

EL PROBLEMA DE LA MUERTE

Ciro E. Schmidt Andrade

El tema de la muerte como condición de la realidad humana parece con frecuencia ajeno a nuestra reflexión intelectual y más a nuestra vivencia cotidiana, a pesar de que nos enfrentamos a ella en todo momento. Para muchos es un tema ausente, que con escasa frecuencia aparece en las reflexiones presentadas en libros de antropología.

Frente a la realidad de su presencia en nuestro vivir caben tres actitudes; esconderla, aunque estalla por todos lados, desesperar o mirar desde la realidad humana más profunda, lo que implica reflexionar sobre ella intentando darle un sentido, más allá del significado des-fundante que vivimos en su proximidad.

En este sentido es importante el aporte de la filosofía existencial, especialmente de Heidegger, en torno al tema de la muerte, el que ha fecundado la reflexión actual, incluso la teológica.

Mi intento es avanzar hacia lo metafísico como un más allá que funda toda expresión fenomenológica, es decir el aparecer de esta realidad, y que sólo encuentra sentido en la reflexión filosófica, que se abre a su vez hacia lo teológico. No se trata sólo de constatar un hecho biológico o sociológico sino de ir desde la fenomenología a la metafísica de la muerte, desde el fenómeno a la cosa en sí y su significación, preguntado si ello es posible y dando claves de reflexión. La realidad y la verdad trascienden lo fáctico.

Es evidente que una forma de reflexión como esta incluye una dificultad adicional pues, aunque uno mismo está siempre involucrado y comprometido en el seno de su propio saber, en este caso este compromiso se hace doble, y sin embargo es necesario reactivar el verdadero significado de la interrogación metafísica dándole todo su alcance al avanzar más allá del fenómeno en todos sus aspectos, lo que hace imperativo el intento de abrirnos a lo metafísico desde el fenómeno de la muerte como realidad humana. La intención primera de la pregunta por la naturaleza de la muerte se refiere a su significado para un ser que tiene que realizarse con los demás en el mundo.

Pero la conciencia general de la muerte está continuamente expuesta a la tentación de la huida y sin embargo, pensar el sentido de la muerte, no es volverla inofensiva y justificarla¹. Comprenderse muriendo es la verdadera actitud de la existencia auténtica que mira a la muerte. Esto significa que en todo instante de autenticidad todas nuestras posibilidades deben estar proyectadas sobre la pantalla de la muerte².

Con ello la última cuestión que se plantea, sin la cual no sabemos a qué atenernos, es precisamente qué significa "morir". Sólo así podremos hacernos la pregunta decisiva: ¿Qué será de mí?. Y sólo con ésta, en inexorable conflicto con ella, adquirirá su sentido la otra: ¿Quién soy yo?³

Apuntes Fenomenológicos

Una posibilidad, ya indicada, es prescindir de esta realidad. Esta es la actitud normal en el joven, que no cuenta mucho con la muerte — aunque piense en ella —, porque le parece algo abstracto. El joven piensa que morirá, pero dentro de muchos años, y no imagina quién es el que va a morir, no se identifica con ese viejo inexistente, a quien no es capaz de imaginar; esa muerte será la suya sólo en el sentido de que la persona que morirá será numéricamente el mismo que él, pero no puede imaginarla como propia. En cambio, el que es maduro, o, por supuesto, viejo, se reconoce muy bien en ese que morirá, lo ve como él mismo⁴.

Sin embargo es siempre una realidad que incluso golpea la vida de aquellos que prescinden de ella. Siendo el hombre el único ser siempre

¹ Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*, Paris: Editions de l'Herne, 1992, 130

² Gabriel Marcel, *Homo Viator*, Paris: Aubier/Montaigne, 1944, 346, citando a M. de Waelhens que comenta a Heidegger.

³ Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid: Alianza, 1983, 217.

⁴ Julián Marías, *La felicidad humana*, Madrid: Alianza, 1994, 342.

verdaderamente “nuevo bajo el sol” en el preciso sentido de ser el único que propiamente aparece y desaparece como totalidad en el universo — en tanto que los demás meramente se transforman — su advenimiento, con todo cuanto lleva de maravilloso encierra, se muestra algo natural, biológicamente cada vez mejor explicado, dejando entre las manos del filósofo y del científico algo concreto, susceptible de estudio en el vario modo en que siglos y siglos de enfrentar este problema han logrado hacerlo, en buena parte. Y todo va aceptado: la gestación, el parto, el desarrollo posterior... sí. Pero, ¡la muerte!⁵.

Sin embargo nuestra experiencia de vivir es también una confrontación anticipada con la muerte. Estar vivo y tener que morir son dos datos inseparables de la experiencia de ser hombre. No se trata de un mero punto de partida para pensar en la muerte, se trata de la situación que condiciona nuestra reflexión hasta el final. Vida y muerte se nos presentan como antípodas, como realidades contradictorias. En la vida nos situamos ante la muerte como la no-vida, como el término que acecha el estar vivo. No podemos, pues, referirnos a la muerte como un en sí separado de la vida, sino como una realidad relativa a la vida. La muerte se nos presenta como el fin del estar vivos.

Aunque hayamos experimentado la muerte como una inminencia inmediata, nadie puede referirse a ella como una experiencia hecha. Los que han hecho esta experiencia ya no nos hablan. Mientras estamos vivos sabemos de la muerte por el testimonio mudo de otros, no por nosotros mismos. Es por ello que nuestro discurso sobre la muerte esta condenado a ser indirecto y aproximativo. La situación anterior implica que no podamos referirnos a ella como un hecho neutro sino como una realidad que — se reconozca o no — surge como desestabilizadora, cuestionante, como una ruptura. Nadie tampoco puede referirse a ella como a algo experimentado y conocido. El temor se une a la incertidumbre cuando hablamos de la muerte. Tampoco los relatos de personas declaradas clínicamente muertas y que luego han sido reanimadas modifican esta situación⁶.

Ello implica que nuestra experiencia de la muerte es también puntual, en tanto se refiere a hombres determinados, aunque directamente no seamos nosotros mismos. Quien muere no es el hombre en general sino esa tal o cual persona que en concreto sabemos que ha muerto y esa muerte no puede señalarse como surgiendo estrictamente de la natura humana. Frente a ella se da una experiencia de segunda mano

⁵ Juan Enrique Bolzán, De la mortalidad del hombre: un caso de filosofar cristiano, *Sapientia* 199 (1996).

⁶ Juan Noemí, Significado teológico de la muerte, *Teología y Vida* XXIX, n. 4 (1988). Cfr. también Idem, ¿Es la esperanza cristiana liberadora?, Santiago de Chile: Paulinas, 1990, cap. VIII, 141 y ss.

bajo el pretexto de que ella no tiene la identidad, la coincidencia de lo vivido consigo mismo y que ella no se objetiva sino en formas exteriores⁷. Desde el punto de vista médico la muerte es la cesación permanente del funcionamiento espontáneo del organismo como un todo⁸. La biología y la psicología quieren aclarar todo y decirlo todo sobre la vida y la muerte. La medicina quiere remediarlo todo. Ellas son diferentes caras de ese sueño de conseguir un hombre a imagen y semejanza de la medicina.

Pero en definitiva la muerte me hace dolorosamente consciente de que este instrumento cuerpo se escapa del control y de la disponibilidad. Todo el esfuerzo de la medicina es para no perder su señorío sobre el cuerpo. Su obstinada reducción del fenómeno enfermedad a los datos meramente biológicos que la evidencian, no es más que su modo de devolver aptitud a ese cuerpo enfermo que me impide seguir siendo lo que era. La medicina, y en la medicina incluyo a psicólogos y psiquiatras, no trabaja con hombres sino sobre entidades médico-biológicas. ¿Qué es lo que olvida? Precisamente al hombre como cuerpo; no cuerpo organismo, no cuerpo cosa, sino cuerpo "vivido", cuerpo desde donde el mundo se hace mundo, adquiere significado, cuerpo que exige para ser, un mundo y un otro⁹.

Nuestro cuerpo no es un objeto a estudiar como soporte de acciones, pasiones e intenciones, sino un tipo de intencionalidad no tematizada, apertura originaria al mundo. Podemos decir que la salud y la enfermedad son las dos maneras fundamentales del "habitar", dos modos de anclarnos en el mundo, es decir, dos modos primarios de significar el mundo que comprometen toda tarea intencional. Si estoy sano "puedo", si estoy enfermo "no puedo" ¹⁰.

Por otro lado la muerte se desvanece cada vez más como acontecimiento público y social. En todos los fenómenos actuales de evasión se da una manifestación engañosa del rechazo instintivo del hombre ante la muerte. El engaño reside en negar la realidad de dicho fenómeno. Se pretende superar el absurdo de la muerte negando su existencia¹¹.

Al referirnos a la muerte decimos cosas en relación a algo que situamos como futuro o posibilidad. Cuando dicho futuro o posibilidad se actualiza, dejamos de hablar y, sólo entonces, hacemos la experiencia

⁷ Bolzán, *op. cit.* y Levinas, *op. cit.*, 15

⁸ Sergio Morán, Término de la vida humana, *Teología y Vida* XXXV, n. 1-2 (1994). Cf. el artículo "Morir con dignidad: un aporte desde la ética cristiana" de Tony Mifsuden en esta misma publicación y número.

⁹ María Luisa Pfeiffer, La Medicina y la enfermedad: dos paradigmas, *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana* 91 (Enero-Abril 1998).

¹⁰ Pfeiffer, *op.cit.*

¹¹ Noemí, *op. cit.*

de la muerte. Esta "futuridad" dificulta nuestra reflexión en dos sentidos: primero, porque determina un tipo de discurso referido a una experiencia que nos es todavía ajena y que, desde ese futuro, nos perturba y nos incita a pensarlo como un destino ignoto y cuestionador a la vez. En segundo lugar, porque no necesitamos definir, como Heidegger, nuestra realidad como "ser-para-la-muerte" para reconocer un dato de por sí innegable: el tener que morir, propio de todo hombre¹².

Nuestra experiencia de vivir es al mismo tiempo la experiencia de tener que morir; en otras palabras, la existencia humana conlleva de por sí esta suerte de "confrontación anticipada" con la muerte. Estar vivo y tener que morir son datos inseparables en el ser del hombre. Esta experiencia ya la empezamos a hacer cuando somos niños. Entonces perdemos la "inconsciencia" de una vida que se define unívocamente por sí misma, para experimentarnos como un ser vivo al que aguarda la muerte. Y es por ello que estar vivo, pero tener que morir no es la constatación apática de un hecho normal y natural, sino que despierta una tensión entre la experiencia de estar vivos — que vivenciamos como un bien al que instintivamente nos aferramos — y el tener que morir como un destino que nos asusta y despierta, por ende, en nosotros rechazo. Estamos en la vida ante la muerte. Esta es una situación que no cabe sino reconocer¹³.

En cada uno de los seres humanos en el inicio está dada una "ley a priori" que rige el desarrollo, de tal manera que las posibilidades a partir de las cuales se desarrolla están ya limitadas y orientadas. Como tal, el comienzo está presente en cada momento de la vida. El fin, por su parte, como un interno "hacia dónde" de la totalidad del proceso, está contenido ya en el primer momento de la vida. Lo último no es sólo la ruptura de una sucesión arbitraria y desorientada de acontecimientos, sino el fin consumado, que en tanto "hacia donde" del movimiento vital, es interno a este y domina la totalidad. Cada fase del movimiento vital es, a la vez, comienzo y fin para otro momento. Por esto la temporalidad es interior al ser vivo¹⁴.

Lo que los biólogos nos pueden decir sobre la muerte sólo da razón de un aspecto o dimensión de la experiencia del indefectible tener que morir. En realidad, desde el punto de vista biológico la muerte constituye un fenómeno absolutamente natural y requerido por el ciclo vital mismo. La biología sólo logra dar razón de la inevitabilidad de la muerte como proceso natural. Sin embargo, lo decisivo en el caso del hombre, y que escapa al enfoque biológico, es dar razón del tener

¹² *ibid.*

¹³ *ibid.*

¹⁴ Carlos Schickendantz, Teología de la muerte: un texto inédito de Karl Rahner, *Teología y Vida* XXXVIII, n. 4 (1977); el texto se titula "Der Tot".

que morir en cuanto hecho “necesario”, para un sujeto que logra experimentarse como libre. La muerte no es pura manifestación de la caducidad de un conjunto de células organizadas, sino que, en el caso del hombre, lo confronta a un encuentro aporético: un sujeto que se experimenta a sí mismo como destinado a la vida queda confrontado a su fin¹⁵.

Centinela del futuro absoluto, improgramable e indeducible, la muerte es el recuerdo permanente de un umbral, más allá del cual se asoman la oscuridad y el silencio. La experiencia de la muerte cotidiana, del inexorable a-caecer de los acontecimientos, nos hace advertir la diferencia ontológica entre el existir de los entes y el ser silencioso y escondido como pregunta abierta hacia el más allá de las cosas, como inquietud y definición de la problematicidad de la vida. El hombre se percibe “destinado” al misterio, abierto en dirección hacia una pregunta sin respuesta, orientado hacia un mañana que no se lo garantiza y experto de un presente no menos marcado por la provisionalidad y la espera¹⁶.

Así “la muerte une el doloroso desgarramiento de los seres y de las cosas cercanas con la oscuridad del futuro sin retorno: “viaje a las tinieblas”, centinela del porvenir absoluto, no deducible del presente ni disponible para él, la muerte compendia todo el enigma de la condición humana y vuelve a plantear la cuestión del sentido de una manera más densa y violenta” (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 18)

Ello implica que la muerte debe ser distinguida como un fenómeno específicamente humano y claramente distinguida del término de un animal sin reducirla al último momento de la vida. Ella debe ser pensada como acción; acción que no es una mera toma de posición, una reacción frente a la muerte, sino un momento constitutivo en tanto acontecimiento del hombre todo. No puede ser considerada sólo como un suceso puntual al final de la vida sin entrar en una definición más exacta de la naturaleza de la vida humana. Posee una presencia axiológica a lo largo de toda la vida y por lo tanto no puede ser reducida a un suceso aislado al final de la existencia¹⁷.

Por todo lo anterior las racionalizaciones de la muerte como fenómeno natural tampoco son satisfactorias ni logran tranquilizar aquel deseo de vivir para el cual la muerte persiste como dejo antinatural. Ella no es para el hombre un desenlace normal y natural por más que sepa que se trata de una “ley de la vida”. Psicológicamente el hombre tiene

¹⁵ Noemí, *op.cit.*

¹⁶ Bruno Forte, *Teología de la Historia*, Salamanca: Sígueme, 1995, 164.

¹⁷ Carlos Schickendantz, *op.cit.*

la propensión a vivir como si fuese inmortal. La fuga de la muerte tiene en la psique humana un sostén, es decir, constituye un mecanismo psicológicamente verificable que pone en evidencia la contradicción que implica para el hombre el morir¹⁸.

El que la muerte no constituye para el hombre un fenómeno natural no es un fenómeno constatado tan sólo por la psicología y la etnología. También puede ser fundamentado ontológicamente. Al hablar del "tener que morir" nos referimos a la aporía que se da entre la muerte y la libertad. El que muere es un ser que al morir deja de ser, habiéndose experimentado como una posibilidad infinita de vida y con la apertura definitiva y permanente a ella.

Y es el hombre, todo el hombre, compuesto de alma y cuerpo, quien experimenta en sí la muerte. El hombre completo es el que la sufre. Morir es el fin del ser del hombre, no porque se disgreguen las partes que lo componen sino en el sentido de que se da una separación definitiva del hombre con respecto a su origen, en lo que respecta a lo más propio de su ser. El deseo más profundo es siempre el deseo de ser y la muerte es siempre prematura¹⁹.

La reflexión sobre el morir (la tanatología) queda así abierta a algo superior a la mera constatación del hecho en tanto la muerte plantea radicalmente la pregunta por el sentido de la vida. ¿Es la muerte el designio definitivo de cada hombre?

Una búsqueda de sentido: apuntes metafísicos

La pregunta sobre la muerte es la pregunta por el sentido de la vida al mismo tiempo que por el significado de la historia, por los imperativos éticos absolutos, por la dialéctica presente futuro, por el sujeto de la esperanza. En fin la pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona, sobre la densidad, la irrepetibilidad y el valor absoluto de quien la sufre²⁰.

Si la muerte es captada como problema es porque el hombre es captado como valor; porque el hombre trasciende la facticidad del hecho bruto. Entonces la muerte es problema y pone en crisis no sólo al

¹⁸ Noemí, *op.cit.*

¹⁹ Noemí, *op.cit.* y Levinas, *op.cit.*, 107

²⁰ Juan Luis Ruiz de la Peña, La muerte, fracaso y plenitud, *Mensaje* 467 (Marzo-Abril de 1998).

hombre, sino también la identidad de Dios. Si Dios es el que dice ser, si Dios es el amigo fiel del hombre, el Padre benevolente y misericordioso, si Dios ha creado al hombre por amor, entonces lo ha creado para la vida. Y ese Dios no puede ser vencido por la muerte ni puede contemplar impasible la muerte de su amigo²¹.

Desde la filosofía el problema de la muerte se refiere no solamente al morir, sino a la muerte misma, mas exactamente al carácter mortal de la existencia. En Heidegger el hombre es ser-para-la-muerte, en Sartre la muerte nos muestra el carácter absurdo de la existencia y en Camus una esperanza imposible, mientras en Marx vemos una negación o remoción de la misma²².

Es necesario e imperativo el buscar el significado de la muerte en relación con el significado de la existencia humana. Por muy misteriosa y aparentemente desastrosa que sea, la muerte es siempre una condición "humana" y tenemos la experiencia de sentir que es totalmente inaceptable considerarla en el hombre primaria o exclusivamente como un problema biológico. No es solamente el cuerpo el que muere; es el hombre el que muere. La muerte hiere al hombre en el corazón mismo de su existencia personal e interpersonal²³.

Cuando un hombre se da concreta y realmente cuenta de su propia condición mortal, esto es, de la necesidad irreversible de morir, siente una repulsión espontánea, una especie de horror irreprimible frente al ocaso de su existencia que se sitúa en el corazón mismo de la existencia pero al mismo tiempo percibe que el problema "humano" de la muerte es en primer lugar el problema del significado definitivo y último de esa existencia. El problema está en saber si en la dimensión de significado, que caracteriza esencialmente a su existencia, hay alguna profundidad o alguna dimensión que no se ve afectada por la muerte²⁴.

En el morir las cosas son en su propia esencia no ya cosas para poseer y conservar, sino realidades para dar y así la pregunta es por el sentido de este experimentar que hiere el tiempo pasado e implica entrega de lo poseído hasta ahora. Lo que se ha hecho durante la existencia queda fijado en su figura definitiva. Con el tiempo de la muerte se han agotado las posibilidades²⁵.

²¹ *ibid.*

²² Joseph Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca: Sígueme, 1978, 299-300 y ss.

²³ *Ibidem*, 310-311.

²⁴ *Ibidem*, 313 y 317.

²⁵ *Ibidem*, 321.

Ello supone que el por-venir de este fin durante el vivir, que se muestra como fin posible al mismo tiempo que como cierra de posibilidades, tiene una presencia forjadora de destino ya dada aunque oculta (axiológica) e, inseparablemente, es el fin que todavía debe venir (teleológico).

El poder o capacidad de ser de un ente se mide según la autoposición de su realidad. La esencia metafísica del hombre posee una dialéctica inseparable. El hombre es de tal manera espíritu que, para llegar a serlo y en virtud de su propia naturaleza, entra y ontológicamente es de por sí ya ingresado, en la alteridad, en la materia y así en el mundo. Esta determinación no es una afirmación añadida al espíritu desde fuera, sino una determinación de su mismo ser espiritual²⁶. Ello implica que su realidad tiene inserta un aspecto de finitud que se vivencia definitivamente en la muerte.

Porque la naturaleza puede experimentar algo ajeno a sí misma, algo que le sobreviene, está dada la posibilidad de que esta experiencia se oponga a la dirección íntima de su sentido, que la amenace, la mengüe o la destruya. En este caso la persona finita experimenta la posibilidad de un conflicto entre lo sobrevenido a la naturaleza desde fuera y la interna teleología de esa misma naturaleza, en tanto asumida y afirmada por la persona y la libertad. Muerte en sentido humano puede darse únicamente cuando una persona concentra su naturaleza contra lo exterior y, sin embargo, puede experimentar, por otra parte, los efectos de fuera de esa naturaleza personalmente comprendida. La materia es condición ontológica de una pasión. Muerte puede darse, en este sentido, en una persona que es material, cuya naturaleza es sensible. La peculiaridad de esta muerte ontológicamente efectuada se muestra particularmente en el insuperable dualismo de la muerte como fin "efectuado" y como fin "sucedido"²⁷.

"Mortalidad" no es sólo que se "puede" morir, sino además que se "tiene que" morir pues ella es una condición configurante de la vida, no sólo eventualidad. Mi muerte no está en ninguna parte porque estoy viviendo. Aparece "en" mi vida, radicada en ella; sólo ella puede dar razón de las realidades radicadas; una de ellas, por muy singular que sea, aunque parezca consistir en su término y destrucción, es la muerte. La muerte humana pertenece a la estructura empírica de la vida humana; hay que buscar su lugar en una antropología que no sea infiel a su nombre²⁸.

²⁶ Carlos Schickendantz, *op.cit.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ J. Marías, *Antropología metafísica*, 209.

La recuperación de la cuestión del sentido, más allá de algunas "filosofías sin la muerte", exige dar un paso valiente hacia la "restitución de la muerte" y escaparse de la inevitable crisis de toda construcción ideológica para convertirse en propuesta posible de sentido y de esperanza para todo pensamiento que no quiera rendirse al triunfo de la muerte y de la nada, aceptando, sin embargo, lo humano en su condición de debilidad y de finitud.

Lo anterior supone además que la muerte personal es enteramente ininteligible desde la biología, porque yo soy absolutamente irreducible a mi cuerpo — tan absolutamente como soy corpóreo²⁹. Tras el esfuerzo especulativo por pensar el tiempo está el ansia de responder a la pregunta planteada por la "cruz del tiempo": ¿cómo redimir la historia? ¿cómo anclarla a un fundamento que le dé consistencia, dignidad y duración? ¿cómo anular el peso de lo negativo, el sentido de la finitud, la percepción inexorable de la caída y establecer al mismo tiempo un comportamiento medido por valores que se empapen de lo eterno y no se dejen absorber ni dispersar por la fluctuación de los días?³⁰

El hombre es mortal, pero no sólo en el sentido de que puede morir, sino que tiene que morir, pero si es primariamente proyecto, no hay razón alguna para que deje de proyectar. El hombre tiene que morir; pero la vida es una estructura abierta que postula la inmortalidad por lo que cabe plantearse que si esta estructura de emplazamiento y futurición remite a la muerte, ¿qué pasa con la felicidad?. Todo el mundo esta seguro de que morirá, pero nadie puede estar seguro de que con la muerte terminará absolutamente su realidad. La seguridad de la muerte no es, ni puede ser, la seguridad de la aniquilación. La muerte no sólo limita negativamente la vida, sino que le da una configuración. Yo proyecto a cierta distancia, con un coeficiente de indeterminación e inseguridad; no sé cuando terminará mi vida, pero cuando me pienso a mí mismo, cuando proyecto, cuento con un horizonte incierto, pero probable³¹.

La estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es "abierta" y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. "Lo que" yo soy es mortal, pero "quien" yo soy consiste en pretender ser inmortal, y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es la realidad radical³².

Si tengo esa certidumbre radical, si sé a que atenerme respecto a la realidad y el sentido de mi vida, esto no implica que tenga certidumbres

²⁹ *Ibidem*, 216.

³⁰ Bruno Forte. *op.cit.*, 15.

³¹ J. Marías, *La felicidad humana*, 321-327 y *passim*.

³² J. Marías, *Antropología metafísica*, 221- 222.

particulares respecto a los contenidos de la vida. La felicidad se refiere a mi vida como totalidad, sea lo que quiera de los sufrimientos, sinsabores o amenazas que compongan su contenido. La felicidad es siempre instalación; cuando soy feliz, me siento “en” la felicidad; pero como la vida humana está hecha de inestabilidad y sucesividad, esa felicidad es constitutivamente una instalación fugaz y deficiente: es la razón de la constitutiva inquietud de la vida³³.

Así podemos afirmar que la última palabra de la vida y de la historia no es el dolor y la muerte sino el gozo y la vida. Por lo mismo sólo porque nosotros ya en nuestra vida nos hemos hecho inmortales, es tan mortal para nosotros el morir y la apariencia de ocaso que allí amenaza y que nunca puede penetrarse. El animal muere menos “mortalmente” que nosotros. Estas y otras experiencias serían imposibles si la realidad que está en juego fuera en su ser y sentido lo que, dada su condición de suyo perecedera, no quisiera ya ser. Detrás de todas las preguntas de este tipo, sin duda se entrelazan necesariamente actitudes y decisiones personales, así como concepciones metafísicas de tipo objetivo. Por ello, en tales preguntas lo mejor es siempre apelar inmediatamente a aquellas experiencias espirituales en las que se realizan ambas cosas de una vez, la visión metafísica, la cual, sin embargo no adoctrina en forma teórica y neutra, sino que es realizada por el hombre en la autenticidad de su existencia siempre singular, y la esperanza radical — dada por Dios a través de lo que llamamos gracia — de que seremos y no pereceremos. Y tal experiencia acontece en la decisión moral, en la que el sujeto se pone como definitivo. En esta decisión el sujeto está dado inmediatamente en su esencia y realización inconmensurable con el tiempo que fluye.

En la decisión moral se afirma precisamente que no existe arbitrariedad radical y nula. Allí donde el hombre está concentrado en sí mismo y, poseyéndose a sí mismo, osa libremente su propia mismidad, no realiza ningún momento de nulidades en serie, sino que acumula tiempo en lo válido, que en definitiva no puede medirse con la experiencia del tiempo meramente externa, y que ni se aprehende en forma auténtica y originaria por la representación de una perduración temporal, ni, menos todavía, queda devorado por la terminación de lo meramente temporal en nosotros³⁴.

Si el orden moral, incluso inmanentemente — en el mundo —, ha de presentar la humanidad plena en la llanura de su esencia y de su sentido, está fundamentado en su validez únicamente por la

³³ *Ibidem*, 203- 204

³⁴ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona: Herder, 1979, 503-505.

trascendencia y apunta más allá de la trascendencia a la plenitud propia y definitiva, supramundana, de la existencia humana. La libertad es pues posible, sólo porque el hombre, por razón de la trascendencia, trasciende el horizonte condicionado y limitado — condicionado y limitado incluso históricamente — de su mundo, en anticipación de la incondicionalidad e ilimitación del ser³⁵.

Rahner nos dirá que el hombre está en contacto con el mundo, por su actividad espiritual, pero este contacto es reducido, limitado. La muerte nos daría la oportunidad de ampliar nuestro radio de acción, nos haría posible el abrirnos a la totalidad del cosmos. En efecto, si mediante el cuerpo estamos en contacto directo con las cosas y a través de él también en comunicación indirecta con todo lo creado, bien puede suceder que al separarse la materia y el espíritu, éste pueda entrar en relación, no ya con algo determinado, sino que en una situación pancósmica alcance toda la realidad

Entonces el alma que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto éste es una parte del universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una manera más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo”³⁶.

Por ello puede decirse que la actitud frente a la muerte implica fundamentalmente la posibilidad de una opción frente a la raíz trascendente o metafísica de la existencia: o reconocerse como criatura o negarse como tal. En este sentido puede decirse que la muerte es un punto privilegiado en donde el hombre puede ponerse cara a cara con el misterio metafísico y religioso de su propia existencia³⁷.

Lo anterior hace necesario rechazar el poder absoluto y radical de la muerte en cuanto incompatible con la espiritualidad y la libertad del hombre. No se trata de un deseo psicológico sino de la realidad misma del hombre: esto es, de su esencia más propia; el hombre es tensión y orientación hacia una existencia personal eterna. El problema de la inmortalidad personal no es en realidad mas que el problema del hombre como pregunta de Dios. El fundamento personal de mi vida es al mismo tiempo una perspectiva de existencia eterna y una garantía de su cumplimiento. Todo lo que se realiza en la historia como realidad

³⁵ Emerich Coreth, *Metafísica*, Barcelona: Ariel, 1964, 392

³⁶ E. Lange, Karl Rahner y el sentido teológico de la muerte, *Stromata XXI* (julio-diciembre 1965). Cfr Sara López Escalona, *El hombre como problema y misterio*, Santiago de Chile: Paulinas, 1984, 36.

³⁷ Gevaert, *op.cit.*, 323 y 324.

metahistórica se salva también en la salvación que afecta a cada una de las personas. La conciencia de la muerte es la condición más concreta y real que nos invita a reconocer la total dependencia de la existencia respecto al creador, y al mismo tiempo el impulso existencial más poderoso para poner nuestra existencia y su cumplimiento en manos de Dios³⁸.

Podemos sostener que la muerte crea una ausencia corporal reveladora de una presencia más pura. La muerte produce la ausencia o la presencia eterna, consumando la elección que hicimos durante esta vida. En el primer caso está figurada por la distracción y el olvido; en el segundo, por ese ejercicio perfecto de la actividad espiritual en que la ciencia temporal es superada³⁹.

Nos abrimos así a la pregunta y a la respuesta. “¿Por qué existe en general el ser y no la nada?”⁴⁰. A este interrogante el filósofo no puede dar otra respuesta más que la rendición de su presunción interrogativa inicial y la escucha humilde y tranquila de la autodonación del ser, especialmente en el acontecimiento del lenguaje. El teólogo, que ha colocado la escucha en la base de su pensamiento frente al acontecimiento sorprendente de la donación, que es el acto de revelación, de la respuesta que le permite dar esta misma revelación: todo lo que es, es por estar llamado a ser y por estar conservado en el ser por un acto de pura generosidad, libre e infinita, que es el acto trinitario de la creación. Existe en general el ser y no la nada por una única razón fundamental: el amor⁴¹.

Una metafísica que parte del acontecimiento general de la autocomunicación divina no podrá conceder la primacía a la esencia, sino al acto de ser o, en otras palabras, al acontecimiento del amor. El ser es el acontecimiento del amor que hace existir y suscita vida siempre antigua y siempre nueva. El ser es destinación al amor. El amor y la muerte no se excluyen sino que pueden llegar a identificarse. Donde hay amor, hay ser; donde se rechaza o se niega el amor, triunfan la nada y la muerte. En él tengo que vivir mi vida y morir mi muerte y no sólo hacer de la vida el camino responsable del aprendizaje de la muerte, sino también de la muerte el “dies natalis”, el acontecimiento supremo y misterioso del nacer a la vida, que está más allá de la muerte⁴².

³⁸ *Ibidem.* 331, 340, 351 -353.

³⁹ Louis Lavelle, *Acerca del Ser*, Ediciones Universitarias de Valparaíso de la Universidad Católica de Valparaíso (Chile), 1994, 221 y 224.

⁴⁰ Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1969, 39 y ss.

⁴¹ Bruno Forte, *op.cit.*, 298.

⁴² *Ibidem.*, 209, 302, 346.

Hacia la trascendencia

Es por ello que el morir, como condición del hombre, sólo adquiere su sentido si es percibido, al mismo tiempo, como una realidad siempre presente, pero con sentido consumativo y, por lo mismo, abierta a la trascendencia en la plenitud de su sentido, lo que implica, en definitiva, encuentro con la plenitud del amor como manifestación total de ese sentido de trascendencia que realiza a la persona humana en toda la integralidad de su vivir.

Desde lo anterior podemos sostener con Levinas que el tiempo no es la limitación del ser sino su relación con lo infinito. La muerte no es anonadamiento sino problema necesario para que esta relación con lo infinito en el tiempo se produzca. La muerte en lugar de dejarse describir en su acontecimiento propio nos concierne por su no-sentido⁴³.

Con Kant, es necesario comportarse como si el alma fuera inmortal y como si Dios existiera. Es una esperanza contra todo saber y sin embargo es una esperanza racional. Admitir la existencia de Dios y la inmortalidad del alma está exigido por la Razón, pero el Bien supremo no puede ser sino esperado⁴⁴. Lo desconocido de la muerte significa que la relación humana con la muerte no se puede hacer en la luz". La posibilidad de proponer a sí mismo una pregunta, el famoso diálogo del alma consigo misma, no sería posible sin que se produzca la relación con Otro y el punto de interrogación de su rostro⁴⁵.

En el momento de la muerte se plantea la posibilidad de hacer la opción final que exprese y comprometa nuestra totalidad de ser en libertad y nos "ancla" definitivamente en la apertura hacia los hermanos y hacia Dios⁴⁶.

La muerte, acontecimiento del abandono, puede ser vivida como la cercanía más profunda: en el dolor de la separación mayor puede consumarse la comunión del amor, que es fuerte como la muerte. Morir se convierte en el acto por el que la persona acepta el acto supremo de abandono a Dios y de este modo la muerte se convierte en el verdadero "dies natalis", en el día del supremo nacimiento del hombre a sí mismo delante de Dios y en relación con él. Así remitirá para todos a la globalidad de la existencia personal en el conjunto de

⁴³ Levinas, *op.cit.*, 21,23

⁴⁴ *Ibidem*, 72.

⁴⁵ *Ibidem*, 141 y 131.

⁴⁶ Waldo Romo, Reflexión ética y problemas de la muerte eminente, *Teología y Vida* XXVI, n. 3 (1985).

las obras y de los días que la han ido entretejiendo, de las posibilidades que se le han ofrecido y de las respuestas conscientes y libres que ha dado la persona⁴⁷. Sólo el drama de la libertad, sólo el ser arduo de la esperanza, junto con la promesa cierta de que es posible alcanzar lo que se espera, da densidad histórica y dignidad a la representación de la belleza del “éschaton”⁴⁸.

Por ello finalmente, ante el miedo y la pregunta que suscita la inevitabilidad de la muerte la teología no ofrece ningún tipo de paliativo: más bien desenmascara las relativizaciones de la muerte mostrando su radical sin sentido. La muerte es la experiencia humana de radical separación de Dios. La fe presenta una única condición de posibilidad para superar el absurdo de la muerte. Lo que a la muerte puede darle un sentido no proviene de ella misma, que es separación de Dios. Tampoco a partir del hombre es posible establecer un sentido convincente. Dicho sentido sólo se funda en Dios mismo, quien, en la muerte de Jesús, se apropia de la muerte humana. Desde el hombre el sentido de la muerte sólo puede ser el de la libertad que abre a la gracia, vale decir, el sentido que proviene de la apertura y la entrega a ese Otro más grande, que ha asumido nuestra muerte, permitiéndonos por eso, y sólo por eso, ser re-cogidos de la no-vida y acogidos en Su vida. Y con ello la razón de nuestra esperanza es una sola: el amor apasionado de Dios por cada uno de nosotros, que ni siquiera nuestro pecado y nuestra muerte logran acallar⁴⁹.

Apuntes conclusivos

Nuestras reflexiones anteriores nos hacen ir más allá de la filosofía y hacernos destinatarios del sentido profundo de la fe, la que tendrá que ofrecer el sentido que la luz del Dios que viene arroja sobre los humildes días del éxodo y rescatar no sólo el hoy de la decisión con su no y su sí transformante, sino también los trabajos y los días que lo preceden y lo siguen, esos tantos síes humildes y cotidianos y esos tantos noes mil veces repetidos, de los que el hombre necesita para vivir y morir. La memoria, la conciencia y la esperanza pascuales estructuran el testimonio neotestamentario, convirtiéndolo de forma normativa y fontal en el lugar de la plenitud del advenimiento y de su impacto sobre el éxodo de la condición humana y de toda su historia⁵⁰.

⁴⁷ Bruno Forte, *op.cit.*, 362 y 364.

⁴⁸ *Ibidem.* 398.

⁴⁹ Noemí, *op.cit.*

⁵⁰ Bruno Forte, *op.cit.*, 39 y 144.

Sin la fe en el Crucificado Resucitado, las interrupciones serían inexplicables como los nuevos comienzos: todo se vería abandonado a la victoria final de la muerte, y el triunfo de la nada se ofrecería como la única solución posible al problema de la existencia⁵¹.

Abandono de la comunión y comunión en el abandono, la muerte es por tanto un acontecimiento trinitario pascual, que ha sido iluminado una vez para siempre por la cruz del Señor: la muerte viene a participar del dinamismo de las relaciones divinas misteriosamente presentes en este acto supremo. Esta participación en el entramado profundísimo de las relaciones interpersonales de la Trinidad es el que hace sumamente “personal” el acontecimiento del morir; y esto no sólo en el sentido de que nadie puede sustituir a otro en la hora de la muerte, sino también y propiamente en el sentido de que frente a la muerte la vida es conducida a una especie de recapitulación personalizante. Esto da a la muerte el valor de personalización suprema del hombre y consiente que se pueda hablar entonces de una dimensión plenamente antropológica, o bien, de una dimensión auténticamente humana⁵².

“à de moment dernier, surtout, où je sentirai que je m’échappe à moi-même, absolument passif aux mains des grandes forces inconnues qui m’ont formé; à toutes ces heures sombres, donnez-moi, mon Dieu, de comprendre que c’est Vous (pourvu que ma foi soit assez grande) qui écartez douloureusement les fibres de mon être pour pénétrer jusqu’aux moelles de ma substance, pur m’emporter en Vous”. (Pierre Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Paris: Seuil, 1957, 95.)

Endereço do Autor:
Casilla 222
Puerto Montt — Chile

⁵¹ *Ibidem*, 13.

⁵² *Ibidem*, 363-364.