

LA MUERTE ¿ABISMO U HORIZONTE?

Introducción

Rafael R. Cúnsulo, O.P.

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

La muerte es una de esas realidades que con más frecuencia ha cuestionado al hombre, aunque no siempre con la misma intensidad. ¿Por qué hoy preguntarnos por el tema de la muerte? Muchos han llegado a pensar que filosofar es reflexionar sobre la muerte y que sin ella la filosofía no sería un estudio serio.

La muerte, en cuanto se refiere al fin de la existencia humana, alude a su ser. Con la muerte el hombre deja de ser tal como es y se pregunta qué tipo de existencia le será propia, si algún tipo de existencia le corresponde después de la muerte. Porque se trata de una cuestión sobre el ser del hombre, el tema de la muerte es un asunto eminentemente filosófico.

Todo planteo filosófico parte del asombro, como afirma Aristóteles al inicio de su *Metafísica*; si la muerte es un planteo eminentemente filosófico, debe partir del asombro. Como la muerte se refiere al fin de la existencia espacio-temporal, el asombro frente a ella será el temor o la audacia, no como actitudes morales, debidas a la existencia o no de un juicio posterior, ni tampoco como una actitud psicótica, debida a la inseguridad terrible de un futuro “desconocido”, sino como una actitud cuestionadora de mi realidad existencial.

¿La cuestión sobre la muerte la planteamos filosóficamente, para rebelarnos contra el fin de la existencia o para aprender a morir “bien” o para ver si puedo llegar a conocer algo sobre la naturaleza de la muerte? Es decir, ¿qué es lo que de verdad sucede cuando una persona muere? Para ver las realidades o situaciones que tienen poca luz es necesario tener atenta la mirada, como los peces tienen los ojos abiertos en el agua (dice un proverbio oriental).

Dejando de lado las dos primeras, si queremos responder a la tercera pregunta desde una perspectiva antropológico-metafísica, chocamos inmediatamente con dos

prejuicios:

a.- Por un lado se presupone que en el fondo todos saben lo que es la muerte y que, por lo tanto, resulta superfluo un análisis antropológico-metafísico de la misma. “¿Qué es la muerte?” No tiene una respuesta evidente y, a su vez, no me puedo conformar con expresiones vagas e imprecisas. Sobre el hecho de la muerte las ciencias podrán aportar datos, que serán útiles para determinar el momento en que ella acaece, la distribución según franjas poblacionales en la que ella afecta de modo mas frecuente, etc.; pero nosotros buscamos interrogarnos por su incidencia y por su repercusión en la existencia humana. ¿Cómo incide en la vida, si ella es considerada un abismo, como una disolución del alma en la nada? ¿Para qué vivir, si todo termina tan tristemente?

b.- Por otro lado se presupone que el problema de la muerte está totalmente aclarado cuando algunas reflexiones filosóficas llegan a afirmar la inmortalidad personal después de la muerte¹. San Agustín dice: “Una vez que hayas llegado a saber que eres inmortal ¿estás seguro que eso te basta? Eso será algo grande pero para mí no es suficiente”². ¿Cambia el sentido de mi vida o tiene sentido vivir, si la muerte es considerada un horizonte, un espacio de pervivencia oscuro para el yo?

No llegamos al planteamiento filosófico de la muerte, si no es desde una atmósfera epocal. H. U. Von Baltasar habla de tres épocas en el tratamiento del tema de la muerte: mágica o mítica, teórica y existencial. Estas tres épocas del plano histórico yo las aplico también al plano personal para asignarlas a las distintas edades o experiencias por las que el hombre atraviesa.

En la actualidad, como epocalidad histórica se puede observar que frente a la gran cantidad de muertes masivas (por hambre, droga, guerras, etc.) se da una insensibilidad social, un comercio comunicativo (como la trasmisión de la toma de la embajada japonesa en Lima, como si fueran los Juegos Olímpicos), un comercio social (difunto y familiares bien atendidos).

Estas actitudes, que nos alejan del centro del problema, caerían vertiginosamente cuando se trata de considerar la propia muerte; aunque frente a mi muerte lo aconsejable

¹ Cfr. Gevaert, J; *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 295.

² *Soliloquios*, II, 1.

es “no pensar”, según la tendencia actual; que podemos describir con las palabras de Pascal: “No habiendo podido encontrar remedio a la muerte, a la miseria, a la ignorancia, los hombres para ser felices, han tomado la decisión de no pensar en ello”³. En reacción pendular, nos encontramos con otras épocas en las cuales un continuo “pensar” sobre la muerte podía hacer alcanzar la sabiduría de vida y rendir culto a los muertos permitiría expiar culpas y obtener su protección.

La única muerte que en la actualidad nos sigue cuestionando y, por lo tanto, admirando, como bronca, impotencia y vacío, es la muerte del ser querido. Esta es la experiencia que relata San Agustín al morir su amigo: “yo mismo acabo de convertirme para mí en el gran problema”⁴.

Por último, para hablar de la muerte y de la posible subsistencia después de la misma creo necesario darle un soporte metafísico, porque en ella entran en juego su ser persona y el modo cómo están unidos su cuerpo y su alma.

Si bien, como señala Ruiz de la Peña⁵, el problema de la muerte genera una serie de cuestiones sobre el sentido de la vida, de la historia, sobre los imperativos éticos absolutos, sobre la dialéctica presente-futuro, sobre el sujeto de la esperanza; me parece que la cuestión fundamental se refiere a la persona, “sobre la densidad, la irrepetibilidad y el valor absoluto de quien la sufre”⁶ y la respuesta que se da a esta puede generar la coherencia con las demás respuestas.

I.- La muerte

Tratar de filosofar sobre la muerte es particularmente difícil porque intenta responder a un problema arduo de la vida, es decir, a su culminación, de la cual nadie puede hablar por experiencia propia. Otra dificultad viene dada desde algo exterior al hecho mismo de la muerte: las interpretaciones diversas y contradictorias que de ella se

³ *Pensamientos*, n° 168.

⁴ *Confesiones*, L IV, c. 4.

⁵ *La muerte, fracaso y plenitud*, en *Sal Terrae*, 85, 2, p. 96-100.

⁶ *Ibid.*, p. 99.

han tenido a lo largo de la historia. Para analizar este problema vamos a tener en cuenta dos datos ciertos:

- 1.- El hombre muere.
- 2.- Su muerte la diferenciamos del perecer de los animales.

Esta diferencia la atribuyo porque el morir del hombre se refiere a una persona, que posee substancialidad, individualidad, autoconciencia, trascendencia, espiritualidad. La persona ha sido definida, en relación a la autonomía en el ser y a la dignidad de naturaleza, por Tomás de Aquino. El hombre tiene una existencia personal irreductible a la especie, porque su alma racional le confiere dignidad e individualidad⁷. En el hombre, de acuerdo con su definición, podemos distinguir el aspecto natural del aspecto personal.

Descartes definió a la persona en relación a la autoconciencia de descubrirse como tal en el “cogito ergo sum”; Kant a esta definición le agrega la nota de ser fin en sí misma y para sí misma⁸.

El personalismo intenta superar el intelectualismo moderno y el universalismo idealista. Mounier destaca la unión de alma-cuerpo y la trascendencia de la persona sobre la naturaleza; esta trascendencia se manifiesta en la apertura hacia los otros y en la vocación del hombre, elegida libremente, para vivir su destino último. El existencialismo pone de relieve el valor que tiene la existencia concreta de las personas.

Para Levinas la relación con el otro constituye al sujeto, con una dialéctica interior, y se muestra cuando trasciende hacia el mundo y en la trascendencia de la

⁷ Tomás retoma la definición de persona dada por Boecio: *Sustancia individual* es aquella que posee el ser por sí misma y sustenta a los accidentes, que tienen el ser por otro. La sustancia primera es una realidad completa, por eso no forma parte de un todo único, como afirma Leibniz al considerar una sola sustancia (mónada), ni es el singular de un universal, como lo entiende Averroes, ni tampoco puede ser asumida por el en-sí, como pretende Sartre, ni por Dios, como pretende el nestorianismo. *Naturaleza racional*: indica que tiene un principio propio de vida, capaz de trascender, por el conocimiento y el amor, lo inmediato y capaz de volcarse sobre sí mismo por la reflexión.

⁸ Esto implica la preeminencia de lo espiritual frente a lo corporal, que es algo secundario en la consideración cartesiana. La derivación kantiana está indicando que el hombre no es medio para otra cosa.

expresión que funda la reciprocidad de toda relación⁹.

Guardini ha intentado hacer una síntesis con los elementos característicos de los diversos conceptos sobre la persona: sustancialidad, individualidad, incomunicabilidad y autoconciencia¹⁰.

Con esto no pretendo agotar lo que se ha dicho sobre la persona humana, simplemente intento marcar los aportes, que desde estas concepciones, se pueden hacer al tema de la persona para notar la diferencia entre el perecer y el morir.

La muerte del hombre es más que un simple acabarse la vida, aunque definamos este acabarse desde distintas perspectivas científicas. La muerte no afecta sólo a los hombres sino también a los animales, por eso cabe la pregunta: ¿qué es lo específico del morir humano? La muerte tiene mucho que ver con un acto humano. El hombre tiene conciencia de su muerte y que esta es la única cosa cierta en su existencia: es algo que ocurrirá inevitablemente. Junto a esta certeza, convive en él la incertidumbre del momento: no sabe cuándo ocurrirá. La muerte tiene un carácter definitivo, sobre ese paso no se puede volver atrás: es un paso hacia un “más allá”, del cual no hay regreso.

I.1.- No hay experiencia directa

Para hablar con propiedad, no hay experiencia directa e inmediata de la muerte, los datos que hemos recabado hasta el momento han aportado poco. La pérdida de conciencia es, sin duda, una de las señales que nos permiten deducir que un individuo ha muerto; aunque la pérdida de conciencia no se identifica con la muerte.

Los diversos casos de “resurrección” que nos presenta la historia humana en sus leyendas o hagiografías no aportan nada de la experiencia de la muerte; algunos de los muertos que regresaron hablan de experiencia de luz, sin otras precisiones¹¹. Algunos piensan que la experiencia mística sería la más cercana a la experiencia de la

⁹ Cfr. Levinas, E; *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 124-134.

¹⁰ Cfr. Guardini, R.; *Mundo y Persona*, Guadarrama, Madrid, 1963, p 117-145.

¹¹ Es oportuno señalar la diferencia que hace la medicina entre la muerte clínica y la muerte biológica. De la primera se puede volver pero no es la verdadera muerte.

muerte. Pero ninguno de los grandes místicos ha dejado un relato detallado de su experiencia.

La relación que los espiritistas tienen con los muertos y las confidencias que de estos reciben, tienen poca credibilidad: “Muchas de las supuestas revelaciones de los espiritistas parece poder explicarse por la disociación de la personalidad, fenómeno bien conocido para la psiquiatría moderna y para la psicología profunda. En tales casos nos encontramos ante la proyección de recuerdos o ante la fabulación inconsciente, ya del mismo médium, ya de algunos de los participantes de la sesión”, dice Lepp¹².

Jung ha señalado que, en muchos relatos mitológicos de diversos orígenes, a la muerte se la compara con el regreso al vientre de la madre; de aquí que se suponga que los difuntos renacen. También la teología cristiana habla en estos términos. Pero como tampoco tenemos conocimiento directo de nuestra propia experiencia del nacimiento y nadie puede participarnos la suya, hay que confesar que la comparación no aporta precisión al conocimiento directo de la muerte.

La muerte es un hecho y como tal no escapa a nuestro conocimiento. Descartadas todas las posibilidades de conocimiento directo, sólo cabe un modo indirecto de acercarse a ella, es decir, por la muerte de los otros, por la conciencia de caminar hacia la muerte y por los elementos que nos aporta nuestro lenguaje y las diversas expresiones simbólicas.

I.1.a.- La muerte del otro como “ocasión” para experimentar la muerte

Si queremos saber qué sucede cuando un hombre muere, hay que formular la siguiente pregunta: ¿La muerte del otro es la “ocasión” para experimentar de alguna manera la muerte?

Para Heidegger, los hombres sólo pueden comunicar a los demás sus experiencias triviales y cotidianas, mientras que toda experiencia fundamental sería por naturaleza incomunicable. Si bien no se puede aceptar esta incomunicación radical; hay que

¹²Lepp, I: *Psicoanálisis de la muerte*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires - México, 1967, p. 212.

admitir, sin embargo, que la comunicación de experiencias profundas es posible con aquellos a quienes nos unen vínculos afectivos auténticos.

La posibilidad de aprovechar la ocasión se da, fuera del impersonalismo, en la muerte de un ser querido. La muerte, en este caso, no está golpeando únicamente al extraño. Hay seres tan cercanos a nuestro corazón, que constituyen realmente un otro yo para nosotros; nuestra comunicación con ellos no se limita a trivialidades, sino que toca cosas esenciales. El que ama experimenta que el que muere es él mismo y no el otro: “¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí... cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Le buscaban en todas partes mis ojos y no aparecía. Me maravillaba que viviesen los demás mortales por haber muerto aquel a quien yo había amado, como si nunca hubiera de morir; y más me maravillaba aún de que habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él”, expresa Agustín en este relato conmovedor¹³. El amor abre la posibilidad de ver y de experimentar lo que está viviendo el otro¹⁴; sólo desde el amor se puede vivir en toda su extensión lo terrible del morir y la realidad de la muerte: **separación irremediable de dos destinados a ser uno.**

I.1.b.- La conciencia de caminar hacia la propia muerte

La conciencia de caminar hacia la propia muerte la adquirimos desde temprana edad, al ver morir a los demás¹⁵, y se va profundizando, a medida que pasan los años, con nuestras propias enfermedades y disminuciones físicas.

Esta toma de conciencia de nuestro ser mortal no lo identifico con el “instinto de muerte” que, según Freud, es la expresión inherente a todo organismo vivo. En cambio, el concepto de “ser-para-la-muerte” de Heidegger, puede ayudarme a

¹³ *Confesiones*, L. IV, c. 4 y 6.

¹⁴ “Ubi amor, ibi oculos” Con esta frase Ricardo de San Víctor, destaca la importancia del amor para todo tipo de conocimiento humano. Cfr. *In III Sententiarum*. 35, 1, 21.

¹⁵ La experiencia afectiva de la muerte en los niños puede ser “suave”, cuando ven morir a un anciano como un suceso natural y rodeado de afecto, o “fuerte”, cuando ven una muerte violenta, por accidente, suicidio, etc.

avanzar por este sendero.

En cuanto al “instinto de muerte”, cabe observar que todos los “instintos” y “pasiones” están al servicio de la vida del hombre. Tomás hace notar como algo evidente que en las cosas que se corrompen no sólo hay una inclinación a conseguir las cosas convenientes para la propia naturaleza, sino también una cierta resistencia a los agentes de corrupción que le impiden alcanzar lo que les es propio¹⁶. En este sentido, se puede considerar con Aristóteles a los instintos y pasiones como la salvación del sujeto. En algunos hombres y mujeres este proceso se puede ver alterado por distintas circunstancias o carencias y darse en ellos una atrofia del sentido de la vida, intentando su autodestrucción o la destrucción de los demás.

El ser-para-la-muerte, en Heidegger, implica la totalidad de la existencia humana, porque el ser-ahí termina con la muerte. La muerte al atraer al hombre totaliza, da autenticidad a la existencia y lo saca de la superficialidad de lo óptico (finito). La muerte no es una cosa que le llega al fin sino que lo acompaña desde el principio, por eso el hombre puede asumirla en una consideración anticipadora (como imposibilidad de la existencia) y hacerse anticipadamente libres por la propia muerte¹⁷. La elección de la muerte personaliza, hace auténtica, la existencia. En Heidegger la conciencia de la propia muerte absorbe el hecho y lo trasciende.

Entre los seres que mueren, el único que tiene conocimiento, aunque sea indirecto, de su propia muerte es el hombre. Este mismo hecho revela que es único en el cosmos. La propia muerte nunca le aparece a la conciencia del hombre como algo verdaderamente natural; se aparece a su conciencia como una desgracia, una amenaza, una injusticia. Dado el carácter indirecto de nuestra experiencia de la muerte, junto con la fuerza de nuestro instinto de vida, se explica sin duda que, aun con el conocimiento racional de que somos mortales, a la mayoría de los hombres nos cueste tanto aceptarla en el fondo del corazón, tal como lo expresa Montaigne: “No temo a la muerte, lo que temo es morir”

Los datos que sobre la muerte nos vienen del lenguaje y de las expresiones

¹⁶ Cfr.; I, q. 81, a. 2, c.

¹⁷ Cfr.; *Ser y Tiempo*, n° 53.

simbólicas no los analizaré en esta exposición.

Desde las dos perspectivas planteadas: la muerte del ser querido y conciencia de caminar hacia la muerte, he ido perfilando lo que la muerte nos manifiesta: la muerte no es un hecho mudo, ella habla de separación irremediable y definitiva, ella dice que no es una cosa verdaderamente natural y que la elección no le puede otorgar ese carácter de natural, ella afirma la imposibilidad de un proceso de aniquilación.

I.2.- Conocimiento de la muerte

¿La muerte es sólo descriptible? Hablando en otros términos, ¿sólo nos habla de un puro acontecer fenoménico? ¿Puede este hecho expresar algo más profundo? Se puede conocer la realidad de las cosas, siempre y cuando no se las declara de antemano incognoscibles o inexistentes, tal como lo han hecho algunos filósofos desde prejuicios infundados¹⁸.

Si en la muerte del hombre hubiera un perecer definitivo, la misma estaría reducida a un hecho meramente empírico, en el cual se comprobaría la destrucción del organismo y se precisarían sus causas y leyes. Este hecho empírico podría ser estudiado únicamente por las ciencias, las cuales no podrían, sin embargo, aportar mucho al hecho humano de la muerte y a su significado para la vida.

Todo hecho humano consciente o del cual podemos tener conciencia, como lo es el de la muerte, tiene una realidad honda que lo sustenta y que nuestra inteligencia es capaz de descubrir. Para llegar a una inteligencia más profunda sobre la muerte se tiene que proceder por un método demostrativo, que va de lo más conocido (el fenómeno) a lo menos conocido, que es la esencia de las cosas.

La muerte se nos ha manifestado desde la experiencia de los amantes, como una separación, como una destrucción de dos destinados a ser uno y ha abierto, por tanto, el interrogante sobre la posible afección del elemento restante.

¹⁸Cfr. Gadamer, H. G.: *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, pp. 344-355.

I.2.a.- Separación de alma y cuerpo

La definición más clásica de la filosofía habla de la muerte como una separación de cuerpo y alma, para expresar la destrucción experimentada en ella. Esta afirmación no deja en claro cuál es la esencia del morir, porque el mismo concepto de separación permanece oscuro¹⁹. El término no es incomprensible en sí mismo pero se debe comprender en relación a la unión que la precedió. Aquí analizo, entre tantos modos de comprenderla, el modo como lo desarrolla Tomás de Aquino.

Afirmando la unión sustancial de cuerpo y alma, se puede deducir: primero, que no muere el cuerpo o el alma, *el que muere es el hombre*; segundo, que el alma espiritual, afectada por la muerte, sobrevive. Tomás de Aquino afirma también que el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios, que aquella que está separada del cuerpo, porque “aquella posee su naturaleza de una manera más perfecta”²⁰. A nadie que está cerca, por el afecto, se le ocurre pensar que lo que le sucede al moribundo es algo ajeno a él.

I.2.b.- La muerte ¿afecta al alma?

Entendida así la unión, no puedo pensar en una separación que no afecte a la totalidad, que no afecte a sus partes constitutivas. La muerte ha de ser considerada, en cuanto que es separación violenta de dos cosas que por naturaleza debían estar unidas, como una destrucción, como una catástrofe. La disolución de la unidad es por ella misma el fin de la existencia. Con la muerte deja de existir lo que se llamó hombre. “Después de la muerte -dice Tomás-, propiamente hablando, no sólo no queda un verdadero ser viviente corporal, sino que además tampoco se puede decir que resten miembros de un cuerpo humano; decir a eso ‘carne y huesos’ tendrá quizás todavía sentido pero no sería lícito seguir hablando de una mano. Sólo una mano animada por el

¹⁹ Rahner, K; *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona, 1969, p. 19; Cfr., Pieper, J; *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, p. 49.

²⁰ *De Potencia*, q. 5, a. 10, ad. 5.

alma puede llamarse tal”²¹. Para comprender más a fondo el carácter dramático y problemático de la muerte es preciso presuponer en el hombre una tendencia natural hacia la unidad de su propio ser y, por eso mismo, una repulsa instintiva de la muerte como algo natural.

Efectivamente, la muerte, al ser separación de alma y cuerpo, sería una amputación o mutilación del hombre, ya que el alma separada no realiza todas las dimensiones esenciales de la naturaleza humana. Cabe una pregunta: ¿la muerte es un hecho que afecta al hombre entero? Es decir, un ser que posee, por una parte, una consistencia natural, previa al ejercicio de su capacidad de elección personal, que sigue sus propias leyes determinadas y tiene su propia evolución; y, por otra parte, este hombre dispone libremente sobre sí mismo y, por tanto, es lo que él determina hacerse dentro del ámbito de su libertad. En la muerte se da un aspecto natural, la separación de alma y cuerpo; y un aspecto personal, la finalización de su estado de peregrino²².

Para comprender la naturalidad de la muerte, hay que precisar el concepto de “naturalidad”, que siendo análogo, se realiza de distinto modo y grados en todo compuesto. “Como la forma determina al ser de una manera más elevada que la materia, lo que corresponde a la naturaleza de la forma es más natural que lo que corresponde a la naturaleza de la materia”²³.

Si se considera al cuerpo humano “materia” del hombre y que se disuelve en sus elementos, habrá que entender la muerte como un hecho natural. Pero la esencia del alma consiste en ser principio vital del cuerpo; toda su energía va dirigida a mantener el cuerpo con vida; así, vista desde la naturaleza del alma, la muerte no puede ser entendida como algo natural²⁴. Por el momento sólo puedo decir que el alma humana

²¹ *De Generatione et corruptione*, I, 15, n. 108.

²² Cfr., Rahner, K.; *Sentido Teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1965, p. 15.

²³ *De Malo*, q. 5, a. 5, c. In fine. Así, pues, la muerte y la corrupción natural pertenece al hombre, según la materia, pero según la razón de la forma, le sería conveniente la inmortalidad; pero para alcanzarla, no bastan los principios de la naturaleza, sino que al hombre le corresponde, ciertamente, una aptitud natural para alcanzarla, según su alma... (Traducción: Ezequiel Téllez Maqueo, EUNSA, Navarra, 1997).

²⁴ II-II, q. 164, a. 1, ad. 1: “La muerte no es natural en el hombre por parte de su forma”. Si la muerte no es algo natural, por parte de lo más formal del hombre, para explicar su facticidad las diversas teologías

separada del cuerpo no puede ser llamada persona²⁵. La incorruptibilidad del alma no debe ser entendida como si la muerte no la afectara para nada.

La muerte, en su aspecto personal, nos plantea el problema de saber si hay alguna profundidad de su existencia o alguna dimensión de la misma que no se vea afectada en ella. Al finalizar su estado metafísico de peregrina, caracterizada por el estado dinámico de un ser que todavía no está consumado, pero que está estructurado en una exigencia de consumación, su existencia interior pasa a ser definitiva, con sus contornos y estructura irrevocables. Con la muerte queda sellado, con carácter inapelable, el destino total de la existencia.

II.- ¿Abismo u Horizonte?

“A pesar de siglos de muerte y de corrupción nada hay que se haya perdido; ni un átomo de materia ni mucho menos nada del ser intrínseco en que se presenta la naturaleza”, afirma Schopenhauer. Es claro que él no hace esta afirmación en el contexto de la metafísica del ser, pero su intuición me permite conectar “lo antiguo y lo nuevo”.

II.1.- La incorruptibilidad ¿abre un horizonte?

Frente a lo terrible de la muerte, ¿es válido el planteo de resistirla o el de elegirla? ¿Cómo resistirla o elegirla? La generación, las obras, el recuerdo, dejar alguna huella en la historia son formas de resistencia que no superan las formas de la temporalidad. En este caso se estaría venciendo al olvido y el inmortalizarse equivaldría a perpetuarse. En la perpetuidad, el hombre aspira a no morir o a vivir para siempre en el tiempo y esta es cualitativamente distinta de la incorruptibilidad, que es vida más allá de la muerte. Los

recurren a la teoría de que la misma es consecuencia de una culpa, cometida por alguien capaz de representar a todo el género humano.

²⁵ Cfr., I, q. 29, a. 1, ad 5; I, q. 75, a. 4, ad. 2: “No toda sustancia individual es hipóstasis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipóstasis o personas la mano o el pie, ni tampoco el alma, que es una parte de la especie humana”. *De Potencia*, q. 9, a. 2, ad. 14.

“naturalistas” y los “historicistas” sostienen la perpetuidad. Los primeros afirman que la realización total del hombre coincide con su ciclo vital (perpetuidad en la generación) y los segundos sostienen que tal realización actúa plenamente en la inmanencia del espíritu en el devenir histórico (perpetuidad en la trascendencia histórica). Otro modo, más sutil, de perpetuarse en el tiempo es volviendo a él mediante la reencarnación. Esta teoría deja a salvo la trascendencia del alma pero no explica cómo un alma se adapta a un cuerpo inferior, en los cuales, sin conciencia y libertad, no puede realizar ninguna expiación. Tampoco explica, en el caso de reencarnarse en otro hombre, cómo se justifica que se imputen acciones buenas y malas realizadas por otro, en otro tiempo. Tales posturas nos llevarían a pensar en la existencia humana con un horizonte limitado que frente al fracaso histórico se convierte en un abismo para el mismo hombre.

Lo antinatural de la muerte del alma humana no es superado por la perpetuidad, sino por el deseo de unión que permanece en ella incorruptiblemente sostenida en el ser. Para eso es preciso indagar si esa incorruptibilidad es la que se ajusta metafísicamente a la naturaleza del alma racional y no un simple deseo de perdurar en el tiempo de un modo alegórico. Si la incorruptibilidad pertenece a la naturaleza del alma humana, es algo que pertenece a todo hombre, como persona individual, y no sólo a los que lograron superar el tiempo en la generación o la trascendencia histórica o reingresaron en ella mediante la reencarnación.

II.1.a. La incorruptibilidad es un hecho natural

Si el hecho es natural, debe ser conocido por la razón. De la incorruptibilidad no hay evidencia y tampoco es algo que se pueda medir. La naturalidad del hecho nos lleva a buscar los indicios de la incorruptibilidad, que en su carácter de tales no prueban pero abren caminos a la demostración.

- Entre todos los seres vivientes sólo el hombre tiene conciencia de morir. Sin esta conciencia, el problema de la incorruptibilidad ni siquiera puede ser planteado.
- Si el hombre tiene conciencia de morir, la muerte es un acto de vida, al menos en cuanto existe en la conciencia.

- Si hubiera muerte para la conciencia, sería contradictorio que muriera aquello por lo cual conocemos la muerte.
- La conciencia persigue fines que van más allá del tiempo: como el bien y la verdad.
- Si todo el hombre fuera corruptible, ni el mismo hecho de la muerte sería un problema filosófico, sino exclusivamente un problema clínico-estadístico.

II.1.b.- Conocimiento de la incorruptibilidad

Muchos argumentos para probar la incorruptibilidad se fundan en la simplicidad del alma, en su inmaterialidad o en su espiritualidad. Tomás afirma, siguiendo a Platón y a Agustín²⁶, que el alma es incorruptible porque su naturaleza es capaz de la verdad. El conocimiento de la verdad, a pesar de depender de los órganos sensoriales, es un fenómeno intrínsecamente independiente, en su naturaleza, de todo proceso material²⁷. Una operación del alma entendida de esta forma significa una operación de carácter absoluto; luego, si la operación es tal, el principio de la operación, que es el alma, tiene que tener un “esse” absoluto, es decir, tiene que tener un ser independiente del cuerpo y conservar su subsistencia a pesar de la disolución del cuerpo²⁸.

Tomás analiza la incorruptibilidad del alma desde sus posibles causas: desde la acción de los contrarios, desde ella misma y desde el autor: A ninguna forma se corrompe sino es por la acción de su contrario o por la corrupción de su sujeto o por defecto de su causa. Por la acción del contrario, como el calor se destruye por la cosa fría; por la corrupción del sujeto, como, destruido el ojo, se destruye la facultad visiva; por defecto de la causa, como la luz del aire es tenue ante la deficiente

²⁶ Cfr. *Fedón*, 79 y *De Trinitate* 13, 8.

²⁷ Cfr., I, q. 61, a. 2, ad. 2 y I, q. 75, a. 6, c, in fine: “Como señal de esto puede servir el hecho de que todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son. Ahora bien, el deseo en las realidades que conocen es seguido por un conocimiento. El sentido no conoce el ser si no es bajo la condición de aquí y ahora pero la inteligencia conoce el ser absolutamente y según todo tiempo. De donde se concluye que todos los que tienen inteligencia desean ser siempre. Mas el deseo natural no puede ser vano. Luego toda sustancia intelectual es incorruptible”.

²⁸ In II Sent., 19, q. 1, a. 1.

presencia del sol, que es su causa.

Ahora bien, el alma humana no puede corromperse por la acción del contrario, dado que mediante el intelecto posible el alma es cognoscitiva y receptiva de todos los contrarios; ni por corrupción de su sujeto, pues ya se ha demostrado que el alma humana es forma no dependiente del cuerpo en su ser; ni por deficiencia de su causa, porque no puede tener otra causa sino la eterna. Luego, de ningún modo el alma humana puede corromperse.²⁹

Para Tomás, en el alma incorrupta pervive el deseo de ser nuevamente una sustancia completa y desde allí él abre un horizonte que, desde la filosofía, solo se puede otear, porque ella ha llegado a su verdadero límite.

CONCLUSIÓN

La indiferencia frente a la muerte, constatada al principio de nuestro estudio, y que, a lo largo del mismo, se vio como una posible pérdida del sentido dramático e irreversible de la misma.

Esta indiferencia y la pérdida de sentido frente a la muerte, no concluyen necesariamente en dar mayor importancia al hecho de vivir; en muchos casos, al contrario, llevan a la desesperación, al miedo neurótico-depresivo, a la angustia. No basta “espantar” la idea de la muerte para vivir, porque la muerte es una realidad que no podemos espantar.

La muerte como drama de finitud para la existencia humana, aun concebida como abismo infranqueable, conlleva, casi necesariamente, el planteamiento de la autenticidad de la vida del hombre. Como es importante morir, es también importante vivir.

Así, vivir para la muerte o para la perpetuidad es vivir fuera de sí mismo y el drama se convierte en tragedia por haber dejado poco espacio o haber frustrado el deseo natural de conocer y amar en el aquí y ahora las cosas que están más allá del tiempo, como la verdad y el bien.

La perspectiva de la muerte, vista desde la incorruptibilidad, como límite y

²⁹ II C.G., c. 79.

horizonte, abre la posibilidad del reencuentro con nosotros mismos, con los que amamos y con Aquel que ha creado todas las cosas para que tengan vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIES, P.: *El hombre ante la muerte*. Taurus, Madrid, 1984.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A.: *Metafísica de la muerte*. Limusa, México, 1983.
- CARSE, J. P.: *Muerte y Existencia. Una Historia Conceptual de la Mortalidad Humana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- CHOZA, J.: *Manual de Antropología Filosófica*, Ed. Rialp, Madrid, 1988.
- FERRATER MORA, J.: *El ser y la muerte*. Planeta, Barcelona, 1979.
- FEUERBACH, L.: *La morte e l'immortalità*, Lanciano, Roma, 1934.
- GEVAERT, J.: *El problema del hombre*. Sígueme, Salamanca, 1987.
- HILDEBRAND, D. Von: *Sobre la muerte*. Ed. Encuentro, Madrid, 1983.
- LANDSBERG, P. L.: *Essai sur l'expérience de la mort*. Desclée, París, 1936.
- LEPP, I.: *Psicoanálisis de la Muerte*. Ed. Carlos Lohle, Buenos Aires - México, 1966.
- LEVINAS, E.: *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993.
- MARTINETTI, G.: *Le Prove dell'Aldilà*. Rizzoli, Milano, 1990.
- MONDIN, B.: *L'uomo chi è?* Massimo, Milano, 1987.
- PARFAIT, B.: *La idea de la muerte en la filosofía y en el arte*. Tekné, Buenos Aires 1994.
- PÉREZ, A. R. y ZIRIÓN, A.: *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. UNAM, México, 1981.
- PIEPER, J.: *Muerte e inmortalidad*. Herder, Barcelona, 1970.
- RAHNER, K.: *Sentido Teológico de la muerte*. Herder, Barcelona, 1969.
- RIGOBELLO, A.: *L'immortalità dell'anima*. La Scuola, Brescia, 1987.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L.: *La muerte, fracaso y plenitud*. En Sal Terrae, 85, 2. 1997.

SCHELER, M.: *Muerte y supervivencia*. Ordo amoris. Revista de Occidente, Madrid, 1934.

SCHERER, G.: *Il problema della morte nella filosofia*. Queriniana, Brescia, 1995.

SCIACA, M. F.: *Muerte e inmortalidad*. Luis Miracle, Barcelona, 1962.

Qué es la inmortalidad. Columba, Buenos Aires, 1966.

SUBIRATS, E.: *El alma y la muerte*. Anthropos, Barcelona, 1983.

THIBON, G.: *Entre el amor y la muerte*. Rialp. Madrid. 1977.

THIELICKE, H.: *Vivir con la muerte*. Herder, Barcelona, 1980.

TOYNBEE, A; KOESTLER, A.: *La vida después de la muerte*. Sudamericana, Buenos Aires, 1981.

AA.VV.: *El hombre frente a la muerte*. Troquel, Buenos Aires, 1964.

Diálogos sobre la vida y la muerte. Grupo Editor de Buenos Aires, 1980.