

SEXTA JORNADA DE BIOÉTICA

Modelos socio-culturales de la muerte en la posmodernidad

Pbro. Dr. José Juan García

Sábado, 26 de Junio de 2004.
Nuevo Schoenstatt. Argentina.

La muerte, ese gran enigma de la condición humana, esa “magna quaestio” al decir de San Agustín, sigue reclamando nuestra atención. No puede ser de otra manera, pues desde el inicio del pensamiento humano, primero mítico, luego filosófico, fue motivo de reflexión y perplejidad.

En nuestro tiempo, caracterizado no tanto ya por una época de cambio cuanto por un cambio de época, ponernos la cuestión tanatológica, es signo inequívoco de madurez y quiere ser, servicio a la persona humana que se enfrenta inevitablemente ante su hora final.

La posmodernidad ha irrumpido en nuestra cultura, configurando no su totalidad, pero sí fuertes e innegables lineamientos. Diremos algunas palabras sobre ello y su influencia al momento de pensar el morir humano.

Por eso nuestro tema se articula en tres momentos. El primero indaga sobre el significado de la muerte en algunos autores contemporáneos que se dan cita en la cuestión del morir –Lévinas, Heidegger, Borges, Yourcenar- y que influyen en las perspectivas socio-culturales de la muerte hoy. Luego, reflexionaremos sobre la muerte en la mentalidad posmoderna. Finalmente, una apretada presentación del sentido cristiano del morir.

1. La muerte en algunos autores contemporáneos

El discurso filosófico de Emmanuel Lévinas (1905-1995) aparece como esencialmente paradójico y dialéctico. En él se van contraponiendo ideas e imágenes: el yo y el otro, Dios y el hombre, lo santo y lo sagrado, lo dicho y el decir, la libertad y la justicia, la vigilia y el insomnio¹. Lévinas no describe al hombre de modo estático, sino que más bien se acerca a la subjetividad del hombre en su desarrollo dinámico, en su hacerse. Sus análisis parten de la descripción de una situación de falta de sujeto, de la falta de sujeto en el ser puro y anónimo. La subjetividad se constituye como una salida del anonimato, como diferencia. El intento del filósofo es el de decir la identidad misma del yo a partir de la responsabilidad. Este es precisamente el asunto que trata en *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence*.

1.1. La muerte y el yo

El yo, el sujeto es para Lévinas de por sí finito. La finitud significa que está por ello expuesto a la muerte. Pero ¿qué sabemos de ella? ¿qué sentido tiene la muerte para el ser del hombre? Según nuestro autor todo lo que sepamos de ella es un saber de “segunda mano”: “Tout ce que nous pouvons dire et penser de la mort et du

¹ Cfr. BALZER, C., “El pensamiento de Emmanuel Levinas” en *Criterio* n 2175 (23-5-1996) 228-230.

mourir et de leur inévitable échéance, il nous semble de prime abord que nous le tenions de seconde main”². Lo tenemos por la opinión común, por el lenguaje, por las tradiciones religiosas, artísticas, culturales, científicas, de la humanidad. Pero no es un saber en sentido estricto. Las descripciones del fenómeno de la muerte son hechas por los vivos, por tanto no es posible conocer en qué consiste la esencia de la muerte ni el después de la muerte³. Lo que observamos en la muerte del otro es en primer lugar la cesación de los movimientos expresivos; el muerto calla, no responde más. “La mort va toucher avant tout cette autonomie ou cette expressivité des mouvements qui va jusqu’à couvrir quelqu’un dans son visage. La mort est le *sans-réponse*”⁴. La muerte reduce a la descomposición. Es por tanto el aniquilamiento de un modo de ser; es un pasaje, “de l’être à ne-plus-être entendu comme résultat d’une operation logique: négation”⁵; una partida dramática hacia lo desconocido.

Si bien el análisis levinasiano de la muerte se inspira en buena medida en la fenomenología heideggeriana, existen diferencias notables entre ambos. Para Martín Heidegger la certeza de la muerte es la certeza por excelencia, a priori, fuente de las demás certezas. Para nuestro pensador, la conciencia de la muerte se hace también por la experiencia de la muerte de los otros y de las repercusiones emocionales e intelectuales que la acompañan⁶. Además, en el pensador alemán, la conciencia de la propia muerte se manifiesta como angustia. En Lévinas, la angustia de la muerte no es tanto por no-ser, sino que se inscribe en el miedo por la propia existencia, y también por ser anónimo, de existir después de haber perdido en la muerte la propia subjetividad.

Para los dos autores, la muerte es siempre una amenaza, y ésta consiste en la inminencia de la muerte⁷. Esta viene siempre como una violencia que arruina un proyecto humano. “Dans la mort, je suis exposé à la violence absolue”⁸. Dicha violencia es como una tiranía obrada por una voluntad extraña⁹. Pero la conciencia de la muerte no es sólo la de su inevitabilidad y violencia sino conciencia del “no todavía” de la muerte. La conciencia de la muerte se puede definir como la tensión

² LEVINAS, E., *La mort et le temps*, L’Herne, París, 1991, ed. Le Livre de Poche, pág. 9. Hay traducción española, Madrid, 1994.

³ “La description du phénomène de la mort est fait alors qu’on est vivant. Et si quelque chose se passe après, nous devons convenir que ce n’est pas de l’ordre de l’expérience des vivants”. LEVINAS, E., del diálogo “Le philosophe et la mort: Emmanuel Lévinas”, en CHABANIS, C., *La mort, un terme ou un commencement*, Paris, 1982, pág. 342.

⁴ LEVINAS, E., *La mort et le temps*, ob. cit., pág. 9.

⁵ LEVINAS, E., *Ibidem*, pág. 10.

⁶ Cfr. LEVINAS, E., *La mort et le temps*, ob. cit., pág. 11.

⁷ Cfr. LEVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, La Haye, 1961, pág. 209. “La mort, c’est l’inexorable... Tout le rest est inexorable en fonction de la mort. Elle est le ‘de soi’ inexorable, et en ce sens encore l’effrayant. Ce qui vient et que l’on ne peut assumer”. Id., “Le philosophe et la mort”, art. cit., pág. 343.

⁸ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, ob. cit., pág. 210.

⁹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, ob. cit., págs. 210-211.

entre la amenaza y el “todavía no”, o como “l’ambigüeté d’un temps qui manque et d’un temps mystérieux qui rest encore”¹⁰.

Ahora bien, continuando el análisis del encuentro del hombre con su muerte, encontramos su primera aproximación en *Le temps et l’autre*, donde el pensador se fija en el sufrimiento. Su contenido está ante todo en la imposibilidad de alejarse de él, imposibilidad de distancia o fuga¹¹. El sufrimiento es un cargar solitariamente con el ser. El sufrimiento como tal contiene en sí una apertura hacia la muerte¹². Pero la muerte misma es un misterio para el yo, que sobrepasa la experiencia misma, porque dicha experiencia comporta una actividad del sujeto, luz e iniciativa¹³. El sujeto, que en la fenomenología es entendido como actividad y poder, frente a la muerte demuestra su debilidad, pasividad insuperable. La muerte “est une expérience de la passivité du sujet”¹⁴. Notamos aquí una diferencia con Heidegger, porque el Dasein es una posibilidad de ser –la posibilidad por excelencia– que mira activamente hacia la muerte. El hombre es libre para morir en cuanto se apropia esa posibilidad. Para Lévinas en cambio, la muerte aparece como la imposibilidad de tener un proyecto, la imposibilidad de poder¹⁵.

El carácter *misterioso* de la muerte viene del hecho que “la mort n’est jamais un présent”¹⁶. La muerte es siempre un “advenir”. La relación del hombre en cuanto sujeto pasivo con la muerte es por tanto una relación con el advenir. La muerte es en sí inaferrable, no se deja dominar; “la mort n’est jamais maintenant”¹⁷.

La relación con la muerte representa para Lévinas la primer apertura del sujeto hacia el más allá, hacia el otro¹⁸. Ese otro que aparece en la muerte es misterioso, incognoscible.

En *Totalité et Infini*, Lévinas ve la muerte como una amenaza que le llega al sujeto desde una alteridad, violencia obrada por otro. Y aquí se da el carácter humano del morir, porque se da tanto el miedo al otro como la esperanza en el otro. “La solitude de la mort ne fait pas disparaître autrui, mais se tient dans une conscience de l’hostilité et, par là même, rend encore possible un appel à autrui, à son amitié et à sa médiation... La mort approche dans la peur de quelqu’un et espère en quelqu’un. ‘L’Eternel fait mourir et fait vivre’”¹⁹.

¹⁰ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, ob. cit., pág. 27.

¹¹ LEVINAS, E., *Le temps et l’autre*, PUF, Paris, 1991, pág. 55.

¹² “Il y a dans la souffrance, en même temps que l’appel à un néant impossible, la proximité de la mort”. LEVINAS, *Ibidem*, pág. 56. Notamos aquí una coincidencia con lo que decía Tomás de Aquino en *Contra Gentiles*, IV, cp. 52., en donde el Aquinate afirma que el mal del sufrimiento se encamina a la muerte, y recibe su nombre de mal por su ordenación a la muerte.

¹³ Cfr. LEVINAS, E., *Le temps et l’autre*, ob. cit., pág. 57.

¹⁴ LEVINAS, E., *Ibidem*, pág. 57.

¹⁵ Cfr. LEVINAS, E., *Ibidem*, págs. 62-63.

¹⁶ LEVINAS, E., *Ibidem*, pág. 59.

¹⁷ LEVINAS, E., *Ibidem*, pág. 59.

¹⁸ Cfr. LEVINAS, E., *Ibidem*, pág. 64.

¹⁹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, Ob. cit., pág. 210.

El tiempo en la reflexión heideggeriana sobre la muerte, es pensado como advenir del *Dasein* a la muerte, advenir definido por esta relación única en la que el *Dasein* siendo lo que aún no es, en su ser en relación a dicha muerte, es sin embargo enteramente y propiamente él mismo. La muerte es entonces, el polo desde donde se despliega el tiempo. Gracias a la muerte existe el tiempo y existe el *Dasein*²⁰. Pero, ¿cuál es mi relación con la muerte? ¿Se despliega el tiempo desde la muerte, o, por el contrario, habrá que pensar la muerte en función del tiempo?

El filósofo se pregunta si el anonadamiento que la muerte trae aparejado resuelve el misterio del morir. Para Heidegger, la muerte es propiamente nada en tanto fin del ser ahí. Pero esta nada que se deja anticipar como posibilidad inminente y que permite que el tiempo se despliegue a partir de ella, no traducirá la *medida* de la muerte.

Pero, ¿qué es lo que autoriza a decir que la muerte es tal cosa, que ella se reduce al fin de mi ser, al fin de un modo de existir, a mi anonadamiento? ¿de donde viene esa certeza cuando la muerte aún no está?. En los análisis heideggerianos hay un dejar de lado el considerar lo desconocido de esta nada de la muerte. El análisis de la muerte debe partir del hecho de que con la muerte aparece una situación o una cosa absolutamente incognoscible²¹. De modo que el pensamiento acerca de la muerte, para ser fiel al fenómeno, deberá abordarla como una *nada*, como un evento, que sería más nada aún que la nada del dejar de ser ahí.

El análisis de la muerte ha de partir de este preguntar por la aparición de esto absolutamente desconocido, y no de la substitución de la muerte por un modo de relacionarme con ella que, ilegítimamente, la transforma en posibilidad radical para el *Dasein*.

Así visto, el preguntar por la muerte en Lévinas, invierte de modo completo el preguntar heideggeriano²². Lévinas pregunta sin dato positivo previo, no a partir de una cierta comprensión de la muerte, pregunta por la muerte en sí, sin que nada refiera en esa pregunta a una comprensión predeterminada, de la que la pregunta sería la tematización o modificación.

La muerte es la puerta obligada que conduce hacia lo otro, que da lugar a la tan ansiada evasión. Pero la puerta que la muerte abre no ha de ser entendida como la inmortalidad del alma. Sería entender mal el fenómeno. Sobre la inmortalidad del alma en el sentido que lo entiende el horizonte clásico del pensamiento, el fenomenólogo Levinas rehúsa pronunciarse, lamentablemente. La muerte no ha de ser comprendida en el sentido de la alternativa entre ser y nada, o como paso a una existencia distinta que se prolonga en un nuevo decorado²³ o, en otra alternativa,

²⁰ LEVINAS, E., *La Mort et le Temps*, Ob. cit. pág. 68.

²¹ LEVINAS, E., *Le Temps et l' autre*, Ob. cit., pág. 58.

²² Lévinas ha sido un admirador de Heidegger. En una entrevista, Levinas dirá: "Lo más grande que encontré fue la manera en la cual Heidegger prolongaba y transfiguraba la vía de Husserl y haber encontrado a Heidegger... Supe enseguida que era uno de los más grandes filósofos de la historia. Como Platón, Kant, Hegel, Bergson". POINÉ, F., *Emmanuel Levinas*, Paris, 1987, pág. 74.

²³ Cfr. LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, ob. cit., pág. 245.

como “pasaje a la nada”²⁴. La puerta que abre la muerte hacia lo otro ha de ser entendida en el sentido del *misterio*.

Sin realizar presuposiciones sobre el más allá, para nuestro autor es obvio que con la muerte se produce un evento desconocido, cuyo ser –si es que de ser aquí se puede hablar- es ajeno a cualquier comprensión. La muerte es *extraña* a la soledad del existir y no es traducible en términos de luz. Lo desconocido de la muerte no se reduce a la nada de ser. La muerte como tal está más allá de toda luz y es una experiencia que el sujeto *sufre*.

Nada sabemos de la nada de la muerte. No podemos partir de un recomenzar imaginario que seguiría a la nada de la muerte. Se ha de ser fiel al fenómeno. La muerte es un evento absolutamente desconocido e incognoscible, extraño a toda luz y aparece volviendo imposible toda posibilidad y acabando con todo asumir. Ese evento nos toca, nos concierne. Es la muerte entonces, el misterio de un advenir incierto.

¿De qué amenaza la muerte? ¿de la nada o de un volver a empezar? No se sabe. En esta imposibilidad de conocer el después reside la esencia misteriosa del instante supremo²⁵. Y el misterio no puede ser asumido, porque el tiempo que me separa del advenir de mi muerte, implica un último intervalo que mi conciencia no puede franquear y en el que se produciría de algún modo un salto desde la muerte hacia mí. El tiempo de la muerte escapa al presente en el que el yo se constituye a través de sus actos de conciencia. El hecho de que la muerte escape al presente no se debe a una evasión del instante supremo o a la distracción del *Dasein* caído, sino al hecho de que la muerte es inasible, inaferrable, y por tanto marca el fin del poder del sujeto.

En todo presente, se da una afirmación del señorío del sujeto. En el ahora, el yo es señor de lo posible. Pero la muerte no es jamás ahora, porque escapa a la posibilidad, es inasible. Al tiempo de la muerte, el filósofo lo llama *l'avenir*. Lo propio de este advenir es su carácter sorprendente. El advenir es eso que no puede ser asido, que se vuelve sobre nosotros y nos domina. Es lo otro. La relación con el advenir será entonces una relación con lo otro. A esta relación se le llama tiempo. Porque hay otro es que hay tiempo. Sólo hay tiempo en la relación con lo absolutamente otro, que se instala en el advenir. El hecho que la muerte es siempre advenir, es para Lévinas fuente de la temporalidad de la existencia humana. La temporalidad de la existencia significa ser ‘para’ la muerte y a la vez ‘contra’ la muerte²⁶.

²⁴ LEVINAS, E., *Ibidem*, pág. 245.

²⁵ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, ob. cit., pág. 248.

²⁶ Nuestro autor dice que todas las aproximaciones al tema de la muerte desde Aristóteles a Hegel y Heidegger, son aproximaciones ontológicas. Para una filosofía que busca el ‘sentido’ en las relaciones interhumanas, la muerte no asume el significado de ‘nada’ o ‘fin’. Por eso busca en la filosofía de Bloch, una posible respuesta. El tiempo allí no se identifica con el ser-para-la muerte, sino con el cumplimiento de lo humano en el advenir. Lévinas ve que el tiempo en Bloch, es pensado como esperanza de la utopía y no a partir de la muerte. “L’utopisme d’espoir est temporalisation du temps, patience du concept. Le temps comme espérance de l’utopie n’est plus le temps pensé à partir de la mort”. LEVINAS, E., *La mort et le temps*, ob. cit., pág. 114. Esta invitación de Bloch a pensar la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte como en Heidegger, quizá tenga el acierto de

1.2. La Muerte y el Otro

Con la muerte se hace presente algo cuyo contenido mismo es la alteridad. De este modo el existente abandona la soledad de la existencia. Por la muerte, la existencia es pluralista. La pluralidad no radica en que haya una multiplicidad de existentes, sino en la relación con el Otro, que encuentra su ejemplo paradigmático en la relación con la muerte. La alteridad de la muerte no participa conmigo de una existencia común. La relación con el otro es siempre una relación con el misterio, pues el otro se agota en su alteridad irreductible.

“Llegados a este punto vemos que Lévinas ha encontrado en la relación con la muerte el modelo de la relación interhumana. En efecto, el otro hombre, como la muerte, llega al sujeto sin que éste lo pueda asumir como tal otro, puesto que si lo hiciera lo habría convertido en posibilidad suya, en objeto -al modo en que Heidegger reconvirtió la muerte en posibilidad- y habría perdido su alteridad. El otro y la muerte no son lo mismo... La relación con ellos es la trascendencia”²⁷. La relación del sujeto con la muerte es entonces con lo absolutamente otro, con el misterio.

En toda la reflexión levinasiana, el tema del *rostro* del otro, es tema recurrente. El otro *me mira*, esto es, la subjetividad se presenta como acogedora del otro, como hospitalidad. “Le tiers me regarde dans les yeux d’autrui... l’épiphanie du visage en tant qu’il atteste la présence du tiers, de l’humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent”²⁸. La relación de responsabilidad no se cierra en un solipsismo. La muerte del otro preocupa seriamente al sujeto. En una conferencia pronunciada en 1987 en el Colegio Internacional de Filosofía, dirá: “La prioridad del otro sobre el yo, por la que el ser ahí humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad”²⁹. El rostro del otro es el símbolo de la mortalidad del otro hombre³⁰. La muerte del otro preocupa al sujeto antes que su propia muerte, y ello es revelador de la responsabilidad por el otro. “Es desde allí que se pasa de la preocupación por su muerte o del ‘morir por él’ y ‘de su muerte’ a la prioridad en relación a la muerte ‘auténtica’. No en una vida *post mortem*, sino en la desmesura del sacrificio, la santidad en la caridad y la misericordia. Ese futuro de la muerte en el

quitarle a la muerte la pretensión de ser fuente del ‘sentido’. El sentido de la muerte no se reduce a la muerte misma, no se limita a ser signo de la nada, sino que su significado la sobrepasa. Cfr. LEVINAS, E., *La mort et le temps*, ob. cit., pág. 119.

²⁷ GARRIDO-MATURANO, A., “La Muerte entre la posibilidad y el misterio” en *Diálogos* 67 (1996) 187.

²⁸ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, ob. cit., pág. 188.

²⁹ LEVINAS, E., “Mourir Pour...”, *Revista de Filosofía*, vol. xxxv-xxxvi, Universidad de Chile (1990) pág. 30.

³⁰ “Visage d’autrui qui –sous toutes les formes particulières de l’expression où autrui, déjà dans la peau d’un personnage, joue un rôle- est tout autant *expression pure*, extradition sans défense, ni couverture: droiture extrême, précisément, de *l’en face de...* qui dans cette nudité est l’exposition à la mort: nudité, dénuement, passivité et vulnérabilité pure. Visage comme *mortalité* même de l’autre homme”. LEVINAS, E., *Entre nous. Essai sur le penser-à-l’autre*, Paris, 1991, pág. 186.

presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora”³¹.

Abordamos ahora la última pregunta: ¿cuál es la relación del yo, del sujeto y la muerte? Heidegger pensaba la angustia como el temple del *Sein zum Tode*. Pero la angustia es un modo de asumir nuestras posibilidades en relación a la muerte y no una posición ante la muerte misma. Para Lévinas, ante la muerte no cabe ningún modo de ser posible; sólo cabe el *estar*. Uno es, de algún modo, en relación a sus posibilidades. Ante la muerte sólo se está. Lévinas, que no dispone de esa palabra en francés, habla de “espera”. Acerca de la naturaleza de esa espera, se dan interpretaciones varias. Podría ser un modo de vigilancia que la conciencia obra. Puede ser, quizá, un estar incondicional, pasivo, ante el evento ultramundano de la muerte. El rostro desnudo e inmóvil del otro muerto es un llamado a la responsabilidad, y no es lícito dejarlo solo³².

No es tarea fácil interpretar acabadamente al autor, dado que nos encontramos con una riqueza polisémica que no consiente el cierre definitivo del discurso y esto explicaría el que el pensador lituano dijese a un estudioso que su pensamiento es susceptible de múltiples interpretaciones³³. Lévinas está de acuerdo con muchos otros autores acerca de la imposibilidad de la experiencia de la muerte. En este sentido, disiente respecto a Marcel. En efecto, él insiste en que el verdadero problema de la muerte es representado por el conflicto entre muerte y amor; en la muerte del ser querido tenemos la experiencia de la realidad de la muerte. Pero veamos que el uso de la expresión “experiencia de la muerte” en Marcel es impropio, porque se trata en realidad de la experiencia de los sentimientos frente a la muerte, sea la ajena o la propia, pero no de la experiencia de la muerte misma. Estando de acuerdo entonces con Lévinas respecto a la imposibilidad de la experiencia de la muerte, un punto sigue siendo objetable: de aquí no se podría concluir la incognoscibilidad absoluta de la muerte, negando incluso la capacidad de comprender la naturaleza de la muerte. Parecería ilícito extender la impotencia del hombre ante la muerte, a su capacidad cognoscitiva. Es verdad que la muerte reviste carácter de insondable enigma, evento desconocido y gran misterio, pero la razón humana, que puede indagar sobre la vida, como lo cóncavo de lo convexo, puede también indagar sobre la muerte, y animarse a “decir” su válida aunque no exhaustiva palabra.

Respecto al tema de la muerte como *amenaza*, el pensador lituano está de acuerdo con Heidegger acerca de la presencia de la angustia de la muerte en la vida del hombre, pero no acepta su propuesta de ver en la muerte la fuente del sentido mismo de la existencia. Está más bien cerca de la línea de Sartre cuando afirma la exterioridad y la violencia que la muerte ejerce sobre la vida. Claro está que rechaza de Sartre que la muerte torne la vida absurda. En Lévinas está presente el ‘sentido’, dado no por un más allá sino por la bondad, la responsabilidad y el amor al otro.

³¹ LEVINAS, E., “Mourir pour...”, art. cit., págs. 30-31.

³² Cfr. LEVINAS, E., *Ethique et Infini* (Entrevista), 1982, pág. 117.

³³ Cfr. TALLON, A., “Emmanuel Levinas and the Problem of ethical Metaphysics” en *Philosophy Today* 20 (1976) 54.

Respecto a la *alteridad* de la muerte y la *pasividad* de su sujeto, encontramos algo valioso: el hecho de que el hombre ante la muerte sea impotente y no pueda obviarla más que por un tiempo, ha recibido en Lévinas una elaboración filosófica. Creo necesario reconocer este mérito. Pero por otra parte hay un problema. La muerte queda como algo absolutamente externo al hombre, no integrable a la vida del hombre. Dado que la muerte es un 'advenir', no aferrable en su esencia misma, entonces no se da nunca un encuentro libre del hombre con su muerte. Y aquí aparece de nuevo, en sus rasgos principales, la posición de Epicuro.

Ahora bien, la pasividad del sujeto ante la muerte es algo que tiene su límite. Puede ser aceptable dicha afirmación en lo que hace a la inexorabilidad de la muerte y en cuanto a su carácter amenazante, violento y sorpresivo. Pero nada más. No se ve que Lévinas justifique racionalmente y en todas sus dimensiones el tema de la pasividad del sujeto ante la muerte que, lógicamente, sigue apareciendo como exterior a la vida y no una instancia de la misma. Ante la muerte no cabe sino *estar*, nos decía Lévinas. Creemos que ante la muerte el hombre puede dar mucho más de sí. Esperar más de sí en una última poíesis humana. Este es un punto débil de la tanatología de nuestro autor.

Respecto a la *muerte del otro*. Hacer del otro el centro de interés del yo, y fijar en el amor y la responsabilidad la clave de las relaciones humanas, es sin duda alguna una contribución singular de nuestro autor a la antropología filosófica. Lévinas habla de la realización concreta del amor en categorías de justicia social, ayuda a los pobres, a la viuda, al extranjero, etc. Pero al negar la inmortalidad personal del hombre, esa misma responsabilidad por el otro en el momento de su muerte se traduce en 'acompañamiento' y 'calor', pero privados de la esperanza de una vida sin fin. La falta de una perspectiva de eternidad no reduce sin embargo, la vida al absurdo. El problema del 'sentido' intenta ser salvado por la bondad y el amor al pobre.

Podemos decir que Lévinas ha realizado ricas y válidas exploraciones en el fenómeno del morir humano, analizando a fondo casi todos los problemas particulares que el misterio de la muerte nos pone. De todos modos Lévinas piensa fenomenológicamente la muerte, pero sin apelar a una ontología consistente, si bien su aporte filosófico sirve para abrir el fenómeno de la muerte a la dimensión incuestionable de su misterio³⁴. Es también una dura crítica, velada si se quiere, al mutismo marxista sobre la muerte. En Carlos Marx es claro que la muerte no constituye un problema filosófico. Por su parte, E. Bloch y R. Garaudy, han abierto la antropología marxista clásica, hasta ese momento cerrada a la cuestión del morir a una fuerte dosis de esperanza intrahistórica, pero nunca trascendente.

³⁴ E. BACCARINI en "Emmanuel Lévinas (1905-) Dire Dio 'Altrimenti'" en *Dio nella filosofia del Novecento* (a cura di G. Penzo – R. Gibellini), Brescia, 1993, pág. 363, nos deja esta frase conclusiva: "Se si volesse racchiudere in una formula il senso del percorso di ricerca di Lévinas si potrebbe dire che egli ha tentato di pensare la *differenza ontologica senza l'ontologia*, il che poi concretamente significa uscire del essere, ma anche dai tranquilli campi del sapere che, inglobando e identificando il differente, lo assicurano".

Jorge Luis Borges y Marguerite Yourcenar

Borges, nuestro escritor argentino, tiene también algunos pensamientos sobre la muerte.

“...Sólo me queda la ceniza. Nada.
Absuelto de las máscaras que he sido,
Seré en la muerte mi total olvido”³⁵.

Y también:

“Qué errante laberinto, qué blancura
Ciega de resplandor será mi suerte,
Cuando me entregue el fin de esta aventura
La curiosa experiencia de la muerte?
Quiero beber su cristalino olvido;
Ser para siempre; pero no haber sido”³⁶

Si la vida es sueño, la muerte quizá también lo sea. Pero no sabemos qué hay detrás de él. “El pensamiento de la muerte lo busco para consolarme de las dificultades y los inconvenientes. Ante cualquier desventura pienso que aún tengo por delante una experiencia completamente nueva. Creo que uno debería sentirse excitado ante una cosa así, el paso a algo fundamentalmente distinto, a algo que por lo menos a mí no me ocurrió nunca. No por los castigos o los premios –eso sería pueril: porque se abre a una vida nueva, o no hay nada, y eso también sería nuevo”³⁷.

El laberinto del vivir no trae siempre consigo muchas alegrías:
“Cada noche la misma pesadilla,
cada noche el rigor del laberinto.
Soy la fatiga de un espejo inmóvil
o el polvo de un museo.
Sólo una cosa no gustada espero,
una dádiva, un oro de la sombra,
Esa virgen, la muerte...”³⁸

El pesimismo antropológico –heredero del de Schopenhauer- invade casi toda la obra borgeana. La muerte no podrá escapar a este dictado.

³⁵ BORGES, J. L., “Piedras y Chile” en *La Cifra* (1981), Madrid, 1985, pág. 87.

³⁶ BORGES, J. L., “Los Enigmas” en *El Otro, el mismo* (1964), Bs. As., 1990, Vol. II, pág. 294.

³⁷ BORGES, J. L., en Irby, J. – Murat, N. – Peralta, C., *Encuentro con Borges*, Bs. As., 1968, pág. 107.

³⁸ BORGES, J. L., “Eclesiastés, 1, 9” en *La Cifra* (1981) Madrid, 1985, pág. 64.

Pasa lo mismo con Marguerite Yourcenar: “E la morte si avvicina, e un rumore/ fratello, amico, ombra/ cosa importa?/ e la morte la nostra unica porta/ per uscire dal mondo/ dove tutto muore”. No se anima, la miembro de la academia francesa, cuya última conferencia antes de morir fue sobre el ciego Borges, no se anima a afirmar si la muerte es ‘amiga’, ‘hermana’ (como dijera San Francisco) o simplemente ‘sombra’. Lo cierto que las dudas no arrancan una certeza.

2. La posmodernidad y la muerte

El proyecto moderno del Iluminismo consistió en el intento de secularizar los valores morales cristianos, llevándolos al ámbito de lo interior y racional. E. Kant realizó con coherencia estas implicaciones poniendo la razón como principio autónomo de moralidad, sea en lo privado como en lo social³⁹. La modernidad pensó al hombre al fin adulto, libre de hipotecas ultramundanas, emancipado de la fe y de toda autoridad exterior y religiosa. El principio unificante de la vida personal y social fue colocado no más en la trascendencia –el Dios ‘escondido’ que sale, se ‘revela’- o en la exterioridad –autoridad que realiza la mediación con el Absoluto- sino en la inmanencia y en la interioridad: la razón autónoma.

Desde Hegel hasta Marx, desde los inicios de la Ilustración hasta sus epígonos burgueses, la emancipación racional ha sido el proyecto de fondo de toda la modernidad. El mismo Hegel, símbolo del orgullo de la razón, afirmaba: “Desde que apareció el sol en el firmamento y los planetas giraron a su alrededor, nunca se había visto que el hombre se pusiera derecho sobre sus pies, se afianzase sobre su pensamiento y construyese la realidad sobre este último. Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous* gobierna el mundo, pero solamente ahora el hombre ha llegado a comprender que el pensamiento es el que debe regir la realidad del espíritu. Y éste es un precioso amanecer”⁴⁰.

Pero la razón quedó atrapada en sus mismos fracasos. Al rechazar todo referente absoluto, no ha podido evitar serias frustraciones. Los horrores y errores históricos no acompañaron la tan auspiciada emancipación. La apuesta positivista y cientista por un pensamiento fuerte, su pretensión de *racionalizar* toda realidad produjo disensos y rechazos. El intento de la razón emancipadora cedió lugar entonces al fragmento, a lo interrumpido, a lo discontinuo. Muchos se dieron cita para decir adiós a la referencia a un absoluto trascendente e inaugurar un nuevo viaje del pensar. En su rechazo crítico de la Ilustración, hizo su aparición el tiempo posmoderno: tiempo de *pensamiento débil*, de *aventuras de la diferencia*, de *crisis de la*

³⁹ Cfr. KANT, E., *La religión dentro de los límites de la sola razón*, 1792.

⁴⁰ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main, 1971. Ed. ital. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, 1966, pág. 204.

*ideología*⁴¹. Se trata de un pensamiento signado por la negación y la ruptura en donde antes había afirmación y continuidad; una especie de antipensamiento, que insinúa ser una continuación totalizante de signo contrario de lo que pretende negar.

Hay como un paso ilógico si analizamos a fondo: de un pensamiento racionalista fuerte, se pasa a uno débil, pero afirmando antes la debilidad del *ser*. Es en lo cotidiano donde emerge la precariedad y fragilidad del ser, dice la premisa postmoderna. Nos hallamos ante el fin de una estructura estable y fija del ser. Éste no es, a-caece (de *accadere*), o sea, “cae junto a”, acompaña como caducidad aquello que hacemos o vivimos. El acaecer del ser hace explícita su constitutiva caducidad, su carácter in-fundado o des-fundado. Este es “el ‘programa’ de una ontología débil”⁴².

A ello le sigue como lógico corolario la proclamación de la debilidad del pensamiento y el oscurecimiento de la verdad. También ésta es una verdad débil. En todo caso, es un valor a construir, una pauta axiológica a consensuar. Si la realidad es infundada, no podemos creer en los fundamentos de la verdad. La disolución de la verdad es corolario de la “muerte de Dios”, de la debilidad del ser y de la del pensamiento⁴³.

Por ello es que decimos, que el auténtico pensador o filósofo hoy, aparece no pocas veces como el héroe solitario de las verdades eternas y universales.

La bandera de la posmodernidad es la abolición del hombre racional, la negación de la posibilidad de la afirmación de verdades universales y valederas para todas las culturas⁴⁴. El hombre ha de acostumbrarse a vivir en la intemperie respecto a los fundamentos; en lugar de la necesidad, la certeza, la universalidad y la unidad, están la contingencia, la duda, la pluralidad y la falibilidad. La ontología y la gnoseología débiles se despiden de los “mega relatos” y sus versiones totalizantes de valor y sentido, poniendo en evidencia la falacia de las grandes promesas utópicas o de salvación escatológicas⁴⁵.

Para las decisiones morales permanece el énfasis sobre la *autonomía*, a pesar de la insistencia en que la racionalidad humana no ofrece más un criterio único para el desarrollo de normas morales comunes. Lo que importa es que el *yo* decida con toda libertad, sin condicionamientos externos o sociales. “En los últimos veinticinco años la autonomía ha sustituido a la beneficencia como primer principio de la ética médica. Esta es la mayor y radical reorientación a lo largo de la historia de la tradición hipocrática. Como resultado, la relación médico-paciente ha llegado a ser más honesta, abierta, y respetuosa de la dignidad del paciente. Sin embargo, nuevos

41 Cfr. VATTIMO, G., *Il pensiero debole*, Milano, 1983; Idem, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, 1986; Idem, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1987; CACCIARI, M., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venecia, 1978.

42 VATTIMO, G. – ROVATTI, P. A., (eds.) *El pensamiento débil*, Madrid, 1988, pág. 33.

43 VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1987, pág. 147.

44 Cfr. LYOTARD, J. F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, 1984. También Rev. *Communio* n 110 (1990), número enteramente dedicado al tema: *Post-moderno? Il destino dell'uomo*.

45 Cfr. LYOTARD, J. F., *The Postmodern Condition*, Ob. cit., págs. 73ss.

problemas se asoman, dado que la autonomía ha sido absolutizada, ocupando el lugar en conflicto con el fin de la beneficencia”⁴⁶. En este contexto, no es extraño que tome cuerpo la realidad de la eutanasia.

3. La Eutanasia, una forma de ‘mal morir’

La eutanasia -ya legal en un país democrático como Holanda- es un mal moral, porque se adueña indebidamente del cuándo y del cómo del morir humano. Se entiende por ella la acción u omisión que persigue acabar con la vida de un ser humano, sobre todo enfermo, paciente terminal o anciano, con procedimientos aparentemente médicos.

Atendamos este argumento. Nos habla de la inviolabilidad de la vida humana. Es cierto que la vida es, en cierto modo, mía. Soy responsable de lo que hago en ella y por ella. Pero si ninguna propiedad de bienes o cosas deja de tener una referencia social, menos aún la vida, que no es una propiedad cualquiera. Pensar la vida como un objeto de uso por parte de su propietario, es llevar a un extremo el sentido burgués de la propiedad privada. El hombre no es dueño o propietario de la vida humana como si se tratase de un bien material. Si asimilamos el vivir a los objetos de propiedad, estamos privando a la vida del sentido de incondicionalidad e inviolabilidad que le confiere su dignidad. De hecho, nos descubrimos existiendo, gozando de la vida que no nos hemos dado a nosotros mismos, ni la hemos adquirido por nuestras fuerzas.

Más que propietario, el hombre ha de entenderse a sí mismo como *administrador* de la vida humana. Esta es el fundamento de todos los bienes, fuente y condición necesaria de toda actividad y convivencia social. Si el hombre no es dueño de la vida, entonces no puede disponer de ella, no sólo a su arbitrio –suicidio- sino aún cuando aquella le resulte particularmente gravosa.

La justa autonomía de la persona humana no alcanza para legitimar el suicidio asistido ni el pedido de supresión de esa vida. No es libre la persona humana – ni menos el creyente que reconoce en su origen el dedo de Dios- disponer de su vida, porque ella, lo quiera o no es bien social. Aun anciano o enfermo, el hombre es un bien en sí. “No tiene valor ni significado la excusa de la propia inutilidad por vejez, por enfermedad, por incapacidad de actuar”⁴⁷.

Además, en muchos casos, la libertad que reclama la eutanasia, está sumamente condicionada por el dolor o la angustia del sufrimiento. La eutanasia es un mal porque se adueña del momento y la manera de morir; el hombre no tiene potestad ni propia ni delegada para ello. La eutanasia no respeta la naturaleza y sus ritmos sino que los organiza arbitrariamente.

⁴⁶ PELLEGRINO, E. – THOMASMA, D., *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington, 1996, pág. 120. Los autores envían a otro trabajo conjunto, *For the Patient's Good: The Restoration of Beneficence in Health Care*, New York, 1988.

⁴⁷ PERICO, G., *A difesa della vita*, Milano, 1965, pág. 249.

Hay un motivo teológico también que muestra a la eutanasia en su veste maligna: Dios es el autor de la vida y está bajo su cuidado y poder⁴⁸. De Dios que es Padre de amor depende el minuto final de nuestra vida. La eutanasia es, en este sentido, un directo atentado a la soberanía de Dios Creador.

También podemos argumentar desde la óptica del oficio de curar: la eutanasia cambia radicalmente la misión del médico. La relación médico-paciente se basa en buena medida en la confianza que el enfermo deposita en su médico, de quien espera el bien o la salud, o al menos el camino hacia el bien y no la desaparición de la vida. El médico asumiría, en virtud de su privilegio terapéutico, la función de mandatario personal de pacientes terminales⁴⁹.

4. Sentido Cristiano del Morir

Lo que pensemos de la muerte, determinará en buena medida lo que pensemos del curso de nuestra vida. Una filosofía que pretendiera alzar su edificio sin ponerse ante su seria mirada el problema del morir, sería una filosofía “abstracta” en el peor sentido de la palabra y además inconclusa, como una sinfonía a la que le faltase un elemento sutil y coordinador. Estrictamente hablando, no puede existir una antropología completa si esta no abarcase la tanatología, y no como parte accesorio sino como elemento clave de la antropología.

4.1. ¿Qué es morir?

La pregunta sobre la muerte es también pregunta sobre la vida y su *significado*: el hombre, en cuanto finitud constitutiva, es un ser signado desde el principio por el acontecimiento mortal. Morimos después de haber vivido y como se ha vivido. La vida tendrá sentido y significado en la medida en que también lo tenga la muerte. Y viceversa: una muerte sin sentido corroe retrospectivamente a la vida con su insensatez. Así lo ha mostrado en otra década, la polémica de Sartre con Heidegger sobre la capacidad del evento mortal para conferir significado al proceso vital⁵⁰. Debemos privarnos de considerar la muerte como mero padecer ateleológico del ser humano, como una especie de fatalidad corruptora que le viene a la vida desde fuera. La muerte no es dominable pero sí inteligible e integrable, provista de finalidad y sentido.

⁴⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* II – II, q. 64 a. 5.

⁴⁹ Cfr. PELLEGRINO, E. – THOMASMA, D., *The Christian Virtues in Medical Practice*, Washington, 1996, pág. 120

⁵⁰ Equivocadamente, el tanatólogo Wilhelm Kamlah niega que los esfuerzos por entender la muerte puedan dar resultado: “no hay nada que entender, sino sólo que aceptar”, en “Kann man den Tod ‘verstehen’? Passionsbetrachtungen eines Philosophen”, en *Neue Zürcher Zeitung* (9 de abril de 1976) 27. También se lo encuentra en *Meditatio mortis*, Stuttgart, 1977, págs. 12ss.

Sociológicamente, morir es un dato que acontece en el orden que configura la sociedad. Mueren al día miles de seres humanos, y aunque la sociedad haga de todo para “olvidar” la muerte o disimularla, esta ahí y es un hecho incontestable. Indagar el drama, el sentido, la naturaleza y el valor que se le asigna al hecho de morir, configura el núcleo de la meditación filosófica sobre la muerte.

La pregunta sobre la muerte es la piedra de toque de toda antropología filosófica, pues una interpretación de la vida humana que soslaye el problema de la muerte es por demás fragmentaria. No nos está permitido dejar sin cubrir por la reflexión un importante momento de la vida humana. Por el contrario, el conocimiento de la muerte, y más aún, el de la propia muerte, saca al hombre de la fantasía evasiva, poniéndolo frente a sí, a su realidad, obligándolo a preguntarse por sí mismo⁵¹.

Morir es un atributo exclusivamente humano. La expresión “ser mortal” sólo puede predicarse, en rigor, de la condición humana. Sigue al hombre como a su sombra. Los animales acaban y no experimentan la muerte en cuanto muerte, en cuanto límite. La muerte es tan esencial a la propia vida, que está presente allí donde uno está presente. Todo puede ser incierto en nuestro porvenir; cualquier previsión puede no cumplirse, menos la inexorable muerte. “Mors certa, hora incerta”.

La certeza de la muerte hace aún más comprensible esta percepción del hombre como ser finito. En la muerte se nos da la posibilidad amplia de entendernos a nosotros mismos como finitud, río que pasa o caña agitada por el viento. P. Cattorini piensa que no obstante la verdad de lo anterior, no significa que “l’evento morte sia necessariamente inscritto nella costituzione finita dell’uomo”⁵².

El hombre no puede eliminar de su conciencia la convicción de que existir es una responsabilidad, que pide respuesta, y que dice que no todo es legítimo ni justo. La muerte puede significar a la conciencia humana común, el juicio de la vida, y hallarse en deuda respecto de ella. Mirar atrás y recorrer la vida no es un insignificante ejercicio de otoño lindante con el ocaso. Es ejercitar la memoria en orden a valorar la autenticidad de lo vivido. ¿Qué sería si todo el esfuerzo de una vida insobornablemente honrada cayera en el vacío de la nada? Quien mira con calma su propio fin, y se prepara sí al último suspiro, ¿no descubre que él es algo más que tiempo, algo más que materia?

La persona se resiste a quedar “instalada” en la nada. Una semilla de eternidad quiere germinar y dar su fruto. La Pascua de Cristo es también pascua del hombre, al menos como posibilidad real. Lo temible de la muerte es que ella parece

⁵¹ “Il pensiero della morte é il pensiero che fa uomo. L’uomo é nato quando, per la prima volta, ha mormorato davanti ad un cadavere: perché?”. MALRAUX, A., en V. Messori, *Scommessa sulla morte*, Torino, 1982, pág. 92.

⁵² CATTORINI, P., *La morte offesa. Espropriazione del morire ed etica della resistenza al male*, Bologna, 1996, pág. 202. El autor cita a Melchiorre, *Sul senso della morte*, Brescia, 1964, pág. 60: “Una finitezza immortale non sarebbe per se stessa contraddittoria”.

arrebatarlos de golpe lo que en nosotros ha madurado lentamente para la inmortalidad. En cierto sentido, la “nada” de la muerte sigue desafiando el pensamiento. Es decir, la “nada” desafiando al ser. Vida, muerte, verdad y juicio son inseparables, si lo humano se asienta en la lucidez y la responsabilidad.

La persona humana es unidad sustancial de dos principios de ser, espíritu y materia, alma y cuerpo. Aquella informa al cuerpo y se realiza como espíritu humano. El cuerpo, materia informada por el alma, es la expresión visible de ésta. Nuestro siglo ha conocido la así llamada “recuperación” del cuerpo. Una conciencia renovada de su ser corpóreo, realidad que inserta al hombre en un despliegue dinámico hacia el mundo. El cuerpo hace al hombre solidario con el cosmos. También el cuerpo es medio privilegiado para el encuentro con el otro.

Ahora bien, todos estos elementos que hemos mencionado, unidad sustancial de alma y cuerpo, socialidad o relación con el tú, mundanidad, se ven profundamente afectados por la muerte.

Ella es la disolución de la unidad del ser; es sustracción inmediata de lo humano; la muerte desmundaniza; es también ruptura aislante con los otros. Ningún otro acontecimiento impacta tan categóricamente sobre la persona. Pone fin a su tiempo humano. La muerte destemporaliza al hombre. Pone fin a su biología y lo que es más importante, a su *biografía*, a su historia. La cuestión es importante, y en su respuesta se revela la antropología subyacente⁵³.

Quien no llega a captar la irreplicable dignidad de la persona se acercará peligrosamente a pensar la muerte como simple problema biológico, casi como mera cuestión química.

Peregrino de la vida a la muerte, el hombre asume una figura correspondiente al éxodo: sus días están cargados de adioses y de nuevos comienzos, en un perenne ir-hacia, conducido por el irrefrenable fluir del tiempo que pasa. Es *homo viator*. Y precisamente por ser finitud, el hombre es también nostalgia de plenitud, sed de absoluto, hambre del Dios Eterno.

4.2.Elementos de una ontología del morir humano

El enigma no encuentra solución metafísica en entender a ésta como aniquilación. En esta hipótesis, habría que afirmar que en el hombre muere *enteramente* su cuerpo y alma, de suyo espiritual e inmortal. De plantearse la hipótesis de la aniquilación, habría que pensar que Dios –en el caso de una existencia metahistórica– crearía dos veces al mismo ser humano, de quien tantas veces se ha afirmado que es singular, único e irreplicable.

⁵³ Para ampliar acerca de tres visiones de la muerte –platónica, tardomoderna y cristiana- ver el interesante artículo de GRISEZ, G., “Death in theological reflection” en *The Dignity of the Dying Person*, ed. Juan de Dios Vial Correa and Elio Sgreccia, L. Editrice Vaticana, 2000, págs. 142-171.

En verdad, toda la tradición filosófica debe a Platón la primera intuición acertada acerca de la esencia de la muerte⁵⁴. Dejando de lado la multiplicidad de formas espirituales y afirmando la unicidad de alma espiritual que informa al cuerpo, la muerte se presenta metafísicamente como la separación de la unidad de alma y cuerpo. Desde el momento de la muerte, el cuerpo inicia su proceso de descomposición orgánica y el alma su estado de separada. En la muerte no muere ni el cuerpo del hombre ni su alma, sino el hombre *entero*, completo, en sí mismo⁵⁵.

No hay zonas neutrales en el hombre que se mantengan ajenas al hecho de morir. El alma espiritual, se mantiene después de la muerte y sobrevive. No hay emigración de las almas, por la que cada vida sería ensayo provisional susceptible de reestreno. El hombre no forma parte de un vaivén inquieto de la naturaleza ni de un ciclo que se reitera sin cesar.

El hombre es espíritu y materia, persona y naturaleza; tiene libertad y a la vez un dinamismo vital independiente de su libertad. Es lógico esperar que esta complejidad se refleje en la muerte. Esta es término de todo el hombre. El fin afecta al todo humano. Claro que no afecta al alma en el sentido de que deje de existir, pero sí la afecta en cuanto que de sí brota el acto libre de presidir la muerte.

La muerte no es un acto más de nuestra historia; es único, inédito, original, radicalmente irreplicable e irrecusable. Vivido humanamente, postula la última

⁵⁴ Cfr. PLATÓN, *Fedón* 80d; 84b. "De un extremo al otro, el *Fedón* se nos presenta como un sermón sobre la muerte". ROBIN, L., *Platon. Phédre*, Paris, "Les Belles Lettres", 1947, pág. 65. En la muerte, liberación del alma de la cárcel del cuerpo, el navegante abandona la barca que ya no necesita después de haber llegado al puerto. Si sólo el alma es lo que constituye esencialmente al hombre, entonces la muerte en Platón, no afecta al núcleo de la existencia, no alcanza al hombre *entero*. Es un episodio que, desde un punto de vista ontológico, únicamente hace referencia al cuerpo. Así vista, la muerte en el filósofo griego no sólo no daña el alma; le acarrea un beneficio al posibilitarle una vida más verdadera. Huir del cuerpo quiere decir huir del *mal* del cuerpo.

⁵⁵ Esta forma de "decir" la muerte es para Karl Rahner en *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, 1965, pág. 19, una pura descripción que no tiene nada que ver con "la esencia propiamente dicha de la muerte", y además, se trata de una descripción insuficiente porque el "concepto de separación es algo que permanece oscuro". No es del mismo parecer el siempre atinado J. Pieper en *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, 1970, pág. 49, en donde dice que "no es el concepto formal de 'separación' lo propiamente problemático y 'oscuro'. Separación significa supresión de una unión. Sobre esto no hay oscuridad posible". Ahora bien, respecto al entender que la separación de alma y cuerpo no nos da la esencia de la muerte, Rahner se expresa así en Voz "Muerte" en *Diccionario teológico*, Barcelona, 1966, pág. 461, diciendo que ello es así porque "guarda el más absoluto silencio sobre la peculiaridad de la muerte en cuanto suceso precisamente del hombre, entendido éste como totalidad y como persona espiritual, y entendida la muerte como suceso esencial. Guarda silencio acerca del hacerse definitiva la obra libre y personal del hombre, definitividad que hay que entender no ya como algo que sobreviene 'junto a' o 'después' de la muerte sino como momento intrínseco de la muerte". No se ve claro – a mi entender – el reproche a la insuficiencia de la explicación clásica, porque se ha de tener en cuenta que el cuerpo humano del que se separa el alma racional al momento de morir, no es un cuerpo físico inerte y frío, sino el cuerpo espiritualizado que ha alojado en toda su extensión y totalidad ese co-principio del ser vivo que es el alma humana. Se sigue de aquí que terminado el curso de la vida, termina también el curso de la libertad y sus posibilidades de opción. Para la relación formal de Rahner y su teología de la muerte con M. Heidegger y su reflexión en torno al *Sein zum Tode*, puede verse PERILLO, G., "Il trascendentale nelle opere filosofiche di Karl Rahner" en *Aquinas* XL (1997/1) 125-145, espe. 130-132.

decisión personal de la vida, no por lo que la muerte tiene de evento pasivo procedente de lo biológico, sino por la libre acción del espíritu. El término del hombre, en la medida de lo posible, tendría que ser consumación activa de la propia biografía. En lo que hace a lo biológico, la muerte se presenta más bien como acontecimiento corruptor que imprevistamente alcanza al hombre. La muerte, desde esta dimensión material, es para la persona humana despojo, desgarró y reducción a la impotencia, siega de la parca, ladrón en la noche.

La personalidad humana implica autopertenencia, responsabilidad de sí y trascendencia de sí hacia la comunidad y el Creador. El hombre es el ser cuya conciencia de la universalidad e insuperabilidad de la muerte le lleva a autocomprenderse a sí mismo como morituro⁵⁶. Ahora bien, aunque ya decíamos que el morir es primariamente un padecer que le sobreviene al hombre, tiene que ser *apropiado* conscientemente por él, si no quiere renunciar a su personalidad, y dejar abandonada a la nada su autopertenencia, dignidad y trascendencia. Desde esta mirada, el morir es mucho más que padecer la muerte.

La pasión se da la mano con la acción. El hombre está llamado – repito, en virtud de su personalidad- a presidir de algún modo su acto de morir, a protagonizar su evento último, a prepararlo en tiempos previos. ¿Por qué la muerte, si es aún o todavía, parte de la vida, aunque ‘in limine’, tiene que cerrarse completamente a la libertad? La *passio moriendi* se convierte, en cierto sentido, en *actio moriendi*. Con la acción de morir, con la muerte cual hecho de vida, poco tiene que ver el activismo espiritualista concentrado en el instante puntual de la muerte. Dicho de otro modo, una ontología del morir humano es algo bien distinto de una ontología del instante final. Si a lo largo de us vida el hombre ha mirado cara a cara su muerte y ha respondido a la exigencia de autenticidad que de ella se sigue, cuando ésta llegue no hará más que desvelar la definitividad cobrada. No hay muerte *anónima* ni *general*. Cada uno obra su propio y personal morir. La Gracia no lo deja en su instante final, sino que ayuda a transitar esa experiencia.

Joseph Pieper se expresa así, en línea coincidente con nuestra reflexión: “El morir no es algo que pasa sobre nosotros, mientras permanecemos pasivos; la muerte, es junto con lo inevitable, también una acción del hombre mismo; un acto en que él dispone de su *anima* en una forma en que no le fue dado disponer hasta el momento de la muerte; es decir, una disposición sobre su vida, sobre sí mismo”⁵⁷.

La acción revela la plenitud del ser. Toda acción humana que el sentido de lo humano está al servicio del autodesarrollo que ocurre paso a paso en el transcurso de la vida. La muerte representa en este contexto, la última posibilidad intrahistórica para el desarrollo personal. Todo queda cerrado por la muerte y encerrado en ella. Saber que muero, lejos de descolorear la vida, la configura y es una invitación a su realización. Sólo se tiene este plazo para construir la vida y sumar méritos que Dios valora en dirección a la eternidad.

⁵⁶ Cfr. MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid, 1973, págs. 263-264.

⁵⁷ PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, ob. cit., pág. 40.

Considerar la muerte-acción abre la ventana a la inteligibilidad del morir, porque expone de modo mejor el rol de la libertad, la vuelve más humana, con rostro más personal y aleja el riesgo del impersonal *se muere*, tal como lo advierte Heidegger⁵⁸.

Una última cuestión en este apartado: ¿es la muerte algo natural? “Natural” quiere indicar lo que se da juntamente con la naturaleza del hombre, lo que entra en sintonía con ella; pero a la vez, lo que se identifica con lo que la naturaleza ‘quiere’. Según esto, hay que preguntar: ¿cómo la muerte puede ser algo ‘natural’ en la vida del hombre, cuando tan natural como ella es la resistencia a morir? Incluso el lenguaje común verifica esta percepción de la muerte como un mal. Cuando decimos u oímos decir “que se muera”, es obvio que no le deseamos algo bueno o venturoso a esa persona. El mismo Santo Tomás de Aquino lo pensaba así al señalar la muerte como la mayor de las desgracias humanas⁵⁹. Y en nuestros días lo dice también Jacques Maritain al señalar que la muerte no es tanto algo espantoso cuanto incomprendible, una especie de “violación, una ofensa, un despropósito”⁶⁰.

Es cierto, en la muerte sucede algo impropio, algo antinatural, algo que nunca debió ocurrir, y el ser del hombre protesta contra ello. La sed de infinito revela su ambición. La pretensión de vernos instalados en la vida para siempre, de poseerla, en un ámbito de lo definitivo, es un dato universal.

Cristo resucitó! El oscuro hecho de la muerte encuentra su luz plena en la resurrección de Jesús. El domingo de pascua es la clave de interpretación cristiana de la muerte. Después de ésta no hay un reino de sombras, sino reino del cielo, de luz y calor junto al Creador. Somos peregrinos y no vagabundos. Vamos a la casa del Padre, donde El nos espera para compartir el banquete de la vida.

⁵⁸ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y el Tiempo*, trad. por José Gaos, México, 1951, págs. 250-252. Para profundizar la tanatología heideggeriana, sobre todo en el segundo Heidegger, más próximo a las cuestiones del lenguaje, puede consultarse a GARCÍA, J. J., *El morir humano. Consideraciones bioéticas sobre la eutanasia*, San Juan, Argentina, 2000, págs. 65-78

⁵⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae* 1, 227, n 477: “Omnium autem malorum humanorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana, unde nullus magis signum dilectionis esse potest quam quod homo pro amico vero se morti exponat”.

⁶⁰ MARITAIN, J., *De Bergson a Thomas d’Aquín*, Paris, 1944, pág. 146.