

EL HUMANISMO DE LA MUERTE

¿Qué es la muerte?

¿Podría yo decir que la muerte es exclusivamente un fenómeno biológico? Creo que un hecho de la vida corriente nos aclarará esta pregunta: Se produce un apagón de luces en una ciudad. El origen y motivo del apagón ha sido un desperfecto en la central térmica. El apagón sería el efecto de la avería surgida en la central térmica.

En esta primera parte del trabajo veremos las razones por las cuales la muerte "mía" concreta no se puede reducir a mi muerte biológica.

La muerte biológica

La muerte biológica es el efecto producido por un fenómeno biológico. Este fenómeno biológico que produce la muerte está motivado por el cese del "metabolismo" (conjunto de cambios biológicos y fisiológicos que constituyen la función de nutrición). Por mucho que busquemos, no encontraremos vida biológica en la persona en la que el metabolismo ha cesado. Los signos de la vida han desaparecido.

¿Cómo conozco que ha sucedido la muerte biológica?

El paro cardíaco no es el termómetro de la muerte. Tengo que aplicar un electroencefalograma y un angiograma que me indicarán con sus informaciones clínicas coincidentes la cesación de toda actividad. Cuando esto se produzca, puedo afirmar ya la muerte biológica (1).

Antes decíamos que la muerte biológica era la causa de mi muerte. Pero no será la muerte biológica la causa de la muerte de mi persona. La persona humana goza de otros metabolismos que no pueden reducirse puramente al metabolismo fisiológico. Me refiero a un metabolismo espiritual y a un metabolismo psicológico.

Si yo fuera exclusivamente una mezcla de aminoácidos, proteínas, etc., cuando se produjese la muerte biológica, se produciría también mi muerte personal, la "mía" insustituible. Pero yo soy algo más que biología.

¿Soy yo únicamente cuerpo?

El hombre existe primordialmente

como un "yo espiritual" que existe también en su "cuerpo". El hombre es espíritu pero es también la materia a la cual anima. Pero para ser capaz de existir como un "yo espiritual" en un mundo material, el hombre está obligado continuamente a saltar el abismo que le separa del mundo material. Esto significa que para existir, el hombre tiene que encarnarse. Está obligado a vivir también en una serie ordenada de procesos dinámicos que le permitan adaptarse a los cambios sin fin de las formaciones cósmicas. Se sigue de aquí que el hombre en un universo material puede vivir solamente como una interioridad imperfecta. Veamos este concepto de interioridad imperfecta (2).

Todo lo creado está estructurado por corpúsculos o elementos que podemos llamarles "actos o poderes". No hablo científicamente. La naturaleza de estos "actos o poderes" es estar envueltos en un proceso ya comenzado, y comenzado no precisamente por ellos. Ellos no tienen acciones propias sino en conjunto con otros "actos o poderes" que por solidaridad trabajan y producen. A estos actos o poderes les calificamos de imperfectos porque necesitan del otro acto o poder para completarse, trabajar y producir. Y esta división y dependencia del acto imperfecto la llamamos extremidad. Según nos vayamos acercando al parámetro de la evolución, al hombre, nos iremos encontrando menos dependencia, menos división, más interioridad, más suficiencia. La máxima interioridad es la persona humana aunque todavía no es Acto Puro, a lo cual nada se opone y cuya propia afirmación es completamente incondicionada. La jerarquía de sistemas resulta de las síntesis progresivas de esos poderes o actos

concretos que constituyen el universo desde el principio. Los diferentes términos sucesivos del proceso, más y más manifiestan la suficiencia activa del "todo". El "ser propio personal" es aún algo mundano y no suficiente absolutamente, i.e. depende del otro. Este otro podemos verlo como persona, alimento, oxígeno, etc.

Mi existencia es la de un espíritu-alma, y al mismo tiempo, yo constituyo la materia a la cual animo (3). Como persona encarnada, yo soy una dualidad, una pluralidad, y al mismo tiempo una unidad. El hombre se experimenta como una unidad a través del diálogo en el cual él se siente como una unidad no dividida, es consciente de su habilidad para comunicarse, entender y responder a otros interlocutores. Y es una multiplicidad en su unidad, una permanencia en el cambio (4).

El alma y el cuerpo constituyen una sola realidad pero al mismo tiempo son términos irreducibles. Así nos lo afirma Ruf Carballo comentando la antropología de X. Zubiri:

"El alma no es el cuerpo, ni el cuerpo es el alma, pero la animación es algo idénticamente somático y mental. En esta unidad de sustantividad consiste la enigmática "y" de la fórmula "cuerpo y alma", en virtud de la cual el hombre no tiene cuerpo y alma, sino que es corpóreo y psíquico... El alma y el cuerpo constituyen una sola sustantividad, que Zubiri llama animación" (5).

Indestructibilidad de la persona

La misma ley evolutiva que exige la muerte del hombre como indi-

viduo, postula su subsistencia como persona. A no ser que el mundo sea absurdo. Toda la evolución del universo se centra en la aparición del hombre, ¿acaso para que muera y desaparezca? No. El hombre aparece para que subsista la sustancia singular que existe como una naturaleza racional gozando eternamente del dinamismo del conocer y del amar.

¿Debo ir a la escuela para aprender a morir?

La experiencia fenomenológica me dice que voy a morir. He visto a mi alrededor morir a familiares, amigos, etc. Todo lo que me rodea, muere. ¿Por qué voy a ser la excepción? Podremos distanciar la muerte con trasplantes de órganos, hibernación, etc., pero no la podemos evitar definitivamente. Yo no tengo que aprender a morir porque cuando nací ya sabía morir. ¿Se le puede llamar "instinto de muerte" a esa fuerza que me obligará a desintegrar la unidad estructural que yo constituyo?

Examinemos el instinto de muerte en Segismundo Freud y hagamos algunas anotaciones. Para Freud existen dos instintos básicos: el instinto de vida o Eros y el instinto de muerte o Thanatos. El instinto de muerte representa una destrucción innata y una agresión dirigida primeramente en contra del yo. Es una fuerza que está continuamente trabajando hacia la muerte y hacia un retorno al estado original inorgánico de completa libertad de la tensión o esfuerzo (6).

Aún a pesar de las afirmaciones de Joseph Nuttin: "Las descripciones de Freud sobre el instinto de muerte pertenecen a la parte más especulativa de

su trabajo y la teoría fue recibida escépticamente hasta por los mismos psicoanalistas. Se debe recordar también que Freud mismo describe su doctrina sobre los instintos como la parte mitológica de su sistema" (7).

y las observaciones de Fenichel cuando critica a Freud diciendo que había confundido dos conceptos completamente distintos: el primero, que la agresión es innata en el hombre, y el segundo, que ya que todos los hombres mueren y la conducta es un competir, un esforzarse, luego todos los hombres están esforzándose hacia la muerte (8). Repito que, aún a pesar de estas críticas y detrás de la concepción mitológica de las fuerzas que animan al hombre, queda una realidad: el juego dialéctico entre el Eros y el Thanatos. Juego del que tenemos experiencia y que empaqueta todas las manifestaciones de la vida humana. Como muy bien dice el profesor J. Rof Carballo siempre nos queda la famosa área 13 en el cerebro frontal de los mamíferos, la cual, una vez excitada, puede desencadenar impulsos destructores aún en los animales más pacíficos.

La muerte ruptura

La muerte ruptura, la que nosotros conocemos y la que siempre ha conocido el hombre, es el corte brutal de nuestra existencia. La muerte ruptura es corrupción, destrucción, sufrimiento, dolor, separación tajante. Por muy viejos que seamos, siempre la muerte se nos presenta como un "accidente".

¿Por qué hablamos de muerte ruptura?

Primeramente, como decíamos, por-

que es la única que conocemos, y en segundo lugar, para diferenciarla de la "muerte transformación". En la primera carta a los Corintios San Pablo nos dice:

"Os digo esto, hermanos: la carne y la sangre no puede heredar el Reino de los cielos; ni la corrupción hereda la incorrupción. ¡Mirad! Os revelo un misterio: No moriremos todos, mas todos seremos transformados" (I Cor. 15,50-51).

San Pablo se plantea aquí el problema del fin del mundo, de la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. Este hecho sorprenderá a muchos con vida, sin haber sufrido la muerte biológica. Estos hombres pasarán a la gloria sin pasar por la muerte ruptura. Pero como el mismo Pablo dice: "esos hombres corruptibles no pueden heredar la incorrupción". Entonces, es necesaria una transformación. Esta es la muerte transformación. Proceso misterioso para nosotros y distinto a la muerte ruptura. Pero estas dos muertes aparecen equiparadas en cuanto a sus efectos: las dos capacitan para el goce de la gloria.

Pero, ¿no es la muerte castigo del pecado original?

El hombre por la hominización hereda de sus antecesores esta característica de la vida, conducir a la muerte. La vida tiende a extinguirse.

La muerte ruptura es signo del rompimiento que se ha producido entre Dios y el hombre. Expresa unas relaciones rotas por el pecado. El hombre iba a morir biológicamente, con o sin pecado. Dios, al producirse el pecado, confirma sus leyes evolutivas. Téngase en cuen-

ta que cuando la primera pareja desobedece, no muere inmediatamente sino que siguen con vida hasta que les llega el fin de sus días.

Una imagen ayudará a comprender lo que quiero expresar. Un criminal asesina a un hombre. Este criminal va a ser enjuiciado y se le condena a muerte. El iba a morir de todas maneras cuando cesara su metabolismo. Lo que se ha hecho es enjuiciar su actitud y, en este caso, adelantarle la muerte. Al asesino le duele esta condena porque está gritando a todos los hombres la gravedad de lo que ha perpetrado.

El hombre peca por primera vez en el Paraíso. Y por su acción rompe los lazos de amistad entre Dios y él. Su falta es tan grave que es digno de recibir la muerte. Dios lo ha enjuiciado por esta acción.

Dios en sus planes primitivos (estado preternatural) llamaba al hombre a la vida sobrenatural pero el pecado, ese acto capaz de destruir las relaciones amistosas entre el Creador y la criatura, va a trastocar estos planes.

El don de la inmortalidad significa la inmortalidad "física" de esa sustantividad que Zubiri llama animación. Podríamos especular sobre el hecho de que el hombre no hubiera pecado y siguiera conservando el don de la inmortalidad. ¿Se produciría la muerte ruptura, o en cambio se daría la muerte transformación? Quizás puedan tener utilidad estas especulaciones, pero no para este artículo.

Y, ¿qué decir del relato del Génesis, capítulo 1-3?

Es imposible entrar en toda la problemática del Génesis. Ciertamen-

te la exégesis moderna se ha desentendido del sentido literalista de estos capítulos. Tratando de hacer una gran síntesis y suponiendo un conocimiento introductorio al Génesis, sólo traigo una posible interpretación exegética del Génesis 3,16-17:

“Y Dios impuso al hombre este mandamiento: “De cualquier árbol del jardín puedes comer, del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio”.

Una exégesis reciente ofrece la posibilidad de interpretar el “morirás sin remedio” como “cometerás un acto digno de muerte” (9). Un acto lleno de maldad capaz por sí solo de separarte de mí, podría decirle Dios al hombre después del primer pecado. A esta misma muerte es a la que alude San Pablo en la Carta a los Romanos:

“Pues el salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús Señor Nuestro” (Rom. 6,23).

Aquí, en Romanos, vemos la “muerte” contrapuesta a “vida eterna”. Vida eterna tiene el sentido de intimidad con Dios, posesión de la visión beatífica de Dios, gozo, caridad (10). Se nos habla metafóricamente del rompimiento de relaciones entre Dios y el hombre por el pecado y se emplea la imagen de la muerte para expresar la maldad del acto que trae consigo rebelarse contra Dios. Luego la conclusión posible sería que en el Génesis no se habla de “muerte biológica”.

La muerte en el existencialismo

Antes de terminar quiero comentar la importancia que el existen-

cialismo le ha dado a la muerte y la visión de Teilhard de Chardin y de Viktor Frankl sobre la muerte.

En la filosofía idealista (Hegel), el espíritu absoluto, que se manifiesta y “desenrolla” a través del hombre individual, se libra de esa limitación por medio de la muerte. Por lo tanto, la muerte sirve para el proceso del espíritu del mundo, no para la plenitud del hombre individual. Contra esta concepción, la filosofía existencialista protesta. Comienza a tomarse en serio a la personalidad humana. Es preocupación existencialista evitar que el hombre se olvide de la muerte.

Según Jaspers, el hecho de que la vida del hombre se vea amenazada por la muerte, lo invita a configurar esencialmente su vida en todo momento y así superar la prueba antes de la muerte.

Para Heidegger la muerte no es un cesar porque el Dasein (posibilidad concreta total de mi existencia) no cesa de existir a causa de un acontecimiento o un accidente externo: la muerte es un modo de ser que afecta al Dasein tan pronto como comienza a ser. Según él, el vivir auténticamente es vivir en conformidad completa con este sentido de la vida y vivir en la espera constante de la muerte y de su inminencia posible.

En Sartre, la muerte toma un estado puro de fracaso, es lo absurdo absoluto. Para Sartre, el “morimos siempre, por encima de todo” es factor común en todo su pensamiento.

Mucho más positivo es el existencialista español, don Miguel de Unamuno:

“Ese dolor que es un deshacimiento, nos hace descubrir

nuestras entrañas, y en el des-hacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento a las entrañas temporales, a Dios, a quien en la congoja espiritual respiramos y aprendemos a amar” (11).

La muerte y la psicología de Viktor Frankl

Viktor Frankl, famoso psiquiatra mundial, fundador de la Logoterapia y del análisis existencial, hablándonos del significado de la muerte, nos dice que la singularidad de la persona humana y su situación constituyen dos componentes fundamentales del significado de la vida humana.

La finitud de la existencia de nuestra vida humana está presente en estos dos componentes. Frankl concluye que la finitud tiene que constituir estos dos componentes. Frankl concluye que la finitud tiene que constituir algo que da significado a la vida humana y no algo que le roba su sentido.

Frankl se pregunta, ¿qué sería de nuestra vida si no fuera finita en el tiempo? Si fuésemos inmortales, dice él, siempre podríamos posponer cada acción hasta el fin, pero, como no hay fin, nunca nos realizaríamos. No tendríamos ninguna urgencia por actuar y el actuar es lo que nos realiza. Además la responsabilidad (centro del sistema de Frankl) se entiende en términos de finitud.

Para el psiquiatra vienés, la vida es una forja de valores, y la muerte es el momento en el cual el hombre ha formalizado la sustancia dada por Dios para hacer la obra humanizadora. Compara al

hombre con un escultor que tiene un límite de tiempo para terminar su obra. Está obligado (responsabilizado) a utilizar el tiempo muy bien, dada su finitud. Afirma él mismo que las biografías pueden ser juzgadas no por su duración sino por su riqueza (12).

La muerte: urgencia hacia un estado de formas más altas de comunión

Antes de abordar directamente el tema de la muerte dentro del sistema del antropólogo francés P. Teilhard de Chardin, S. J. debo aclarar algunas de sus notas y categorías para que pueda ser entendido.

Para Teilhard, cualquier energía es de naturaleza psíquica. Esta energía fundamental se divide en dos componentes distintos: una energía tangencial y otra radial. La energía tangencial tiende a unir un elemento a otros elementos en el mismo nivel de organización. La radial tiende a inducir un elemento hacia adelante en estructuras de mayor complejidad. La energía radial es la fuerza que impulsa a un elemento hacia un nivel de mayor conciencia (13).

En el mundo encarnado, material, en el que vivimos, la energía radial no es independiente sino que opera en virtud de la energía tangencial. ¿Qué significa la muerte para Teilhard? La ruptura de las dependencias de la energía radial de la tangencial y ésta es necesaria para que los elementos orgánicos cooperen material y espiritualmente a la construcción del pleroma.

Para Teilhard la evolución es transformación primariamente psíquica. El Polo superior de la evolución es el punto Omega que debe recuperar las conciencias para ser

verdaderamente Omega. En el proceso evolutivo del mundo todas las personas están destinadas, en y a través de Omega, a encontrar su perfección como personas. La muerte será el medio catalizador que producirá la síntesis de mayor complejidad, de mayor interioridad y conciencia. Finalmente, en el sistema teilhardiano, la función de la muerte es actuar como una metamorfosis entre dos diferentes estados de personalidad. Antes de entrar en la esfera de un centro de orden superior, el hombre tiene que cruzar esta barrera (14).

Dejamos ya la visión teilhardiana de la muerte y pasamos a la experiencia de la muerte.

¿Cómo elaboramos la experiencia de la muerte?

En el niño se va a desarrollar la experiencia de la angustia, de la cual surgirá la experiencia de la muerte. Paulatinamente el niño va a ir construyendo y rellenando esa experiencia primera. Esta angustia primigenia se irá revistiendo de la idea de abandono y de la imposibilidad de ser.

En el niño el encuentro con la frustración producirá la angustia, como apunta J. Guillaumin, psicólogo de Lyon (15). El encuentro con la frustración puede describirse como el descubrimiento inmediato de la contingencia espacial y temporal de la propia existencia. Describo un momento de frustración del infante: cuando siente hambre, "mal-estar", situación de desazón. Ante la carencia del objeto real, sea en este caso leche, alimentos, etc. tiende a arrojar de él ese estado y conseguir

de nuevo una situación de bienestar. Esta es la interpretación de la angustia infantil según Freud y los psicoanalistas. Guillaumin afirma que el adulto experimenta la muerte como una reminiscencia del desvelamiento infantil de la angustia esencial. Pero, ¿qué constituye la angustia esencial? Es el sentimiento de dependencia del hombre de un objeto real y, cuando se ve privado de él, se produce y nace la angustia. He traído esta elaboración de la experiencia de la muerte a este estudio porque se relaciona con el sentimiento de frustración de la muerte, lo cual debemos cambiar.

El hombre privado de la consumación transformadora (estado preternatural anterior al pecado) va a angustiarse. Angustia que en estadios posteriores de su vida será la experiencia de la muerte. Pero la frustración y la experiencia angustiosa de la muerte tiene que destruirse porque está fundamentada en una falsa concepción de lo que es la verdadera vida.

La verdadera vida

Siempre hemos sido mortales. La vida nuestra, la que conocemos, es una vida muerta. La verdadera vida no está en la tierra. La verdadera vida es la del hombre sustraído de la corruptibilidad de la existencia biológica y transformado por las energías divinas que le comunican la incorruptibilidad. Esta es la vida del espíritu de San Pablo por oposición a la vida de la carne. La vida de la persona espiritual que dirige la espontaneidad, el "id" freudiano. La muerte en esta concepción es el punto bisectriz por el que nos abrimos a la vida.

Notas

- (1) GROUPE LYONNAIS, *La muerte y el hombre del siglo XX*, Colección Psicología-Medicina-Pastoral. Madrid, 1968. Ver los aspectos biológicos de la muerte.
- (2) ROBERT JOHANN, S. J., *Notes on Cosmology*. Shrub Oak, New York, 1966. Tesis número 5, pp. 12-13.
- (3) STEPHAN STRASSER, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology*, (Pittsburgh: Duquesne University, 1957, p. 73.
- (4) JOHN K., McCORMACK, S. J., *Homo loquens: an essay at metaphysical anthropology*, Loyola Seminary, Shrub Oak, 1966, pp. 1-2.
- (5) J. ROF CARBALLO, *Urdimbre afectiva y enfermedad*. Barcelona, 1961, p. 499.
Sobre este tema se pueden ver:
- (6) ROLAND DALBIEZ, *La Méthode Psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, 1949, pp. 200-205.
JOSEPH NUTTIN, *Psychoanalysis and Personality*, York, 1962, pp. 81-84.
IGNACE LEPP, *The Depths of the Soul*, New York, 1967, pp. 49, 50 y 71. Para una visión general del psicoanálisis véase:
KARL STERN, *The Third Revolution*. New York, 1954, especialmente los capítulos V y VI: The dawn of of psychoanalysis y The Third revolution respectivamente, pp. 64-101.
- (7) JOSEPH NUTTIN, *Psychoanalysis and Personality*, New York, 1962, p. 82.
- (8) J. A. C. BROWN, *Feud and the Post-Freudians*, Great Britain, 1961, p. 28.
- (9) Rivista Bíblica, 44 (1963) pp. 524-528.
- (10) CANDIDO POZO, S. J., *Teología del Más Allá*, Madrid, 1968, p. 141-147.
- (11) MIGUEL DE UNAMUNO, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Madrid, 1912, p. 18.
- (12) VIKTOR E. FRANKL, MD., *The Doctor and the Soul*, New York, 1965; *Man's search for meaning*, New York, 1965.
- (13) TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno Humano*, Madrid, 1967; *El Medio Divino*, Madrid 1967; *El Grupo Zoológico Humano*, Madrid, 1967. Véase también para la teología teilhardiana: Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ*, New York, 1964.
- (15) GROUPE LYONNAIS, *La Muerte y el hombre del siglo XX*, Colección Psicología-Medicina-Pastoral, Madrid, 1968.