

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE EN EL SER HUMANO”

Autor: Víctor Manuel Ramírez Salgado

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Pbro. Lic. Javier Solís Muñoz

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:

**LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE EN EL SER
HUMANO**

TESINA

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

VÍCTOR MANUEL RAMÍREZ SALGADO

ASESOR DE TESIS:

PBRO. LIC. JAVIER SOLÍS MUÑOZ

CLAVE 16PSU0024X

ACUERDO No. LIC 121129



MORELIA, MICH., NOVIEMBRE 2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
1 ¿QUÉ ES LA MUERTE?	6
1.1. VISIÓN HISTÓRICA DE LA MUERTE	6
1.2. EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO DE LA MUERTE.....	9
1.2.1. <i>La muerte humana va más allá de la esfera biológica</i>	10
1.2.2. <i>La muerte como destrucción de la existencia humana</i>	12
1.2.3. <i>Muerte encefálica y muerte humana</i>	14
1.3. ¿QUÉ ES LA MUERTE?	16
1.3.1. <i>La muerte, clave de interpretación de la existencia humana</i>	17
1.3.2. <i>Diversas perspectivas para ver la muerte</i>	18
1.3.3. <i>Descripción fenomenológica de la muerte</i>	19
1.3.4. <i>¿Qué es la muerte?</i>	22
2. LA MUERTE COMO MISTERIO FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA.....	24
2.1. LA MUERTE COMO PROBLEMA EXISTENCIAL	25
2.1.1. <i>El hombre, un ser-para-la-muerte</i>	27
2.1.2. <i>La muerte, ¿carácter absurdo de la existencia?</i>	30
2.1.3. <i>La negación de la muerte</i>	31
2.2. PRETENSIÓN DE INMORTALIDAD	34
2.2.1. <i>Inmortalidad real y personal</i>	34
2.2.2. <i>La inmortalidad de los reencarnacionistas</i>	35
2.2.3. <i>¿Inmortalidad del alma o de todo el hombre?</i>	37
3. MÁS ALLÁ DE LA MUERTE	41

3.1.	NATURALEZA ANTROPOLÓGICA DE LA MUERTE	41
3.1.1.	<i>La muerte “humana”</i>	41
3.1.2.	<i>Naturaleza de la muerte humana</i>	43
3.2.	VIVIR EN LA CONCIENCIA DE LA MUERTE	46
3.2.1.	<i>Valor educativo de la muerte</i>	47
3.2.2.	<i>La muerte como experiencia de finitud</i>	51
4.	LA MUERTE Y PERSPECTIVA DE ESPERANZA.....	53
4.1.	EL HOMBRE ES MÁS QUE LA MUERTE	54
4.1.1.	<i>La muerte no es la última palabra de la persona</i>	56
4.1.2.	<i>Lo que hay más allá de la muerte</i>	59
4.1.3.	<i>El alma después de la muerte</i>	60
	CONCLUSIÓN	66
	BIBLIOGRAFÍA.....	69

INTRODUCCIÓN

Las razones que me motivaron a realizar esta investigación sobre la experiencia de la muerte en el ser humano, son de gran importancia, porque en la época en que vivimos - postmodernidad- este fenómeno de la muerte es algo que muchas personas han entendido mal, se ha distorsionado, al grado de verla no como lo que es, -una experiencia-, sino como una cosa. La otra es muy personal, porque yo he vivido en carne propia la experiencia de la muerte en amigos y familiares y, dicha experiencia me ha hecho reflexionar, si la muerte es simplemente la destrucción de la esfera biológica o, al contrario, es la destrucción de todo el ser humano y, además, profundizar en el valor educativo que tiene y ver si existe algo más de la muerte.

La experiencia de la muerte en el ser humano es un fenómeno del cual ninguna persona está exenta de sentirla, este hecho deja una profunda huella imborrable en la persona para toda su vida. Dicha huella, es por la pérdida de la persona amada, que es arrebatada violentamente; tal hecho no se presenta ante la persona de frente, sino que es una amenaza constante del más allá y que alcanza como un enjuiciamiento del cual no se puede escapar.

Por otra parte, al buscar el significado profundo de la muerte, nos encontramos con un cuestionamiento ¿qué es ese hecho (la muerte) que experimenta el ser humano? Esta pregunta nos abre un gran panorama de posibilidades que nos aclara muchas cosas, que en ocasiones se desconocen como: el saber que la muerte humana no sólo es algo que tenga que ver con el aspecto biológico, sino que va más allá de esto, es una muerte total de la persona. Otra cosa que se aclara, es saber que la muerte no es algo inútil, algo que carece de sentido,

un absurdo como lo expresa Sartre, sino que es más bien lo que le da sentido a la vida, más aún, nos ilumina en un aspecto fundamental, ver si el hombre termina con la muerte o si algo permanece incorruptible. Esto nos lleva a descubrir que existe algo más allá y no el fin del hombre como muchos pensadores expresan.

El objetivo de este trabajo es estudiar y entender la experiencia de la muerte que el ser humano tiene y no puede evitar ni evadir, sino que es una realidad que necesariamente se tiene que enfrentar, para que, una vez conociéndola y entendiéndola, la podamos asimilar con un poco más de madurez.

Las fuentes empleadas en este trabajo son principalmente: Joseph Gevaert: El problema del hombre; Ramón Lucas Lucas: El hombre Espíritu encarnado, antropología y Problemas Bioéticos, como fuentes primarias.

El método que se utilizó para realizar este trabajo es el analítico sintético. Este trabajo está dividido en cuatro capítulos. En el primero doy una definición de ¿qué es la muerte? Además, se hace un recorrido histórico sobre la concepción que los pensadores de las distintas épocas han tenido sobre la muerte del hombre. También, se indaga sobre la magnitud que tiene la muerte humana, porque abarca a la persona en su totalidad y no solamente en lo biológico, más aún, se nos abre el panorama para profundizar sobre este hecho y ver las distintas perspectivas y descripción fenomenológica de la muerte.

En el siguiente, me planteo el problema de la muerte, lo que algunos pensadores, como Sartre, quienes ven la muerte como un absurdo, como la nada, o Heidegger, que presenta al hombre como un ser para la muerte y por ello debe esperarla y afrontarla con madurez. Otros simplemente la niegan como los marxistas, pero también existe el otro

extremo en el pensamiento de Nietzsche con su teoría del eterno retorno. Dentro de este mismo capítulo se aborda la cuestión sobre la inmortalidad del alma a de toda la persona.

En el tercer capítulo, propongo algunas soluciones a los problemas que anteriormente se presentaron, como ver que la muerte es parte de la naturaleza humana, que no se puede evadir, simplemente llega y arrebatada de forma violenta a las personas.

En el capítulo cuarto quiero aclarar, mostrando a la muerte no como un absurdo o como seres para la muerte, sino más bien, ver cómo la muerte le da sentido a la vida. Sin olvidar desde luego, la cuestión de la inmortalidad.

1 ¿QUÉ ES LA MUERTE?

En este capítulo, iniciamos con una interrogación que más adelante daremos solución conforme vallamos adentrándonos en el tema; porque de otra manera no podemos dar respuesta a esta cuestión si no tenemos fundamentos para ello. Por tal motivo, empezamos haciendo un recorrido histórico de ella.

1.1. Visión histórica de la muerte

Para poder abordar el tema de la muerte es necesario ver lo que algunos pensadores han dicho de la misma. El hombre está situado en ese orden natural de los vivientes mortales. Siendo el problema de la muerte algo central en la reflexión filosófica, son muchas y tan diversas las interpretaciones que nos ofrece la historia. La interpretación que un pensador ofrezca sobre la muerte está en función de la interpretación de ese pensador sobre lo que es el hombre, lo que a su vez nos remite a la visión que dicho pensador sostenga sobre el orden del ser¹. Frente a la muerte así entendida, la única actitud filosófica posible es la expresada por:

Epicuro: cuando existimos, la muerte no existe, y cuando está la muerte no existimos².

Platón: decía que “la muerte es la separación del alma del cuerpo, de manera que el cuerpo queda sólo de un lado y el alma sólo del otro”³.

¹AA VV. *La Muerte*, en *Gran enciclopedia Rialp XVI*, (Barcelona: Rialp, 1987), 398.

² Abaggano Nicolás, *La Muerte*, en *Diccionario de Filosofía*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1963), 821.

³ Platón, *Diálogos Fedom o el Alma*, (México: Porrúa, 2003), 548.

Plotino: expresó esta concepción diciendo; si la vida y el alma existen después de la muerte, este hecho (la muerte) es un bien para el alma, porque ejerce de una manera más plena la actitud sin el cuerpo⁴.

Marco Aurelio: entendía la muerte como el reposo o cesación de los cuidados de la vida. En la muerte está el reposo de los contragolpes de los sentidos, de los movimientos impulsivos que nos arrojan aquí y allá como marionetas, de las divagaciones de nuestros razonamientos, de los cuidados que deberíamos tener para el cuerpo⁵.

Leibniz: concibió el fin del ciclo vital como decadencia o disminución de la vida. No se puede hablar, decía Leibniz, de degeneración total o de muerte perfecta, entendida rigurosamente como separación del alma. Lo que denominamos generación en desarrollo y aumento y lo que llamamos muerte es decadencia y disminución⁶.

Hegel: considera la muerte, como el fin del ciclo de la existencia individual o finita por su posibilidad de adecuarse a lo universal. La inadecuación del animal a la universalidad es su enfermedad original y es el germina miento de la muerte. La negación de esta inadecuación es precisamente el cumplimiento de su destino⁷.

En la filosofía contemporánea. Dilthey considera la muerte como la limitación de nuestra existencia. No ya en cuanto constituye el término, sino en cuanto compone una condición que acompaña todos sus momentos⁸.

⁴ Abaggano, *La Muerte, en Diccionario de Filosofía*, 821.

⁵ Cfr. Ibid. 822.

⁶ Cfr. Ibid. 822.

⁷ Cfr. Ibid. 822.

⁸ Cfr. Ibid. 822.

Karl Marx: dice que la muerte, aparece como una dura victoria del género sobre el individuo, y una contradicción de su unidad; pero el individuo determinado es solamente un ente genérico determinado y, en cuanto tal, mortal⁹.

Schopenhauer: dice que la muerte separa lo que en realidad nunca estuvo unido, ni mucho menos unificado; por ejemplo, es cuando el barquero abandona la barca, o cuando la paloma vuela de la jaula, ¡al fin libre! Siendo el hombre su alma, la muerte no afecta de hecho al hombre¹⁰.

Kierkegaard: concibe la muerte como lo último de todo y sólo cabe abrigar esperanzas mientras se vive, esto es humanamente. Cristianamente se entiende la muerte no como el fin de todas las cosas sino solamente un sencillo episodio incluido en la totalidad de una vida eterna que tiene muchas esperanzas¹¹.

Jasper: por su parte, en el plano filosófico, concibe la muerte como la situación - límite, esto es, de una situación decisiva, esencial, ligada a la naturaleza humana en cuanto tal e inevitablemente dada con el ser finito¹².

Heidegger: dice que en el pleno concepto ontológico-existencial de la muerte se puede afirmar de la siguiente manera: la muerte en cuanto fin del “*ser ahí*”¹³ es la posibilidad más peculiar, irreferente cierta y en cuanto tal, indeterminada e irrebasable del “*ser ahí*”. La muerte es cuanto fin del “*ser ahí*” en el ser de este ente relativamente a su fin¹⁴.

⁹Nicolás Abagano, *Historia de la Filosofía III*. (Barcelona: Montaner y Simón, 1978), 465.

¹⁰AA VV. *La Muerte*, en *Gran enciclopedia Rialp XVI*, 399.

¹¹F. Canals Vidal, *Textos de los Grandes filósofos*, (Barcelona: Herder, 1984), 37.

¹²Abagano, *La Muerte*, en *Diccionario de Filosofía*, 822.

¹³Para Martín Heidegger el “*ser ahí*” es el hombre.

¹⁴Martín Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 282.

Jean-Paul Sartre: considera la muerte como esa perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos que puede ser captada como mi posibilidad, sino al contrario, como la “nihilización”¹⁵ de todas mis posibilidades, “nihilización” que no forma parte ya de mis posibilidades. Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino una “nihilización” siempre posible de mis posibles, que esta fuera de mis posibilidades¹⁶.

1.2. El problema antropológico de la muerte

Aunque nadie experimenta su muerte, sin embargo, es una experiencia central en la vida para los antropólogos que se esfuerzan por descifrarla. Se trata pues de una cuestión irresuelta a priori. Esta significación antropológica está relacionada con la existencia en el sentido de que el hombre es un ser que tiene que llegar a ser más de lo que es en cada momento, y aunque es consciente de que camina hacia el fin, hacia el hundimiento. Al mismo tiempo que anhela vivir, sabe que inevitablemente va a morir¹⁷.

La certeza de la muerte está siempre en cierto modo presente en el horizonte de la conciencia. Pero no se trata de un saber neutro e impersonal; sino que la conciencia de la muerte es una mezcla de amenaza inminente que no perdona, solamente da un paso que permite reaccionar y huir por algún tiempo. Así pues, la muerte se presenta como ese hecho que no debería de ser, como una amenaza permanente de la existencia, pero que aún está distante y por eso no oprime radicalmente¹⁸. Curiosamente se trata de una experiencia que no procede de la muerte de los que vemos morir, sino que hace del miedo personal que se

¹⁵ La nihilización es la nada, lo absurdo.

¹⁶ Jean Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, (Buenos Aires: Losada, 1966), 656.

¹⁷ Juan De Sahagún, *Las dimensiones del hombre*, (Salamanca: Sígueme, 1996), 244.

¹⁸ Joseph Gevaert, *El problema del hombre*, (Salamanca: Sígueme, 2001), 296.

tiene a morir. Porque la muerte no se le ve venir de cara, sino que amenaza del más allá, desde el otro absoluto que, como dice Levinas, nos alcanza un enjuiciamiento, en cuanto que nos pone ante lo absolutamente imprevisible.

Otra cosa que tenemos que decir es que la conciencia de la muerte no es un puro saber nocional o abstracto -del que podamos huir como mencionamos anteriormente- sino que es una experiencia semejante al sentimiento producido por la desaparición de los seres queridos. En esta vivencia el hombre se percata de su mortalidad y se da existencialmente cuenta de lo que significa ser mortal y empieza a ver su propia muerte como ineludible posibilidad y dimensión connatural. Por eso, es evidente que el núcleo de la persona reclama una meta perdurable, ya que el hombre pretende ser para siempre eso que proyecta ser y no se concibe no siéndolo. Por esta razón, para abordar este problema antropológico de la muerte, en un sentido verdadero, es necesario aclarar la distinción entre muerte encefálica, biológica y la humana. Solamente así, transpuesto el umbral de la vida, tiene sentido hablar de la muerte como problema antropológico. En otras palabras, es: saber si la vida acaba totalmente con la muerte o si ésta, es el comienzo de otra vida plenamente nueva¹⁹.

1.2.1. La muerte humana va más allá de la esfera biológica

Desde el punto de vista de la antropología no se puede ver la muerte del hombre exclusivamente desde el punto de vista biológico, pero es verdad que tampoco se puede prescindir totalmente de lo biológico. La muerte humana no es la constatación de una ley

¹⁹ De Sahagún, *Las Dimensiones del Hombre*, 244-245.

objetiva la cual pudiese decir que morirás después de un cierto número de años²⁰. La muerte humana no es sólo la descomposición de un organismo viviente, sino que es la destrucción de su existencia humana: la imposibilidad de expresar posteriormente la vida en el mundo. Es muerte humana porque el espíritu está presente. La muerte sin el espíritu no es otra cosa que la corrupción del cuerpo: es por eso que los entes que no saben que mueren, no mueren sólo perecen²¹. Si yo no fuera espíritu, la muerte no existiría, sólo sería la corrupción de mi cuerpo. Sin embargo, partiendo de una reflexión metafísica podemos afirmar lo siguiente con toda certeza diciendo que:

Todo ente sustancial material, en cuanto que está compuesto de materia prima y forma, está sujeto a la corrupción, es decir, al cambio sustancial: que es la separación de la forma sustancial de la materia prima. Las causas materiales modifican las propiedades occidentales más allá del límite, las hacen incompatibles con la forma sustancial, y provocan el aparecer de un ente sustancial con nuevas formas sustanciales²².

El hombre es hombre por la forma sustancial humana: el alma espiritual; el cadáver ya no es un hombre porque está informado por otra sustancia que no es la del hombre; la forma sustancial se ha separado de la materia prima. Como se sabe este cambio sustancial no es un momento en el sentido de la duración, aunque sólo sea un momento, sino un límite, porque antes de él existe el ente sustancial sucesivo. Por eso no tiene sentido hablar del instante de la muerte como un estado.

²⁰ Ramón Lucas, *Antropología y Problemas Bioéticos*, (Madrid: B.A.C., 2001), 138.

²¹ No se trata de una experiencia explícita; así se da la muerte humana en los niños y en el subnormal porque son espíritu, con la diferencia de que el cuerpo no ha alcanzado todavía el grado de desarrollo que permite al espíritu mismo manifestarse. De modo contrario no se evita la tesis materialista según la cual el espíritu es un grado del desarrollo corpóreo. Lucas, *Antropología y problemas bioéticos*, 138.

²² Lucas, *Antropología y problemas bioéticos*, 138.

Por otra parte, el dualismo enraizado en Platón y las antropologías materialistas, han mostrado la tendencia a confinar la muerte sólo a la esfera puramente biológica, a la corporeidad puramente objetiva esto no interesaría a las dimensiones humanas de la existencia que son espirituales y no mezcladas. Ahora bien, el hombre no es un cuerpo objetivo que está exteriormente ligado al espíritu. El cuerpo es primeramente un cuerpo humano, es decir de un carácter psíquico del cuerpo humano por el cual existe en el mundo²³.

Las condiciones del cuerpo son condiciones humanas, los aspectos objetivos y biológicos le pertenecen individualmente y son aspectos integrantes de la totalidad del cuerpo humano que presencia y es el lugar de realización humana. A la luz de la unidad del hombre con su cuerpo la muerte no es nunca un hecho puramente biológico, objetivo y neutro, sino una condición existencial y humana. No es solamente el cuerpo el que muere; es el hombre el que muere. Todo el hombre cuerpo, alma, libertad, compromiso y amor, se ven arrastrados y llevados por la muerte²⁴.

1.2.2. La muerte como destrucción de la existencia humana

Desde el punto de vista de Sartre, la muerte es un suceso meramente exterior y ajeno a la existencia misma: aquí se pierde la condición radical de la corporeidad del hombre y se quita a la muerte su dramatismo existencial. Pero si el hombre es verdaderamente un espíritu encarnado es preciso reconocer que la necesidad de morir le pertenece inseparablemente a su ser en el mundo, y esto que la muerte humana se encuentra implícitamente en la existencia:

²³ Cfr. Ibid. 138-139

²⁴ Gevaert, *El problema del Hombre*, 310.

no es un añadido a su desarrollo, sino más bien le pertenece. Siendo así la muerte necesario y esencial. Es así que el hombre puede experimentarla: porque si viniese de fuera, el hombre no sabría que muere, no tendría experiencia interior, sólo exterior, visual de la muerte de otros.

Es la misma corporeidad la que inserta al hombre en el mundo y lo relaciona con otros y es lo que lo llevará a la ruptura final. Considerando la condición corpórea podemos decir que el hombre no es sólo un ser en el mundo, sino que es también un ser para la muerte. Ambos aspectos son inseparables -cuerpo espíritu- la muerte manifiesta una paradoja fundamental de la existencia humana: lo corporal ofrece esencialmente la posibilidad de actuar humanamente y su significado de la existencia en el mundo con el dominio del cuerpo, el hombre domina el mundo y lo transforma y más aún lo humaniza. Esa misma existencia corporal le impedirá un día actuar humanamente en el mundo.

Por otra parte, si la existencia humana se define sin incluir la muerte, esta última aparecerá como un elemento exterior que destruye el sentido de la existencia y la hace absurda. Por el contrario, la necesidad de morir se manifiesta como una exigencia que vive y se realiza en ámbito de los valores²⁵. Aunque sea misteriosa y aparentemente desastrosa, la muerte es siempre condición humana, porque la certeza de no morir aniquila la vida, la haría perder todo su atractivo e interés y es que una vida intra-mundana perpetua dejaría de ser vida: viviríamos como muertos, ya no actuaríamos. La inmortalidad vista como prolongación indefinida de la vida en el tiempo no sólo aterra, sino que provoca incluso rebelión como

²⁵ Ramón Lucas, *El Hombre Espíritu Encarnado*, (Salamanca: Sígueme, 2001), 322-23.

condena a la muerte metafísica; el hombre muere y quiere²⁶ porque sabe que su fin no es el tiempo. En caso de que el hombre no muriera, el espíritu perdería toda su dignidad como tal y sería él el condenado a muerte, encarnado a la perpetuidad temporal lo cual contradice sus fines y trascendencia²⁷.

1.2.3. Muerte encefálica y muerte humana

La muerte de todo el encéfalo indica la pérdida de la unidad funcional del organismo. Definida de muerte como la pérdida total e irreversible de la capacidad global de integrar y coordinar las funciones del organismo en una unidad funcional, por lo tanto, resulta claro que es el cerebro el órgano encargado de desempeñar la parte esencial de esta actividad de coordinación y regulación, en cuanto que todos los otros órganos pueden substituirse por lapsos de tiempo variables como fármacos, dispositivos artificiales o trasplantes sin causar una pérdida de identidad en el sujeto.

Se puede decir entonces que un individuo ha muerto cuando todas las funciones del encéfalo²⁸ han desaparecido totalmente e irreversiblemente, porque el encéfalo constituye el elemento indispensable para el mantenimiento de la unidad funcional del organismo como un todo. Además, es necesario constatar que cuando el encéfalo no funciona, es necesario

²⁶ *Simone de Beauvoir* ha examinado la hipótesis de una existencia terrestre sin término. Todo entonces podría ser retomado eternamente, todo se convertiría en un juego sin sinceridad ninguna, sin profundidad y sin una responsabilidad verdaderamente. Más incluso que la muerte, una existencia temporal sin muerte haría absurda la empresa humana entera. Lucas, *Antropología y Problemas Bioéticos*, 143.

²⁷ Cfr. *Ibid.* 143.

²⁸ No se refiere sólo al cerebro, sino a todo el encéfalo, esto es, el complejo de los órganos nerviosos intra-cráneos: cerebro, cerebelo, y bulbo raquídeo. Lucas R, *Antropología y Problemas Bioéticos*, 117-119.

asegurar que la pérdida de las funciones sea irreversible. Sin embargo, para poder declarar y certificar una muerte de todo el encéfalo se necesitan reunir varias condiciones:

- Se define como la muerte el cese irreversible de todas las funciones del encéfalo.
- Se entiende como muerte del encéfalo cuando, en ausencia de suministro de fármaco depresivo del sistema nervioso central.
- La rigidez pupilar ante la luz intensa.
- Ausencia de reflejos de la córnea.
- Ausencia de respuesta motora en los territorios enervados por los nervios cráneos.
- La ausencia de respiración espontánea.
- La condición de silencio eléctrico cerebral.

El inicio y la simultaneidad de las condiciones antes mencionadas determinan el momento de la muerte del encéfalo²⁹.

La muerte humana, en cambio, es más que la muerte cerebral. Sin embargo, existen filósofos, médicos, legisladores que han pretendido reducir la realidad de la muerte humana a la muerte cerebral. Evidentemente podemos comprobar que la muerte de la persona es algo más grande porque la persona es (*corpore et anima unus*) y la muerte humana envuelve a todo el hombre: cuerpo y espíritu³⁰.

“La muerte humana es un hecho que afecta al hombre entero. Ahora bien, el hombre es una unidad de naturaleza y persona, es decir, un ser que posee, por una parte, una sustancia, previa al libre albedrío personal, que sigue sus propias leyes determinadas y que tiene, por tanto, su propia evolución necesaria; y, por otra parte,

²⁹ Lucas, *Antropología y Problemas Bioéticos*, 117.

³⁰ Cfr. *Ibid.* 120.

ese ser dispone libremente sobre sí mismo y, por tanto, es en definitiva lo que el determina hacerse dentro del ámbito de su libertad”³¹.

La muerte como fin de la vida se interioriza y humaniza. El hombre ya no puede encontrarse sino con lo humano; ya no hay otro lado de la vida y la muerte es un fenómeno humano, es el fenómeno último de la vida y como tal influye contra corriente en la vida entera del ser humano³². Así, podemos garantizar una vez más que la muerte no es sólo el término de la vida biológica humana, la cesación de las funciones vitales, sino que es también el término de la vida biográfica humana.

El morir humano es irreductible al acabar biológico porque la muerte participa del carácter personal del hombre, es el término de una persona, y por tanto, de un ser que se posee así mismo, que es dueño de sí; tal postura la podemos ilustrar con un ejemplo significativo: la muerte de una mosca -que es un simple animal- es un puro acabar biológico que es asumido por la especie, en cambio la muerte de un hombre afecta a la singularidad de la persona, no es pues un suceso puramente biológico. Desde este punto de vista, hay que decir que la muerte no es sólo el proceso que acontece al organismo biológico que el hombre es, sino su totalidad. Y así el hombre compuesto, completo -alma y cuerpo- es el que experimenta la muerte³³.

1.3.¿Qué es la muerte?

La muerte es ante todo un hecho inevitable con el que nos topamos. Nadie duda de que valla a morir. Y es que todos los hombres que nos han precedido han muerto y

³¹ Karl Rahner, *Sentido Teológico de la Muerte*, (Barcelona: Herder, 1965), 15.

³² Sartre, *El Ser y la Nada*, 651.

³³ Vicente Arregui, Jacinto Choza, *Filosofía del Hombre*, (Madrid: Rialp, 1992), 484-485.

actualmente todos los hombres que actualmente vivimos en este mundo sin duda alguna moriremos. De todos los modos, cabe plantearse desde este punto de vista teórico si podemos estar seguros de esa certeza de la muerte. Al fin y al cabo, hay muchos hombres que no han muerto -los que ahora viven- y también podría suceder en el futuro algún acontecimiento que modificara la vida de los hombres de tal modo que la muerte ya no tuviera lugar. Esa posibilidad, sin embargo, no logra penetrar en nuestra inteligencia porque la certeza de la muerte no procede solamente de lo que constatamos en el mundo, es decir las realidades exteriores, exterior, sino desde nuestro interior. Sabemos que vamos a morir porque comprobamos que nuestra estructura como personas está aproximada a la muerte³⁴.

1.3.1. La muerte, clave de interpretación de la existencia humana

Superficialmente decimos que la muerte parece negarle a la vida y más aún quitarle su sentido, pues, si al morir, el hombre parece o se acaba y, simultáneamente prevé su futura muerte, no podría existir tranquilo, pensando que no puede vivir más y que su ser se va a acabar, sin saber ni cómo ni cuándo va a llegar el momento decisivo de su vida. Sin embargo, la muerte, debe dar la respuesta definitiva de si la existencia tiene sentido o de si vale la pena ser en el mundo, ser con los demás, ser histórico, ser ético (para hacer el bien); o, si en cambio todo esto carece de sentido y es inútil³⁵, puesto que con la muerte todo se hundiría en la nada en un absurdo como dice Sartre:

“Así la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que quita por principio toda su significación. Si hemos de morir, nuestra vida carece de sentido, porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque la

³⁴ Burgos, *Antropología: una Guía Para la Existencia*, 355.

³⁵ Jaime Vélez, *El Hombre, un enigma II*, (México: CELAM-CEM, 1995), 417-418

significación así misma de los problemas permanece indeterminada. Por lo tanto, es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos”³⁶.

Si la muerte no me da luz en este problema, el aburrimiento, la sensación del sin-sentido, me llevarán a la parálisis en la vida, porque cuando no se tiene una meta, un por qué de vivir y más aún un para qué, todo ese ánimo de vivir se estanca, no hay impulso para nada, ni para continuar viviendo ni para actuar.

Esta es la razón por la que la vida es una lucha incesante por no morir, la vida carecería de sentido si la muerte fuera un final desastroso, una ruina, y esa misma lucha no tendría razón de ser ni habría para que vivir. Tampoco tendrá sentido, si la vida fuera el juego del Sísifo el cual consiste en subir una piedra pesada, la que al llegar a la cumbre se hecha a rodar para tener que volver a subir, y así indefinidamente sin término; si la existencia humana consistiera en dicho juego, la razón nos lleva a rechazar instintivamente la hipótesis de la ruina total de nuestro ser³⁷.

1.3.2. Diversas perspectivas para ver la muerte

El fenómeno de la muerte es un hecho que ha dado para muchas reflexiones antropológicas las cuales la consideran como:

Una caída en el vacío o también como el hundimiento de todo ser o de todo viviente, y más en particular, del ser humano.

- Una ruptura que se da en el vínculo entre el alma y el cuerpo.

³⁶ Sartre, *El Ser y la Nada*, 659-668.

³⁷ Vélez, *El Hombre, un enigma II*, 418-419.

- La separación de un alma que comenzaría una nueva vida subsistiendo sin el cuerpo.
- Un hecho trágico que acaba con la vida biológica, pero a la vez, como un hecho natural, porque el cuerpo se va deteriorando inexorablemente y las facultades mentales poco a poco se van agotando con el paso de los años.
- La pena que se tiene que pagar por el pecado cometido, de acuerdo con la revelación.
- El constitutivo existencial, según Martin Heidegger, que es lo que nos hace vivir auténticamente para sí, y así vallamos madurando para morir.
- Por último, la muerte es vista como el pórtico que se encuentra al final del camino y del túnel que se abre a la luz de la vida definitiva³⁸.

1.3.3. Descripción fenomenológica de la muerte

La muerte es el único fenómeno cuya descripción no se puede hacer desde el sujeto que la experimente, pues en ese momento ya está muerto; y las descripciones que, por medio de los espiritualistas nos ofrecen serían en relación a los aparecidos o los espíritus desencarnados, por lo tanto, no nos servirían porque científicamente no los podemos comprobar, debido a que se encuentran en un estado muy distinto al nuestro, y por lo mismo poder dar una descripción de tiempo y espacio.

Por otra parte, tampoco nos pueden servir los testimonios de personas que son las que están presentes en la muerte de otra persona y, por lo tanto, eso ya no sería fenomenología.

³⁸ Cfr. Ibid. 419.

Además, el testigo tendría que morir antológicamente la muerte del otro lo cual resulta un verdadero imposible. Por consiguiente, la única descripción fenomenológica que de la muerte podemos hacer será una aproximación a la conciencia del morir mismo, y así poder ver nuestra conciencia como la presentimos, ver lo que anticipadamente nos dice, al indagar en ella aquel depósito de memoria colectiva, algo que está en el fondo de la naturaleza humana y que de ninguna manera la podemos despreciar como si fuera algo que nos produce puros prejuicios.

Algunos de los filósofos que vamos a presentar han tenido ese privilegio de dar un auténtico testimonio de la conciencia; en cambio, otros son intentos de interpretación del sentido de la muerte y que van mezclados de prejuicios que no se pueden evitar como lo que exige la verdadera fenomenología.

Martín Heidegger, ve al hombre como un ser para la muerte, porque como existencia, su ser consiste en estar siempre ante la nada o posibilidad de ser. Entre todas las posibilidades que tiene el hombre, la última y definitiva realidad es la muerte, que por lo mismo anula todas las posibilidades que tiene de vida y llega al punto que ya no importa que es lo que sucederá más allá de la muerte. No obstante, dice Heidegger, que la muerte debe de ser asumida y prepararse por el propio ser humano y es que sólo en la manera en que el hombre se prepare y sea consciente de la muerte llegará a su plenitud, llegará a ser realmente persona, él la llama existencia auténtica, como algo propio e intrínseco del ser para la muerte, y no como algo que viene que le adviene de afuera, a modo de golpe -como cuando una tijera corta un hilo- que acaba la vida. Es por eso, por lo que el quehacer auténtico de existir consiste en madurar la muerte.

Para Sartre, con su ontología fenomenológica, la cual ve la conciencia como no ser, la muerte se vuelve una negación a todas las posibilidades y por lo mismo hace absurda, ridícula la vida, la que a su vez no tiene razón de ser, porque es una pasión inútil, es perseguir una meta que se aleja cada vez más y más o que no pasa de ser una simple y llana ilusión. Por tal motivo, el experimentar fenomenológicamente la existencia, no es más que llevar hasta sus últimas consecuencias el estar gratuitamente, el estar de más, viviendo una náusea que lleva hasta la excitación la cual termina con el vómito.

Así, todo intento de querer dar solución a una conciencia que trasciende o que pretende salir de sí amando a otros aquí o en la otra vida es totalmente en vano, porque el amor es un absurdo, todo es un absurdo y nada tiene sentido³⁹.

Para el marxismo: la muerte es algo que no ha de preocupar o perturbar la vida; y es que el hombre sólo tiene sentido en cuanto es un ser social, el cual vive para el futuro histórico de la sociedad; lo que le toca esperar al hombre, por consiguiente, es un más allá, una inmortalidad personal la cual no cabe ni por equivocación en la mente colectivista del materialismo histórico y, más aún, no cabe ni siquiera buscarle un sentido a la muerte.

Por otro lado, los dualismos tanto el de Platón como el de los filósofos modernos (Descartes-, Spinoza o Leibniz) aunque ellos no hablan propiamente de fenomenología, la muerte es una tajante separación del cuerpo y alma, y por lo mismo una liberación del cuerpo, considerado como una dificultad, una cárcel o sepulcro, máquina, como un modo de extensión de la única sustancia divina, mónada extensa y de cualquier manera un verdadero impedimento para el espíritu. Para no pocos pensadores contemporáneos, la muerte como

³⁹Cfr. Ibid. 420-421.

aparece en la reflexión concienical, se vislumbra como un presentimiento que se va haciendo convicción en la conciencia de que somos mortales; dicha convicción con el correr de los años se aviva cada vez más, lo cual nos afecta a todos de manera general cuando nuestra querida vida se ve acechada o acorralada por la cercana muerte o cuando se nos muere una persona a la cual amamos mucho. Es entonces cuando experimentamos este fenómeno concienical como algo que nos impacta en nuestro propio ser y cuya ausencia perjudica nuestra intimidad precisamente porque seguimos amando a nuestro yo o a quien se nos murió.

Para Marcel: la muerte es una antítesis del amor, ya que nos demuestra que desearla para nosotros o para otras personas es contrario a nuestro más profundo y sincero querer. Por lo tanto, la única manera como podemos entender el verdadero sentido de la muerte es a la luz del amor, lo cual es más importante que el pensar cuanto tiempo nos queda por vivir en este mundo⁴⁰.

1.3.4. ¿Qué es la muerte?

Finalmente, podemos respondernos a esta pregunta que desde un principio. Antes que todo debemos tener en cuenta que la interpretación de la muerte, lo cual depende de la concepción que se tenga del hombre y sobre su existencia corporal, y que es necesario evitar las interpretaciones que se han tenido sobre esta cuestión, sólo por mencionar el error de algunos como el dualismo, que tan frecuentemente a lo largo de la historia ha aparecido, según el cual, la muerte del hombre es solamente la muerte del cuerpo y la liberación del alma.

⁴⁰ Cfr. Ibid. 421-423.

Al haber superado estos errores podemos decir que la muerte es la pérdida del alma parte del cuerpo. La muerte es pues el fracaso definitivo de la vida: por eso es tan horrible. La muerte ha de ser considerada decididamente, en cuanto que es la separación violenta de dos cosas que por naturaleza habían de estar unidas (organismo y su principio vital) como una destrucción como una desgracia y como una catástrofe para toda la persona⁴¹. A demás es necesario decir que en la muerte no muere, en sentido estricto, ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre en sí mismo, es decir la persona en su totalidad⁴².

⁴¹ Ricardo Yepes, Javier Aranguren, *Fundamentos de Antropología*, (Navarra: Eunsa, 1998), 346.

⁴² Burgos, *Antropología: una Guía Para la Existencia*, 357.

2. LA MUERTE COMO MISTERIO FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA

Al hablar de todas las experiencias negativas del fracaso y del límite, el lugar central lo ocupa, sin lugar a duda, la situación límite de la muerte. Todas las antropologías en su intento por aclarar el gran misterio que es el ser humano, siempre se ven obligadas a hacer una verdadera confrontación y análisis profundo, explícito de lo que es la problemática de la muerte.

Sin embargo, hay ciertas antropologías que se esfuerzan en convencer, en mostrar que la muerte en el hombre no es un problema el cual debemos adjudicar tanta importancia, o más aún, que la muerte no es tan decisiva para el logro, o para la realización de la existencia humana. Pero ninguna de ellas es tan ilusa de creer que los hombres están espontáneamente convencidos de ello. Incluso ciertas antropologías como el marxismo -por mencionar alguna- que, filosóficamente hablando, descuidan, y más aún ignoran, ampliamente lo que es la muerte; reconocen que constituye de ordinario un problema psicológico, que no es indiferente y que, en casos concretos, puede incluso asumir dimensiones trágicas y absurdas.

Por otra parte, podemos decir que el análisis filosófico de la muerte humana nos lleva a la confrontación con dos prejuicios: por un lado, se presupone que, en el fondo, todos los seres humanos saben o, por lo menos, tienen una idea de lo que es la muerte, y, por lo tanto, resulta superfluo y vano hacer un análisis profundamente metafísico de la misma.

Por el otro lado, se presupone que el problema de la muerte es algo que ya ha quedado resuelto, aclarado cuando la reflexión y el análisis filosófico llegan a afirmar la inmortalidad de la persona después de la muerte. Sin embargo, la filosofía no se puede conformar con unas cuantas indagaciones vagas, confusas, o con una simple definición acrítica. Por el contrario,

la antropología filosofía investiga, reflexiona, analiza y se pregunta por la naturaleza de la muerte, su sentido, sus consecuencias, y no se limita a estar buscando una simple fórmula. Por el contrario, hace toda una reflexión a profundidad sobre la naturaleza de la misma; esto la lleva a interrogarse sobre su incidencia y por su repercusión en la existencia humana⁴³.

2.1. La muerte como problema existencial

La muerte suscita una gran interrogante respecto a la existencia humana y es que, a diferencia de los animales, el hombre se da cuenta de que tiene que morir y sabe que camina inevitablemente hacia el hundimiento.

La certeza de la muerte está siempre presente en el horizonte de la conciencia. Podemos decir que no se trata de un saber puramente impersonal, sino que la muerte es una mezcla de amenaza inminente que no perdona. La conciencia de la muerte se encuentra presente de dos maneras distintas. Un conocimiento nocional y un conocimiento real de la muerte. Muchas veces la conciencia de la muerte es un puro saber nocional, y, por lo tanto, válida igualmente para todos, sin una relación especial con mi existencia individual.

Podemos decir que es como esas cosas que se saben por haberlas oído decir a otras personas, pero que no implican un conocimiento real y personal. También tenemos que decir que la conciencia general de la muerte no es una verdadera conciencia, no es darse cuenta en el sentido propio de la palabra, no es una realidad que me estruja el corazón y desconcierte mi existencia y el sentido fundamental de todos mis proyectos y empresas.

⁴³ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 295-296.

Es así, que la conciencia general de la muerte está continuamente expuesta a la tentación de la huida⁴⁴. Y es que todo parece ocurrir como si el hombre fuera incapaz de reconocer el carácter natural de la muerte, cuya evidencia y universalidad, no deja de comprobar. No tiene, pues, nada de extraño que los datos proporcionados por las ciencias biológicas sobre el carácter natural de la muerte, sea eliminado, rechazado y ocultado por el otro aspecto de la aportación de estas mismas ciencias, por el saber y por el poder real que ejerce sobre la enfermedad, el sufrimiento y la muerte.

Por todo este tipo de influencias, el hombre considera la muerte siempre como algo que no debería ocurrir, que no hubiese podido ocurrir, o que pudiera haber un día en el que ya no ocurriera⁴⁵.

Martin Heidegger ha insistido el hecho de que está huida en la mentalidad de las masas es, a su modo, una confirmación de la conciencia universal de la muerte. Huir, significa, de alguna manera, darse cuenta del peligro inminente y de la amenaza que acosa al hombre. Por esta razón, es que la muerte parece ser uno de los grandes tabúes del siglo XX⁴⁶.

El hombre, hoy más que nunca, tiene miedo de acercarse a todo lo que tenga relación con la muerte. Pero, como no puede vencerla de manera definitiva, lo mejor es intentar ignorarlo como si en la práctica no existiese, evitando aquello que nos haga recordar su presencia. la muerte, pues, se revela concretamente como una amenaza sobre mi vida y se manifiesta en su verdadera realidad de muerte, en la experiencia de la muerte ajena, de la persona amada. Aquí es donde el hombre se da existencialmente cuenta de lo que significa

⁴⁴ Cfr. Ibid. 296-297.

⁴⁵ Pohier J. M., *Muerte, Naturaleza y Contingencia*, en *Concilium*, año X, N° 94, abril de 1974.

⁴⁶ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 297.

ser mortal y de cuál es la verdadera naturaleza de la muerte. Y es que efectivamente yo no tengo una experiencia directa de mi muerte ni puedo obtener un conocimiento concreto de ella por la pura asistencia, neutra e impersonal. Sin embargo, la muerte de la persona amada si me hiere a mí mismo, ya que el sentido de mi existencia está radicalmente a la persona amada; allí la muerte irrumpe el sentido mismo de la existencia⁴⁷.

2.1.1. El hombre, un ser-para-la-muerte

La problemática actual de la muerte le debe mucho a los análisis hechos por Martín Heidegger. Dicho análisis se hace, en primer lugar, para establecer la autenticidad de la existencia humana, y finalmente, para descubrir el acceso al ser.

Para Heidegger, la muerte no es nunca un hecho puramente extrínseco el cual sobrevenga a una existencia ya realizada, establecida; y es que la inevitabilidad de la muerte está inscrita desde el principio en la estructura de la existencia. Todos los niños, desde el momento en que nacen, ya están en el camino inevitable, que es la muerte. La existencia humana es, y puede definirse esencialmente, como un ser para la muerte, como estar abocado a la muerte⁴⁸.

La estructura de la muerte está arraigada en el hecho de que la existencia es fundamentalmente una preocupación y angustia; esa angustia fundamental y profunda que se manifiesta en la experiencia humana no es realmente más que angustia de la muerte, no es un simple miedo frente a un peligro que aparece y que lo podemos localizar, más bien, es la

⁴⁷ Eduardo López, *Ética y Vida*, (Madrid: Paulinas, 1991), 225.

⁴⁸ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 298.

angustia que se tiene por el posible ocaso de mi ser y, por tanto, a la pérdida total de mi existencia. La angustia es, pues, el horror a la nada, a la pérdida total y definitiva.

La angustia en el hombre es una posibilidad permanente, porque muchos hombres los cuales no parecen manifestar ningún síntoma de esta angustia; huyen delante de ella, buscando toda clase de distracciones, y esto se da sobre todo en la mentalidad de las masas. Ellos intentan reducir la muerte a un hecho cotidiano, neutro, y el verdadero hecho de la muerte como dimensión de la existencia auténtica queda banalizado en el hecho de la existencia inauténtica⁴⁹.

La existencia inauténtica, Heidegger la entiende como la situación determinada en la que el hombre se encuentra y la afronta a través de su proyección al mundo, en la medida en que dirige su cuidado al plano “óntico” “entitativo” (al plano de los entes en su existencia fáctica); el hombre permanece dentro de una existencia inauténtica⁵⁰.

“En esta el hombre se sirve de las cosas, las utiliza y establece relaciones con otros hombres. Todos estos proyectos, sin embargo, mediante una especie de torbellino, arrojan al hombre al plano de los hechos. La utilización de las cosas se vuelve a transformar en sí mismos.

El lenguaje se convierte en habladuría de la existencia anónima, sometida al axioma, según el cual, -las cosas están así porque así se dice-. Este tipo de existencia anónima trata de llenar el vacío que la caracteriza apelando, una y otra vez, a lo nuevo, se ahoga en la curiosidad y, finalmente, además de la habladuría y la curiosidad, existe una característica más de la existencia inauténtica que es el equívoco: la individualidad de las situaciones, en una existencia consumida por la habladuría y la curiosidad, se desvanece en la tiniebla de lo equívoco. La existencia inauténtica es una existencia anónima: es la existencia del se dice y del se hace”⁵¹.

⁴⁹ Cfr. Ibid. 300-301.

⁵⁰ Giovanni Reale, Darío Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Tomo III, (Barcelona: Herder, 1992) 521.

⁵¹ Ibid. 521.

El hecho de que la muerte pertenezca a la existencia como una dimensión constitutiva, no permite, sin embargo, interpretarla o considerarla como una especie de cumplimiento o madurez de la existencia. La muerte es un cumplimiento, es simplemente terminar.

La autenticidad se realiza únicamente cuando el hombre se enfrenta fría y realistamente con la irreversible, necesidad de la muerte, es decir, la propia muerte⁵².

“Existe así mismo la voz de la conciencia que llama a la existencia autentica, cuando no nos colocamos en el plano de lo óntico o de lo existente, sino en el de lo ontológico o existencial y se busca el sentido del ser de los entes, el sentido de su existir. La voz de la conciencia es la que conduce de nuevo al hombre dominado por el cuidado de sí mismo, situándose ante la cuestión de aquello que es lo más hondo y que no puede ocultar. Es como ya se sabe que la existencia es un poder ser y sobre este poder ser, se fundamenta el trascender del hombre”⁵³.

En este enfrentamiento, en el que ningún otro ser humano puede participar de verdad, es donde el individuo se convierte en hombre libre y auténtico. Nadie puede morir en lugar de otro. Mas bien, podemos decir que se muere por cuenta propia, en medio de una completa y perfecta soledad. Ver esto así de claro y poder enfrentarse, explícitamente y cotidianamente con esta posibilidad, es el único camino de la autenticidad que se le ha dado al hombre.

Heidegger no habla de que la muerte sea absurda; más bien, rechaza el suicidio. Lo que él dice es que hay que esperar la muerte, esto es, anticipar la mente a la muerte inevitable y comprender a la luz de esta muerte la posibilidad del momento⁵⁴.

⁵² Gevaert, *El Problema del Hombre*, 301.

⁵³ Reale y Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, 521.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.* 302.

2.1.2. La muerte, ¿carácter absurdo de la existencia?

Para Sartre, la muerte no puede quedar nunca asumida e integrada en un proyecto existencial; en este sentido, la muerte es considerada como una dimensión constitutiva del hombre. El proyecto existencial no puede ser interpretado como un caminar hacia la muerte y, mucho menos, como una espera de la muerte⁵⁵. En este caso, la muerte no podría caracterizarse como mi muerte por el hecho de ser muerte, y, por consiguiente, su estructura esencial de muerte, no basta para hacer de ella el acaecimiento personalizado y cualificado que puede esperarse.

La muerte no puede ser esperada en modo alguno si no se le designa con toda precisión como en una condena a muerte, pues no es sino la revelación de la absurdidad de toda espera, así sea justamente la de su espera. Por tal motivo, dice Sartre, que es necesario hacer una verdadera distinción del verbo “*esperar*”. Esperar la muerte en el sentido de esperársela uno para alguna vez, no es esperar la muerte en el sentido de “*aguardarla*”. Sólo podemos esperar (aguardar) la llegada del tren que se haya en curso de una ciudad a otra. Pero no la muerte, porque es imprevista, inesperada y es que con ella siempre hay que contar sin hacer perder su carácter de inesperabilidad. No podemos preverla para ninguna fecha ni por consiguiente esperarla.

En otro sentido sería esperar que la vida sea una empresa fallida. Si no existiese muerte por vejez, podría esperar (aguardar) mi muerte. Pero precisamente, lo propio de la muerte es que nos sorprende, no se espera⁵⁶.

⁵⁵ Reale y Antiseri, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, 521.

⁵⁶ Sartre, *El Ser y la Nada*, 654-655

Todos los hombres pueden esperar muchas cosas, pero lo único que no pueden esperar es el sentido de la muerte, y es que la muerte viene radicalmente desde fuera e irrumpe esencialmente la existencia que se proyecta hacia la libertad y en la libertad.

Por otra parte, Sartre niega que la muerte pueda darle algún tipo de autenticidad a la existencia humana, y que rompe y desgarrá violentamente todo significado de la existencia⁵⁷.

“Así la muerte no es en modo alguno una estructura ontológica de mi ser, por lo menos en tanto que este es para sí; sólo el otro es mortal en su ser. No hay ningún sitio para la muerte en el ser para sí; no puede ni esperarla, ni realizarla, ni proyectarse hacia ella; la muerte no es en modo alguno el fundamento de su finitud y, de modo general, no puede ni ser fundada desde adentro como proyecto de la libertad original ni ser recibida de afuera como una cualidad por el para sí. Entonces ¿qué es? Nada más que cierto aspecto de la facticidad y del ser para otro, es decir nada más que algo dado. Es absurdo que hallamos nacido, es absurdo que muramos; por otra parte, esta absurdidad se presenta como la alineación permanente de mi ser posibilidad que no es más mi posibilidad, sino la del otro”⁵⁸.

2.1.3. La negación de la muerte

Para poder abordar esta cuestión sobre la negación de la muerte, es necesaria una pregunta ¿qué es la muerte para ese ser humano que es, ante todo, y, sobre todo, un ser puramente social? Las diversas filosofías marxistas han dado la impresión de que la muerte deja de ser un problema humano de interés o, más aún, niega decididamente, que la muerte puede comprometer de algún modo el sentido mismo de la existencia y de la empresa histórico-social del hombre en el mundo.

⁵⁷ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 302.

⁵⁸ Sartre, *El Ser y la Nada*, 667-668

El marxismo no ignora que durante muchísimos siglos la muerte ha sido el acontecimiento más pragmático de la existencia; más aún, se da cuenta que, para los mismos comunistas, la muerte es, con frecuencia, un hecho psicológico muy duro al menos al nivel del individuo. Pero los aspectos dolorosos que acompañan a la muerte pueden explicarse ampliamente sobre la base de las causas fisiológicas, psicológicas y sobre todo sociales⁵⁹.

La muerte, de todas formas, no repercutirá en el sentido mismo de la existencia humana, ya que el significado humano de la persona reside por entero en la victoria de la especie humana que sobrevive a la muerte personal. La muerte es, ante todo, un hecho puramente biológico.

La problematidad personal de la muerte surge en conexión con el estado de alienación en que yace la existencia y que se traduce en ideas y consideraciones religiosas; en este sentido, para Marx, la muerte perderá su sentido negativo en el comunismo realizado, ya que se morirá en paz después de haber vivido, sin ninguna alienación, todas las posibilidades de la existencia.

El hombre que vive su existencia dentro de una clave marxista, esto es, con espíritu de clase y totalmente al servicio de la causa futura, supera concretamente la problematidad de la muerte. Por eso, para vivir heroicamente y afrontar con valentía la muerte, lo único que se necesita es la perspectiva de la inmortalidad personal. Los ideales comunistas llenan por completo el alma. Y la muerte del individuo no compromete de ninguna manera la realización de estos ideales⁶⁰.

⁵⁹ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 306-307.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.* 307-308

“El fenómeno de la muerte aparece en Marx vinculado históricamente al de la explotación capitalista y representa su aspecto más agudo. Marx no estudia la muerte del hombre, sino la del trabajador, porque no es exacto que todos los hombres sean iguales de cara a la muerte, no son más iguales frente a la muerte que frente a la vida. Ahora bien, la muerte del trabajador no es nunca natural, sino siempre, en cierta medida, violenta. Porque constantemente está expuesto al desgaste de su salud física y psíquica producida por las condiciones de trabajo y de vida. Las condiciones de trabajo de los niños y de las mujeres son todavía más inhumanos y mortales. La familia del trabajador es objeto de la misma discriminación frente a la muerte”⁶¹.

Por lo tanto, el hombre tiene que comprometerse en serio en la lucha contra todo tipo de alineación y resolver, de este modo, de forma indirecta y práctica, los aspectos problemáticos de la muerte. En esta tarea, el hombre marxista no puede contar con ningún poder fuera del hombre. El hombre es el único responsable ante todos los problemas y ante su solución. Así pues, el marxismo minimiza la muerte en dos niveles: por un lado, la muerte debería ser un simple hecho biológico en conformidad con las leyes de la especie. La sustitución de unos individuos que no producen por unos llenos de energía y dinamismo: el hombre debe ser remplazado.

Por el otro lado, hablando en un nivel específicamente humano, la muerte se volvería totalmente inofensiva, gracias a la actitud marxista frente a la realidad social. Para el hombre que vive en armonía con la naturaleza social, al transformar sus razones y valores de vivir al futuro de la clase obrera, la muerte no será nada porque cuando el hombre se ha dado a todos los demás, la misma muerte ya no tiene nada que destruir ni nada que comprometer. Por tal motivo se necesita perpetuarse en la humanidad futura, a través de nuestras aportaciones, a

⁶¹ Girardi G. *El Marxismo Frente al Problema de la Muerte*, en Concilium, año X, N° 94, abril de 1974

la realización de una sociedad sin opresiones en la que cada uno pueda ser perfectamente hombre⁶².

2.2. Pretensión de inmortalidad

Además de todos los credos religiosos que existen en nuestros días, que de alguna manera aceptan la inmortalidad, también la mayoría de los filósofos sustentan alguna forma de supervivencia; aunque hay que reconocer que cada uno lo entiende a su manera y de modo distinto. Incluso los antropólogos, que de algún modo se consideran ateos o agnósticos, apuntan a un género de vida después de la muerte, como único recurso para satisfacer las exigencias⁶³.

La creencia de algún tipo de vida después de la muerte aparece prácticamente en todas las épocas y culturas y se manifiesta de múltiples formas; el culto a los muertos es una de ellas. Esta creencia es tan antigua como la conciencia de la muerte, ya que en el momento mismo en el que el ser humano descubre que es mortal, se piensa así mismo como inmortal, de manera que el primer conocimiento de la muerte supone ya la negación de que en ella perezca el hombre absolutamente⁶⁴.

2.2.1. Inmortalidad real y personal

La inmortalidad es la inmunidad de un ser ante la corrupción y por ello, se le da el nombre de inmortal a aquel ser que cuya existencia personal, y consciente, continúa

⁶² Gevaert, *El Problema del Hombre*, 308-309.

⁶³ Sahagún, *Las Dimensiones del Hombre*, 274.

⁶⁴ Juan Manuel Burgos, *Antropología: una Guía Para la Existencia*, (Madrid: Palabra, 2003), 366-367.

existiendo más allá de los límites temporales del tiempo y espacio marcados por la muerte. Por tal motivo, podemos dividir la inmortalidad real y personal en: 1) esencial o absoluta,, propia de Dios, ser necesario que absolutamente y por ninguna causa puede venir a menos; dada la plenitud de su ser espiritual que es Dios quien en este modo es inmortal y es que Dios no puede no vivir; él es la vida misma, como lo expresaba Aristóteles: Dios es viviente eterno y óptimo⁶⁵; 2) natural propia del espíritu humano, es decir, del ser al cual, una vez creado le pertenece naturalmente vivir para siempre, y porque no tiene en sí mismo ningún principio intrínseco que lo pueda llevar a corromperse⁶⁶.

2.2.2. La inmortalidad de los reencarnacionistas

Según los reencarnacionistas, el alma encuentra su destino definitivo solamente después de una serie indefinida de existencias terrenas y ultraterrenas y no al fin de una sola existencia en este mundo⁶⁷. Una la entienden como el retorno a través de un proceso de transmigraciones (reencarnación); otros, como la vida interminable o cumplimiento total de la existencia histórica (eternidad).

El primero que interpreta la idea del eterno retorno en una serie de transmigraciones, fue Nietzsche quien expresó, categóricamente, la idea del eterno retorno, al concebir la vida como un proceso circulatorio interminable, carente de novedad, es decir, como una vuelta de lo mismo en un movimiento incesante⁶⁸.

“¡Oh Zaratustra! Dijeron entonces los animales, para los que piensan como nosotros, son las mismas cosas las que bailan todo viene y tiende la mano, y ríe

⁶⁵ Lucas, *El Hombre Espíritu Encarnado*, 328.

⁶⁶ Cfr. Ibid. 328.

⁶⁷ Cfr. Ibid. 329.

⁶⁸ Sahagún, *Las Dimensiones del Hombre*, 247.

y huye..., y retorna. Todo va, todo retorna, la rueda de la existencia gira eternamente. Todo se separa, todo se encuentra de nuevo: el anillo de la existencia permanece fiel a sí mismo. Eternamente retornará el hombre de quien te sientes fatigado, el hombre pequeño; así bostezaba mi tristeza arrastrando las piernas sin poder dormirse ¡Ay! ¡El hombre retornará eternamente! ¡El hombre pequeño retornará eternamente!... hace tiempo vi desnudos al más grande y al más pequeño de los hombres: demasiados parecidos el uno al otro..., demasiado humanos, ¡aún el más grande! ¡El más grande, demasiado pequeño! ¡En esto estaba mi cansancio del hombre! ¡y el eterno retorno, hasta del más pequeño! ¡En esto estaba mi cansancio de toda existencia!”⁶⁹.

El eterno retorno unifica toda la doctrina de Nietzsche y expresa, así mismo, el destino del hombre y del mundo, el cual tiene un caos de fuerzas desordenadas que tienen en sí una necesidad de reafirmarse, de volver eternamente sobre sí mismo, y desarrollarse en círculos que se repiten, de manera que lo que hoy es, fue ayer y será mañana⁷⁰. Así pues, cada uno de los hombres: nace, vive, muere, renace, y vuelve a recorrer inexorablemente el mismo e idéntico ciclo, en un eterno retorno de la existencia. Nietzsche, impresionado por este gran descubrimiento, el cual ha desembrollado el enigma de la vida, el cual es la rotación del mundo, que es eterna y ha llegado al gran cenit, en el que el hombre se halla en medio del camino, entre la bestia y el superhombre. Ha exorcizado el espectro de la muerte; ha hecho entrar al hombre, en la eternidad de la vida terrena sin principio ni fin⁷¹.

La trasmigración o reencarnación es admitida también por el hinduismo, budismo, jainismo, orfismo, el antiguo pensamiento griego, el clasismo alemán de (Kant, Herder, Schopenhauer) y algunos marxistas revisionistas como: E. Bloch, quien concibe la

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Así Hablaba Zaratustra*, (México: Leyenda, 2001), 143.

⁷⁰ Veles, *Filosofía Moderna y Contemporánea*, 258-259.

⁷¹ Obdulio López Valdivia, *Ser Pleno y Necesario*, (León: Privada, 1997), 115.

supervivencia, como el estado perfecto, definitivamente logrado, así, tras un largo peregrinar por sucesivas vidas terrenas hasta reintegrarse en el estado puro original⁷².

2.2.3. ¿Inmortalidad del alma o de todo el hombre?

Si consideramos un ser viviente cualquiera, un vertebrado o invertebrado, un mamífero o un pájaro, una libélula, un elefante, un hombre, en todos los casos podemos comprobar que todos los seres vivientes están compuestos químicamente de diversas sustancias como: carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, magnesio, sodio y otros elementos químicos que se encuentran en menores proporciones en ese organismo vivo. Todo esto es lo que compone un organismo vivo, cualquiera que sea, o si se refiere a decirlo de otra manera, todo esto es lo que queda cuando el organismo vivo se descompone⁷³.

Precisamente un organismo se distingue de la materia restante del universo por el hecho de que es un ser compuesto. Esta composición de materia se opera en el organismo vivo en distintas etapas: primero encontramos una composición de moléculas, luego de macro moléculas que están, a su vez, compuestas de moléculas más pequeñas y éstas a su vez, son las que conforman la materia que está en continua renovación y sólo la estructura persiste⁷⁴.

Ahora al hablar de estructura, no podemos referirnos a otro elemento físico o químico. La estructura no es un elemento al que podamos contar como si fuera un elemento físico-químico que compone al ser orgánico. Más bien la estructura es la integradora de una

⁷² Sahagún, *Las Dimensiones del Hombre*, 248.

⁷³ Claude Tresmontant, *El problema del alma*, (Barcelona: Herder, 1974), 133.

⁷⁴ Es evidente, por otra parte, que no hay muchas probabilidades de encontrar en el hombre adulto ninguno de los átomos que constituyeron el óvulo humano al principio de su gestación, a pesar de que todas las características esenciales, del ser adulto han sido determinadas por aquellos átomos que se encontraban en su germen. Cfr. *Ibid.* 139.

multiplicidad de elementos materiales en la unidad de una forma viva y subsistente. Por esta razón, es que el principio estructural subsiste a pesar de la renovación continua de la materia.

Esta estructura es relativamente independiente de los elementos materiales que la integran. A esta estructura, que es la que agrupa la cantidad asombrosa de materia, Aristóteles la llamo “alma” la cual no es un elemento material que se destruye como el organismo, sino que es inmortal, subsiste, aunque la materia se corrompa⁷⁵.

Perecedera es pues, una cosa que puede dejar de ser; imperecedera, en cambio, incorruptible, es una cosa que no puede dejar de ser. Por tal motivo, el alma es imperecedera; es decir de tal naturaleza que puede perecer⁷⁶.

“El alma en su idéntica individualidad, está capacitada para permanecer en el ser, como ella misma, continuando y afirmándose en su existencia más allá de la muerte. Y por lo que se refiere a la no caducidad del alma, aunque con ella se entiende una estabilidad que no puede ser perjudicada o destruida ni por una intervención de fuera, ni tampoco por la desaparición de esa potencia propia del ser, tampoco ha de entenderse como su incorruptibilidad fuera de una potencia soberana que excede los límites del carácter de la criatura. La incorruptibilidad individual es, al igual que todo el ser, algo en todo caso dado, aunque por virtud de donación esencial permanezca como propio, a esa totalidad de lo que nuestro ser es”⁷⁷.

La incorruptibilidad del alma no es algo que solamente podamos sospechar, adivinar por conjeturas o admitirla sólo por la fe, sino que puede ser demostrada por argumentos que son lógicos y coherentes⁷⁸. Afirmaos que el alma es auto-subsistente o que es una sustancia simple e inmaterial. Una sustancia es lo que existe en sí mismo, no en otro; es decir, que no debe su existencia al hecho de inherir a un substratum o soporte.

⁷⁵ Cfr. Ibid.141-143

⁷⁶ Josep Pieper, *Muerte e Inmortalidad*, (Barcelona: Herder, 1977), 184-185.

⁷⁷ Ibid. 190-191.

⁷⁸ Cfr. Ibid. 192

Una cosa que nos debe quedar clara es que el alma, insertándose en el mundo, eleva a algunos de sus componentes a un nivel superior de existencia; el alma se vale de objetos y de cuasi objetos para sus actividades, pero no necesita de ellos para existir, porque el alma existe en y por sí misma. Es una substancia real.

Es evidente que una realidad tal tiene que ser simple e inmaterial. Es simple, no continuada ni compuesta por partes yuxtapuestas una al lado de la otra; no sólo es indivisa sino también indivisible.

La simplicidad del alma se sigue de su inmaterialidad. Y su inmaterialidad se demuestra de diversas maneras. Es inmaterial en el sentido de no poder extenderse en el espacio. El alma es inmaterial también en el sentido de que no depende intrínsecamente de las realidades materiales para realizar sus actividades de juicio y de voluntad. Dependen extrínsecamente de estas realidades; es decir que, aunque sus operaciones se derivan sólo de ellas mismas y no de los seres materiales, no pueden funcionar sin su cooperación⁷⁹.

Otra cosa importante a considerar es que, si el alma humana no se deriva algo material o de funciones inferiores como ya hemos visto, sino, más bien, es independiente de las mismas, en su existencia. Vemos, claramente, que el alma no resulta afectada en su existencia por la transformación o desintegración de sus cuasi-objetos de los cuales no depende su existencia⁸⁰. Otro argumento que nos puede iluminar en la cuestión de la inmortalidad del alma es la doctrina de Platón con sus argumentos.

⁷⁹ J. F. Donceel, *Antropología Filosófica*, (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969), 418-419.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.* 422.

“Primero: todas las cosas vienen de sus contrarios, cuando los tienen, con lo mayor de lo menor y viceversa; podemos, pues, afirmar también que, si la muerte viene de la vida, también la vida vendrá de la muerte, aunque nosotros no veamos este tránsito, y que, por tanto, el alma ha de permanecer después de la muerte para volver a la vida. Segundo: la reminiscencia se reduce también a la inmortalidad. La reminiscencia prueba que nuestra alma existe antes de unirse al cuerpo, señal manifiesta de que subsisten también después de la muerte, ya no deberá volver a nacer. Tercero: lo invisible no admite descomposición, y, por consiguiente, el alma que es semejante a ello, tampoco lo admitirá. Cuarto: lo que participa de un contrario no admite a su contrario, sino que, al presente este, o perece o se va; ahora bien, el alma lleva consigo la vida; no admite, pues, la muerte ni puede perecer de ninguna manera, ya que lo inmortal es imperecedero⁸¹.

Nuevas pruebas de la inmortalidad nos las muestra Santo Tomás de Aquino al decir que el alma es incorruptible e inmortal, no por un milagro -como ya dijimos antes- sino por su naturaleza y en virtud de sus principios. Ser es igual a inmortal por su naturaleza porque, la sustancia espiritual que no depende del cuerpo, ni es su ser ni en su operación específica. Puede obrar y existir sin él. Es evidente que el alma no puede despojarse de su naturaleza. No se les puede privar jamás a los seres de lo que les es natural, y, por tanto, jamás quitará al alma la inmortalidad, que le corresponde por su misma naturaleza⁸².

⁸¹ Enrique López Dóriga, *Inmortalidad y Personalidad en Platón*, en *Pensamiento*, N° 90, Vol. 23, abril-junio de 1967, 169-170.

⁸² Eduardo Hugon, *Las Veinticuatro Tesis Tomistas*, (México: Porrúa, 1990), 106-107.

3. MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

El hombre desde siempre se ha cuestionado sobre el más allá de la muerte. Esto es porque se da cuenta, conoce de alguna manera que su alma es inmortal. Esto viene de alguna manera a confirmar que existe algo más allá, y que no es simplemente marcharse de este mundo y terminar, sino que esto (la inmortalidad del alma) abre una posibilidad de que existe algo en donde el alma habitará⁸³.

3.1. Naturaleza antropológica de la muerte

No cabe duda que la muerte tiene una base biológica y corporal. Como tal, tiene que inscribirse en las condiciones, así como en las leyes que gobiernan los organismos superiores. El hombre, lo mismo que cualquier otro animal (perro, gato, mono, caballo, delfín, etc.) nace, crece, se reproduce y muere. Y es que para comprender esta condición no se necesita hacer un análisis amplio y profundo, ni mucho menos buscar causas mitológicas o religiosas sobre este hecho. Por tal razón, dicha condición es evidente, la vemos ordinariamente en nuestra vida. Todo ser viviente está sujeto a estas leyes de la naturaleza⁸⁴.

3.1.1. La muerte “humana”

Desde el punto de vista de la antropología filosófica, es totalmente inaceptable considerar la muerte del hombre únicamente como un simple problema antropológico. El dualismo antropológico, que se remonta a Descartes, y a las antropologías materialistas han

⁸³ Ricardo Yepes y Javier Aranguren, *Fundamentos de antropología*, 348-349.

⁸⁴ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 310.

demostrado constantemente la tendencia a colocar la muerte humana en un plano puramente biológico. Como tal, es una pertenencia a la corporeidad puramente objetiva, no interesa a las dimensiones de la existencia humana que son concebidas, bien como pura espiritualidad no mezclada con el cuerpo, bien como esfera sociocultural que se analiza por encima de la esfera biológica. Estos presupuestos de dicha interpretación no se pueden aceptar porque no son del todo convincentes.

Es necesario, pues, reconocer que el hombre no es solamente un cuerpo objetivo y animal que esté ligado exteriormente a una alma espiritual y humana. El cuerpo es, primeramente, un cuerpo humano y las condiciones del cuerpo son condiciones humanas.

Todos los aspectos objetivos y biológicos le pertenecen indudablemente, pero no debemos perder de vista que son aspectos parciales respecto a la totalidad que conforma el cuerpo humano concreto, que es presencia y lugar de realización humana. A la luz de la unidad del hombre con su propio cuerpo, la muerte no es nunca sólo ni primordialmente un hecho biológico, objetivo y neutro, sino una condición existente y humana. No es solamente el cuerpo el que muere, sino el hombre en su totalidad⁸⁵.

“La muerte humana no es sólo la descomposición de un organismo viviente, sino la destrucción de su existencia humana: imposibilidad de expresar ulteriormente la vida personal en el mundo. A la luz de la unidad del hombre con el propio cuerpo, la muerte no es nunca o principalmente un hecho biológico, objetivo y neutro, sino una condición de la existencia humana. No es sólo lo corporal lo que perece: es el hombre el que expira. La muerte toca al hombre en el corazón mismo de su existencia personal e impersonal, pues el cuerpo es la medición de cualquier expresión y realización del hombre en el mundo. Se puede y se debe hablar verdaderamente de muerte humana”⁸⁶.

⁸⁵ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 310.

⁸⁶ Lucas, *El Hombre Espíritu Encarnado*, 359.

La visión de Sartre sobre la muerte como un hecho puramente externo de la existencia, pierde de vista la condición radicalmente encarnada del hombre. Si el hombre es un ser verdaderamente corpóreo y encarnado, se deberá reconocer la necesidad de morir que pertenece inseparablemente al ser en el mundo. Esta corporeidad que inserta al hombre en el mundo y lo liga a los demás un día lo llevará a la separación y ruptura. Teniendo en cuenta la condición corpórea, hay que decir que el hombre no es solamente ser en el mundo, sino también no ser ya en el mundo. Estos dos lados son correlativos e inseparables de la existencia corpórea. Una ontología menos adecuada del cuerpo tiene que incluir necesariamente la muerte.

Esta existencia no carece de importancia. Si la condición corpórea se define sin incluir a la muerte necesaria, esta se presentará como un elemento exterior que destruye el sentido de la existencia y la hace absurda. Por el contrario, si la necesidad de morir se presenta como una exigencia inseparablemente de la misma condición corpórea, queda necesariamente inserta en una existencia que se vive y se realiza dentro de un ámbito de significados y valores; por eso, la muerte no tiene que incluir a priori el carácter absurdo de la existencia y comprometer radicalmente el significado de la vida humana. Más aún, por muy misteriosa y aparentemente desastrosa que sea la muerte, siempre será condición humana⁸⁷.

3.1.2. Naturaleza de la muerte humana

La conciencia de la muerte incluye la idea de necesidad. Esa conciencia no es la comprobación de una ley objetiva, como la constatación o certeza que después de un cierto

⁸⁷ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 311.

número de años, un perro, un gato, un árbol tendrá que morir. Es una necesidad onerosa, algo a lo que el hombre le gustaría sustraerse, porque no le es posible evitar⁸⁸. Es algo natural lo que sucede como lo normal y de una forma regular. La muerte no puede ser un mal desde el momento que es algo general; esta afirmación tendría su prueba probatoria y lógica, si una cosa, por el hecho de suceder en todo caso y por todos los sitios, fuera ya por eso mismo algo natural. Natural quiere decir: lo que se da juntamente con la naturaleza del hombre, en nuestro caso, lo que concuerda y armoniza con ella, y lo que a ella le corresponde; pero a la vez, lo que se identifica con aquello que la naturaleza quiere.

Sin embargo, surge una pregunta ¿Cómo puede ser la muerte algo natural, cuando tan natural como ella es la resistencia que brota empujada contra ella por todas las energías del ser humano, el miedo a morir ante ella, y la repugnancia que se siente contra el morir?⁸⁹. Ante esta cuestión, debemos responder que la repugnancia es porque aparece y es vivida como amenaza y violencia, es por lo que se resiste a cualquier dominio por parte del hombre.

Así pues, la muerte humana no es solamente la descomposición de un organismo viviente, sino la destrucción de una existencia humana, la imposibilidad de expresar ulteriormente la vida personal en el mundo, la imposibilidad de vivir y de continuar las relaciones amorosas con las personas queridas. El hombre queda separado violentamente de todo aquello que aparentemente es constitutivo para el sentido y la realización de su existencia.

⁸⁸ Ibid. 312.

⁸⁹ Pieper, *Muerte e Inmortalidad*, 75.

En ningún otro punto se manifiesta con tanta claridad y tanta pena la paradoja fundamental de la existencia humana: la corporeidad ofrece esencialmente las posibilidades para obrar humanamente y el espacio para realizar el significado de la existencia en el reconocimiento y en la promoción de los demás. A través del dominio sobre el propio cuerpo, el hombre domina también el mundo y trata de humanizarlo. Pero esta misma existencia corpórea algún día le impedirá obrar humanamente en el mundo. Por consiguiente, en ninguna otra ocasión la unidad con el cuerpo y la no identificación con él se vive más aguda y concretamente que en la muerte.

Es precisamente esta dimensión violenta y de ruptura de la propia existencia, herida en su dimensión más personal y verdaderamente constitutiva, la que se expresa en la angustia de la muerte. Cuando un hombre se da concreta y realmente cuenta de su propia condición mortal, siente una repulsión espontánea, una especie de horror irreprimible frente al ocaso de su propia existencia. Esta angustia no es un simple miedo, no es tampoco una especie de instinto natural o biológico, sino una aversión que se sitúa en el corazón mismo de la existencia intelectual y libre⁹⁰.

“Que la muerte este al final no quiere decir, que sea algo natural; lo es, en cuanto es una realidad con la que convivimos, pero, al mismo tiempo, es profundamente antinatural; es más, es lo más contrario a la naturaleza humana porque significa su destrucción. Tomás de Aquino lo ha sintetizado con su habitual brillantes: la muerte es de algún modo natural, pero también de algún modo antinatural. Por eso, aunque convivamos con la idea de la muerte y aunque esa idea determina nuestro modo de actuar, nuestra normal es de rechazo y expulsión de nuestro horizonte vital. Hay una represión de la idea de la muerte que en cierta manera representa un fenómeno general y normal de la naturaleza humana. Y este fenómeno es, sin duda alguna de gran utilidad vital. Solamente gracias a esta represión de la idea de la muerte, dejándola fuera de la razón de la conciencia clara, surge en cada una de las acciones útiles del hombre aquella

⁹⁰ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 312-313.

seriedad, aquella importancia y significación que le faltaría si el pensamiento de la muerte estuviese siempre clara y distintamente presente en la conciencia”⁹¹.

3.2. Vivir en la conciencia de la muerte

El hombre vive en la conciencia de la muerte cuando se da cuenta que, a diferencia de los animales, tiene que morir. La certeza de la muerte está siempre de alguna manera en el horizonte de la vida; la conciencia de la vida va unida a la conciencia de la muerte. Esta conciencia que se tiene de la muerte se puede presentar como un conocimiento conceptual y también como un conocimiento real. A menudo la conciencia de la muerte es meramente conceptual; es como otras tantas cosas que se saben por el simple hecho de haberlas escuchado de otros, pero que no implican un conocimiento real y personal.

Otros tantos tratan de no pensar en ella o se olvidan de la idea misma de la muerte, o más aún, tratan de negarla, como Epicuro con su frase “*Sólo existe lo que se siente y como la muerte no se siente, por lo tanto, la muerte no existe*” Schelling dirá más tarde “*Oh muerte, no debo temerte, porque cuando estás tú, no estoy yo; y cuando estoy yo, no estás tú*”; así, la muerte es siempre la muerte de los demás. El olvido de la muerte adquiere, en nuestros días, connotaciones precisas. El hombre que durante varios milenios ha sido dueño absoluto de su muerte y de las circunstancias en que ésta se realizaba, hoy ya no lo es. Hoy, por el contrario, se rechaza la muerte y se le enmascara de enfermedad.

Al tener conciencia real de la muerte, nos hace rechazarla porque nos causa dolor el experimentar la muerte de la persona amada y por ende nos lleva a tomar una actitud distinta ante ella y ante la vida. En ella, el hombre toma conciencia de modo existencial cuál es su

⁹¹ Burgos, *Antropología; una Guía Para la Existencia*, 359-360.

naturaleza (avocada a la muerte) y de lo que significa ser mortal. Javier Zubiri por su parte habla de la conciencia de la muerte como una vivencia:

“El hombre en muchas alturas de la vida, por ejemplo, cuando niño, no tenía vivencia de la muerte. Puede que la vaya adquiriendo porque ve que los demás hombres se mueren y porque le dicen que morirá. No tarda en comprender que esa posibilidad desvelada a él por los demás, se encuentra inexorablemente apoyada en sus propias estructuras somáticas. Pero eso no significa sin más una previ-vivencia de la muerte. De todos modos, en su vida inicial sabe que morirá, pero no cuenta con ello; no tiene vivencia previa de la muerte. A medida que la vida discurre, el hombre puede afrontar positivamente la muerte. Puede también olvidarla. Se aguarda pasivamente la hora de la muerte, pero sin preocuparse de ella; es una vivencia negativa de la muerte”⁹².

3.2.1. Valor educativo de la muerte

Para poder entender por qué la muerte tiene un valor educativo, tenemos que hacernos algunas preguntas ¿Qué significa de la autenticidad de la existencia humana la conciencia de la muerte? ¿En qué sentido puede decirse que la muerte nos educa en la sinceridad y en la autenticidad? O más concretamente: no es la muerte en sí misma la que es educativa, ya que la muerte es desarraigo del mundo humano y amenaza sobre el significado. Es la condición mortal de la que el hombre toma conciencia, ésta es la que desempeña una función educativa, con la condición de que esa conciencia no sea desechada, sino acogida con disponibilidad y libertad.

La función educativa de la muerte respecto a la existencia no procede de la certidumbre de que después de la muerte vamos a continuar existiendo personalmente. Procede del conocimiento de la naturaleza de la muerte. Por eso mismo pueden perfectamente reconocerla y subrayarla incluso aquellos que no creen en la inmortalidad personal.

⁹² Javier Zubiri, *Sobre el Hombre*, (Madrid: Alianza, 1988), 668.

En primer lugar, la amenaza de la muerte permanece constantemente en el horizonte de la conciencia que impulsa al hombre a reaccionar. El hombre quiere vivir y por eso se pone a trabajar para retrasar lo inevitable (la muerte). El tiempo no es solamente amenaza, sino también distancia y retraso de la muerte. En contra de la inseguridad fundamental de la existencia, permanentemente expuesta a la muerte, el hombre ha creado estructuras y elementos de una inmensa civilización; se ha puesto, pues, a construir un mundo en el que hay pan para todos, una casa, justicia, posibilidad de vivir, y de afirmarse. El hombre contemporáneo lucha contra todo tipo de enfermedades, de injusticias, de alineaciones, que hacen a la muerte particularmente dura e inaceptable⁹³.

“La muerte del hombre contemporáneo se caracteriza principalmente por el intento de ocultación, por el rechazo radical de la muerte y su expulsión del terreno en que se vive. Hemos dicho que resulta normal una cierta represión de la idea de la muerte porque sólo así es posible vivir con seriedad. Pero el hombre contemporáneo ha radicalizado esa represión hasta convertirla en un ocultamiento y en una desaparición. Su ansia de vivir, de agotar todas las posibilidades que un mundo cada vez más acelerado le ofrece y también su obturación ante la trascendencia le presenta la muerte como un hecho especialmente cristiano a todo lo constituye su forma de vida y sus aspiraciones. Antiguamente, la situación era diversa: el ritmo más lento y pausado de vida. Hoy, en cambio, la tecnología permite al hombre dominar a la naturaleza y a las posibilidades de vivir y de disfrutar se multiplican constantemente. Por eso, la muerte resulta particularmente repulsiva, sorprendente y se intenta expulsar de la existencia. La palabra muerte se sustituye por expresiones más suaves y edulcoradas, la organización técnica y empresarial alrededor de la muerte facilita y simplifica los trámites y elude el enfrentamiento con la dureza de ese momento, se reduce el tiempo dedicado al duelo y se suprimen sus manifestaciones externas”⁹⁴.

No cabe duda que esta llamada de la muerte ha sido escuchada principalmente por aquellos que no tienen perspectivas de existencia humana más allá de la muerte. Algunos

⁹³ Gevaert, *El Problema del Hombre*, 312-313.

⁹⁴ Burgos, *Antropología: una guía Para la Existencia*, 363-364.

filósofos como H. Marcuse, o M. Verret y otros muchos, insisten en este poder estimulante que tiene la muerte en el hombre. Toda la empresa cultural de la humanidad es vista como una lucha contra muerte. Incluso algunos pensadores espiritualistas como E. Levinas insisten en esa misma función educativa, que estimula construir estructuras que retrasen a la amenaza de la muerte y que permite vivir más humanamente en el mundo.

Por otro lado, la conciencia de la muerte es inevitable, si es verdad que exige la creación de una cultura que retrase la muerte, también obliga a una confrontación con el significado mismo de la obra humana en el mundo; porque la necesidad de la muerte obliga a reconocer un determinado valor a las cosas mundanas y a rechazar otros tantos significados, los cuales no le corresponden.

En concreto, el significado fundamental de la existencia humana no puede estar en la acumulación de bienes privados para el uso exclusivo del individuo. Nadie se lleva consigo los bienes materiales que pudo conseguir en la vida. Todo queda para los supervivientes que harán con ello lo que quieran. Es indudable, pues, que la muerte no acusa a la inutilidad y a la vanidad de tener como tal. Lo que acusa sólo al tener tomado como objetivo absoluto del individuo con exclusión de los demás, y es que las cosas son en su propia esencia, ya no son cosas para poseer y conservar, sino realidades para dar.

En el ámbito de la humanidad histórica, lo único que se salva después de mi muerte y lo que se perpetúa es las demás generaciones, es la fraternidad del don. Todo el que haya puesto el significado de su propio trabajo en la promoción de la bondad del otro, tendrá el gozo de ver cómo permanece su significado incluso después del ocaso de su propia existencia.

Otra cosa que no se debe perder de vista es que, la muerte amenaza a toda la existencia individual e invita, por consiguiente, a romper el círculo cerrado para abrirse en la fecundidad y en el trabajo por la fraternidad universal, afanándose por un mundo más humano, por la justicia y por la paz. Y más aún, como dice E Levinas: la muerte no perdona el amor infecundo. La muerte invita al hombre a transmitir la propia vida y el amor al hijo, y este hijo a otro y así sucesivamente hasta despertar en el hombre la conciencia de crear el porvenir de la humanidad en el amor.

Otro punto a considerar es que hay que advertir que la muerte relativiza también todas las funciones sociales. La muerte nos enseña la absoluta igualdad de todos los seres humanos, nivelándolos a todos en la misma prueba y desventura. Todos vuelven al polvo de la tierra. Bajo el aspecto del tener y de las funciones sociales, todos los hombres sin excepción, son igualmente pobres ante la muerte. En este sentido, la muerte nos invita a construir un mundo más humano en donde se reconozca la igualdad de todos los hombres. Además, promover la convivencia y a ver las funciones sociales como un servicio que intenta promover a los demás⁹⁵. La muerte desenmascara al egoísmo y a la explotación, a la voluntad de poder y a la sed de dominio. Nos invita, pues, a una tolerancia con los demás. Nos invita a dejar el sitio para todos ya que nadie es indispensable en la comunidad humana. Quedan borradas las diferencias entre ricos y pobres, poderosos y miserables.

Por último, la muerte confiere a la existencia un sentido de totalidad y le da un carácter de prueba, porque la muerte es ruptura y amenaza y en este sentido no es totalidad, no plenitud. Lo que se quiere indicar con el término totalidad es esto: la muerte impide retocar

⁹⁵Gevaert, *El Problema del Hombre*, 319-320.

o cambiar el sentido y el camino de la vida. Lo que se ha hecho durante la existencia, queda fijado en su figura definitiva. Con el tiempo de la muerte se han agotado las posibilidades y queda paralizada la libertad de cambiar aun la orientación y las realizaciones de la existencia.

El hecho irreversible de la muerte le confiere un límite al tiempo existencial, y por eso le confiere una gran seriedad a cada uno de los momentos limitados que están disponibles, porque la muerte quita la última posibilidad. Lo que ya se ha hecho no puede rehacerse ni retocarse, y es que el sentido mismo de la existencia y de la obra humana está profundamente ligado a este límite de la muerte⁹⁶.

3.2.2. La muerte como experiencia de finitud

En el sentido de totalidad que la muerte confiere a la existencia se revela de un modo todavía más diverso y mucho más profundo como experiencia de finitud. Frente a la muerte la existencia humana está concentrada en un solo punto: la posibilidad de perderse completamente, la necesidad de salvarse completamente.

Se puede estar de acuerdo con Heidegger en el hecho de que la muerte es la expresión más concreta y más radical de la finitud humana. Con esto se quiere decir que el hombre, a pesar de todo su enorme peso de libertad y de iniciativa en la realización de la existencia, realiza la experiencia de no estar en la raíz de su propia vida. En efecto, la muerte sustrae radicalmente al poder del hombre, porque con ella el hombre pierde totalmente el poder sobre su propio cuerpo. Sobre todo, la muerte revela la dificultad final de realizar el significado de la propia existencia ya que separa al hombre de la relación con el mundo y también con los

⁹⁶Cfr. Ibid. 321.

demás que son constitutivos del significado existencial. Justamente en esta experiencia de ver que le quitan a uno todo esto de las manos es donde se puede ver con claridad que todas las posibilidades de la existencia descansaban en la fuerza de un don.

El que yo quiera y pueda realizarme en el mundo y poder encontrar la expansión de mi vida en la comunión con los demás, el que yo pueda amar y ser amado por otros, todo esto es un don, un regalo que el hombre encuentra y que, como tal, queda esencialmente fuera del poder dominativo del hombre. La autonomía parece estar fundada en una heteronomía⁹⁷. Esta es la idea que desarrolla A. Dondeyne sobre este punto:

“Es por otra parte una verdad reconocida por todos que la proximidad de la muerte posee el poder misterioso de sacudirnos y despertarnos a la seriedad de la vida. Esto significa el hecho de que en la contemplación angustiada de la muerte me sienta yo colocado ante mi propia responsabilidad y caiga súbitamente en la cuenta de que no son los acontecimientos terrestres, mis éxitos o mis fracasos los que decidirán, en definitiva, del sentido de mi vida, sino más bien, lo que yo he hecho o vaya a hacer de ella. Ante la realidad de la muerte como sólo conmigo mismo y en esta sociedad me percibo como totalidad... la angustia me arroja hacia el misterio de mi existencia y de mi religación al ser. La soledad cara a la muerte me hace comprender o, al menos, presentir que yo no soy ni el fundamento ni la norma última de los valores, que la vida auténtica no consiste en hacer lo que me parezca..., como si mi vida poseyese un sentido que está en mí, pero que no viene ni únicamente, ni finalmente, ni de mí”⁹⁸.

⁹⁷Cfr. Ibid. 322.

⁹⁸Ibid. 322.

4. LA MUERTE Y PERSPECTIVA DE ESPERANZA

Nos queda ahora por examinar más de cerca una interrogante central que la muerte le plantea a la existencia y al pensamiento del hombre, esto es, la pregunta sobre la posibilidad de realizar definitivamente el sentido de la existencia. En la antropología occidental este problema se presenta de modo ordinario, como problema de la inmortalidad del alma, mientras que el pensamiento hebreo y el cristiano lo estudia preferentemente como problema de la resurrección de los muertos.

Cualquier hombre que desee comprender el significado de su propia existencia y justificar de alguna manera sus opciones fundamentales, tiene que enfrentarse con este problema: ¿Debe considerarse la muerte como el fracaso definitivo de la persona humana? O ¿hay que decir más bien que la esperanza ya vive en el hombre -esperanza que permite vivir, obrar, proyectarse personal y colectivamente hacia el futuro- es más grande que la muerte? Esta interrogante nace, pues, existencialmente del contraste entre la grandeza y la santidad de la vida, y la amenaza de la muerte. Según la respuesta que haya que dar a este problema, cambiará profundamente el significado de la existencia y de la obra del hombre.

La certeza de que la existencia personal no puede extinguirse radicalmente con la muerte no dice todavía nada claro y concreto sobre la trascendencia personal. Surgen otras cuestiones, ¿Encuentra el hombre en sí mismo un fundamento suficiente para afirmar la inmortalidad personal? ¿Qué perspectivas se abren para la realización del significado definitivo de la existencia, significado que es precisamente el que se ve amenazado por la

muerte? Son muy grandes las dificultades que se presentan en este nivel. Y conducen inevitablemente hacia el problema de las dimensiones metafísicas y religiosas del hombre⁹⁹.

4.1. El hombre es más que la muerte

En claro contraste con la interpretación antropológica de los siglos pasados, cuando los no practicantes profesaban de todos modos la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, se nota actualmente un escepticismo bastante pronunciado. Ese escepticismo no se refiere solamente a la idea y a las representaciones de la inmortalidad, ni se reduce a una posición negativa frente a eventuales pruebas filosóficas, sino que ataca a la realidad misma de la superación personal de la muerte. La existencia humana quedaría limitada sólo a la esfera histórica: nace de la historia, se desarrolla en la historia y puede encontrar su significado completo dentro de los confines de la historia.

Una evidencia desde el punto de vista filosófico, hay aquí algo muy importante. La mayoría de los pensadores que presentan la muerte como la última palabra de la existencia humana actúan como si se tratase de un dato de hecho absolutamente evidente y que no hay que discutir. Estamos, pues, en presencia de una afirmación pura y simple, sin el más pequeño intento de basarse en análisis minuciosos y críticos de la existencia humana. Algunos grandes pensadores como K. Marx, F. Engels, E Bloch, J. P. Sartre, E. Fink, y otros no parecen albergar la más pequeña duda sobre la desaparición radical y total de la existencia personal¹⁰⁰.

⁹⁹ Cfr. Ibid. 325-326

¹⁰⁰ Cfr. Ibid. 327-328.

Lo que hay que decir es que, desde el punto de vista metodológico es inaceptable semejante actitud. Aun cuando se tratase de un hecho evidente, sería menester examinar críticamente esa evidencia y hacer ver que es inevitable. Pues bien, no puede decirse que aquí se trata de un dato, comparable con los hechos de los que se ocupan las ciencias físicas o las ciencias del hombre. Aquí estamos fuera del orden de los hechos. Decir que la muerte es la última palabra de la existencia humana es formular un juicio de orden metafísico y religioso. Si ese juicio quiere tener un valor convincente, tiene que dar cuenta de sí mismo y formular su propia justificación mediante un examen riguroso de los términos en que se plantea.

Muchos pensadores, sin embargo, parecen ofrecer una especie de justificación implícita, se refieren a la condición corpórea del hombre y afirman que esa condición conduce evidentemente a la extinción de la vida personal en el momento de la muerte. Pues bien, una conclusión de este tipo tendría valor si realmente la existencia personal coincidiera con el propio cuerpo. En el curso de las anteriores reflexiones antropológicas se ha puesto de relieve que el hombre no se identifica con su cuerpo y menos aún con su cuerpo fisiológico y objetivo. Es precisamente la distancia entre la santidad inviolable de la vida y los límites del cuerpo fisiológico que desde siempre ha hecho suscitar el problema de la inmortalidad personal. Por consiguiente, es legítimo e incluso obligado preguntarse si la destrucción del cuerpo fisiológico significa también el final radical de la vida de la persona. De todas formas, hay que rechazar el que esto sea evidente a priori¹⁰¹.

¹⁰¹ Cfr. Ibid. 328.

4.1.1. La muerte no es la última palabra de la persona

Lo importante es ver que la tesis que habla de la muerte radical, no sólo es gratuita y acrítica, sino también incompatible con los datos evidentes de la existencia, que hasta ahora se han puesto de relieve. En efecto, no parece posible llegar hasta el fondo de dicha tesis sin recaer en el más vulgar materialismo, y sin exponerse por tanto a todas las contradicciones con que se tropieza en las antropologías materialistas. El decir que la muerte es la extinción radical y definitiva de la vida personal equivale a decir que, en la muerte, la persona humana queda radical y totalmente, en todas sus dimensiones, sometida y dominada por las leyes físicas y biológicas que la determinan desde afuera como una cosa entre las demás cosas. Si el hombre en el momento de la muerte es radicalmente el resultado de fuerzas materiales e impersonales, ¿Por qué no lo es en toda su existencia y en cada una de sus manifestaciones? Pues bien, ni siquiera los pensadores declarados abiertamente materialistas, quieren considerar al hombre como el simple resultado de procesos neutros y deterministas. Algo que no se debe olvidar es que, el carácter irreductible del ego a la experiencia interpersonal, lo absoluto de la verdad y de los valores, el misterio de la libertad, la trascendencia espiritual, son otras tantas expresiones del hecho de que el hombre no es simplemente expresión de procesos naturales. Por eso no puede afirmarse coherentemente en el futuro filosófico que la muerte sea radicalmente el fin de la existencia personal¹⁰².

Por otra parte, la hipótesis de la muerte radical de la existencia personal debería llevar a la afirmación del carácter absurdo o de barbarie de la existencia. Esta lógica inevitable ha sido expuesta con singular vigor por Sartre y Camus. Si la libertad queda sometida a la muerte

¹⁰² Cfr. Ibid. 328-329

radical, no es más que una ilusión trágica, una pasión inútil. Es verdad que con mi muerte no se hundan necesariamente los ideales por los que yo he gastado mi existencia: el curso del mundo no ha cambiado fundamentalmente con mi desaparición. Sin embargo, todos los ideales y todos los valores se encuentran entonces en manos de los otros y dependen de su albedrío. Por tanto, no hay nada que garantice una construcción duradera de unos valores que podría dar al hombre por lo menos la ilusión de salvar la parte más preciosa de sí mismo, transmitiendo el futuro ascensional y victorioso de la humanidad.

Por otro lado, incluso en donde la razón filosófica llega a la conclusión de que todo es absurdo se rebela la misma existencia. La certeza de que de hecho hay algo con sentido imbatible y arraigado. Amar al pobre, al niño que tiene hambre, al que sufre: todo esto tiene sentido en contra de todos los absurdos. En este momento G. Marcel puntualiza muy bien la incompatibilidad entre los valores vividos y la perspectiva de una muerte radical: si la muerte es una realidad última, el valor se anula en el escándalo puro, la realidad se siente herida en su mismo corazón. Y esto no podemos rechazarlo, a no ser que nos internemos en un sistema a mi gusto. Aceptar o admitir pura y sencillamente este escándalo no significa precisamente inclinarse ante un hecho objetivo, ya que estamos fuera del orden de los hechos; al contrario, es destrozarse en su mismo centro la relación humana. Esta misma diferencia entre la muerte radical y el valor absoluto de la vida personal ha sido reconocida por Teilhard de Chardin. El hombre no podrá resignarse insensiblemente ante el hundimiento total de la vida. Se rebelará, a no ser que la muerte se le manifiesta como la forma o la condición de un nuevo progreso. La muerte fisiológica es indudablemente un elemento fundamental en el mecanismo evolutivo. Pero dado que el sentido de la evolución está en la aparición del hombre, la muerte

no es compatible con el ocaso total del hombre, ya que esto llevaría la contradicción al corazón mismo de la evolución.

La evolución habría resultado victoriosa frente a todos los obstáculos durante el curso de milenios; pero esa interminable victoria serviría únicamente para engendrar al hombre espiritual y libre que se hunde totalmente en la muerte¹⁰³.

“Así pues, la asociación en una misma corriente evolutiva entre un Pensamiento y la Muerte suscita un conflicto fundamental que tiene que resolverse con la destrucción de uno de los dos términos. O el espíritu, sabiéndose vencido, se retira del juego, o bien será la muerte la que levante su velo de aniquilación y tome la figura de la vida. Pues bien, la primera alternativa supondrá el absurdo de un universo que hasta la aparición del hombre ha resultado victorioso sobre la realidad no-consciente. Queda pues la segunda alternativa, esto es, que la muerte deja subsistir, bajo una forma u otra, una parte de nosotros mismos, en la que podemos interesarnos y a la que podemos considerar como una partícula de absoluto. El término al que nos destina nuestra inserción en el Universo, por ser tal, tiene que presentarse a nuestra esperanza como incapaz de ocaso; esto es, como decía, lo que constituye una primera condición sine qua non de la energía humana”¹⁰⁴.

Para que la muerte no sea verdaderamente muerte radical, es necesario que deje pasar la más preciosa esencia de nuestros seres: la expresión más noble y más elevada de nuestra existencia. El alma compatible con la espiritualidad y la libertad del hombre.

En este mismo nivel es en donde se sitúa también la prueba tradicional de la inmortalidad: su intención central -que probablemente se salva de las críticas que se le hacen- consiste en decir que la espiritualidad del hombre no puede desaparecer por el solo hecho de la descomposición del organismo biológico. El alma espiritual no es compuesta, como lo es la materia y, por tanto, no es capaz de extinguirse radicalmente por causa de ningún proceso

¹⁰³ Cfr. Ibid. 329-330.

¹⁰⁴ Ibid. 330.

de orden fisiológico. El hecho de que la muerte aísla al hombre de toda comunicación sensible y lo arranca de nuestro mundo humano, no equivale a decir que el hombre deje de existir personalmente¹⁰⁵. Por ello tiene razón C. Tresmontant cuando afirma:

“Por nuestra parte, por vía negativa, podemos asumir el argumento perfectamente válido de Platón y de santo Tomás: como el alma no es un agregado, sino que unifica una multiplicidad material, como ella no es una composición, no vemos por qué haya de descomponerse. Nada nos obliga a pensar, actualmente, que la muerte sea igual que la aniquilación. Afirmarlo sería caer en un sofisma y en una pobre petición de principio”¹⁰⁶.

4.1.2. Lo que hay más allá de la muerte

Si la persona muere, pero algo -su alma- sobrevive, esa supervivencia es de algún modo incompleta e imperfecta, en cuanto no está en ella el hombre entero, sino sólo su espíritu¹⁰⁷. Mi alma no soy yo: el alma separada del cuerpo es una entidad incompleta, problemática desde un punto de vista ontológico.

Partiendo de la doctrina de la reencarnación, según la cual, las almas de los muertos se reencarnan en otros cuerpos tras la muerte. Sin embargo, si analizamos esto con detenimiento, dicha doctrina es racionalmente imposible, porque el espíritu separado del cuerpo de Víctor, sigue siendo el espíritu separado del cuerpo de Víctor, hace referencia a su cuerpo, y no a otro; tiene las conductas o hábitos adquiridos por el hombre que es Víctor, y no por José o Manolo. Y es que Víctor no es su alma o su espíritu, sino su espíritu con su cuerpo (con sus manos, carne, sangre, risa, su formación intelectual, recuerdos, etc.). sólo

¹⁰⁵ Cfr. Ibid. 331.

¹⁰⁶ Ibid. 331.

¹⁰⁷ De Aquino Tomás, *Suma Teológica* I, q. 98, a.I.

desde una perspectiva dualista se puede aceptar que Víctor es un espíritu que viaja, y que vive en varios cuerpos sucesivamente.

Hablando más técnicamente: el alma se una naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma, y nada contra la naturaleza puede ser eterno. Luego el alma no estará separada del cuerpo eternamente¹⁰⁸.

Por otra parte, como ella permanece eternamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, lo cual es resucitar. La inmortalidad, pues, de las almas exige al parecer, la futura resurrección de los cuerpos, como lo podemos ver, en la enseñanza del cristianismo que es bastante acertada, y que, además, asegura una respuesta a otro de los grandes enigmas de la muerte: ¿Cómo es posible que el espíritu permanezca en el más allá sin persona, ya que ésta muere? Esto sólo es posible si la permanencia es provisional, puesto que se volverá a unir al cuerpo resucitado cuando llegue el momento de la plenitud, que es la consumación del mundo y de la historia. De otro modo se debería afirmar que la inmortalidad no tiene sentido, puesto que haría existir para siempre a algo imperfecto (el alma separada), principio de lo perfecto (el hombre), quien, en cambio, no duraría más que unos pocos años¹⁰⁹.

4.1.3. El alma después de la muerte

En el momento de la muerte se modifica evidentemente la relación del cuerpo con el alma. Pero ¿De qué modo se rompe definitivamente toda relación? ¿Cómo puede seguir

¹⁰⁸ Cfr. Ibid. 350.

¹⁰⁹ Cfr. Ibid. 350-351.

existiendo el alma? ¿Cómo puede seguir existiendo el alma después de su separación del cuerpo, si se requiere la cooperación del cuerpo en todas sus actividades? Como hemos visto anteriormente que todas las actividades vegetativas y sensitivas del hombre necesitan de la materia como de su con-causa, y que las actividades intelectivas y volitivas la necesitan como condición imprescindible. En otras palabras, decimos que el yo puro necesita objetos y cuasi-objetos, por lo menos como condición obligatoria, para todas sus operaciones de donde parece seguirse que el alma después de la muerte continúa existiendo, pero será incapaz de realizar sus operaciones. Un ser incapaz de realizar ninguna actividad parece una contradicción, un imposible. ¿Cómo entonces continuará actuando el alma después de la muerte? No lo sabemos, pero de lo que conocemos sobre el alma en la vida presente podemos extrapolar y especular sobre los modos posibles en que se manifestará su actividad en la otra vida. Hay dos formas posibles de manifestarse esa actividad¹¹⁰.

La primera deriva del propio poder del alma, aunque todas nuestras ideas ordinarias, nuestros juicios y voliciones requieren imágenes o algún conocimiento sensitivo para poder producirse, hay una forma de conocimiento que no requiere directamente estas imágenes: el conocimiento que el alma tiene de sí misma. En este caso, el que conoce y lo conocido son idénticos, el conocimiento es intuitivo lo cual no necesita de intermediarios. Mi yo originante tiene directamente conciencia de sus operaciones de afirmación y volición como operaciones propias. Sin embargo, el alma tiene conciencia de sus operaciones solamente, no de su propia esencia, y como estas operaciones siempre requieren la cooperación de los sentidos, este conocimiento ya no es posible después de la muerte.

¹¹⁰ Doncel, *Antropología Filosófica*, 444.

No obstante, el que el alma en esta vida no posea una intuición inmediata de su propia esencia, quizá se deba a la unión del alma con el cuerpo. Por tal motivo, cuando esta unión es rota por la muerte, no es imposible que el alma alcance el auto-conocimiento. Parece que ese conocimiento intuitivo de la propia esencia incluso puede darse excepcionalmente, en algunos individuos privilegiados en la vida presente. Como puede ser el caso del misticismo natural que conocemos por algunos filósofos como: Plotino o los ascetas con el yoga¹¹¹. Este conocimiento que el alma tiene de sí misma excede cualquier otro conocimiento que el hombre tenga de esta vida.

Conocer intuitivamente la propia esencia, significa también para el alma, conocer en y por medio de esta esencia, la causalidad divina que la mantiene en la existencia y las innumerables relaciones que la unen a otras almas humanas y al mundo de los espíritus puros. El conocimiento intuitivo de sí misma implica para el alma, una forma perfecta de conocimiento natural de Dios y de los otros espíritus. Este conocimiento viene custodiado por una actividad correspondiente de la voluntad, por un amor intenso. Así, después de su separación del cuerpo, el alma humana puede continuar realizando actividades de conocimiento y voluntad¹¹².

La objeción contra esta solución es que parece transformar al hombre en un alma pura, en un espíritu puro. Esta transformación hace pensar en los filósofos platónicos neo-platónicos, que despreciaban la materia y la consideraban de un modo puramente negativo, hasta el grado de verla como un mal en sí misma. No parece tener ninguna relación con la

¹¹¹ Cfr. Ibid. 444-445.

¹¹² Este conocimiento de sí misma del alma parece corresponder a la memoria del alma, en la que insiste tanto San Agustín. Santo Tomás afirma que aún durante esta vida el alma tiene un conocimiento “habitual” de sí misma, que sólo por excepción puede volverse actual. Cfr. Ibid. 445.

mentalidad de los filósofos aristotélicos, quienes consideraban los seres materiales como seres reales; entra en conflicto especialmente con la fenomenología contemporánea y con el existencialismo, que insisten -y con mucha razón- en que el hombre es y sólo puede ser hombre en el mundo.

Esto nos lleva a otra posible solución del misterio sugerida por Karl Rahner. El yo originante, es una realidad que se inserta en el cosmos material desarrollando cuasi-objetos. Estos cuasi-objetos tienen la capacidad de ponernos en contacto directo con algunos de los objetos del cosmos, pero también tienen el inconveniente de limitar nuestro contacto directo a un número pequeño de objetos. Indirectamente, por supuesto, el yo está en contacto con la totalidad del universo material, por medio de los objetos que conoce e influye. En el momento de la muerte, los cuasi-objetos se desintegran. ¿No permitirá esto un contacto directo del yo con la totalidad del cosmos, en lugar del contacto indirecto que antes prevalecía? En otras palabras y utilizando la terminología tradicional, por medio del cuerpo el hombre está en contacto directo con un número de objetos, indirectamente está en contacto con la totalidad de la materia, ya que el cuerpo es el resultado de la unión del alma con la materia prima, y ésta es unitaria y coextensiva con la totalidad del universo.

En el momento de la muerte el cuerpo se desintegra. En la concepción neo-platónica, esto significa que el alma pierde todo contacto con la materia. Pero bien puede entenderse de un modo diferente, pensando que el alma, habiendo roto el “cuello de botella” del cuerpo, está ahora en contacto directo con la totalidad de la materia. En lugar de volverse acósmica,

como sostiene el neo-platonismo, el alma podría volverse, en el momento de la muerte totalmente pan-cósmica¹¹³.

Por otro lado, Santo Tomás sostiene que el alma tiene una relación trascendental con la materia, lo que significa que la relación del alma con la materia no es algo accidental, momentáneo, sino que se trata de un instrumento constituido del alma. El alma sólo podría perder esta relación si perdiera su propia existencia; por lo tanto, si tenemos en cuenta esta idea profunda y tradicional, la concepción de un alma pan-cósmica después de la muerte se vuelve atractiva y digna.

Como también lo hace notar Rahner, al decir que esta concepción coincide con las últimas especulaciones de ciertos filósofos sobre las entelequias orgánicas, las almas de plantas y animales, que ya no se consideran como desapareciendo cuando la planta o el animal mueren, sino como pasando de cierto sector del espacio-tiempo para reaparecer en cualquier lugar de este medio universal. Él mismo hace notar más adelante que esta concepción pan-cósmica del alma bien puede ser la explicación de algunos fenómenos parapsicológicos hasta ahora poco explicados¹¹⁴.

“Por supuesto, hay que evitar entender esto como si dijéramos que después de la muerte el mundo entero se vuelve el “cuerpo”, de esta alma particular, de un modo parecido al que se daba en relación al cuerpo que informaba en esta vida... No cabe pensar en una omnipresencia del alma en todo el universo... Más bien hemos de pensar que, aún en la existencia temporal, informando el cuerpo, el alma espiritual, es un sistema abierto hacia el mundo. También debemos recordar que la filosofía natural encuentra cada vez más difícil restringir la idea de “cuerpo” a lo que la piel cubre... A la luz de estas reflexiones, esta relación pan-cósmica no parecerá tan inconcebible a priori, aunque es extremadamente difícil establecer una determinación ontológica exacta de esta relación en el marco de nuestros conceptos tradicionales. Esta relación del alma con el mundo

¹¹³ Cfr. Ibid. 445-446.

¹¹⁴ Cfr. Ibid. 446.

puede implicar que el alma, habiendo superado su estructura corporal limitada en la muerte, se vuelve abierta al todo y en cierto modo, un factor co-determinante del universo precisamente en su carácter de fundamento para la vida personal de otros seres espirituales-corporales”¹¹⁵.

En otras palabras, podemos sostener que la inmortalidad del alma es real y no de palabra¹¹⁶.

¹¹⁵ Rahner, *Sentido Teológico de la Muerte*, 39-40.

¹¹⁶ Cfr. Ibid. 447.

CONCLUSIÓN

Después de este estudio sobre la muerte, podemos concluir que el objetivo se cumplió porque la cuestión era conocer y entender un poco más sobre la experiencia que el ser humano tiene de la muerte y ver lo doloroso que es para las personas que están alrededor de quien muere. Sin embargo, para entender esta experiencia dolorosa es necesario conocer, clarificar, saber ¿qué es la muerte? Esto es de gran importancia, porque en la medida en que la conozcamos tendremos una perspectiva distinta de ella, se nos aclararán muchas cuestiones que se tienen; se quitarán prejuicios, se conocerá su naturaleza de una manera más objetiva, y más aún, entenderemos por qué causa graves problemas existenciales y morales, dicha experiencia.

Otra cosa importante que debemos considerar, es darnos cuenta de todo lo que la muerte humana abarca, pues, al decir muerte humana, nos estamos refiriendo a la totalidad del hombre (cuerpo-alma) y no solamente a lo biológico (pérdida de algún signo vital). Por tal motivo, al darnos cuenta de todo lo que la muerte es, lo que destruye, podemos tener un punto de vista más objetivo y así poder entenderla como clave de la existencia humana, porque en gran parte, da sentido a nuestra vida y esto lo podemos ver en lo cotidiano de la vida: el hombre lucha para no morir. Más aún, si vemos la vida sin preocuparnos de la muerte, la vida pierde todo su atractivo e interés y se queda en un plano intramundano, deja de ser vida, se vive como muertos. En este sentido, la vida si sería un absurdo porque viviría el espíritu en la perpetuidad, perdería también su dignidad y sería él el condenado a muerte, lo cual contradice sus fines y su trascendencia. La muerte es, pues, la separación violenta de

dos cosas que por su naturaleza habían estado unidas (cuerpo-alma) lo cual es una catástrofe para la persona.

Debemos tomar en cuenta que la muerte se presenta también como un misterio fundamental de la existencia humana. Muchas antropologías se ven obligadas a hacer una verdadera confrontación sobre este problema. Los pensadores de dichas antropologías al hacer el análisis y ver el problema existencial, lo analizan desde distintos puntos de vista: Martín Heidegger presenta al hombre como un ser para la muerte; él dice que desde el momento en que nacemos estamos abocados a la muerte. Lo mejor que se puede hacer es esperarla.

Sartre que ve a la muerte como un absurdo: es un absurdo que nazcamos, es un absurdo que muramos. Más aún, existe también el problema de los que niegan la muerte como los marxistas, los cuales manifiestan que la muerte no compromete de algún modo el sentido mismo de la existencia porque es, ante todo, un hecho puramente biológico, y un espíritu marxista supera el problema de la muerte. Con problemas semejantes están los reencarnacionistas abanderados por Nietzsche con su teoría del eterno retorno que es una serie de transmigraciones, un proceso circulatorio interminable; también está el hinduismo, budismo, que admiten la reencarnación.

Después de toda esta problemática podemos afirmar que existe algo más allá de la muerte. Esto lo podemos percibir partiendo de la misma naturaleza antropológica de la muerte al ver que estamos sujetos a las leyes de la naturaleza, lo cual incluye la muerte; pero no una muerte biológica, sino una muerte humana que abarca la totalidad de la persona (cuerpo-alma). Al ver la muerte de esta manera, nos damos cuenta como adquiere un valor

educativo; porque al estar la muerte en la consciencia del hombre, ésta impulsa a la persona a trabajar, a luchar, crea estructuras, elementos, culturas para retrasar lo inevitable (la muerte), esto hace que el hombre tenga una nueva manera de vivir. Por otro lado, además de un valor educativo, la muerte tiene una perspectiva de esperanza, dicha perspectiva lleva a concluir que el hombre es más que la muerte porque si afirmamos que la muerte es la extinción radical y definitiva de la persona, equivale a decir que la muerte de la persona humana queda radicalmente con todas sus dimensiones sometida, dominada por las leyes físicas y biológicas de la naturaleza y esto sí es un absurdo. Esto nos abre el panorama para concluir que existe algo más allá de la muerte, a esto que existe más allá se le conoce como alma, la cual existe después de la muerte por ser simple, espiritual e inmaterial.

Por último, podemos decir que este trabajo amplió mi conocimiento sobre el hecho que es la muerte y la experiencia que se tiene de ella, sin embargo, no me puedo quedar con esto que fue muy poco lo que se clarificó en mí, porque la muerte es un tema que tiene muchas cuestiones, las cuales, en este trabajo se expusieron con limitación. Pero a pesar de estas limitaciones me deja una gran inquietud por seguir investigando sobre esta experiencia que la muerte produce en el hombre porque por más que sepa de ella y se admita con madurez, siempre causará estragos en la persona porque es algo de lo que nadie está exento. Todos estamos en esa situación límite.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. La Muerte, en Gran Enciclopedia Rialp XVI. Barcelona: Rialp, 1987.
- Abbagano, Nicolás. *Historia de la Filosofía III*. Barcelona: Montaner y Simón, 1978.
- Abbagano, Nicolás. *La muerte en diccionario de Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Arregui, J. Vicente, Choza Jacinto. *Filosofía del Hombre*. Madrid: Rialp, 1992.
- Burgos, Juan Manuel. *Antropología: una Guía para la Existencia*. Madrid: Palabra, 2003.
- Canas Vidal, F. *Textos de los Grandes Filósofos*. Barcelona: Herder, 1984.
- Donceel J. F. *Antropología Filosófica*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1969.
- Gevaert, Joseph. *El Problema del Hombre*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Hugon, Eduardo. *Las veinticuatro Tesis tomistas*. México: Porrúa, 1990.
- López Valdivia, Obdulio. *Ser Pleno y Necesario*. León: Privada, 1997.
- López Azpitarte, Eduardo. *Ética y vida*. Madrid: Paulinas, 1991.
- Lucas Hugo, Ramón. *Antropología y Problemas Bioéticos*. Madrid: B.A.C., 2001.
- Lucas Lucas, Ramón. *El Hombre, Espíritu Encarnado*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Así Hablaba Zaratustra*. México: Leyenda, 2001.
- Pieper, Josef. *Muerte e Inmortalidad*. Barcelona: Herder, 1977.
- Platón. *Diálogos, Fedon o El Alma*. México: Porrúa, 2003.

- Rahner, Karl. *Sentido Teológico de la Muerte*. Barcelona: Herder, 1968.
- Reale, Giovanni, Antiseri Darío. *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*.
Tomo III. Barcelona: Herder, 1992.
- Sahagún Lucas, Juan. *El Hombre, ¿Quién es?* Madrid: Sociedad de educación, 1988.
- Sahagún Lucas, Juan. *Las Dimensiones del Hombre*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada, 1966.
- Tresmontant, Claude. *El Problema del Alma*. Barcelona: Herder, 1974.
- Vélez Correa, Jaime. *El Hombre, un enigma, vol. II*. México: CELAM-CEM, 1995.
- Yepes Stork, Ricardo, Aranguren Echeverría Javier. *Fundamentos de Antropología*.
Navarra: Eunsa, 1998.
- Zubiri, Javier. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza, 1988.

Artículos de revista

- López Dóriga, Enrique. “*Inmortalidad y Personalidad en Platón*”. *Pensamiento*, n°90,
Vol. 23 (1967).
- Pohier J. M. “*Muerte, Naturaleza y Contingencia*”. *Concilium* año X, n° 94, (1974).