideas de cómo hacer el mundo mejor no sólo para ellos sino también para los demás, más hospitalario. Pero en la sociedad contemporánea, en la que somos más libres que nunca antes, a la vez somos también más impotentes que en ningún otro momento de la historia. Todos sentimos la desagradable experiencia de ser incapaces de cambiar nada. Somos un conjunto de individuos con buenas intenciones, pero que, entre sus intenciones y diseños y la realidad, hay mucha distancia. Todos sufrimos ahora más que en cualquier otro momento, la falta absoluta de agentes, de instituciones colectivas capaces de actuar efectivamente”*. La contribución más significativa que ha hecho Freud al pensamiento moderno, es la de intentar darle un estatus

científico al concepto de lo inconsciente (que tomó de Eduard von Hartmann, Schopenhauer y Nietzsche). Sus conceptos de «*inconsciente*», «*deseo inconsciente*» y «*represión*» fueron revolucionarios. Proponen una mente dividida en capas o niveles, dominada en cierta medida por una voluntad primitiva, más allá de la esfera consciente y que se manifiesta en «*producciones*» tales como lapsus, actos fallidos, sueños y síntomas²⁵⁰.

Freud, explica el argumento para postular el nuevo modelo del inconsciente y desarrolla un método para conseguir acceder al mismo, tomando elementos de sus experiencias previas. Como parte de su teoría, postula también la existencia de un preconscious, que describe como la capa entre el consciente y el inconsciente (el término subconsciente es utilizado popularmente, pero no forma parte de la terminología psicoanalítica). La represión, por su parte, tiene gran importancia en el conocimiento de lo inconsciente. De acuerdo con Freud, las personas experimentan a menudo pensamientos y sentimientos tan dolorosos que no pueden soportarlos. Menciona que la muerte en sí no es una necesidad biológica. Tal vez morimos porque deseamos morir. Así como el amor o el odio por una persona viven en nuestro pecho al mismo tiempo, así también toda la vida conjuga el deseo de la propia destrucción. Del mismo modo como un pequeño elástico tiende a asumir la forma original, toda materia viva, consciente o inconscientemente, busca readquirir la completa, la absoluta inercia de la existencia inorgánica. El impulso de vida o el impulso de muerte habitan en nuestro interior²⁵¹.

La muerte es la compañera del amor. Ellos juntos rigen el mundo. Esto es lo que dice su libro: (*Más allá del principio del placer*)²⁵², en el comienzo del psicoanálisis se suponía que el

²⁵⁰ BAUMAN Zygmunt, (2014), *Cómo leer a Freud en el siglo XXI*, México, Ed. Sociólogos. pp. 3-6.

²⁵¹ GALLEGOS Miguel, (2012), *La noción de inconsciente en Freud*, Brasil, Ed. Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental. pp. 891-907.

²⁵² SIGMUND Freud, (1979), *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu. pp. 7-62.

amor tenía toda la importancia. Ahora sabemos que la muerte es igualmente relevante.

Biológicamente, todo ser vivo, no importa cuán intensamente la vida arda dentro de él, ansía el Nirvana, cesar con la «*fiebre llamada vida*». El deseo puede ser encubierto por digresiones, no obstante, el objetivo último de la vida es la propia extinción.

Dentro de su filosofía de la autodestrucción, menciona que la humanidad no escoge el suicidio porque la ley de su ser desaprueba la vía directa para su fin. La vida tiene que completar su ciclo de existencia. En todo ser normal, la pulsión de vida es lo bastante fuerte como para contrabalancear la pulsión de muerte, pero, al final, ésta resulta más intensa. Podemos entretenernos con la fantasía de que la muerte nos llega por nuestra propia voluntad. Sería más factible que no pudiéramos vencer a la muerte porque en realidad ella es un aliado dentro de nosotros²⁵³.

4.2 El hedonismo detrás de la cultura de la muerte

El hedonismo (del griego ἡδονή *hēdonē* 'placer' e -ismo) es una doctrina moral que establece la satisfacción como fin superior y fundamento de la vida. Su principal objetivo consiste en la búsqueda del placer que pueda asociarse con el bien²⁵⁴.

El hedonismo no consiste en afirmar que el placer es un bien, ya que dicha afirmación ha sido de esta manera admitida por otras muchas doctrinas éticas muy alejadas del hedonismo, sino en considerar que el placer es el único y supremo bien²⁵⁵.

²⁵³ CASTRO Gabriela, (1992), *Pulsión de muerte: nostalgia por la armonía perdida*, México, Ed. Ediciones de la Fundación. pp. 25-37.

²⁵⁴ GUI SAN Esperanza, (1992), *Manifiesto Hedonista*, Barcelona, Ed. Anthropos. pp. 31-37.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 38-43.

La filosofía griega, presenta una nítida vocación ética. Para el hombre contemporáneo, la palabra *ética* connota siempre preceptos negativos, prohibiciones. Sin embargo, para un griego, que no concibe la moral como un catálogo de normas, la ética es el arte, quizá la ciencia de vivir de la mejor manera posible, de alcanzar la plenitud de la existencia. En una palabra, la ética nos enseña a ser felices²⁵⁶.

Los filósofos helénicos, se dividen en dos grupos respecto de la cuestión de la felicidad. Los *optimistas*, creen que la vida dichosa es algo, por así decir, positivo, que posee un contenido propio, un estado alcanzable por el ser humano. Por tanto, la satisfacción no es la mera ausencia de insatisfacción. En cambio, los *pesimistas*, que son mayoría, opinan que a lo más que cabe aspirar es a no ser profundamente desdichado, que lo que se denomina *dicha* no es sino la desaparición del dolor. Para estos últimos, la vida feliz se parecería a un estado neutro de no sufrimiento. La beatitud, entendida como una satisfacción genuina, es dejada a los dioses, pues lograrla excede la capacidad humana²⁵⁷.

Entre los filósofos pesimistas destacan Epicuro y su escuela. Identifican felicidad con placer, pero se apresuran a añadir que el mayor placer que le es dado encontrar al ser humano es, básicamente, la eliminación, o la amortiguación, del dolor que acompaña necesariamente a toda vida humana. El hedonismo de Epicuro es austero, casi ascético, porque entiende que quien se entrega a la búsqueda de los placeres obtiene siempre más dolor que placer y, por tanto, lo sensato, lo racional, es domeñar el impulso hacia el placer. No es que piense que el placer sea en

²⁵⁶ BERTI Gabriela, (2015), *Epicuro: El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, Madrid, Ed. RBA. p. 12.

²⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-32.

sí mismo malo, todo lo contrario, es lo único bueno, sino porque casi todo placer lleva consigo, como compañero inseparable, su porción de dolor²⁵⁸.

Como cualquier otro filósofo helenista, Epicuro, pretende curar a la humanidad de su sufrimiento, aliviar el pesar de los seres humanos, quitarles el dolor evitable que experimentan. Propone el *tetrafármaco*, el cuádruple remedio, para sanar la propensión humana a caer en una vida generalmente atravesada de dolor. A modo de bálsamo de Fierabrás, el *tetrafármaco*²⁵⁹, es una poción mágica capaz de curar todas las dolencias del cuerpo humano que forma parte de las leyendas del ciclo carolingio. Según la leyenda épica, cuando el rey Balán y su hijo Fierabrás conquistaron Roma, robaron en dos barriles los restos del bálsamo con que fue embalsamado el cuerpo de Jesucristo, que tenía el poder de curar las heridas a quien lo bebía. En el capítulo X del primer volumen de *Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes, después de una de sus numerosas palizas, Don Quijote menciona a Sancho Panza que él conoce la receta del bálsamo. En el capítulo XVII, Don Quijote muestra a Sancho que los ingredientes son aceite, vino, sal y romero. El caballero los hierve y bendice con ochenta padrenuestros, ochenta avemarías, ochenta salves y ochenta credos. Al beberlo, Don Quijote padece vómitos y sudores, y se siente curado después de dormir. Sin embargo, para Sancho tiene un efecto laxante, justificado por El Quijote por no ser caballero andante. Sus cuatro componentes se recogen en los siguientes versos:

*“No temas a Dios, no te preocupes por la muerte, lo bueno es fácil de conseguir, lo espantoso es fácil de soportar”*²⁶⁰.

²⁵⁸ Cfr. BERTI Gabriela, (2015), *Epicuro: El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, Madrid, Ed. RBA. pp. 9-10.

²⁵⁹ CARBALLIDO Emilio, (2016), *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, México. Ed. EMU. pp. 82-86 y 126-132.

²⁶⁰ Cfr. BERTI Gabriela, (2015), *Epicuro: El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, Madrid, Ed. RBA. pp. 48-50.

¿Qué proponen estas reglas de vida?, ¿Y si la muerte es la nada?, Aliviar el dolor humano requiere identificar su origen. ¿Cuál es la principal fuente de sufrimiento para la humanidad? ¿De dónde proceden en mayor medida sus penas? Sin duda, el mayor mal, lo que más nos hace sufrir, es el temor. No hay mal comparable con el miedo de sufrirlo. La perspectiva del dolor nos atenaza mucho más que el dolor que se presenta y muere en nuestro cuerpo o en nuestra alma²⁶¹.

Y entre los temores que amargan la existencia de los seres humanos destaca, sobre todos, el miedo a morir²⁶². Según Epicuro, cada una de nuestras escasas dichas está perturbada por el continuo temor, rara vez atendido, pero siempre presente como trasfondo de nuestra mente, a morir. De la misma forma que en el concierto barroco el bajo continuo acompaña a la melodía, la certeza de que hemos de morir empaña cada momento de felicidad que alcanzamos.

El primer remedio tiene que dirigirse, en consecuencia, a eliminar de cada persona su temor a la muerte. ¿Qué nos espanta del morir? Piensa Epicuro que lo más terrible de la muerte para sus coetáneos es que esta no exista realmente²⁶³. Suena paradójico, pero es así. No fue el cristianismo, quien inauguró la creencia en el más allá y la fe en la supervivencia del yo tras la muerte física. Y es motivo de terror, como lo menciona Epicuro en su *Carta a Meneceo* (*to phrikodèstaton ton kakòn*), para muchos seres humanos, de antaño y de hoy, que el óbito no cierre para siempre la conciencia²⁶⁴. Y esa vida tras la muerte, es concebida habitualmente por muy distintas culturas con una curiosa esperanza en la justicia, como un momento y un lugar en que cada cual recibirá lo que le corresponde en virtud de sus méritos y culpas. El *Libro Egipcio*

²⁶¹ MEJIA Diana, (2012), *La concepción de la muerte en Epicuro*, Medellín, Ed. Escritos. pp. 458-459.

²⁶² Cfr. *Ibid.*, pp. 460-462.

²⁶³ VARA José, (2012), *Epicuro Obras Completas (Epístola a Meneceo)*, Madrid, Ed. Letras Universales. pp. 12-14.

²⁶⁴ GARCIA Carlos, (2002), *Epicuro*, Madrid, Ed. Alianza. pp. 185-186.

de los Muertos de Lepsius; ya informaba hace cuatro mil años de qué iba a ser juzgado el difunto por los dioses al comienzo de su vida de ultratumba²⁶⁵. En el momento culminante de *Hamlet*, en pleno monólogo sobre “*si ser o no ser, he ahí el dilema*”²⁶⁶, el príncipe de Dinamarca no se hunde la daga en el pecho porque se pregunta si la muerte será realmente un sueño sin sueños, una pérdida de la conciencia, en vez de un cambio de escenario. Evita el suicidio porque no sabe convencerse de que la muerte es el final de todo. Por esta razón, tanto Epicuro como Schopenhauer se dirigen a sus discípulos, para infundirles la convicción de que la muerte acaba con la individualidad; que la vida del más allá, no existe²⁶⁷.

La filosofía de Epicuro²⁶⁸, tiene un remedio más costoso de imponérselo uno a sí mismo que el de desprenderse de las consideradas creencias supersticiosas en el más allá. Consiste en renunciar a los proyectos, o mejor aún, puesto que es imposible la vida sin planes, en comprometerse lo menos posible con ellos. El desapego hacia todo, especialmente hacia lo que es más querido, es la clave del arte de vivir epicúreo con el siguiente fragmento de su *Carta a Meneceo*:

*“Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de los sentidos. Por eso el recto conocimiento de que la muerte nada es para nosotros hace dichosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada temible, en efecto, hay en el vivir para quien ha comprendido que nada terrible hay en el no vivir”*²⁶⁹.

²⁶⁵ LEPSIUS Richard, (2003), *El libro de los Muertos*, México, Ed. Grupo Editorial Tomo. pp. 21-25.

²⁶⁶ SHAKESPEARE William, (1943), *Hamlet*, Argentina, Ed. Quinta. pp. 70-75.

²⁶⁷ Cfr. MEJIA Diana, (2012), *La concepción de la muerte en Epicuro*, Medellín, Ed. Escritos. pp. 463-464.

²⁶⁸ Cfr. GARCIA Carlos, (2002), *Epicuro*, Madrid, Ed. Alianza. pp. 44-57.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 187.

Esta es la máxima relativa que da a conocer a sus discípulos y con el epicureísmo²⁷⁰, lo refiere como el arte de vivir el momento, de prescindir del tiempo. Como quizá hagan los animales sin proponérselo, acaso los únicos felices además de los dioses. Para un fiel seguidor de la filosofía del jardín ni el pasado ni el futuro han de contar. La máxima epicúrea, aconseja que te concentres en el instante presente. *Carpe diem*, disfruta el momento, es una invitación a no añorar el pasado, ni sentir remordimiento por él, pero también a no poner en el futuro ninguna Esperanza.

En cierto modo, el epicureísmo es una filosofía antihumana. Pues obliga a que el hombre se despoje de su sustancia, el tiempo, que es de lo que está hecha su existencia. Quizá la deshumanización sea el precio que haya que pagar para ser felices, para no sufrir, pues ambas expresiones son equivalentes para el pesimismo epicúreo. Es muy curioso que, en este vivir, como si no coincidieran Epicuro y San Pablo. Eran muy distintas, sin embargo, las razones que los llevaban a ambos a ofrecer este consejo²⁷¹.

De uno u otro modo Epicuro, relaciono su visión fatal de la vida, generando placer y evadiendo el dolor, con los aforismos de Emil Cioran. Que son cápsulas de pensamiento saturadas de un sentido denso que él mismo compara con la sentencia que se pronuncia al condenado a muerte.

Para el pensador rumano-francés, tanto la palabra como el pecado original, es propia a cada ser humano, es una tentación a la inocencia; en esencia representa un acto de desobediencia existencial, una repetición del drama de la Caída. Como un símbolo del pecado, la literatura es una forma inexorable de la expresión de los descendientes de Adán y Eva, cuyo instinto les

²⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 246-258. *El epicureísmo*, se eclipsó al mismo tiempo que su hermano rival el estoicismo, en el fracaso de los ideales de racionalidad, en la renuncia a la serenidad de la desesperanza y la apatía, en la desconfianza en el conocimiento filosófico como fuente única de la verdad y de la conducta del sabio.

²⁷¹ Cfr. GARCIA Carlos., *op., cit.*, pp. 90-95.

obliga a agarrarse a las palabras, pues el silencio significaría mayor suplicio para ellos. Desde este punto de vista, al hombre le es más fácil rechazar el pan de cada día que superar la tentación de la palabra.

Desgraciadamente, la elocuencia casi siempre está plagada de vanilocuencia y (la palabra resbala hacia palabrería); el mismo pensamiento forzado a expresarse con el verbo, tiende al enrarecimiento de su discurso en detrimento de lo esencial. Hasta el profesional de la pluma suele usar más los recursos verbales que lo exige el discurso correspondiente a los criterios estéticos.

El miedo a la esterilidad, conduce al escritor a producir por encima de sus posibilidades y a añadir a las mentiras vividas, otras muchas que toma prestadas o forja. Bajo toda obra completa, yace un impositor. Este peligro de disolver el filón de oro del pensar en la ganga del verbo vacío, explica la intención de Cioran de encaminar sus ideas paradójicas, en el cauce firme del ensayo o aprisionar las frases, que involuntariamente tienden a diluir su contenido, con el granito de los aforismos breves. Solo la expresividad lacónica del gracejo o la concisión graciosa de la paradoja, podrían en su opinión, contraponerse a la avalancha del pensamiento agravado por la trivialidad²⁷².

4.3 El significado de la vida de por medio

El punto de partida de San Agustín está cerca del de la filosofía helenística. Las escuelas posteriores a Aristóteles creyeron que el fin del estudio filosófico apuntaba a conseguir la felicidad. Sin embargo S. Agustín, lejos de las posiciones naturalistas de estas escuelas cree que la felicidad sólo es posible en el plano sobrenatural. El único camino para conseguirla es

²⁷² CIORAN Emil, (1990), *Silogismos de la amargura*, Barcelona, Ed. Tusquets. pp. 16-20.

partiendo de la interioridad del alma humana que asciende progresivamente hasta el Ser Supremo. Aquí está el primer recuerdo a la filosofía de Platón; con matices San Agustín es el encargado de cristianizar la filosofía platónica²⁷³.

Su teología está por ello unida al problema del hombre, el filósofo es el hombre que busca la verdad partiendo de su propia contingencia (mutabilidad), para trascender hasta Dios que siendo lo más íntimo al alma humana desborda su contingencia. Hay por lo tanto una teologización de la filosofía, pero sin olvidar lo antropológico (ciencia del hombre).

Podemos concluir que en San Agustín la filosofía no es solo un sistema racional sino una estructura unida a la religión, que se descubre con una especial actitud del hombre que volviendo a su interioridad se eleva hasta Dios.

Como para San Agustín lo importante es explicar la relación entre el alma humana y Dios, entonces fe y razón no son más que medios o instrumentos que se exigen mutuamente para encontrar la verdad. Por lo tanto, fe y razón no se excluyen, sino que se complementan. Ni creer es algo irracional, ni el conocimiento racional (de Dios) destruye la fe. Para superar estas posiciones excluyentes, San Agustín propone que la fe se sitúe al comienzo y al final de la especulación racional. Primero como una condición necesaria para que se ponga en marcha una investigación sobre temas que de otra manera permanecerían ignorados, (la fe es guía y pauta de la razón), por otro lado, la investigación racional dirige al hombre hacia la fe, ésta elimina las dudas consolidando el conocimiento racional²⁷⁴.

²⁷³ GUILLOIUX Pedro, (1986), *El alma de San Agustín*, Madrid, Ed. Rialp. p. 7.

²⁷⁴ DOLBY María, (1989), *El problema del mal en san Agustín y la racionalidad de lo real*, Madrid, Ed. Revista Agustiniana. pp. 437-454.

El problema del conocimiento²⁷⁵ es para San Agustín el problema de justificar la verdad, porque esto está conectado con la posibilidad de que el hombre alcance la felicidad. Si ésta sólo es perfecta en Dios, de lo que se trata es de buscar un tipo de conocimiento que nos lleve a Dios. Dios es el que fundamenta y hace posible el grado más alto de conocimiento humano: el conocimiento de lo universal y lo necesario, que para San Agustín son las verdades eternas. Para San Agustín el conocimiento es una visión (Platón). El conocimiento para Platón es el de las ideas. Esa visión es posible gracias a la acción iluminadora de Dios sobre la inteligencia para que pueda alcanzar las verdades eternas que con mucho exceden su contingencia y finitud. El precedente a esta concepción del conocimiento está en Platón que afirmaba que la idea de bien era el sol del conocimiento intelectual. Los neoplatónicos decían que lo UNO irradiaba luz sobre toda la realidad y todo esto es compatible con la concepción evangélica que identifica a Cristo con la luz del mundo.

La acción iluminadora de Dios para San Agustín no es un auxilio sobrenatural sino algo estrictamente racional. La luz natural de la razón procede de Dios y capacita a la mente para contemplar las verdades universales y necesarias. Nosotros tenemos noticia de la existencia real de las cosas por la sensación, y realizamos una comparación entre esos entes finitos y las ideas eternas e inmutables gracias a la iluminación divina. Quiere superar San Agustín la teoría de la reminiscencia de Platón, es decir, no es necesario que el alma haya contemplado las verdades eternas en una vida anterior, lo que es necesario es que Dios eterno e inmutable abra nuestra mente para acceder a ellas. Y esta iluminación no es una visión o experiencia directa de la divinidad (ontologismo), sino la capacidad natural que Dios nos ha dado.

²⁷⁵ GOMEZ Guillermo, (2017), *San Agustín: fe y razón*, Nicaragua, Ed. CIELAC. pp. 7-8.

Hay tres temas que trata la teología natural o teodicea de San Agustín: a) *Las pruebas de la existencia de Dios*. Si Dios no es objeto de experiencia inmediata se requiere una prueba de su existencia. S. Agustín aporta una serie de argumentos entre los que destaca el de las verdades eternas. La mente posee verdades inmutables, es decir verdades "que no son tuyas ni mías, ni de ningún otro, sino que están presentes en todos por igual". Hay conocimientos que se imponen necesariamente al hombre, y que trascendiendo la razón finita humana deben fundarse en el SER. Si hay conocimientos universales y necesarios y ningún ser particular y contingente puede ser su fundamento es porque refleja la necesidad de Dios, es decir se presentan como la entrada para la demostración de su existencia; b) *El problema de la esencia metafísica de Dios*.

Demostrada la existencia de Dios hay que pasar a estudiar su esencia. La esencia metafísica de Dios se encuentra en la inmutabilidad. Frente a toda realidad contingente y mutable de la realidad creada Dios se erige como el SER sumamente perfecto. Todo ente finito no posee la plenitud del ser, por ser esencialmente mutable. Dios en cambio es imposible pensar que cambie, porque lo posee todo, lo que no quiere decir que sea estático, quiere decir que es perfecto. Sus atributos fundamentales son conocer, crear y amar, con un poder difusivo que llegando hasta el hombre le permite a éste encontrarse con Él; c) *El problema de la creación*.

Dios para San Agustín es el fundamento de las ideas platónicas. El mundo inteligible de Platón tiene ahora un fundamento teológico. De la misma manera, que no podemos pensar en ningún otro autor que realice sus obras sin tener una idea de lo que va a ejecutar, Dios creó el mundo según unos modelos que son las ideas inmutables y eternas que existían previamente en la mente del creador. Esta doctrina se llama ejemplarísimo. Teniendo en cuenta que el auténtico ser está

en Dios y en sus ideas, el mundo contingente debe su esencia y su existencia (su ser) al creador (según la doctrina cristiana a través del Verbo, segunda persona de la Trinidad, o Dios Hijo)²⁷⁶.

¿Cómo es posible que la contingencia de la creación proceda del ser necesario, o si es inmutable como crea en un momento determinado? Para San Agustín, Dios posee eternamente los modelos o las ideas, y la creación consiste en la identificación de su voluntad y la realización del mundo, en un acto eterno, incluyendo el tiempo que no es más que la sucesión de los momentos que pasan los seres creados al desarrollarse, según las leyes y el orden previsto por Dios.

Agustín de Hipona anticipa a Descartes al sostener que la mente, mientras que duda, es consciente de sí misma: si me engaño existo (*Si enim fallor, sum*). Como la percepción del mundo exterior puede conducir al error, el camino hacia la certeza es la interioridad (*in interiore homine habitat veritas*) que por un proceso de iluminación se encuentra con las verdades eternas y con el mismo Dios que, según él, está en lo más íntimo de cada uno.

Las ideas eternas están en Dios y son los arquetipos según los cuales crea el cosmos. Dios, que es una comunidad de amor, sale de sí mismo y crea por amor mediante *rationes seminales*, o gérmenes que explican el proceso evolutivo que se basa en una constante actividad creadora, sin la cual nada subsistiría. Todo lo que Dios crea es bueno, el mal carece de entidad, es ausencia de bien y fruto indeseable de la libertad del hombre.

Hemos visto que, para S. Agustín, su filosofía no es solo racional sino una estructura unida a la religión²⁷⁷; por lo tanto, en *Surnaturel*²⁷⁸, obra de Henri de Lubac aborda esta pregunta: ¿cómo

²⁷⁶ PIERANTONI Claudio, (2002), *Dios y la materia*, Chile, Ed. Teología y Vida. pp. 330-341.

²⁷⁷ PRZYWARA Erich, (1984), *Perfil humano y religioso en San Agustín*, Madrid, Ed. Cristiandad. pp. 138-145.

²⁷⁸ IZQUIERDO Cesar, (2004), *El Teólogo y su Teología: Henri de Lubac y Surnaturel*, Madrid, Ed. Universidad de San Damaso. pp. 502-505.

el hombre en su constitución natural puede estar dispuesto intrínsecamente al orden de la gracia que le colma, sin por ello incluirlo lo más mínimo, es decir, sin posibilidad alguna de exigirlo? En la primera parte de su obra pretende recuperar la concepción fundamental del Aquinate: el deseo de ver a Dios señala la esencia del espíritu creado, sin inscribir en ella una «*exigencia*» con respecto a Dios. Esta tesis chocaba con la postura entonces dominante, en la secuela de Cayetano y Suárez, que asignaban a la «*naturaleza pura*» de la criatura espiritual un «*fin puramente natural*» (al menos como posibilidad) para dejar a resguardo la gratuidad de la gracia. Esta lectura de Sto. Tomás significaba una toma de distancia respecto de la dicotomía moderna introducida por Cayetano, un intento de superar la esquizofrenia cristiana e ir más allá del «*extrinsecismo*» para llegar a formular el misterioso dinamismo de lo humano que se cifra en el «deseo» fundamental del hombre que sólo la gracia puede colmar.

La naturaleza espiritual creada no puede ser concebida como un caso de «*naturaleza*», pues ha sido creada por Dios y existe ordenada a Dios, de modo que se encuentra abierta a la totalidad del ser al que quiere conocer por medio de una «*aptitudo passiva*», una inclinación natural, previa a cualquier acto particular de su libre albedrío. Esta «*capacidad*», que constituye la esencia más íntima de la naturaleza espiritual creada, no porta impronta alguna de la gracia sobrenatural, sino que el conocimiento de lo que «*quiere propiamente*» el espíritu humano no le es comunicado más que en el acto por el que el Dios libre de la gracia se dirige personalmente a él y le concede, por el don de la gracia, la posibilidad de responder a la llamada. En otras palabras: la creación no obliga a Dios a pasar al segundo momento de la llamada de la gracia. Dios ha creado al hombre para un fin divino; por tanto, tiene que haber en el hombre algo que lo prepare con vistas a ese fin y a su revelación. La teología de los Padres (Ireneo, Orígenes y otros) desarrolla la idea de que Dios ha creado al hombre a su imagen, para que se asemeje a Él. Tal es

la estructura básica del espíritu finito. Dios se manifiesta en lo más íntimo del hombre y, correlativamente, cuando este hombre se reencuentra con Dios no se encuentra con una realidad extrínseca y extraña, sino ante el misterio que es el mismo fundamento de su humanidad. El misterio de Dios no es exterior al ser humano, sino que la criatura está habitada por el misterio²⁷⁹:

“Si la idea de Dios en el hombre es real, ningún hecho accesible a la historia, a la psicología, a la sociología o a cualquier otra disciplina científica es realmente su causa generadora”²⁸⁰.

La idea de Dios es presencia misma de Dios en su criatura. El corazón de esta teología del sobrenatural repercute en la adecuada comprensión de Dios y del hombre, que consiste en ese modo de relación que está presente en los presupuestos básicos de los Ejercicios espirituales de San Ignacio. A saber: que puede haber un encuentro inmediato entre Dios y la criatura humana, que existe algo así como una experiencia religiosa y que ésta resulta tan esencial para el ser humano, que la aceptación de una posibilidad de existencia del ser humano sin esa referencia radical a Dios significa desconocer decisivamente la propia realidad. En las obras de Henri de Lubac se acumulan las citas con un deseo expreso de seguir espigando en el tesoro, muy poco explorado, de los Padres de la Iglesia. A esta luz, el estudio titulado *«Las religiones humanas según los Padres»* funde en un mismo impulso las tesis básicas de *Catholicisme* y de *Surnaturel*²⁸¹:

“Lo que se desprende del pensamiento patristico en general es que, si es posible descubrir en el movimiento espontáneo del espíritu humano o en las doctrinas que ha elaborado, cierta preparación para la aceptación del Evangelio, la razón de ello es que el hombre está hecho para

²⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 506.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 507.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 508.

la salvación, cuyo don y cuya revelación nos trae el Evangelio. La creación divina, en efecto, es algo consecuente. En el fondo de la naturaleza humana, y por consiguiente en cada hombre, está impresa la imagen de Dios, o sea algo que constituye en él, pero sin él, una especie de llamada secreta al objeto de la revelación, plena y sobrenatural, traída por Jesucristo”²⁸².

4.4 La falacia de la eutanasia

Cada época moldea, al gusto de las filosofías en boga, el pensamiento del hombre. El 31 de enero del 2020, el Congreso de los Diputados en España de la XIV Legislatura. Menciona que la eutanasia, se debe aplicar a personas que estén sufriendo, una enfermedad grave e incurable o padecer una enfermedad grave, crónica e invalidante en los términos establecidos en esta ley, certificada por el médico o médica responsable²⁸³. A lo que, meses más tarde con la ocasión de la Pandemia del Sars-CoV-2 (COVID-19), el ministro de sanidad, Salvador Illa, ha comentado que, con la aprobación de la ley de la eutanasia en España, debe ser reconocida como pionera y como un derecho. Ya que su desarrollo, responde a una amplísima demanda social.

Vox, acusa al Gobierno de aplicar una *eutanasia feroz*, en las residencias mayores, donde más de 8,000 ancianos totalmente abandonados y desahuciados, han muerto de coronavirus. Este Gobierno social-comunista, quiso introducir la eutanasia en España y por desgracia, por la vía de los hechos. La ha aplicado de la manera más feroz, eligiendo la vida de la persona más joven y eliminando la vida del anciano, solo por ser anciano. Con el pretexto de que no hay equipo médico para toda la humanidad y decidiendo entre el Gobierno Español, quien vive y quien muere. ¿Acaso una vida vale más que la otra?²⁸⁴

²⁸² *Ibid.*, pp. 509-510.

²⁸³ BOLETIN OFICIAL DE LAS CORTES GENERALES, (2020), *Congreso de los Diputados*, Madrid, Ed. Propositiones de Ley. p. 5.

²⁸⁴ GONZALEZ Miguel, (2020), *Eutanasia Feroz*, Madrid, Ed. El País. pp. 2-5.

Esta situación se paraliza por un estado de *angustia*, tanto para España como para Italia, China, Alemania, Estados Unidos, Japón, Reino Unido, Francia, Turquía, Bélgica, México, Ecuador y el resto del mundo. Heidegger, nos recuerda que la *angustia*, presentándola como uno de los templos fundamentales del ser humano, que pertenece esencialmente a la constitución de él como *Dasein*. En el “*angustiar-se*”, ve él, un modo fundamental del “*ser-en-el-mundo*”. La *angustia*, hace patente al mundo en su “*des-acogimiento*” (*Unheimlichkeit*), porque en la *angustia*, se desvanece como un engaño. La familiaridad que tenemos con las cosas cotidianamente. La *angustia*, pone al ser humano frente a la posibilidad de la irrupción de la “*nada*”, que siempre está ya ahí y que pertenece al mundo, asediando al *Dasein* ininterrumpidamente y en todas partes. En el *des-acogimiento* de la *angustia* en medio del *Dasein*, se experimenta el ser humano aislado y arrojado, es decir, *retrotraído* sobre sí mismo. En la *angustia*, se manifiesta el “*estar entregado del Dasein a sí mismo*”. En el fondo se encuentra el ser humano entregado a sí mismo en su estado de “*yección*” en el mundo²⁸⁵.

Ante esta *angustia* existencial del hombre por aplicar válidamente la eutanasia, evadiendo el dolor con una *dolce vita*. El Papa Pío XII, en su discurso del I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso en 1952, hablando de un derecho del individuo sobre su propio cuerpo y sobre su propia vida; sobre su integridad física y psicológica, afirmaba a todos los participantes:

*“Hay que subrayar que el hombre en su ser personal no está subordinado, en último análisis, a la utilidad de la sociedad, sino que, por el contrario, la comunidad es para el hombre”*²⁸⁶.

²⁸⁵ LANGLE Alfredo, *La Búsqueda de Sostén. Análisis Existencial de la Angustia*, Ed. Terapia Psicológica, Viena 2005. p. 58.

²⁸⁶ SGRECCIA Elio, *Manual de Bioética*, Ed. Diana, México 1996. p. 626.

La aportación tanto de su Santidad el Papa Pío XII como la del Cardenal Diacono de Santo Ángel en Pescheria, Mons. Elio Sgreccia, quien fuera presidente de la Academia Pontificia para la Vida, durante 14 años. Da la aportación de la Iglesia, sobre este tema de la eutanasia, que se vive hoy en día en el mundo, con la enfermedad del Sars-CoV-2 (COVID-19):

“Ahora bien, es necesario subrayar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie, además, puede requerir este gesto homicida para sí mismo o para otro confiado a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo, ni permitirlo. Se trata, de hecho, de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad”²⁸⁷.

Es cierto que, para muchos seres humanos, es tangible ver el dolor por el cual se están sometiendo en pleno siglo XXI, con la enfermedad del virus. Pero también es cierto, que hay una sociedad que calla ante su sufrimiento y tiende a generar placer con su enfermedad, aplicando por sus mismos familiares este método asistido, al paciente que agoniza. Escapando así de esta realidad y Epicuro ante esta situación, propone optar por filosofar:

“Vana, es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues, así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma”²⁸⁸.

La comparación de la filosofía con la medicina, refleja muy bien su condición *utilitaria*, de una ciencia al servicio de la vida del individuo. En el contexto cultural actual, nos hemos referido

²⁸⁷ SAN Juan Pablo II, *Declaración “Iura et Bona”, sobre la Eutanasia*, Ed. Vaticano, Italia 1980. pp. 4-6.

²⁸⁸ GARCIA Carlos, (2002), *Epicuro*, Madrid, Ed. Alianza. p. 59.

ya a la práctica nazi de la eutanasia programada, cuando se trató del primer programa político de eutanasia estudiado y puesto en práctica. Según los investigadores que han tenido acceso a las actas del proceso de Núremberg de 1939 a 1941, fueron eliminadas más de 70 mil vidas definidas como «*existencias carentes de valor vital*». Nuestro siglo se caracteriza por la cultura del bienestar, normalmente simbolizada por el poseer. Los medios masivos de comunicación, cómplices de las grandes industrias; proponen como forma de vida un existir lleno de satisfactores con un fin específico: obtener placer. La voluntad se ajusta a los caprichos y considera legítimo todo lo que satisfaga las necesidades más pedestres del hombre. En la vida, se dice, hay que complacer a los sentidos. Vista, olfato, tacto, gusto y oído exigen multitud de productos y hay que dárselos a como dé lugar²⁸⁹.

Hay buenas razones morales para apoyar la eutanasia y estas razones tienen fundamentalmente una raíz “*utilitarista*”²⁹⁰. Hay pocas razones morales para oponerse a la eutanasia en su estricto sentido y éstas se ven claramente contrarrestadas por las razones argüidas desde un punto de vista utilitarista. Dichas buenas razones teleológicas y consecuencialistas fueron originariamente esgrimidas por David Hume en su breve y magistral ensayo “*Of Suicide*” de 1757, verdadero origen de la Bioética actual²⁹¹.

Los argumentos de Hume, han sido ampliados en su alcance por algunos utilitaristas contemporáneos, especialmente por Peter Singer. Tanto los argumentos clásicos de Hume como los más actuales de Singer (y los de algún otro utilitarista contemporáneo) son evaluados aquí, sosteniendo como conclusión que, en independencia de críticas puntuales y de las importantes discrepancias internas entre distintos tipos de utilitaristas, sin embargo, la posición ética

²⁸⁹ Cfr. SGRECCIA Elio, *op. cit.*, p. 617.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 618-619.

²⁹¹ LOPEZ Gerardo, (1988), *David Hume: Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Ed. Alianza. pp. 187-190.

utilitarista constituye un fuerte y sólido apoyo en favor de la defensa de la “buena muerte voluntaria” como derecho individual (en realidad, un interés legítimo que demanda protección legal), con carácter dominante frente a otros derechos o intereses tanto individuales como colectivos²⁹².

Bien lo decía el juramento de Hipócrates, formulado más de cuatrocientos años antes de Cristo; vuelve a salir a escena con ocasión del tema de la eutanasia:

“No daré veneno a nadie, aun si me lo pidiesen; ni tomaré nunca la iniciativa de hacer tal cosa”²⁹³.

Hipócrates vivía en una época, donde el padre podía matar a sus hijos y a sus esclavos al nacer, pero él sabía que entreabrir la puerta en la postura fundamental del respeto a la vida humana, significaba abrir de par en par los postigos a conductas brutales o veterinarias.

El consumismo se apodera de los mercados y cada producto exige otro más sofisticado y, muy probablemente, más inútil. El hombre botón vive acostumbrado a mover un dedo para controlar su ejército de electrodomésticos. Todo es más sencillo y, ¿por qué había de ser de otro modo? Después de todo, el hombre moderno debe buscar, a toda costa, estar a gusto, pasársela bien; en otras palabras: vivir a plenitud la *dolce vita*²⁹⁴.

En el orden las relaciones humanas, muchas veces se considera a las personas como objetos guiados por el úsese y tírese. El ambiente de nuestra época es un espléndido y fértil caldo de

²⁹² MUÑOZ Rafael, (2002), *David Hume: Del suicidio y De la inmortalidad del alma*, México, Ed. Océano. pp. 211-214.

²⁹³ LUCAS Ramón, (2016), *Bioética para todos*, México, Ed. Trillas. p. 199.

²⁹⁴ AGUILAR Ernesto, (2010), *Lo amargo de la muerte dulce*, México, Ed. Istmo. p. 194.

cultivo para las corrientes a favor de la eutanasia (*tanasia*, para quitarle el horrible parecido a la época nazi; muerte dulce; *death control*; muerte por compasión).

Gonzalo Herranz, presidente de la Comisión Deontológica del Colegio de Médicos, en España, aseguraba:

*“Se empieza rodeando de confusión los términos: derecho a una muerte digna, ayuda a morir, etc. Más tarde se airean casos límite de algún enfermo desgraciado que se siente mal atendido físicamente, pero, sobre todo, afectivamente, y en lugar de echarle una mano, se explota su dolor”*²⁹⁵.

Con los más inverosímiles argumentos, casi siempre adornados con una buena dosis de sentimentalismo, se pretende justificar el privar de la vida que, en todas partes, se llama asesinato.

El concepto eutanásico ha vuelto a desempolvarse en este siglo, principalmente en el Gobierno de España y otros países, por la situación de la enfermedad del Sars-CoV-2 (COVID-19). Tratando de lindarse con su negro pasado de la época hitleriana, con el programa eutanásico llamado *Aktion T4*, impuesto en 1939 por Adolf Hitler; y que se cobró las vidas de cientos de personas. *Ich klage an* (Yo acuso), era el título de la película con la que Joseph Goebbels, ministro de propaganda del nacionalsocialismo, puso en la boca y en el corazón de los alemanes la (muerte por compasión)²⁹⁶.

Si el hombre viene a vivir dulcemente, ¿por qué permitir que sufra? Si la persona útil es la que genera ingresos a la sociedad, ¿para qué permitir que vivan los lisiados? Si la vida humana

²⁹⁵ HERRANZ Gonzalo, (2007), *Los médicos y la eutanasia*, Madrid, Ed. Bioeticaweb.com. pp. 3-5.

²⁹⁶ CAMPOS María, (2014), *Eutanasia y Nazismo*, Madrid, Ed. Universidad Pública de Navarra. p. 2.

es un pasar por el tiempo sin dificultades, dejando a cada quien hacer lo que le dé la gana, ¿por qué no respetar el derecho a morir? Los vientos a favor de la eutanasia soplan con fuerza en nuestra civilización; la era del avance científico-tecnológico, ha aumentado el profundo miedo del hombre a enfrentar lo inexplicable. Queremos olvidar el dolor y la muerte y ni siquiera podemos ignorarlos²⁹⁷.

El término ¿buena muerte?, se deriva del griego *eu* (bueno) y *thánatos* (muerte); es el equivalente a provocar la muerte de vidas humanas, sin valor. Platón en su discurso *La República*, escribe:

*“Establecerás en el Estado una disciplina y una jurisprudencia que se limite a cuidar de los ciudadanos sanos de cuerpo y alma; se dejará morir a quienes no sean sanos de cuerpo”*²⁹⁸.

Los espartanos siguieron al pie de la letra la indicación y abandonaban en el monte *Taigeto* a los recién nacidos que se consideraban poco robustos, los cuales morían de hambre y frío²⁹⁹.

El empleo de los casos límite, resulta indispensable en esta ceremonia de la confusión. Un hombre que ayuda a morir a su esposa enferma durante más de cuarenta años; un joven padre que desconecta el respirador artificial de su bebé aquejado del síndrome de Down; un hijo que pide la muerte de su madre desahuciada; y todos ellos con el mismo patético final: *no podía verle sufrir*. En realidad, quienes piden como solución la eutanasia son, en notable mayoría, los familiares que no soportan más la situación; lo que motiva esta petición no es el bien del enfermo sino el quitarse el problema de encima. A eso se suma una clara tendencia actual pro-eutanasia,

²⁹⁷ Cfr. HERRANZ Gonzalo, *op. cit.*, pp. 6-7.

²⁹⁸ Cfr. LARROYO Francisco, (2012), *La República o de lo Justo en Platón*, México, Ed. Porrúa. pp. 26-51.

²⁹⁹ LOPEZ Raquel, (1989), *El estado espartano hasta la época clásica*, Madrid, Ed. Akal. p. 35.

las presiones sociopolíticas y la opinión favorable difundida desde los medios de comunicación. Esta presión moldea la conciencia con la máscara del homicidio piadoso³⁰⁰.

4.4.1 La eutanasia ayer y hoy

Europa se propone al mundo como una unidad de pueblos solidarios en nombre de los derechos del hombre. Tal afirmación, quedo en el pasado, evitando conservar un plurimilenario patrimonio de civilización humanista, caracterizada por el respeto de la dignidad de la persona, de la vida y la práctica de la solidaridad; por lo que se debería rechazar desde sí toda infiltración cultural inspirada en el *cinismo utilitarista* o en el primado de la economía sobre el hombre. Ya que se proponían modelos legislativos en apoyo del hombre y de su dignidad en una sociedad solidaria. Pero parece que esto, quedo en el pasado y se le da más énfasis al escape de la vida, hoy en día con la famosa llamada de la *dolce vita*³⁰¹.

La eutanasia se sitúa al nivel de los métodos usados: hay eutanasia cuando la muerte intencional se consigue o con el suministro de sustancias mortales o con la omisión de terapias normales, como por ejemplo el alimento, la hidratación, la respiración, etc. No hay eutanasia cuando se omiten cuidados que son desproporcionados y no útiles para el enfermo. Por esto la importancia de entender bien la *proporcionalidad de las terapias*, que lleva a entender cuando la situación se transforma en encarnizamiento terapéutico o en eutanasia.

En relación con los sujetos que actúan, se habla de: *suicidio*, cuando la persona se quita la vida por sí sola; *homicidio*, cuando se practica sobre una persona que no la ha solicitado

³⁰⁰ JIMENEZ Luis, (1992), *Eutanasia y Homicidio por Piedad*, Buenos Aires, Ed. Depalma. pp. 49-50.

³⁰¹ SANCHEZ Miguel, (2006), *Eutanasia y suicidio asistido: conceptos generales, situación legal en Europa*, Madrid, Ed. Arán. pp. 207-214.

libremente; *suicidio* y *homicidio* (suicidio asistido), cuando se practica sobre una persona que la ha solicitado libremente³⁰².

La eutanasia lenitiva, consiste en aliviar en lo posible el dolor físico causado por una enfermedad que se presenta como mortal. Es no sólo aceptable sino incluso aconsejable y necesaria. Es decir, el enfermo debe estar en libertad de utilizar o no medios extraordinarios para conservar su vida; medios ineficaces para curar, pero eficaces para prolongar la vida del enfermo durante algún tiempo. En este sentido, sí cabe hablar de un derecho a morir en paz, pues la suspensión o no aplicación de remedios extraordinarios no es una práctica eutanásica, porque está ausente la acción positiva de matar y la existencia o posibilidad de vida natural. Se puede suspender el tratamiento (intervenciones médicas, cualquiera que sea la complejidad de las técnicas disponibles y apropiadas, según el caso), pero no las atenciones y los cuidados normales (alimentación, higiene, apoyo afectivo y espiritual). Es irrazonable rechazar la muerte si no va a obtenerse más resultado que prolongar la agonía o vivir unos meses más en estado de vida vegetativa³⁰³.

La eutanasia homicida, ofrece tres formas principales: a) *Homicidio piadoso*, es el omitir o suprimir todo tipo de ayuda médica al enfermo sin agotar todos los medios ordinarios de que se disponga. Esta eutanasia también se denomina *ortotanasia*; b) *Eutanasia social*, cuyo objetivo es eliminar vidas humanas consideradas inútiles para la sociedad; c) *Eutanasia positiva*, con las que

³⁰² LUCAS Ramón, (2016), *Bioética para todos*, MéxicoEd. Trillas, México 2016. p. 200.

³⁰³ Cfr., BELTRAN Karen, (2014), *La eutanasia lenitiva y el derecho a la decisión a la vida*, Ecuador, Ed. Ibarra. pp. 10-13.

se provoca la muerte por medio de una acción deliberada (generalmente el empleo de un fármaco). Ninguna de las tres formas de la eutanasia homicida es moralmente justificable³⁰⁴.

El argumento preferido para defender la eutanasia es el mal llamado *derecho a morir*, según el cual cada hombre puede suprimir o abreviar su vida de acuerdo con una situación apremiante, como una enfermedad incurable, una penosa vejez o una malformación genética. Con ello, el hombre se autotitula juez sobre el valor de la vida humana y contraviene el derecho natural³⁰⁵.

La ley de Dios otorga el derecho a la vida y ninguna persona o autoridad puede atentar contra él sin atentar sustancialmente contra el derecho natural y contra el mismo género humano. El hombre no tiene dominio de propiedad perfecta sobre su vida, sino dominio útil; no es dueño, sino administrador. La muerte, como acontecimiento físico, natural, escapa al dominio del hombre. No es algo que el sujeto realiza, sino algo que en él acontece³⁰⁶.

La angustia frente a lo inevitable se refleja claramente en fenómenos como el dolor y la muerte. En muchas ocasiones, el desconcierto puede traducirse en desesperación; pero las súplicas de los enfermos muy graves que alguna vez invocan la muerte, no deben ser entendidas como expresión de una verdadera voluntad de eutanasia: son casi siempre peticiones angustiadas de asistencia y afecto. Además de los cuidados médicos; un enfermo necesita amor, calor humano y auxilio sobrenatural con el que pueden y deben rodearle todos aquellos que están cercanos: padres, hijos, médicos y enfermos³⁰⁷.

³⁰⁴Cfr., MISSERONI Adelio, (2000), *Consideraciones jurídicas en torno al concepto de eutanasia*, Chile, Ed. Acta Bioethica. pp. 255-260.

³⁰⁵ KEHL Medard, (2011), *La Creación*, Santander, Ed. SalTerrae. pp. 23-24.

³⁰⁶Cfr., *Ibid.*, *op. cit.*, pp. 25-27.

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 78-80.

Desgraciadamente el núcleo de la justificación de la eutanasia se apoya fundamentalmente en dos consideraciones antropológicas: a) En el principio de autonomía de la persona, la cual tiene derecho de disponer en modo absoluto de su vida; se trató pues de afirmar y defender la autonomía y libertad de la persona; b) En el convencimiento, más o menos explícito, de que el dolor es insoportable e inútil. La vida humana pierde sentido y valor, transformándose en indigna de ser vivida en esa condición deshumana. Se contraponen la calidad de la vida, a la sacralidad de la vida³⁰⁸.

Con base en estos presupuestos, la relación que se establece entre el médico (familiares, amigos, etc.) y el enfermo, se funda en el acto de voluntad soberano con el cual el enfermo determina los confines de su vida. Pero es precisamente la diversidad de la situación entre el enfermo y el médico, la que no garantiza la autonomía que se pretende defender. De hecho, se da una intersubjetividad asimétrica. Por una parte, la eutanasia a diferencia del suicidio, exige al menos dos personas (sujetos-subjetividad); por otra, la asimetría se da en el hecho de que uno de los sujetos (el enfermo o el médico/familiar) impone su voluntad al otro. O el enfermo se impone a la voluntad del médico, reduciéndolo a mero instrumento de sus decisiones, o el médico se considera dueño de la vida del enfermo atribuyéndose un poder desproporcionado y abusivo. En el primer caso hay que tener presente que, según el derecho, las relaciones interpersonales implican derechos y deberes. Ahora bien, en la eutanasia el presunto *derecho a morir* del enfermo, no genera un correlativo deber en el médico; de hecho, nadie puede ser obligado por un *deber matar*. En el segundo caso, en el que el médico/pariente suplanta la voluntad del enfermo, hay que considerar que la intervención del médico es siempre valorativa y (como en todo diagnóstico) puede ser errónea. Los motivos del error pueden ser de carácter profesional: falta de

³⁰⁸ LUCAS Ramón, (2016), *Bioética para todos*, México, Ed. Trillas. p. 201.

conocimientos, necesidad perentoria de órganos para trasplantes, etcétera, o motivos ideológicos, filosóficos o humanitarios. No hay que olvidar que el “*doctor muerte*”, mataba a sus pacientes convencido de que les administraba un piadoso viático. La asimetría se da por la diferente situación en que se encuentra el médico y el enfermo. De hecho, se hipotiza una situación idealizada en la que ambos se encuentran en las mismas condiciones, pero realmente no es así³⁰⁹. Con frecuencia el enfermo está privado de lucidez mental para ejercer su libertad, o ambas están gravemente comprometidas; a veces puede confundir el sufrimiento con el deseo de morir; otros solicitan la muerte convencido de que su vida es un peso para la familia y la sociedad; otros ni siquiera pueden manifestar su voluntad.

Debe tomarse en cuenta la valoración ética en pleno siglo XXI, de los pros y los contras que genera la eutanasia, donde se realzan tres principios vitalicios a favor de la vida³¹⁰: a) El carácter inviolable de la vida humana fundado en su dignidad; b) El primado de la persona sobre la sociedad; c) El deber de la autoridad pública de respetar la vida humana especialmente en situación de debilidad. Ya que nos recuerda muy bien la encíclica de San Juan Pablo II, la *Evangelium Vitae*, en el número 3:

“Cada persona, precisamente en virtud del misterio del Verbo de Dios hecho carne (cf. Jn 1, 14), es confiada a la solicitud materna de la Iglesia. Por eso, toda amenaza a la dignidad y a la vida del hombre repercute en el corazón mismo de la Iglesia, afecta al núcleo de su fe en la encarnación redentora del Hijo de Dios, la compromete en su misión de anunciar el Evangelio de la vida por todo el mundo y a cada criatura (cf. Mc 16, 15)”³¹¹.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 202.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 203.

³¹¹ SAN Juan Pablo II, (1995), *Evangelium Vitae*, Italia, Ed. San Pablo. p. 3.

Nuestra sociedad se comporta frente a la muerte de una manera extraña, absurda, podríamos decir: intenta camuflarla. Frente a esto, civilizaciones más tradicionales, menos técnicas, dan pruebas de mayor sabiduría: morir se inserta en la experiencia cotidiana de todo ser vivo, incluso de los niños pequeños, testigos, en el seno de su familia, del fin de la existencia terrestre de sus allegados.

Hemos organizado la vida de suerte que este paso, obligado y difícil, de toda existencia quede excluido del horizonte. De ahí resulta que quien va a morir se ve condenado a una soledad mayor.

En alguna ocasión hasta se llega a ocultar a los niños la muerte de su padre y de su madre, para no apenarlos. Así, quedan abandonados a la angustia y a su imaginación, incapaces de asumir su situación de huérfanos. Se trata de un caso extremo, aunque significativo. El talante más significativo de esta cuestión, es que Jesús quiso vivir la muerte, nuestra muerte; no sólo como el acabamiento de toda vida, sino como un combate y una ofrenda sacrificial de toda nuestra propia vida por amor, para librar a sus hermanos del poder de pecado y darnos la Vida. Él venció a la muerte, no sólo porque *la fuerza de Dios lo resucitó de entre los muertos* (Col 2, 12), sino también porque, al realizar esta ofrenda de sí mismo, como Hijo único de Dios hecho hombre, desplegó y puso en marcha el poder del amor depositado en el hombre por nuestro Padre de los cielos. En adelante, su cuerpo mortal, resucitado y glorificado, es sacramento de la Vida eterna³¹².

³¹² Cfr. GOMEZ Francisco, (2017), *En las manos del Padre, como un Gusanito Frágil*, México, Ed. Buena Prensa. pp. 13-15.

4.5 ¿Un Dios anti-pandemia, un Dios post-pandemia o un Dios en-pandemia?

“De lo que no se puede hablar es mejor callar”³¹³.

Es lo que decía el filósofo austriaco L. Wittgenstein, y ya se adelantaba a un lenguaje de un Dios anti-pandemia; se refería a las cuestiones últimas de la filosofía. Por el otro lado, se da a sí mismo una filosofía que solamente le autoriza a hablar y esto allí significa también: sólo a pensar sobre los objetos de la ciencia, pero nunca sobre las cuestiones metafísicas que le interesan y sobre las que de todos modos escribe desoyendo su propia recomendación, pues no pudo serle tan sencillo reprimir el impulso filosófico con una estrecha lógica del entendimiento y menos aún un instinto como el suyo, que se nutría con la lectura de Tolstoi y de Dostoievski, con el estudio de Platón, Agustín, Spinoza, Schopenhauer y Kierkegaard. Así, el silencio que recomienda el filósofo de cara a lo metafísico, no podrá dejar de despertar cierto asombro en su *Tractatus*³¹⁴.

Dios, el mundo, el hombre, la libertad, la angustia, la enfermedad. Es el lenguaje que hoy en el 2020, pide a gritos una respuesta a la lógica del entendimiento, que se ve subordinada desgraciadamente por el *hombre light* y es mejor intentar decir algo, con respeto, pero con claridad y firmeza (*al menos, con la claridad y firmeza que nos permiten las cosas de la fe*). Porque lo que se pone en juego en estas situaciones es, nada más y nada menos, que nuestra imagen de Dios: ¿Quién es el Dios en el que se basa mi fe y cómo se relaciona con mi historia de

³¹³ SANTANDER Jesús, (2000), *El silencio de Wittgenstein*, México, Ed. Realyc. p. 2.

³¹⁴ VALDES Luis, (2002), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Tecnos. pp. 3-4.

salvación?, ¿El Dios en quien yo creo, es el Dios que librara a toda la humanidad de la Pandemia del Sars-CoV-2, (COVID-19)?³¹⁵.

Humanamente es entendible que, en situaciones de grandes calamidades, el hombre de ayer y de hoy, acuda a Dios o a las divinidades; tengan el nombre que tengan, para que solucionen aquello que nosotros, no podemos solucionar porque que se escapa de nuestras manos; y esto, sobre todo, cuando se ve amenazado el don más grande que tenemos: la vida.

Concretamente, en estos días en que nos vemos seriamente azotados por una pandemia en todo el mundo, desde distintos credos que profesamos en la Iglesia, se acuden a cadenas de oración, pidiendo la intercesión de algunos santos, devociones, plegarias hacia el Absoluto, para que, por su mediación; el Absoluto bien conocido por Aristóteles y Platón, intervenga y frene el flagelo o, al menos, consuele a los desconsolados. Esta actitud presupone generalmente a nivel preconsciente, es decir, pasando el sujeto por el *mundo de las ideas*, el Absoluto puede hacerlo y que, quizá lo haga, si nosotros insistimos con fe, para seguir en la luz y evitar ser contagiados por la *angustia* en medio de la desesperación, cayendo en una psicosis colectiva³¹⁶.

Varios filósofos existencialistas como S. Kierkegaard, Unamuno, Sartre, A. Camus, Hegel, E. Cioran, Nietzsche, denominan a el Absoluto como el *Anti-mal*. Pero que lo sea, no implica que deba ser un *Gran Mago* que, desde el cielo y de vez en cuando, intervenga con golpes de

³¹⁵ MOORE Michael, (2020), *¿Un Dios anti-pandemia, un Dios post-pandemia o un Dios en-pandemia?*, México, Ed. MA Editores. p. 28. 316

³¹⁶Cfr., *Ibid.*, p. 29.

varita mágica para interrumpir el curso de las leyes y de las libertades, y así evitar el sufrimiento de los hombres. Este es el sentir de estos existencialistas.

El COVID-19, existe porque también los virus forman parte de un mundo finito y en evolución: de la única manera que podría haberlo hecho un Creador. El freno a este flagelo, depende del descubrimiento de la vacuna necesaria, y esto es obra y responsabilidad del hombre, no del Absoluto. Porque la historia está en nuestras manos y nuestras manos, sostenidas por las del Absoluto. Entonces; ¿El Absoluto puede hacer algo, con quienes contraigan la enfermedad del Sars-CoV-2? Si somos muchos los que insistimos, es como ofrecerle un antídoto que sabemos es falso, porque no lo curará. Otra postura muy distinta, es la del creyente que se sabe habitado, sostenido y acompañado por el Espíritu y lo tematiza en su oración; que sabe que su vida está inmersa en otra Vida de la que ha nacido y a la que retornará. Con estas metáforas, se evita caer en un infantilismo como tal, pero se pone en juego una catequesis en donde se debe preparar bien al sujeto, para obtener una fe adulta que le permita caminar con argumentos sólidos en su fe y sepa dar testimonio de lo que cree y en quien espera, a pesar de la enfermedad, a pesar del dolor, a pesar de la muerte, se logra siempre la Victoria³¹⁷.

Es necesario dejar de cargar a Dios con la responsabilidad de frenar este mal que azota hoy a muchos hombres y mujeres. Ni Dios envía sufrimientos al mundo, ni estrictamente hablando, los permite, puesto que esto último supone creer que, pudiendo evitarlos, no lo hace. Porque, ¿qué padre, qué madre, no haría cuanto esté a su alcance para minimizar el dolor de cualquiera de sus hijos?, este es el sentir del teólogo y filósofo español A. Torres Queiruga. Y si, al menos como afirmamos los cristianos, Dios es Amor, Dios es el Amor, sería contradictorio con su esencia

³¹⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 30.

pensar que pudiendo evitarnos sufrimientos, por alguna misteriosa razón, no lo hace. De aquí surge, claramente, que debemos enfocarnos en la afirmación del teólogo José I. González Faus, con su ensayo de la *“Humanidad Nueva”*³¹⁸:

*“Los cristianos creemos, que Dios se ha revelado de un modo pleno, aunque no único, en la historia de Jesús de Nazaret; por eso debemos volver una y otra vez la mirada del corazón a esa vida. Vida que termina en el fracaso de la cruz”*³¹⁹.

En medio de aquel escenario de dolor, los evangelistas ponen en boca de los que contemplan al crucificado, una suerte de súplica que es puesta a prueba: *“Si este es el Hijo de Dios que baje de la cruz y creeremos en Él”* (Mt 27,40; Mc 15,31; Lc 23,35). Esta actitud es sumamente comprensible, es decir, muy humana. Al menos, la de todo creyente, de cualquier creencia, cuando se encuentra frente al misterio del dolor: *es pedir ser bajado de la cruz*. Y aquí, nace gran parte de la paradójica novedad del cristianismo: *porque el Padre no baja de la cruz a su Hijo amado. Muere. Y muere sufriendo, fracasado, solo, titubeante entre la desesperanza* (Mc 15,34) *y la entrega confiada* (Lc 23,46).

Luego, los cristianos, es decir, los que ponemos el centro de nuestra fe en la historia de Jesús, tenemos que hacer teología *post-factum*, esto es, después del hecho concreto: *Dios no lo desclavó milagrosamente de la cruz*. Hacer filosofía y teología, *si pienso creo y si creo pienso*, es decir, en forma adulta, supone asumir ese duro dato de realidad, y preguntarnos; ¿Si no intervino en el destino de su Hijo y esto porque habría implicado violar la libertad de los hombres que habían decidido que su propuesta era inútil, tenemos derecho a reclamarle que lo haga en nuestras

³¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

³¹⁹ Cfr. GONZÁLEZ José, (1974), *La Humanidad Nueva*, Madrid, Ed. EAPSA. p. 128.

historias? También en la cruz hay revelación: se nos dice algo importante sobre Dios y sobre la vida; sobre las víctimas y los verdugos. Lo primero que se manifiesta, evidente, es que nuestro Dios respeta la autonomía de sus creaturas y de su creación; y, lo segundo, el escandaloso poder de la injusticia sobre los buenos, de los verdugos sobre las víctimas. Aunque sólo se le concedan palabras penúltimas porque, al menos los cristianos, creemos en la resurrección, entendida no como la revivificación de un cadáver, sino como el triunfo de la Vida sobre la muerte: Dios tiene la última palabra y, así, relativiza el señorío de la muerte. Pero no lo hace saltándola, sino atravesándola; si se me permite la obviedad: Jesús resucita después de morir. El Padre no lo baja de la cruz; lo rescata de la muerte³²⁰.

De alguna manera, Dios entiende a la humanidad, porque sufre la muerte de su Primogénito; como sigue sufriendo cada muerte de cada hijo; pero, aun sufriendo, no hace el “*milagro*”. Y nótese que los judíos piadosos decían que si se producía ese portento, que sea bajado de la cruz, creerían en Él. Y, entonces, uno puede preguntarse: ¿no vino Jesús para que creyéramos en Él, en su mensaje, en el Padre que mostraba?, ¿por qué no hizo ese “*pequeño esfuerzo*” y todos habrían creído, ayer y hoy, en Él? Se tiene que hacer teología *post-factum*: Dios no negocia su modo de ser y obrar con nuestras condiciones. Nuestra fe, no puede depender de esas intervenciones *pseudomilagrosas*.

Actualmente son casi 5,000,000 millones de personas contagiadas por el Sars-CoV-2 en el mundo y mas de 500,000 mil personas acaecidas por esta enfermedad. Todos hijos de Dios. No son números; son vidas, son historias. Y son familias que quedan destruidas. El autor, hace teología después de la cruz, *post-pandemia*. Y se pregunta una vez más, ¿quién y cómo es mi

³²⁰ MOORE Michael., *Ibid., op., cit.*, p. 32.

Dios? Es una afirmación existencial, en el que Moore se hace ante la angustia en la que ve a la humanidad y en su carne propia. A lo que llega a concluir, que la muerte, no tiene la última palabra. Pero sí penúltimas. Que escandaliza. Y duele mucho³²¹.

Sin caer en un antropomorfismo, se dice que Dios sufre la muerte de su Hijo, es decir, un Dios en-pandemia; pero también sufre por la humanidad entera. Si nos remontamos al pensamiento de la filosofía del absurdo de Franz Kafka, nos expresa su sentir:

“Se puede aprender mucho de ambos, del muerto aparentemente que ha vuelto y de Moisés que ha vuelto, pero de lo decisivo no es posible enterarse por ellos, ya que ellos mismos no lo han experimentado. Si lo hubieran experimentado, no habrían vuelto. Además, tampoco nosotros queremos experimentarlo en absoluto”³²².

La mortalidad, es algo con lo que ya se viene impregnado desde la concepción de un ser humano. Ya que cuando nace, está destinado a morir por la condición de su misma naturaleza, independientemente de una enfermedad llamada Sars-CoV-2, (COVID-19). Bernard Schumacher, doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo en Suiza, escribe en su libro, *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*:

“Con el fin de proteger la felicidad, el hombre occidental contemporáneo se las ha ingeniado para dejar de pensar sobre la muerte y, más particularmente, sobre su propia muerte. El acto de filosofar se entendía en la tradición filosófica como una preparación para la muerte, como una meditación sobre la vida y la muerte”³²³.

³²¹ *Ibid.*, p. 33.

³²² SLOTERDIJK Peter, (2013), *Muerte aparente en el pensar sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Madrid, Ed. Siruela. p. 4.

³²³ SCHUMACHER Bernard, (2018), *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ed. Herder. p. 146.

¿Acaso la muerte no significa nada para nosotros?, claro que sí. Hoy en pleno siglo XXI, el hombre busca una respuesta ante esta situación, lo cual ya no le interesa filosofar como tal, debido a tanta mortandad, pero tanto la sabiduría como el conocimiento de Dios. Son necesarios para dar a conocer quien es el hombre y cual es su destino, sin caer en parámetros de espacio y tiempo; o, en un *ethos* hedonista del placer y la felicidad³²⁴.

4.6 Para encarar la muerte con dignidad

A primera vista, en nuestra sociedad la relación respecto de la muerte aparece curiosamente contradictoria. Por una parte, se da el fenómeno de que la muerte es un tabú, algo que es inoportuno y se debe mantener oculto a ser posible, desterrándolo del campo de la conciencia. Pero, por la otra cosa, se da una exhibición de la muerte que representa una correspondencia exacta a la destrucción de todo pudor en los demás terrenos de la vida³²⁵.

El mundo burgués oculta la muerte. Josef Pieper ha acumulado toda una serie de detalles significativos sobre el tema. Dice que un famoso diario americano no se puede imprimir la palabra muerte. Las funerarias americanas hasta intentan, valiéndose de ciertas reglas de lenguaje, en la medida de lo posible silenciar el hecho de la muerte. La tendencia a disimular la muerte recibe un apoyo efectivo de la estructura de la sociedad moderna.

El mismo Pieper afirma una banalización materialista de la muerte, donde se convierte en espectáculo. Se la utiliza como excitante que se contrapone al aburrimiento generalizado de la existencia. Con esta cosificación de la muerte se intenta, en definitiva, lo mismo que en la

³²⁴ SCHOPENHAUER Arthur, (2010), *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Ed. Alianza. pp. 283-284.

³²⁵ RATZINGER Joseph, (2007), *La muerte y la vida eterna*, Madrid, Ed. Herder. p. 88.

postura burguesa del tabú: a la muerte hay que privarla del carácter de irrupción de lo metafísico. Su presentación trivial debe anular la inquietante pregunta que surge de la muerte³²⁶.

Schleiermacher habló una vez de nacimiento y muerte como de perspectivas en brecha, por las que el hombre puede mirar hacia lo infinito. Pero precisamente este infinito cuestiona su normalidad. Por eso intenta el hombre marginarlo: la marginación de la muerte se hace más efectiva posiblemente en la naturalización de esa misma muerte. Se tiene que convertir en algo tan objetivo, tan corriente, tan abierto que no le quede nada de cuestión metafísica.

Todo esto tiene repercusiones enormes para la relación del hombre consigo mismo y con la realidad en su totalidad. Las letanías de los santos explican la postura de la fe cristiana frente a la muerte en esta petición: *A subitánea morte, libera nos, Domine*, (De la muerte súbita, libranos, Señor). El que a uno se le arrebatase súbitamente, sin poder prepararse, sin estar dispuesto, aparece como el peligro del hombre, del cual quiere ser salvado. Quisiera hacer con plena conciencia el último trecho del camino. Quiere morir él mismo. Si hoy se intentara formular una letanía de los no creyentes, la petición sería la contraria: *Señor, danos una muerte repentina y desapercibida*. Que la muerte venga repentinamente, sin tiempo para pensar ni padecer. Lo primero que esto demuestra es que no se ha conseguido anular plenamente el miedo metafísico. Se quisiera domesticar, preferentemente produciendo la muerte misma, haciéndola desaparecer como cuestión que supera la técnica y que atañe al ser hombre como tal. La importancia que indudablemente se da a la cuestión de la eutanasia se basa en que hay que anular la muerte como fenómeno que se me viene encima, sustituyéndola por la muerte técnica que yo mismo no necesito morir. Se intenta cerrarle la puerta a la metafísica, antes de que consiga entrar³²⁷.

³²⁶ *Ibid.*, p. 89.

³²⁷ *Ibid.*, pp. 90-91.

Cuando las respuestas positivistas y materialistas acaban por dejar al hombre desconcertado en este punto central, se podría quizás ver que la muerte y la vida no están entre las cuestiones solucionables por un progreso en la exactitud de la ciencia. Por lo que a la evolución reciente de los problemas se refiere, hay que distinguir indudablemente dos fases, que, por supuesto, no se pueden separar netamente la una de la otra en el aspecto cronológico. La primera tendencia se da, ante todo, en los trabajos de P. Althaus y E. Jünger. En su fondo se encuentra la antítesis entre el pensamiento bíblico y el griego, la cual ha impreso su característica cada vez con más fuerza al quehacer teológico a partir del siglo XVI. Resumidamente puede decirse que la aplicación de este esquema a nuestro tema viene a ser más o menos ésta: la interpretación griega de la muerte, influida decisivamente por Platón, es idealista y dualista. La materia se considera como mala en sí misma y únicamente el espíritu, la idea es lo que se mira como lo positivo, como la realidad parecida a Dios la realidad verdadera. En este modo de ver las cosas el hombre es el curioso producto en el que ambas realidades contrapuestas, materia y espíritu, se encuentran compenetradas. De modo que el hombre es un ser contradictorio, fatal: el espíritu, la llama de lo divino, ha sido arrojado en la cárcel del cuerpo. Por tanto, el camino del sabio consiste en tratar al cuerpo como sepulcro del espíritu, preparándose para la inmortalidad en esa enemistad respecto del cuerpo. Así que la muerte sería el gran momento en que las puertas de la cárcel se abren, y sale el alma prisionera a la libertad e inmortalidad que le competen por su esencia³²⁸.

La muerte aparece, pues, como el verdadero amigo del hombre, que lo libera del encadenamiento antinatural a la materia. Como exponente de esa sublimación idealista de la muerte aparece el Sócrates platónico, que va a la muerte como a una fiesta, encomendando en el

³²⁸ *Ibid.*, p. 93.

momento de expiar que se ofrezca un sacrificio al dios de la vida, Apolo, e indicando así que la muerte es el verdadero nacimiento, el verdadero encaminarse hacia la vida.

Aquí se ve claramente una conclusión que tuvo una importancia enorme en el último decenio para la cuestión sobre la fe cristiana y su anuncio: la fe en la inmortalidad del alma, se dice, procede de este pensamiento platónico de tipo idealista, dualista y enemigo del cuerpo, no tiene nada que ver con el pensamiento bíblico. Porque en éste, muy al contrario, se mira al hombre en su totalidad y unidad indivisible como criatura de Dios, en la que no se pueden separar cuerpo y alma. A ello se debe que la muerte tampoco se interprete idealísticamente, sino que se experimenta como el enemigo destructor de la vida en su completo y crudo realismo.

Únicamente la resurrección de Cristo es la que trae una nueva esperanza y no hay que rebajar absolutamente nada a la totalidad de la muerte, que se traga al hombre como hombre completamente. Con todo, del Cristo resucitado viene la esperanza de que todo este hombre vuelva a resucitar a una vida nueva por obra de Dios³²⁹.

“Nunca se considera la muerte como muerte total en el sentido estricto. Siempre y en todas partes se piensa que, de la manera que sea, la existencia continua. La pura nada no resultó imaginable en absoluto. Este continuar viviendo, que no es vida sino una extraña mezcla de ser y no ser, se hace posible gracias a los ritos de la asistencia a los muertos, pero también es objeto de temor, porque el muerto y, por él, la nada podrían penetrar en la zona de la vida. De modo que los ritos funerarios son, al mismo tiempo, ritos de protección, que mantienen a los muertos en su mundo. Las formas de culto a los antepasados y la fe en la supervivencia de los muertos,

³²⁹ *Ibid.*, p. 94.

*como quiera que sean, son coextensivas con la humanidad como tal. Por el camino de los sepulcros nuestra senda lleva al pasado*³³⁰.

Esta convicción común a todas las culturas primitivas, para la que sólo la vida terrena es vida y la muerte es el ser en el no ser, no se pudo imponer como definitiva en ninguna parte a lo largo del desarrollo cultural.

En el modo tan humano de presentar los dioses por parte de Homero se puede entrever ya algo de ironía y, sin duda, también de rebelión contra la arbitrariedad caprichosa de las potencias superiores. Sobre todo, se ve esto en la tragedia griega: el *Deus ex machina*, es también la forma teatral de la oposición contra el mundo real y sus dioses: si fueran dioses, tendrían que intervenir para salvar e imponer el derecho.

Apoyado en Sócrates, Platón contrapone al derecho natural del astuto fuerte el derecho natural del ser, en el que a cada uno corresponde un lugar en la totalidad. Él acepta también la idea del derecho natural, pero la interpreta no de modo individualista y racionalista sino como justificación del ser, que es la que da posibilidad de existir tanto al individuo como a la totalidad. Si queremos especificar el núcleo del pensamiento platónico, lo formulamos así³³¹:

*“Para poder vivir biológicamente, el hombre tiene que ser más que bios; tiene que poder morir para una vida más auténtica”*³³².

Se da una diferencia fundamental entre Platón y el cristianismo, pero eso no debe impedir ver que allí se daban posibilidades para la presentación filosófica de la fe cristiana, las cuales se basan en una profunda concordancia de las intenciones que se tenían.

³³⁰ *Ibid.*, p. 96.

³³¹ *Ibid.*, p. 97.

³³² *Ibid.*, p. 99.

La idea que Israel tiene de la muerte participa, en primer lugar, en toda su amplitud de las concepciones comunes a un mundo arcaico. Pero es muy poco a poco como se hacen sentir los cambios que se van operando de cara a la realidad y que tienen que seguirse de la negación de los dioses míticos y de la fe en la unicidad absoluta de Yahveh.

Comienza por aparecer como la normal realización de la vida morir viejo y saciado de vida, es decir, poder gustar la plenitud de la vida terrena, ver a los hijos y a los hijos de éstos, para participar en ellos del futuro de Israel y su promesa. El no tener hijos o la muerte demasiado temprana aparecen únicamente como ataque de la muerte, no aplicable naturalmente, aparece como un castigo que alcanza al hombre y anula su participación en la vida. En esta concepción global arcaica no aparece todavía lo verdaderamente característico de Israel y en ella se admite también que la muerte no equivale simplemente a destrucción: el muerto baja al *sheol*, donde lleva una existencia vacía como una sombra.

El abismo de esa vaciedad aparece en toda su amplitud en el hecho de que Yahveh no se encuentra allí, de que allí no se alaba: tampoco respecto de él se da allí comunicación absolutamente alguna. La muerte es, pues, prisión que jamás acaba, es ser y no-ser a un tiempo, un cierto ser-todavía y, sin embargo, un no vivir ya³³³.

Fijándose más en este no-ser, por otra parte, no es la nada total, resulta de todo punto imposible el conformarse sencillamente con la muerte como si de algo natural se tratara. Esto explica que se desarrollara, sobre todo en la oración de Israel, una fenomenología de enfermedad y muerte, que interpreta ambas como fenómenos espirituales. La enfermedad se describe con calificativos de muerte: la enfermedad hace perder al hombre comunicación. La enfermedad se

³³³ *Ibid.*, p. 100.

mira como destrucción de relaciones de vida; el tejido social se viene abajo como la estructura interna del cuerpo. Al hombre se le excluye del círculo de amigos, de la comunidad que alaba a Dios. Su esencia es el abandono, el aislamiento, la soledad y, en consecuencia, la entrega a la nada.

Esta fenomenología de la enfermedad, que, de hecho, lleva a la fenomenología de la muerte y a una clarificación de su contenido espiritual, incluye una fenomenología de la vida: no cualquier clase de existencia es vida. Hay vida que es no-vida y prolongarla no sería inmortalidad sino perpetuidad de un tormento, de una contradicción. La vida en el sentido propio existe ni más ni menos que donde la enfermedad, la soledad y el aislamiento no se dan: vida hay donde existe abundancia de plena realización, de amor, de comunidad, vida hay donde se contacta con Dios. La vida se llega a identificar, pues, con bendición, muerte equivale a maldición. Vida significa comunidad, mientras que la esencia de la muerte es la carencia de relaciones³³⁴.

F. Mubner, ha llamado expresamente la atención sobre el hecho genuino de que a la fe en Yahveh se debe el paso a la fe en la vida eterna gracias a la fuerza de Dios. A lo que se llegara a decir que la concepción arcaica del *sheol* representaba una participación en un estadio rudimentario de esa conciencia generalizada³³⁵.

De toda una serie de textos del Antiguo Testamento se puede deducir claramente que, en Israel, al igual que ocurría en las religiones circundantes, la fe buscó y amó la comunicación con los muertos; el pueblo conoció y cultivó la fe en la vida de los muertos más allá del sepulcro a la manera como la tenían los pueblos vecinos. Pero la religión oficial de Israel, tal y como se incorporó en la ley, en los profetas y también en los libros históricos, no asimiló esta fe ni sus

³³⁴ *Ibid.*, p. 101.

³³⁵ *Ibid.*, p. 102.

prácticas. Es verdad que la religión oficial no niega sin más la existencia del *sheol*, como tampoco negó al principio radicalmente la existencia de los dioses. Pero tampoco se ocupó de ello, al contrario: todo lo que tiene que ver con la muerte se considera impuro, es decir, rechazable para el culto³³⁶.

Si se echa una mirada de conjunto sobre la dramática lucha del Antiguo Testamento en toda su extensión, entonces puede apreciarse la unidad de los testamentos. El Nuevo Testamento no necesita formular pensamientos totalmente inéditos. Lo nuevo de él consiste en el hecho original, que incorpora y aúna todo lo que se dio hasta ahora, haciéndole alcanzar toda su plenitud: el martirio del testigo fiel, Jesús, y su resurrección. El martirio y la resurrección del Justo por antonomasia le dan todo su valor concreto a la visión del Sal 73 y a la confianza esperanzada de Macabeos. Es en el Cristo resucitado donde se le da su respuesta a la fe atacada, que grita pidiendo auxilio³³⁷.

La valoración que se da a la muerte en esta nueva perspectiva del Nuevo Testamento, mantiene claramente la dirección fundamental del antiguo. En el signo de la cruz no se ve, por ejemplo, glorificación ninguna de la muerte que sustituyera a la antigua alegría que se sentía por la vida. El sí a la vida y el juicio que se da sobre la muerte como lo antídívino vuelve a aparecer al final del desarrollo neotestamentario, como se ve de modo expreso otra vez en Ap 20, 13 ss: al final, el mar, imagen mítica del reino de los muertos, del mundo de la muerte, tiene que devolver a los muertos, siendo entonces cuando se arrojen y se quemén juntos para siempre en el lago de fuego la muerte y el infierno, es decir, el ser-muerto. Y ya no habrá más muerte. Ya sólo habrá vida.

³³⁶ *Ibid.*, p. 103.

³³⁷ *Ibid.*, p. 111.

En el fondo es lo mismo que se dice también en 1 Cor 15. Se quitará de en medio la muerte como el último enemigo (1 Cor 15, 26). Su final significa el definitivo señorío sin competencia por parte de Dios, de la vida invencible, que aleja de sí la sombra de la muerte. En este sentido la postura cristiana fundamental, juntamente con la veterotestamentaria, se opone netamente a las explicaciones que las otras grandes religiones dan de la realidad, tal y como las ha desarrollado, por ejemplo, la India en el conjunto de la piedad budista, cuyo principio supremo es apagar la sed de ser, la fuente más profunda de sufrimiento. El cristianismo va exactamente en la dirección contraria, puesto que dramatiza la sed de ser convirtiéndola en sed de Dios mismo, viendo en ello la plenitud de la salvación³³⁸.

Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento se encuentra determinado por el hecho mencionado antes, el cual, al parecer y solamente al parecer, opera un desplazamiento de la opción fundamental:

“El Cristo mismo, el verdadero justo, es en cuanto justo un sufriente y un condenado a la muerte”³³⁹.

El justo ha bajado al *sheol*, al país impuro, donde no se alaba a Dios. Con este descendimiento de Jesús es Dios mismo el que desciende al *sheol*:

“Gracias a ello la muerte deja de ser el país de las tinieblas abandonado de Dios y el ámbito de la cruel lejanía de Dios”³⁴⁰.

³³⁸ *Ibid.*, p. 112.

³³⁹ AMATO Angelo, (1998), *Jesús el Señor*, Madrid, Ed. BAC. pp. 590-593.

³⁴⁰ SANCHEZ Manuel, (1989), *La Biblia Latinoamericana*, Madrid, Ed. Verbo Divino. pp. 298; 560-561; 686.

En Cristo es Dios mismo el que ha penetrado en el ámbito de la muerte, convirtiendo el espacio de la incomunicación en espacio de su presencia. Esto no es una glorificación de la muerte. Habiéndola visitado Dios por Cristo, la ha suprimido y la ha superado como muerte.

Antes se había considerado la vida misma como la salvación. Ahora es precisamente una muerte lo que al hombre se le convierte en vida. Como consecuencia del anuncio de la cruz como la salvación del hombre es la muerte la que pasa a ocupar el centro del mensaje de la fe³⁴¹.

Entonces, ¿Cuál es verdaderamente el momento en que el hombre experimenta qué es la vida?, El ansia de inmortalidad no brota de la existencia aislada, cerrada en sí misma, la cual es insatisfactoria, sino que se debe a la experiencia del amor, de la comunidad, del tú. Ese deseo brota de la exigencia que el tú plantea al yo y viceversa.

El fenómeno muerte se manifiesta en tres dimensiones muy distintas: a) La muerte está presente como vanidad de una existencia hueca que se reduce a una vida aparente; b) La muerte se halla presente en cuanto proceso físico de disolución que acompaña inseparablemente la vida, se manifiesta en la enfermedad y desemboca en la muerte física; c) La muerte sale al encuentro en el arrojamiento del amor, que se abandona a sí mismo y se entrega al otro; la muerte se hace encontradiza en la renuncia a la ventaja propia en favor de la verdad y la justicia³⁴².

¿Cuál es la relación que tienen entre sí estas tres figuras de muerte y cómo aplicarlas a la muerte de Jesús?, Al contestar a esta doble pregunta tiene que ponerse en claro la interpretación cristiana de la muerte. El punto de arranque para la solución tiene que hallarse en el punto dos, es decir, en el componente biológico de lo humano, componente en que la muerte tiene primera y

³⁴¹ RATZINGER Joseph, *Ibid., op., cit.*, p. 113.

³⁴² *Ibid.*, p. 114.

principalmente su lugar propio. El dolor y la enfermedad pueden paralizar al hombre como hombre, destruyéndolo no sólo físicamente, sino también en el sentido psíquico y mental³⁴³.

Pero el dolor puede igualmente alejar el vano contento consigo mismo y el embotamiento del espíritu, llevando al hombre a encontrarse a sí mismo. El forcejeo con el sufrimiento representa el lugar propiamente tal en que se decide lo humano. Porque es ahí donde el hombre se ve confrontado de modo concreto e insoslayable con el hecho de que no puede disponer de su propia vida y de que esa vida no le pertenece.

De esa forma su postura cara al dolor, de cara a la presencia de la muerte en la vida, se funde con la actitud fundamental que llamamos amor. Porque ahora vemos lo siguiente:

“El hombre se enfrenta con la imposibilidad de disponer de su propia vida no sólo en el límite físico de la vida, tal y como se lo hace experimentar la enfermedad, sino que también se enfrenta con aquella imposibilidad en la misma esfera central de lo humano, en cuanto que está predispuerto para ser amado y se encuentra orientado al amor como el alimento propiamente dicho de su alma”³⁴⁴.

La lucha con la muerte física hace que el hombre tenga que vérselas con la estructuración fundamental de su ser. Ella sitúa ante la alternativa de aceptar la estructura del amor o de contraponerle la del poder. El Dios que muere en el mismo Cristo es el Dios que llena la estructura del amor más allá de cuanto se pudiera esperar, justificando la confianza, cuya única alternativa es, en definitiva, la autodestrucción. El cristiano muere en la muerte de Cristo. Esta fórmula tradicional adquiere ahora un sentido absolutamente práctico:

³⁴³ *Ibid.*, p. 115.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

“El poder ilimitado, que en todas partes limita su vida, no representa una ley natural ciega, sino un amor que se le ha puesto a disposición de tal forma que ha muerto por él y con él”³⁴⁵.

El cristiano sabe que puede fundir el despojo de sí que le acontece de continuo con la actitud fundamental de un ser creado para el amor, un ser que se sabe absolutamente seguro precisamente por la confianza en el regalo del amor, inalcanzable por uno mismo. La muerte, el enemigo del hombre, quiere robarle, quitarle la vida, pero es vencida cuando el hombre se opone a sus intentos expoliadores con la actitud del amor confiado, cambiando el expolio en más vida. La muerte como muerte está vencida en Cristo, en el que eso ocurrió por la fuerza de un amor ilimitado. La muerte es derrotada cuando se muere con Cristo y en Cristo. Por eso es por lo que la actitud cristiana se opone al deseo moderno de *subitánea mors*, que pretende reducir la muerte a un escueto momento, intentando así desterrar de la vida la presencia exigente de lo metafísico. En la transformadora aceptación de la muerte, que se encuentra continuamente presente en toda la vida, el hombre madura para la vida verdadera y eterna. Con lo dicho hemos llegado, a un punto desde el que resulta clara la unidad y simplicidad más íntimas de lo cristiano³⁴⁶.

La fe cristiana, está volcada hacia la vida. Cree en el Dios de los vivos. Su meta es vida y dice, por tanto, sí a la vida en todos sus niveles en cuanto don y reflejo de Dios, que es la vida. Dice sí a la vida aun cuando se encuentre oscurecida por el sufrimiento. Incluso entonces es don de Dios, incluso así sigue ofreciendo nuevas posibilidades de ser y de sentido. Para la fe cristiana no existe ninguna vida inútil. Dondequiera que hay vida, sigue siendo, aun con todas sus sombras, don de Dios, don entregado y confiado a los que comparten la vida y que, por la exigencia de un amor servicial, puede hacerlos más ricos y más libres. La fe cristiana, sabe que la vida humana es

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 117.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp. 118-119.

vida en un sentido más profundo y más completo que el que pueda apoyar la mera biología. Espíritu no quiere decir competidor del alma, sino vida más abundante, más grande³⁴⁷.

El hombre se encuentra a sí mismo en la medida en que acepte la verdad y la justicia como esfera de la verdadera vida, por más que esa apertura de la vida reciba siempre en la historia humana el carácter de *martyria*. La fe no busca el sufrimiento, pero sabe que la vida no llega a la integridad sin pasión, sino que se cierra ante la puerta de lo que sería su plenitud. Si la cumbre de la vida requiere pasión, eso quiere decir que la fe rechaza el intento de la apatía, del esquivar el sufrimiento, puesto que eso va contra la esencia del hombre.

Dada la importancia que asume el intento de esquivar el sufrimiento tenemos que detenernos aquí por un momento. El esquivar el sufrimiento se da en una doble vertiente. Se da una apatía (hacia arriba), que adquirió formas impresionantes en el estoicismo y en la religiosidad asiática. A partir de sus convicciones espirituales el hombre adquiere un dominio tal que deja tras sí el dolor, lo cambiante del destino exterior, como algo extraño. El representante de la postura esquivada frente al dolor (hacia abajo), es Epicuro, que enseña al hombre una técnica del placer, con la que pone entre paréntesis el dolor en su vida.

Ambas desembocan en un orgullo que niega el ser de hombre. Desde este punto de vista y no por una superficial contraposición entre lo bíblico y lo griego. Hay que interpretar la gran diferencia existente entre la muerte de Cristo y la de Sócrates. Cristo no muere con la noble serenidad del filósofo. Muere gritando, después de haber apurado toda la angustia del abandono.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

A la soberbia (*hybris*) del querer ser como Dios se le contrapone aquí la aceptación de la condición humana hasta las últimas consecuencias (Flp 2, 6-11)³⁴⁸.

4.6.1 Muerte y resurrección de Jesús

El viernes y el sábado santo, con su providencial realidad de muerte salvífica, no fueron, sin embargo, la última palabra del acontecimiento Cristo. A la muerte de Jesús no le siguió el silencio absoluto de Dios. El Hijo eterno hecho hombre, crucificado y depositado en el sepulcro excavado en la roca, no quedó como presa de la muerte. El vertiginoso recorrido de la *kènosis* que le había llevado de la vida divina de la comunión trinitaria a la obediencia de la encarnación (Heb 10, 7) y de la aniquilación en la cruz (Flp 2, 8; Heb 5, 8) no se hunde en la sombra definitiva de la nada. K. Rahner dice al respecto:

*“La muerte de Jesús es tal que, por su propia naturaleza, se anula en la resurrección, desemboca y muere en ella”*³⁴⁹.

Esto significa que la muerte de Jesús, que durante su vida terrena había anunciado a Dios como el Dios de los vivos (Lc 20, 38) y la fuente misma de la vida (Jn 5, 26); que había realizado milagros de resurrección (cf. Mc 5, 21-14.35-43; Mt 9, 18-19.23-26; Lc 8, 40-42.49-56; Lc 7, 11-17; Jn 11, 1-45); que se había proclamado a sí mismo como vida (Jn 5, 26), resurrección (Jn 11, 25-26) y luz de la vida (Jn 8, 12), esa muerte es destruida por la sobreabundante plenitud y poder de su vida divina:

*“Nuestro Señor Jesucristo resucitando, dice San Agustín, ha hecho glorioso el día que muriendo había hecho luctuoso”*³⁵⁰.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 121-122.

³⁴⁹ AMATO Angelo, *Ibid.*, *op.*, *cit.*, p. 615.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 616.

En Cristo resucitado encontramos un hecho inaudito: la muerte de la muerte. Entrando en la humanidad del Hijo de Dios, sumergida en el océano de vida que es Dios, la muerte muere y se hace vida. No vida humana, que siempre es mortal. Sino autentica vida divina, vida pneumática, vida completamente penetrada por el Espíritu inmortal y vivificante de Dios, que no admite caducidad ni quiebra. La humanidad torturada, crucificada y sepultada de Cristo se hace así la humanidad resucitada y gloriosa del Hijo de Dios. Está es la unidad irrompible entre muerte y resurrección en Cristo. La muerte humana, en toda su realidad y tragedia, ha sido misteriosamente cambiada en vida divina. Jesucristo realiza como primicia absoluta la vuelta del hombre no al paraíso perdido, sino al seno mismo de la comunión trinitaria. Es por eso que el *Father* Francisco Gómez; nos recuerda que, para llegar a este fin, hay que dormir como si se tratara de un sacramento, es decir, *The dream of death*:

“Nuestro amigo Lázaro está dormido, pero yo iré a despertarlo. Los discípulos comentaron: ¡Señor!, si está dormido, se recuperará. Jesús hablaba de la muerte de Lázaro, mientras que sus discípulos entendieron que se refería al sueño natural”, (Jn 11, 11-13)³⁵¹.

En este relato joánico, Jesús juega, y así sus discípulos se confunden, con el binomio *dream-die*. Nuestro amigo Lázaro esta dormido, pero yo iré a despertarlo. Los discípulos comentaron: *Señor, si esta dormido, se recuperará* (Jn 11, 11-12). Jesús habla de la muerte mediante el recurso de la palabra sueño, y, por tales razones, los discípulos concluyen que el pobre de Lázaro está enfermo, situación que lo ha llevado a estar en cama y dormir. Cuando Jesús denomina sueño a la muerte de su buen amigo Lázaro, lo hace por dos motivos: a) Para

³⁵¹ GOMEZ Francisco, (2019), *Dormir, como un sacramento*, México, Ed. Buena Prensa. p. 134.

ilustrar que aquella muerte es temporal, ya que, en cuestión de un par de días, Lázaro, será levantado de su sueño; b) Para subrayar que la muerte no es el destino último, sino la vida eterna.

Por esta razón, Jesús, se dirige a la muerte como si fuera un largo sueño del cual se puede despertar y con la resurrección de Cristo; la humanidad gloriosa, confirma su pertenencia a la misma definición del Dios cristiano, que es Padre, Hijo (verdadero Dios y verdadero hombre), y Espíritu Santo³⁵².

³⁵² *Ibid.*, p. 135.

CONCLUSIÓN

Esta investigación me ha ayudado a reflexionar sobre la trascendencia. Sé que la tengo que poner en práctica en mi vida diaria dándole significado y sentido a todas las cosas, recordando que en Dios somos, nos movemos y existimos. La vida y la muerte no son más que diversos aspectos de un idéntico destino. Y como punto de partida del análisis filosófico, puede servirnos cualquier movimiento existencial, ya que la muerte está presente en toda la estructura de la vida.

La existencia humana menciona acerca de la muerte que aparece como un elemento exterior que destruye su sentido y la hace absurda. Por el contrario, la necesidad de morir se manifiesta como una exigencia inseparable de la condición corporal; estará necesariamente implícita en una existencia que se vive y se realiza en un ámbito de significados y valores. Durante la vida, la muerte se percibe como algo coherente con el significado de la existencia, porque el hombre es una unidad sustancial de materia y espíritu, organismo viviente y conciencia, que no actúa independientemente del proceso biológico. Ambos procesos son imprescindibles, sin que esto implique una dependencia intrínseca del espíritu del cuerpo. Si la muerte no está tan sólo al final de la vida, sino en cada uno de sus actos, quiere decir que ella es la orientación.

Al final se encuentra el acto de morir que ya ha estado presente a lo largo de toda la vida. Esto invita a buscar el significado de la muerte en relación con la existencia humana. Aun siendo misteriosa y aparentemente desastrosa, la muerte es siempre una condición humana y la certeza de no tener que morir privaría a la vida de valor, le haría perder todo atractivo e interés.

Una vida perpetua en el mundo no sería ya vida: viviríamos como muertos, dejaríamos de actuar. La inmortalidad como prolongación inacabable de la vida en el tiempo no sólo aterra, sino que provoca también rebelión como condena a la muerte metafísica. El hombre muere, y quiere morir, porque sabe que su fin no está en el tiempo. En el caso de que el hombre no

muriese, el espíritu perdería su dignidad, estaría condenado a muerte, encadenado a una perpetuidad temporal ajena a sus propios fines. Si se ha de buscar el significado de la muerte relacionándolo con el de la existencia humana, filosóficamente, no es posible afirmar el significado absoluto de la existencia humana sin incluir de un modo o de otro la afirmación de la inmortalidad personal. Y esta afirmación pasa a través de la aceptación de la existencia humana mortal, y como parte de ella.

Es la invitación de C. Lewis, la que nos ayudaría a prepararnos filosóficamente a esa trascendencia: *“Dios nos habla por medio de la conciencia, y nos grita por medio de nuestros dolores”*, por lo tanto, Dios, no puede ser producto de mi imaginación, porque, para nada, El es lo que yo pude imaginar de Él.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO Nicola, (1987), *Introducción al Existencialismo*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- AGUILAR Ernesto, (2010), *Lo amargo de la muerte dulce*, México, Ed. Istmo.
- AMATO Angelo, (2016), *Jesús el Señor*, Madrid, Ed. BAC.
- ANGULO Yolanda, (2012), *Filosofía*, México, Ed. Santillana.
- ARÓSTEGUI Antonio, (1978), *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Ed. Marsiega.
- ATHIE Rosario, (2001), *El asentimiento en J. H. Newman*, Pamplona, Ed. Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria.
- BARRANCO Justo, (2017), *Pero, ¿qué es la modernidad líquida?*, Barcelona, Ed. La Vanguardia.
- BAUMAN Zygmunt, (2003), *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN Zygmunt, (2013), *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, Argentina, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN Zygmunt, (2014), *¿Cómo leer a Freud en el siglo XXI?*, México, Ed. Sociólogos.
- BAUMAN Zygmunt, (2017), *Vida líquida*, Barcelona, Ed. Paidós.
- BELTRAN Karen, (2014), *La eutanasia lenitiva y el derecho a la decisión a la vida*, Ecuador, Ed. Ibarra.
- BERTI Gabriela, (2015), *Epicuro: El objetivo supremo de la filosofía es conseguir la felicidad*, Madrid, España, Ed. RBA.

BEUCHOT Mauricio, (2016), *Blas Pascal Filosofía y Religión, Tragedia y Esperanza*, México, Ed. San Pablo.

BEUCHOT Mauricio, (2017), *La Filosofía de San Agustín Verdad, Orden y Analogía*, México, Ed. San Pablo.

BLAZQUEZ Feliciano, (1988), *La filosofía de Gabriel Marcel de la dialéctica a la invocación*, Madrid, España, Ed. Encuentro.

BOCHENSKI I, (1949), *La filosofía actual*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Congreso de los Diputados,(2020),*Boletín Oficial de las Cortes Generales*,Vol.12).

BOROS Ladislaus, (1977), *El Hombre y su última opción*, Madrid, España,Ed. Verbo Divino.

BYRNE Damián, (2009), *Suma de Teología I*, España, Ed. BAC.

CABALLERO Raúl, (2016), *Incivismo*, México, Ed. Crimipedia.

CAMPOS María, (2014), *Eutanasia y Nazismo*, Madrid, España, Ed. Universidad Pública de Navarra.

CAÑAS Trinidad, (2013), *Aproximación al misterio del Ser*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Encuentro.

CARBALLIDO Emilio, (2016), *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, México, Ed. EMU.

CASALS Jaume, (1986), *La filosofía de Montaigne*, Barcelona, Ed. Universidad de Málaga.

CASTRO Gabriela, (1992), *Pulsión de muerte: nostalgia por la armonía perdida*, México, Ed. Ediciones de la Fundación.

CERNI B. Ricardo, (1991), *El mundo de las Religiones en Hinduismo y Budismo*, Barcelona,

Ed. Marín.

CIORAN Emil, (1990), *Silogismos de la amargura*, Barcelona, Ed. Tusquets.

CRUZ Alfredo, (2001), *Historia de la filosofía contemporánea*, España, Ed. Eunsa.

DAROS William, (2018), *La educación entre la posmodernidad globalizada y la sociedad seductora según G. Lipovetsky*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

DE MONTAIGNE Michel, (1984), *De cómo filosofar es aprender a morir (ensayos completos vol. I)*,

Francia, Ed. Orbis.

DE UNAMUNO Miguel, (1962), *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Ed. Aguilar.

DOLBY María, (1989), *El problema del mal en san Agustín y la racionalidad de lo real*, Madrid,

España, Ed. Revista Agustiniana.

ESCOBAR Gustavo, (1996), *Filosofía, un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas*, México, Ed. MCGRAW-HILL.

FALLER Adolf, (1956), *Estructura y función del cuerpo humano*, México, Ed. Paidotribo.

FERNÁNDEZ J. Luis, (2006), *Historia de la Filosofía Moderna*, España, Ed. Eunsa.

FERRATER José, (1964), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Montecasino. D

FIRENZE Antonino, (1993), *El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Ed.

Planeta.

- FRAILE Guillermo, (2011), *Historia de la Filosofía en Grecia y Roma*, Madrid, España, Ed. BAC.
- GALLEGOS Miguel, (2012), *La noción de inconsciente en Freud*, Brasil, Ed. Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental.
- GARCÍA Carlos, (2002), *Epicuro*, Madrid, España, Ed. Alianza.
- GARCÍA Manuel, (2010), *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Ed. Porrúa.
- GÓMEZ Francisco, (2017), *En las manos del Padre, como un Gusanito Frágil*, México, Ed. Buena Prensa.
- GÓMEZ Francisco, (2019), *Dormir, como un sacramento*, México, Ed. Buena Prensa.
- GÓMEZ Guillermo, (2017), *San Agustín: fe y razón*, Nicaragua, Ed. CIELAC.
- GONZÁLEZ José, (1974), *La Humanidad Nueva*, Madrid, España, Ed. EAPSA.
- GONZÁLEZ Juliana, (1995), *Ética y Libertad*, México, Ed. UNAM.
- GONZÁLEZ Miguel, (2020), *Eutanasia Feroz*, Madrid, España, Ed. El País.
- GRASSI Martín, (2010), *Existencia y encarnación en Gabriel Marcel*, Buenos Aires, Ed. ANCBA.
- GUARDINI Romano, (1997), *La existencia del cristiano*, Madrid, Ed. La BAC.
- GUILLOIUX Pedro, (1986), *El alma de San Agustín*, Madrid, España, Ed. Rialp.
- GUISAN Esperanza, (1992), *Manifiesto Hedonista*, Barcelona, Ed. Anthropos.
- GUYTON Arthur, (1971), *Tratado de Fisiología Médica*, México, Ed. Interamericana.
- Haya Fernando, (1992), *La articulación trascendental de conocimiento y ser en Santo Tomás de Aquino*, España, Ed. EUNSA.

HENRY John, (1960), *El asentimiento religioso*, Barcelona, Ed. Herder.

HERRANZ Gonzalo, (2007), *Los médicos y la eutanasia*. Recuperado de: www.Bioeticaweb.com.

IGNASI Josep, (1989), *Historia de la filosofía Medieval*, Pamplona, Española, Ed. Universidad de Navarra.

INNERARITY Daniel, (1987), *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, España, Ed. Dadun.

IZQUIERDO Cesar, (2004), *El Teólogo y su Teología: Henri de Lubac y Surnaturel*, Madrid, España, Ed. Universidad de San Damaso.

JASPERS Karl, (1980), *Filosofía de la existencia*, Argentina, Ed. Aguilar.

JEAN Daniel,(2000), *Letras libres*, México.

JIMÉNEZ Luis, (1992), *Eutanasia y Homicidio por Piedad*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Depalma.

KAUFMANN Sebastián, (2012), *La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel*, Chile, Ed. SciELO.

KEHL Medard, (2011), *La Creación*, Santander, Ed. SalTerra.

KEHL Medard, (2011), *La creación*, Santander, Ed. Salterrae.

KIERKEGAARD Sören, (1943), *El concepto de la angustia*, Argentina, Ed. España.

LANGLE Alfredo, (2005), *La Búsqueda de Sostén. Análisis Existencial de la Angustia*, Viena, Ed. Terapia Psicológica.

LARROYO Francisco, (2011), *Metafísica de Aristóteles*, México, Ed. Porrúa.

LARROYO Francisco, (2012), *Diálogos de Platón*, México, Ed. Porrúa.

- LARROYO Francisco, (2012), *La República o de lo Justo en Platón*, México, Ed. Porrúa.
- LEPSIUS Richard, (2003), *El libro de los Muertos*, México, Ed. Grupo Editorial Tomo
- LIPOVETSKY Grilles.(1986). *La era del vacío*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- LIPOVETSKY Grilles. (1986). “*LA ERA DEL VACÍO*” *Ensayos sobre el individualismo posmoderno*. Recuperado de: <http://alvarezteran.com.ar/wp-content/uploads/2009/12/Lipovetsky-La-Era-Del-Vacio-Prefacio-I-y-II.pdf>
- LÓPEZ Gerardo, (1988), *David Hume: Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Ed. Alianza.
- LÓPEZ Marcelo, (2006), *Personalismo existencial*, Salamanca, Ed. Colección Persona.
- LÓPEZ Raquel, (1989), *El estado espartano hasta la época clásica*, Madrid, España, Ed. Akal.
- LOZANO Vicente, (2006), *Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel*, Madrid, España, Ed. Universidad Francisco de Vitoria.
- LUCAS Lucas Ramón, (2008), *El Hombre, Espíritu Encarnado*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- LUCAS Lucas Ramón, (2011), *Absoluto relativo*, Madrid, España, Ed. BAC.
- LUCAS Lucas Ramón, (2016), *Bioética para todos*, México,Ed. Trillas.
- LUDWIG Paul, (1937), *Experiencia de la muerte*, Lucerna, Ed. Die Erfahrung.
- MALOWANY David. (2014). *El “Homo Psicológicus*. Recuperado de: <https://diariojudio.com/opinion/el-homo-psicologicus-gilles-lipovetsky/65695/>
- MARCEL Gabriel, (2002), *Obras selectas I, El misterio del ser, El dardo, La sed y La señal de la cruz*, Madrid, España, Ed. BAC.
- MARÍAS Julián, (1985), *Historia de la filosofía*, Madrid, España, Ed. Alianza Mexicana.

- MARITAIN Jacques, (1999), *Humanismo Integral*, Madrid, Ed. Palabra.
- MARTÍNEZ Patricia, (2004), *Karl Jaspers, la Filosofía: entre la Existencia Empírica y la Trascendencia*, México, Ed. Universidad Iberoamericana.
- MARTÍNEZ Romero H, (1976), *Decálogo Deontológico del Especialista*, México, Ed. Cirugía.
- MARTINI Carlo María, (2013), *Superar el miedo a la Muerte*, Bogotá, Ed. San Pablo.
- MEJÍA Alejandro, (1986), *El Misterio de la Existencia*, México, Ed. Progreso.
- MEJÍA Diana, (2012), *La concepción de la muerte en Epicuro*, Medellín, Colombia, Ed. Escritos.
- MIGUEZ José, (1980), *De la Brevedad de la Vida de Seneca*, Argentina, Ed. Aguilar.
- MISSERONI Adelio, (2000), *Consideraciones jurídicas en torno al concepto de eutanasia*, Chile, Ed. Acta Bioethica.
- MONTES DE OCA Francisco, (1977), *La Ciudad de Dios*, México, Ed. Porrúa.
- MONTES DE OCA Francisco, (2010), *Confesiones de San Agustín*, México, Ed. Porrúa.
- MONTES DE OCA Francisco, (2011), *Cartas a Lucilo*, México, Ed. Porrúa.
- MOORE Michael, (2020), *¿Un Dios anti-pandemia, un Dios post-pandemia o un Dios en-pandemia?*, México, Ed. MA Editores.
- MORRIS Charles, (2009), *Psicología*, México, Ed. Pearson.
- MOUNIER Emmanuel, (2002), *El Personalismo una Antología esencial*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- MUÑOZ María, (2006), *Discursos de Cicerón*, Madrid, España, Ed. Gredos.
- MUÑOZ Rafael, (2002), *David Hume: Del suicidio y De la inmortalidad del alma*, México, Ed.

Océano.

NUNO Miguel Barata. (2015). *El mundo en que vivimos ¿la era del vacío*. Recuperado de:

www.revistaesfinge.com/filosofia/corrientes-de-pensamiento/item/1278-el-mundo-en-que-vivimos-la-era-del-vacio INTERNET

ORIGONI Yannella, (2016), *Una introducción a la Teoría de la Modernidad Líquida*, Madrid, España, Ed. Universia.

ORTIZ Y SANZ José, (2003), *Vida de los filósofos más ilustres*, México, Ed. Porrúa.

PALMIER Jean, (2012), *Hegel*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica.

PASCAL Blas, (1859), *Pensamientos sobre el hombre*, Buenos Aires, Ed. Difusión.

PIEPER Josef, (1977), *Muerte e Inmortalidad*, Barcelona, Ed. Herder.

PIERANTONI Claudio, (2002), *Dios y la materia*, Chile, Ed. Teología y Vida.

PRZYWARA Erich, (1984), *Perfil humano y religioso en San Agustín*, Madrid, España, Ed. Cristiandad.

R. Jolivet, (1941), *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, Ed. CEPA. pp. 83 ss

RATZINGER Joseph, (2007), *La muerte y la vida eterna*, Madrid, España, Ed. Herder.

ROGEL Héctor, (2007), *Diccionario de Filósofos*, México, Ed. Porrúa.

ROHDE Teresa, (2005), *La India literaria*, México, Ed. Porrúa.

ROJAS Enrique, (2000), *El hombre light*, Argentina, Ed. Planeta.

ROS CHERTA Juan Manuel. (1993). *Gilles Lipovetsky o el culto a lo privado*. Recuperado de:

<https://core.ac.uk/download/pdf/39086027.pdf>

RUIZ de la Peña Juan, *Muerte, esperanza y salvación*, Ed. Colección Persona, Salamanca 2004.

SAN Juan Pablo II, (1980), *Declaración "Iura et Bona", sobre la Eutanasia*, Italia, Ed. Vaticano.

SAN Juan Pablo II, (1995), *Evangelium Vitae*, Italia, Ed. San Pablo.

SÁNCHEZ Manuel, (1989), *La Biblia Latinoamericana*, Madrid, Ed. Verbo Divino.

SÁNCHEZ Miguel, (2006), *Eutanasia y suicidio asistido: conceptos generales, situación legal en Europa*, Madrid, España, Ed. Arán.

SANTANDER Jesús, (2000), *El silencio de Wittgenstein*, México, Ed. Realyc.

SANTAOLALLA Gilberto, (2014), *Exigencia Ontológica de Gabriel Marcel*, México, Ed. Dialogo Existencial.

SARTRE Jean, (2012), *El existencialismo es un humanismo*, México, Ed. Quinto Sol.

SCHOPENHAUER Arthur, (1980), *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Argentina, Ed. Aguilar.

SCHOPENHAUER Arthur, (2010), *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, España, Ed. Alianza.

SCHUMACHER Bernard, (2018), *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ed. Herder.

SERTILLANGES A, (1970), *Después de la muerte, ¿qué?*, Madrid, España, Ed. Acebo.

SGRECCIA Elio, (1996), *Manual de Bioética*, México, Ed. Diana.

SHAKESPEARE William, (1943), *Hamlet*, Argentina, Ed. Quinta.

SIGMUND Freud, (1979), *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

SILICEO Jorge, (2009), *¿Y después de la muerte, que?*, México, Ed. Libra.

SILVERIO Elogio, (2014), *¿Qué es ser auténtico?*, Santo Domingo, Ed. Opennemas.

SLOTERDIJK Peter, (2013), *Muerte aparente en el pensar sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*, Madrid, España, Ed. Siruela.

TOVAR Antonio, (1956), *Un libro sobre Platón*, España, Ed. Espalsa Calve.

TRESMONTANT Claude, (1974), *El problema del alma*, Barcelona, España, Ed. Herder.

URDÁNOZ Teófilo, (2011), *Historia de la Filosofía del siglo XXI: Socialismo, materialismo y positivismo*. Madrid, España. Ed. BAC.

URS VON BALTHASAR Hans, (1956), *Anima*, Pamplona, Ed. Encuentro.

VALDÉS Luis, (2002), *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, España, Ed. Tecnos.

VARA José, (2012), *Epicuro Obras Completas (Epístola a Meneceo)*, Madrid, España, Ed. Letras Universales.

YARZA Iñaki, (1987), *Historia de la Filosofía Antigua*, Pamplona, Ed. Eunsa.

ZUBIRI Xavier, (1997), *El problema teológico del hombre Cristianismo*, Madrid, España, Ed. Alianza.