

RAFAEL CÚNSULO

Miradas sobre la  
**MUERTE**



  
**PUBLICAR  
AL SUR**  
EDITORIAL  
UN PROYECTO COPIS



Rafael Cúnsulo, nació en San Juan, Argentina. Se graduó de Doctor en filosofía en la Pontificia Università San Tommaso de Roma. Sus temas de estudio son la antropología filosófica, la hermenéutica filosófica de Gadamer y Beuchot y el pensamiento de Hannah Arendt. Especialista en filosofía medieval. Se desempeñó como Decano de la facultad de Humanidades y como Vicerrector de la UNSTA. Publicar al Sur tiene el honor de su participación en su Consejo Editorial.

# MIRADAS SOBRE LA MUERTE



# MIRADAS SOBRE LA MUERTE

RAFAEL CÚNSULO

PUBLICAR AL SUR  
2025





## CONSEJO EDITORIAL

DR. MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),  
México

DR. SIXTO CASTRO SANTILLÁN

Universidad de Valencia, España

DR. RAFAEL ROBERTO CÚNSULO

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán,  
Argentina

MTRA. BARBARA ESMENIA PACHECO DA SILVA

Red Magdalenas Internacional - Teatro de las Oprimidas,  
São Paulo, Brasil

DRA. PATRICIA GANEM ALARCÓN

Secretaría de Educación Pública y Grupo “Loga Escuelas  
en Red”, México

DR. JEAN GRONDIN

Universidad de Montreal, Canadá

DRA. SIOBHAN FENELLA GUERRERO MC MANUS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),  
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y  
Humanidades (CIICH), México

DRA. CLAUDIA PONTÓN RAMOS

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM),  
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la  
Educación, México

DR. LUIS PORTER GALETAR

Profesor jubilado de la Universidad Autónoma  
Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México

DR. ALBERTO SANEN LUNA

Hospital Psiquiátrico Infantil Dr. Juan N. Navarro, México

Cúnsulo, Rafael

Miradas sobre la muerte / Rafael Cúnsulo. – México :  
Publicar al Sur 2025.

230 p. : il. ; 21 cm.

Incluye bibliografía.

ISBN: 978-607-26897-4-9

1. Escatología cristiana

CDD: 236.1      LC: BT825

Rafael Cúnsulo

Miradas sobre la muerte

Primera edición: noviembre del 2025.

© Derechos reservados por el autor

D. R. © 2025 Sello Editorial Publicar al Sur®

Publicar al Sur, Calle Xaxalco Mz5 lt4 San Miguel  
Topilejo, Tlalpan, Ciudad de México, c. p. 14500.

El dominio en la Web es [www.publicaralsur.com](http://www.publicaralsur.com)

Usuario del registro nacional de editores:  
Pis200305196

Este libro se publica luego de un dictamen por  
el sistema de doble enmascaramiento (“doble  
ciego”), según los criterios vigentes en la política  
editorial actual.

Diseño y cubierta: Equipo editorial de Publicar al Sur

Impreso en México / Printed in Mexico

## ÍNDICE

Capítulo 1: Mirada filosófica, la supervivencia	11
Capítulo 2: Mirada bioética, la fragilidad	35
Capítulo 3: Mirada mística, la entrega	143
Capítulo 4: Mirada teológica la plenitud	167
Capítulo 5: Mirada tecnológica, la conquista	191
Epílogo	211
Bibliografía	215



## CAPITULO I: MIRADA FILOSÓFICA, LA SUPERVIVENCIA

### INTRODUCCIÓN

*“No vivimos cuanto queremos y morimos aún cuando no queremos”*

San Agustín

La muerte es una de esas realidades que con más frecuencia ha cuestionado al hombre, aunque no siempre con la misma intensidad. 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, se refiere al 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, 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 miedo, no como actitud moral,

debida a un juicio posterior, ni tampoco como una actitud psicótica, debida a la inseguridad terrorificante de un futuro “desconocido”, sino como una actitud cuestionadora de mi realidad.

La cuestión sobre la muerte se plantea filosóficamente no para rebelarse contra el fin de la existencia o para aprender a morir “bien”, sino 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 es necesaria tener atenta la mirada, como los peces, tener los ojos abiertos ante la realidad.

El análisis filosófico de la muerte humana choca inmediatamente con dos prejuicios:

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 profundo, metafísico de la misma. Qué es la muerte no es algo evidente y la filosofía no puede conformarse con una respuesta vaga e imprecisa. No se reflexiona filosóficamente sobre la naturaleza de la muerte para encontrar una fórmula, celebrar o cardiovascular, para determinar su momento preciso, sino que busca interrogarse por su incidencia y por su repercusión en la existencia humana.

Por otro lado, se presupone que el problema de la muerte está totalmente aclarado cuando la reflexión filosófica llega a afirmar la inmortalidad personal después de la muerte<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Cfr. Gevaert, J; *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 295. San Agustín dice: “Una vez que hayas llegado a

Además, no se llega al planteamiento filosófico de la muerte, ni a otros cuestionamientos, si no es desde una atmósfera epocal<sup>2</sup>. En la actualidad se puede observar que frente a la gran cantidad de muertes masivas (por hambre, droga, guerras, etc.) se da una insensibilidad social (“dijimos nuestro ‘¡qué barbaridad!’”, ahora sigamos jugando”, dice Susanita), un comercio comunicativo (como la transmisión de la guerra de Kosovo, como si fueran los Juegos Olímpicos), un comercio social (difunto y familiares bien atendidos).

Estas actitudes, que alejan el centro del problema, caerían vertiginosamente cuando se trata de la propia muerte; aunque frente a mí muerte lo aconsejable es “no pensar”, según la tendencia actual, en reacción pendular frente a un continuo “pensar”, de las generaciones pasadas. Como lo afirma bellamente 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”<sup>3</sup>.

---

saber que eres inmortal ¿estás seguro que eso te basta? Eso será algo grande pero para mí no es suficiente.” *Soliloquios*, II, 1.

<sup>2</sup>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 yo las traslado además al plano personal para asignarla a las distintas edades o experiencias por las que el hombre atraviesa.

<sup>3</sup>*Pensamientos*, n1 168.

La única muerte que en la actualidad sigue cuestionando y, por lo tanto, admirando, como bronca, impotencia y vacío, es la muerte del ser querido<sup>4</sup>.

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

## MUERTE

*“La muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos, no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros.”*

## EPICURO, FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE

Este tema es particularmente difícil porque intenta responder a un problema arduo de la vida, es decir: su culminación, de la cual nadie puede hablar por experiencia propia. Otra dificultad viene dada desde algo exterior al problema mismo: las interpretaciones diversas y contradictorias que de él se ha tenido a lo largo de la historia.

Para analizar este problema hay que tener en cuenta dos cosas:

1.- El hombre muere y su muerte se diferencia del perecer de los animales.

2.- Esta diferencia está dada porque el

<sup>4</sup>Al morir su amigo San Agustín exclama: “yo mismo acaba de convertirme para mí en el gran problema” *Confesiones*, L IV, c. 4.

morir del hombre se refiere a una persona, es decir, que posee sustancialidad, individualidad, autoconciencia, trascendencia, espiritualidad.

La persona ha sido definida, en relación con la autonomía en el ser y a la dignidad de naturaleza, por santo Tomás. El hombre tiene una existencia personal irreductible a la especie, porque su alma racional le confiere dignidad e individualidad<sup>5</sup>. En

<sup>5</sup>I, q. 29, a.1, c: “Aún cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: Esta blancura es tal blancura en cuanto está en este sujeto.

Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: hipóstasis o sustancias primeras. Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona.

Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la *sustancia individual* por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade *naturaleza racional* por significar lo singular en las sustancias racionales.” I, q.29, a.4., c: “Pues, como ya se dijo (a.1), en general persona indica la sustancia individual de naturaleza racional. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana.”

Toda la cuestión 29 de la Suma de Teología de santo Tomás está referida al tema de la persona. La *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

el hombre, de acuerdo con la definición de santo Tomás, podemos distinguir su aspecto natural y su aspecto personal.

También ha sido definida por Descartes con relación a la autoconciencia; con la derivación kantiana de ser fin en sí misma y para sí mismo<sup>6</sup>.

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 a vivir su destino último. El existencialismo pone en relieve el valor que tiene la existencia concreta de las personas.

Guardini ha fundido los elementos característicos de los conceptos clásico y moderno sobre la persona: sustancialidad, individualidad, incomunicabilidad y autoconciencia, en el concepto de apertura<sup>7</sup>.

---

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 con su teoría del intelecto agente único, ni tampoco puede ser asumida por el en-sí, como pretende Sartre, ni por Dios, como pretende el nestorianismo. La *naturaleza racional* indica que tiene un principio propio (per se) de vida, capaz de trascender por el conocimiento y el amor lo inmediato y capaz de volcarse sobre sí mismo por la reflexión.

<sup>6</sup>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.

<sup>7</sup>Cfr. Mondin, Battista; *L'uomo: ¿chi è?*, Massimo, Milano, 1987, ps. 344-361. Para ampliar el concepto de persona, se puede leer: Guardini, R.; *Mundo y Persona*, Guadarrama, Madrid, 1963.

## NO HAY EXPERIENCIA DIRECTA

La muerte es más que un simple acabarse la vida, aunque definamos este acabarse desde distintas perspectivas (biológica, filosófica o clínica). 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.

Para hablar con propiedad, no hay experiencia directa e inmediata de la muerte. 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 los muertos.

Algunos piensan que la experiencia mística sería la más cercana a la experiencia de la muerte. Pero ninguno de los grandes místicos ha dejado un relato detallado de su experiencia. La relación que los espiritistas tienen con los muer-

tos y las confidencias que de estos reciben tiene poco valor<sup>8</sup>.

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 no tenemos conocimiento directo de nuestra propia experiencia del nacimiento y tampoco otro 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.

#### 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?

---

<sup>8</sup>“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.” Lepp, I: *Psicoanálisis de la muerte*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires - México, 1967, p. 212.

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 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, expresado por la frase se muere, de 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” nuestro; nuestra comunicación con ellos no se limitaba a trivialidades, sino que tocaba a cosas esenciales. El que ama experimenta que el que muere es él mismo y no el otro<sup>9</sup>. “Ubi amor, ibi oculos”<sup>10</sup>. El amor abre la posibilidad de ver y de experimentar; 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.

---

<sup>9</sup>Relatando la muerte de un amigo, San Agustín exclama: “¡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. Buscábale en todas partes mis ojos y no aparecía. Maravillábame 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”. *Confesiones*, L. IV, c. 4 y 6.

<sup>10</sup>In III Sent. 35, 1, 21. La frase es de Ricardo de San Victor. Cfr. Pieper, J: *Muerte e Inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, p. 31.

La conciencia de caminar hacia la propia muerte la adquirimos, en temprana edad<sup>11</sup>, al ver morir a los demás (seres queridos) y se va profundizando, a medida que pasan los años, con nuestras propias enfermedades y disminuciones físicas.

Esta toma de conciencia de nuestra condición de seres mortales no debe identificarse con el “instinto de muerte” que, según Freud, es la expresión inherente a todo organismo vivo; ni con el concepto de “ser-para-la-muerte” de Heidegger, ni tampoco con el proceso de nulificación, que sostiene Sartre.

En cuanto al “instinto de muerte”, cabe observar que todos los “instintos” y “pasiones” están al servicio de la vida del hombre. Santo Tomás hace notar como algo evidente que en las cosas corruptibles no sólo hay una inclinación a conseguir la cosa conveniente para la propia naturaleza, sino también una cierta resistencia a los agentes de corrupción que le impiden alcanzar lo que les es propio<sup>12</sup>. En este sentido, se puede hablar de los instintos y pasiones como la salvación del individuo. Algunos hombres, sin embargo, pueden tener este proceso 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.

---

<sup>11</sup>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.

<sup>12</sup>Cfr.; I, q. 81, a. 2, c.

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 óntico (finito). La muerte no es una cosa que le llega al fin, sino que lo acompaña desde el principio, por eso el hombre y puede asumirla en una consideración anticipadora (como imposibilidad de la existencia) y hacerse anticipadamente libres por la propia muerte<sup>13</sup>. La elección de la muerte personaliza, hace auténtica, la existencia (No es una invitación al suicidio). En Heidegger la conciencia de la propia muerte absorbe el hecho y lo trasciende.

Para Sartre el hombre es ese ser existente en-sí y para-sí al mismo tiempo, entre los cuales se da una lucha necesaria de posibilidades que lo van fijando en su en-sí, hasta la definitiva fijación en la muerte. La muerte es la victoria del ser en-sí, una realidad opaca, tenebrosa, empastada<sup>14</sup>. En Sartre la muerte sella la victoria de lo inorgánico y sus fuerzas ciegas. Si bien con la muerte se da una descomposición del cuerpo, de lo orgánico, no hay en ella una identificación de la conciencia con la descomposición, hasta tal punto de perderse en ella, lo cual supone un antagonismo y una absorción entre la conciencia y lo orgánico.

---

<sup>13</sup>Cfr.; *Ser y Tiempo*, # 53

<sup>14</sup>Cfr., *El ser y la nada*, Introducción y pág. 621: “La muerte es una nulificación siempre posible de mis posibilidades, nulificación que está fuera de mis posibilidades.”

Entre los seres que mueren, el único que tiene conocimiento, aunque sea indirecto, de su propia muerte es el hombre. Este mismo hecho lo revela como 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 les cueste tanto aceptarla en el fondo de su corazón. Como dice Montaigne: “No temo a la muerte, lo que temo es morir”

Otros datos sobre la muerte nos vienen del lenguaje; es frecuente hablar de la misma con “eufemismos”, es decir, formas de hablar que impiden que las cosas sean llamadas por su nombre. Con este modo de hablar, en el intento de quitarle gravedad al hecho, se ha parcializado y polarizado, desvirtuando la realidad misma.

La muerte es considerada o sólo un final de la vida corporal (expiró el último aliento; dejó de existir; se acabó; llegó su final; desintegración del sistema metabólico) o sólo un tránsito (noche; dulce sueño); o sólo una calamidad (se fue de entre nosotros; nos dejó para siempre; dijo su último adiós; su pérdida es...) o solo una liberación temporal (salió del tiempo; escapó a la temporalidad; consumió sus días; salió para la eternidad); o sólo la liberación del cuerpo (devolvió su alma al creador) o sólo algo vio-

lento, contra la naturaleza e impuesto como castigo (es un verdugo, un traidor, un enemigo = imagen del hombre de la guadaña) o sólo algo que madura por sí sola (muerte natural) o producido por la propia mano (suicidio); o sólo algo natural (indiferencia ante la muerte, “se muere”, “todos debemos morir”) o sólo algo que contradice el deseo innato de perdurar (desesperación ante la muerte, “porque me tenía que suceder a mí”)<sup>15</sup>.

También hay una diferencia clave, poco frecuente en nuestro lenguaje, entre morir y perecer. El primero es aplicado a los hombres y el segundo aplicado a los animales, descubriendo una diferencia entre los dos hechos, la cual indicaría dos modos distintos de acabar.

Desde la triple perspectiva planteada, muerte del ser querido, conciencia de caminar hacia la muerte y lo que se dice sobre ella, se ha ido perfilando lo que la muerte nos manifiesta; por lo cual se afirma que 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 lo le puede otorgar ese carácter de natural, ella afirma la imposibilidad de un proceso de nulificación o aniquilación.

## CONOCIMIENTO DE LA MUERTE

Para pasar de la consideración fenomenológica a la consideración metafísica es conveniente indagar

---

<sup>15</sup>Cfr., Pieper, J; *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, ps. 33-46.

sobre la posibilidad de dar ese paso. ¿La muerte es sólo describible o, en otros términos, un puro fenómeno? ¿Puede hacerse un estudio más profundo para conocer su misma realidad? ¿Puede hacerse una filosofía de la muerte?

Sin en la muerte hay un perecer definitivo del hombre, la misma estaría reducida a un hecho empírico, en el cual se comprueba la destrucción del organismo y se precisa sus causas y leyes. Este hecho empírico podría ser estudiado únicamente por médicos, biólogo, sociólogos, los cuales no podrían, sin embargo, aportar al hecho humano de la muerte.

Todo hecho humano (consciente o del cual tenemos conciencia), como también lo es la muerte, tiene una realidad honda que la sustenta y que su misma inteligencia es capaz de descubrir. En el caso de la muerte no se puede proceder hacia ese fondo con un método introspectivo. 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 naturaleza de las cosas<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>In Boetio *De Trinitate*, q. 6, a. 1, c; ad 1: "En efecto, la ciencia natural en sus procesos observa (conserva, mantiene fiel, se atiene a) el modo propio del alma racional en lo que se refiere a dos aspectos. En primer término, en cuanto que el alma racional recibe el conocimiento de los inteligibles que son más conocidos según la naturaleza a partir de los sensibles, que son más conocidos con respecto a nosotros; y de esta manera, la ciencia natural procede desde aquellas cosas más conocidas con respecto a nosotros y menos conocida según la naturaleza. La demostración que es por el signo o por el efecto, se usa más comúnmente en la ciencia natural. En segundo

Se puede conocer la realidad de las cosas, si no se las declara de antemano incognoscible o inexistentes, tal como lo han hecho algunos autores modernos y contemporáneos<sup>17</sup>.

Del análisis fenomenológico, la muerte se nos ha manifestado como una separación, destrucción de dos destinados a ser uno y el interrogante sobre la posible afección del elemento restante.

### 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 la misma; definición que también es retomada por la teología cristiana. Esta afirmación filosófica-teológica no deja en claro cuál es la esencia del morir, porque el mismo concepto de separación permanece obscuro<sup>18</sup>. El término no es incomprensible en sí

---

término, porque como es propio de la razón discurrir de uno a otro, esto se realiza (ser-vatur) en la ciencia natural, donde desde el conocimiento de uno (una realidad - algo) se llega al conocimiento de otro, como desde el conocimiento del efecto al conocimiento de la causa. Y no se procede solamente de uno a otro según la razón, que no sea otro según la realidad, como así desde el animal se llega al hombre. En la ciencia natural en la cual se hace la demostración por las causas extrínsecas, se prueba algo de una realidad por otra totalmente extrínseca. Y así el modo racional en la ciencia natural se observa máximamente y, por consiguiente, la ciencia natural entre las otras es la más conforme a la inteligencia del hombre”

<sup>17</sup>No profundizamos en el planteo epistemológico porque nos aleja de la cuestión central y excede los límites del presente trabajo.

<sup>18</sup>Rahner, K; *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona, 1969, p. 19; Cfr., Pieper, J; *op. cit.*, p. 49.

mismo, pero se debe comprender con relación a la unión que la precedió.

En el platonismo el “alma” es algo que se sirve del cuerpo como de un instrumento (*Homo est anima utens corpore*<sup>19</sup>), por lo que Platón afirma que “el alma es el hombre”<sup>20</sup>. En la misma línea se encuentra Descartes: “Yo, en cuanto pensante, aún sin el cuerpo, soy ya todo el yo”<sup>21</sup>. O como afirma Cicerón: “Convéncete firmemente de esto: tú no eres mortal, sino que lo es tu cuerpo”<sup>22</sup>. La muerte en, este pensamiento, separa dos cosas que ya son dos; es, por lo tanto, una liberación. A esta muerte el hombre es ajeno porque sucede sólo en su cuerpo<sup>23</sup>.

La interpretación materialista concibe a la muerte como disgregación del compuesto, como rotura de una forma biológica, tal como lo afirma la expresión de Epicuro: “*La muerte es algo que no nos afecta porque mientras vivimos, no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros.*” Es sabio, para ellos, aceptar las leyes naturales y no soñar con una inmortalidad imposible<sup>24</sup>.

<sup>19</sup>I, q. 75, a. 4, c.

<sup>20</sup>*Alcibíades*, 120e 11; 130c 5.

<sup>21</sup>Jaspers, Karl; *Descartes y la filosofía*, Cfr., Pieper, J; *op. cit.*, p. 52.

<sup>22</sup>*El sueño de Escipión*, cap. 16.

<sup>23</sup>Karl Batrh piensa que esta es la posición católica respecto de la muerte. Cf. *El hombre y la Inmortalidad*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1964, ps. 59-61.

<sup>24</sup>Si la fe y la esperanza caracterizan la postura del creyente frente a la muerte y si la conciencia cósmica debe liberar al panteísta del miedo a la disolución, el materialista elimina todo problema y destruye el halo de misterio que la circunda, poniéndose más allá de la historia del pensamiento y del espíritu. Cfr., Feuerbach, L.; *Morte e immortalità*, Lanciano, Roma, 1934.

En una visión realista, que afirma la unión sustancial de cuerpo y alma, se puede decir: primero, que no muere el cuerpo o el alma, *el que muere es el hombre*; segundo, que el alma espiritual, afectada por la muerte, se mantiene íntegra en el ser y sobrevive<sup>25</sup>.

Santo Tomás dice que el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios, que la que está separada del cuerpo, porque “aquella posee su naturaleza de una manera más perfecta”<sup>26</sup>. Esta es la expresión más fuerte contra toda antropología espiritualista. A nadie que está cerca, por el afecto, se le ocurre pensar que lo que le sucede al moribundo es algo ajeno a él.

#### LA MUERTE ¿AFECTA AL ALMA?

Entendida así la unión, no se puede 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 es separación violenta de dos cosas que por naturaleza debían estar unidas, como una destrucción, como una catástrofe. La disolución de la unidad es “eo ipso” 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

---

<sup>25</sup>La inmortalidad del alma no se encuentra ni en la biblia ni en santo Tomás. Cuando hablan de inmortalidad se refieren a Cristo resucitado o al hombre de la plenitud de los tiempos.

<sup>26</sup>De Potencia, q. 5, a. 10, ad. 5.

humano; decir a eso “carne y huesos” tendrá quizás todavía sentido, pero no sería lícito seguir hablando de una mano. Sólo una mano informada por el alma puede llamarse tal”<sup>27</sup>. Para comprender el carácter dramático de la muerte 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 de la muerte como condición antinatural.

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 ¿quién es el muerto? ¿el cuerpo o el alma separada? La muerte es un hecho que afecta al hombre entero: naturaleza y persona, es decir, un ser que posee, por una parte, una subsistencia, previa al libre albedrío personal, que sigue sus propias leyes determinadas y tiene, por tanto, su propia evolución necesaria; y, por otra parte, ese ser 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 peregrino<sup>28</sup>.

Para comprender la naturalidad de la muerte, hay que precisar el concepto de “naturalidad” que, siendo análogo, se realiza de distinto modo y grados

<sup>27</sup>De *Generatione et corruptione*, I, 15, n. 108.

<sup>28</sup>Cfr., Rahner, K.; *Sentido Teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1965, p. 15.

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”<sup>29</sup>.

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; y 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 natural<sup>30</sup>.

Por el momento sólo hay que decir que el alma separada no puede ser llamada persona<sup>31</sup>. 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

<sup>29</sup>De Malo, q. 5, a. 5.

<sup>30</sup>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 hay que recurrir a la teoría de que la misma es consecuencia (castigo - pena) de una culpa, cometida por alguien capaz de representar a todo el género humana. Para completar el tema de la naturalidad o no de la muerte, se puede leer: Pieper, J; op. cit., ps. 109-128.

<sup>31</sup>Cfr., I, q. 29, a. 1, ad 5; I, q. 75, a. 4, ad. 2: “No toda sustancia individual es hipótesis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipótesis 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.

metafísico de peregrino, caracterizada por el devenir, es decir, 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.

### INMORTALIDAD

*“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.”*

Schopenhauer

### INMORTALIDAD E INCORRUPTIBILIDAD

Frente a lo terrible de la muerte, ¿es válido el planteo existencialista de resistirla? o ¿el de elegirla? ¿Cómo resistir la muerte? La generación, las obras, el recuerdo, dejar alguna huella en la historia son una resistencia vana que no tienen nada que ver con la inmortalidad. En este caso se estaría venciendo al olvido y el inmortalizarse equivaldría perpetuarse.

Lo antinatural de la muerte del alma humana no es superado por la perpetuidad, sino por la inmortalidad o incorruptibilidad de la misma. 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<sup>32</sup>.

Si la inmortalidad pertenece a la naturaleza, 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 reingresando mediante la reencarnación<sup>33</sup>.

#### LA INCORRUPTIBILIDAD ES UN HECHO NATURAL<sup>34</sup>

También en este tema tenemos que hacer una ubicación metafísica previa. Toda la creación, en cuanto tal, es imperecedero. Para dejar de existir la creación, Dios tendría que dejar de darle el ser o de mantener las cosas en ser. El ser es una auténtica propiedad de la creatura; Dios se lo da. La incorrup-

<sup>32</sup>En la perpetuidad, el hombre aspira a no morir o a vivir para siempre en el tiempo y ésta es cualitativamente distinta a la incorruptibilidad, que es vida más allá de la muerte. Los “naturalistas” y los “historicistas” sostienen esta tesis de la perpetuidad, que no respeta la naturaleza del alma humana. La primera afirma la realización total del hombre coincide con su ciclo vital (perpetuidad en la generación) y la segunda sostiene 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.

<sup>33</sup>Esta teoría deja a salvo la trascendencia del alma, pero no explica como un alma se adapte 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, como se justifica que se imputen acciones buenas y malas realizadas por otro, en otro tiempo.

<sup>34</sup>En adelante no se hablará de inmortalidad porque, al haber afirmado que la muerte afecta a todo hombre, con este término se entiende la inmunidad del alma frente al hecho de la muerte, lo cual es contradictorio con lo probado anteriormente.

tibilidad natural del alma espiritual e individual tiene su fundamento en esta voluntad creadora de Dios.

Si el hecho es natural, debe ser conocido por la razón. De la incorruptibilidad no hay evidencia y tampoco es algo mensurable. Las ciencias basadas en este tipo de experiencias no pueden aportar argumentos ni a favor ni en contra, porque exceden sus límites.

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 vida, en cuanto conocida.
- Si hubiera muerte para la conciencia, sería contradictorio que muriera aquello por lo cual conocemos la muerte.
- La conciencia persigue fine 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

## 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 una larga tradición<sup>35</sup>, 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 material<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup>Platón lo desarrolla en el *Fedón*, 79 y San Agustín en el *De Trinitate* 13, 8.

<sup>36</sup>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. Más el deseo natural no puede ser vano. Luego toda sustancia intelectual es incorruptible”.

II C.G., c. 79: 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 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

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, debe tener un “esse” absoluto, es decir, tiene que tener un ser independiente del cuerpo y conservar su subsistencia a pesar de la disolución del cuerpo<sup>37</sup>.

¿Cómo pervive o subsiste el alma separada? A esta pregunta la filosofía queda muda, porque ha llegado a su verdadero límite. Si habla corre el riesgo de caer en charlatanería.

---

corromperse.” Otros textos de santo Tomás sobre el tema: I, q. 75, a. 4 y a. 6, c. Compendio de Teología, cap. 84, n. 147.

<sup>37</sup>In II Sent., 19, q. 1, a. 1.

## CAPÍTULO II: MIRADA BIOÉTICA, LA FRAGILIDAD

### MUERTE Y DIGNIDAD HUMANA

#### *Aspectos teológicos y filosóficos de la muerte*

**L**a vida del hombre debe ser considerada como un don de Dios y se lo ha de tratar con sumo cuidado; es una oportunidad ofrecida por El al hombre para construir su futuro de vida o muerte eternas. El tiempo de duración de esta tarea sólo puede ser determinado por Dios. Esa es la razón primordial por la cual no es lícito provocar deliberadamente la muerte de una persona inocente o la propia muerte, o someter arbitrariamente a los suplicios y torturas de cualquier especie, físicos, psíquicos o morales, a seres cuya dignidad les viene de Dios.

Efectivamente, la sintomatología de la muerte no es determinada ni por la teología ni por la filosofía, sino por las ciencias experimentales bio-fisiológicas, pues se trata de una cuestión de su competencia específica, ya que las causas de la muerte no proceden del alma espiritual sino del cuerpo orgánico. Reconocía Pío XII:

“Corresponde al médico dar una definición clara de la muerte y del momento de la muerte de un paciente que agoniza en un estado

de inconciencia. Por eso se puede retomar el concepto usual de la separación completa y definitiva del alma y del cuerpo; pero, en la práctica, habrá que tener en cuenta la imprecisión de los términos *cuerpo* y *separación*"<sup>1</sup>.

La mano del hombre, los accidentes, la enfermedad, la vejez, pueden herir al cuerpo, y resulta la separación. Para el nacimiento no basta que las dos células, masculina y femenina, se encuentren, el alma se les incorpore y resulte un ser humano; solamente si son biológicamente compatibles, o sea, si las dos células haploides del ovocito y del espermio se funden para formar una nueva célula diploide dotada de la capacidad de automultiplicación, se realizará ese acontecimiento; porque, si no, al no ser capaces de recibir una alma, no darán nada de sí, o a lo sumo un producto informe, por el juego exclusivo de la energética biológica que poseen, hecho que agrava los intentos de manipulación técnica y voluntaria de los procesos reproductivos, pues el científico no puede actuar con la sabiduría y precisión con las cuales procede la naturaleza. De la misma manera, dado un cierto grado de decadencia en el organismo, el agregado celular formado por el cuerpo no es adecuado a su función de parte del compuesto humano y éste se disocia en sus dos elementos.

Dicho papel del cuerpo en la muerte hace posible retardarla, hace posible matar y hace posible sanar o impedir o provocar la vida. El hombre, por su cuerpo, forma parte del mundo físico y está suje-

---

<sup>1</sup>*Discurso del 24.11.1957.*

to a sus leyes. Puede, pues, destruirlo, mantenerlo, mejorarlo y puede preservarlo de las influencias capaces de alterarlo o destruirlo. Salvo intervención divina, la separación del alma y del cuerpo está, en cierta medida, sujeta a las acciones humanas.

Pero ¿en qué momento se produce la separación? La muerte, ¿qué estado de alteración corporal demanda? Aunque, después, debemos atenernos a los datos de la ciencia actual, se ha de reconocer que este problema no tiene todavía una respuesta completa. La constatación hecha en los animales no es similar, desde el punto de vista filosófico, a lo que sucede en el hombre, y, por ello, apenas nos puede servir como punto de referencia. Aunque desde el punto de vista meramente biológico, el cuerpo del hombre y el de los animales tengan una estructura análoga, ya que viven en las mismas condiciones físicas, su principio vital es completamente diferente. El de los animales está estrictamente ligado a los fenómenos físicoquímicos; en cambio, el del hombre, está dotado de cierta independencia y con influencia sobre esos fenómenos. Por eso existen datos sobre muertes humanas que permanecen y quizás permanezcan siempre inexplicables para la ciencia.

Estos datos, aunque el alma no caiga bajo nuestra observación directa y prejuzguemos su estado por intermedio del cuerpo, sólo pueden tener un sentido aceptando el poder de ella sobre la materia. Tampoco es fácil determinar el *momento exacto* de la muerte. Y, si bien prestaremos oídos a las constataciones de la ciencia contemporánea, no

podemos dejar de tener en cuenta que tales constataciones son interpretadas de acuerdo con los conocimientos actuales susceptibles de ser completados, y hasta desplazados, por futuros descubrimientos, de la misma manera que los actuales conceptos han superado y desplazado antiguas teorías sobre la muerte, originadas en la ignorancia de las verdaderas causas fisiológicas inductoras del proceso de corrupción corporal.

## INTERPRETACIÓN CIENTÍFICA DE LA MUERTE HUMANA

### BREVE RESEÑA HISTÓRICA

¿Por qué y cuándo muere el hombre? Éstas son unas preguntas que con frecuencia nos hacemos los seres humanos. Nos admira, aunque comprendemos las motivaciones, constatar la enorme diferencia (y las varias similitudes) que separa las primitivas explicaciones del fenómeno de la muerte de las más modernas y actuales hipótesis científicas, favorecidas por un instrumental sofisticado y métodos de extraordinaria precisión, perfeccionados cada día de manera asombrosa.

En la primitiva interpretación animista de la vida la respuesta se dio a tono con esa mentalidad. El hombre de la antigüedad concebía la muerte como consecuencia de un acto violento, sea por agresión de las fieras o de otros hombres, sea por fenómenos meteorológicos supresores de la vida. Cuando la muerte se producía por razones naturales que no podía comprender o interpretar, transfirió por ana-

logía el mismo hecho a un mundo invisible; así bandadas de demonios se arrojaban contra los hombres y los ahogaban, los estrangulaban u oprimían hasta quitarles la vida. Tal era, para ellos, la muerte por enfermedad y su interpretación patogénica. Pero la muerte asumió otros aspectos en la mentalidad primitiva, interpretándose con significado simbólico no carente de cierta profundidad. Podemos citar, como simple ejemplo, la muerte inferida por los sacrificios rituales, según la refiere Vohard<sup>2</sup>. Producida simbólicamente en las ceremonias de iniciación, la muerte viene a ser la condición necesaria para la vida. Del mismo modo que el fruto es comido por el hombre o deshecho por la tierra para que renazca y se multiplique, así el hombre ha de injertarse en este ciclo vital, asumiendo en sí la muerte con el deseo de vivir. Solamente quien mató tiene derecho a tener descendientes, y quien no murió (simbólicamente) en los ritos de iniciación debe permanecer estéril.

En la medicina egipcia encontramos el primer paso hacia una concepción biológica mejor definida de la muerte. Según su idea la muerte se producía por paralización de la respiración, a la cual seguía la del corazón. Estos fenómenos son, indudablemente, los de más fácil observación y constituyen lo fundamental entre las causas de la muerte, aunque más tarde se constata que son síntomas periféricos y no las causas profundas del deceso de un individuo. “En el momento de la muerte se lee

---

<sup>2</sup>*Kannibalismus*, Stuttgart, 1939. Cfr. E. Gil, “La muerte en otras culturas y religiones”, en *Eutanasia etc...*, ed. cit. 1039.

en el papiro de Ebers el soplo de vida se retira con el alma, la sangre se congela, las arterias se vacían y el animal muere”<sup>3</sup>. El tratado de PhtahHatep agrega: “el corazón es el dueño absoluto del cuerpo”. Un egipcio de aquella generación aceptaría de buen grado la definición de la muerte clínica como *muerte cardíaca*, según la definen todavía algunos.

Al principio humoralneumático de los egipcios se contraponen el más netamente humoral de los asiriosbabilónicos, quienes veían en la sangre y, por consiguiente, en el hígado, el principio vital lesionado irreversiblemente con la muerte. Estas fueron las primeras observaciones basadas en los fenómenos naturales, que eran todavía aún muy superficiales y se detenían en la sola apariencia externa de los mismos.

Fue en la escuela itálica de Crotona donde, por obra de Alcmeón, se efectuaron las primeras autopsias y en contraposición con la vivisección de los animales se llegaron a establecer los principios diferenciales entre la vida y la muerte. La muerte fue definida por el citado primer anatomofisiopatólogo como la desaparición total de la sangre; y el sueño como su retirada parcial. Precizando aún más, decía que la sangre manaba del cerebro, lo cual hace suponer que Alcmeón había observado la disminución fisiológica de la irrigación sanguínea en dicho órgano durante el sueño.

El Seudogaleno dice solamente: *sanguinis recessus in venas* (retirada de la sangre en las venas).

<sup>3</sup>Tanto este texto como el siguiente han sido tomados de la traducción de H. JOAQUIM, 1890.

Desde entonces, el sueño y la muerte se consideraban paralelos. *Mortis frater somnus* (el sueño es hermano de la muerte), afirmaba Galeno. Empédocles de Agrigento ve en la muerte un enfriamiento del espíritu vital residente en la sangre: enfriamiento parcial en el sueño y total en la muerte. Diógenes, por su parte, cree descubrir la causa de ambos fenómenos también en la retirada de la sangre; probablemente observó un cadáver abierto, pues afirma que la muerte se produce al desaparecer aquel líquido vital del pecho y del vientre. Efectivamente, y por la ley de gravedad, la sangre del cadáver se acumula en los grandes vasos torácicos y abdominales. Para Platón y los estoicos la muerte no es otra cosa que el abandono total del espíritu, por cuya razón el cuerpo queda sin el menor movimiento. Aristóteles la considera un vapor que invade la cabeza, en tanto se enfría totalmente el calor residente en el corazón. Según Galeno la muerte es una postración total de la naturaleza y la extinción del calor natural. Tales son los viejos conceptos, fijos y permanentes, según la trillada opinión de Galeno<sup>4</sup>, hasta que Francisco Bacon de Verulam, el primero en tratar de la muerte natural de una manera científica, admitió ser dos los centros de la muerte: uno en la cabeza y otro en el corazón<sup>5</sup>. En el siglo siguiente (a. 1715) Bludom puso la causa de la cesación de la vida en la destrucción de la función circulatoria.

---

<sup>4</sup>Cfr. E. MORIN, *L'homme et la mort dans l'histoire*, París, 1970; PH. ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en occident*, ed. Seuil, París, 1975.

<sup>5</sup>Cfr. PH. ARIES, l.s.c.

En su obra titulada *Recherches Physiologiques sur la Vie et sur la Morte*, Bichat asienta las bases de la moderna concepción señalando el célebre *trípode vital* constituido por el cerebro, el corazón y los pulmones, órganos recíprocamente indispensables en sus funciones para mantener la vida. “Toda clase de muerte escribe este autor comienza por la interrupción de la circulación, de la respiración o del influjo del cerebro”. Posteriores estudios de algunos fisiólogos han precisado que el *primum moriens* (lo primero en morir) es el encéfalo, y el *ultimum moriens* (lo último en morir) el corazón. La condición interna determinante de la muerte radica en el cerebro, verdadero motor de la vida física, del cual parten los impulsos vitales para todo el organismo. El corazón, por el contrario, es el último en morir. Aún después de veinte horas de la aparente muerte este órgano es capaz de revivir en ranas privadas totalmente de oxígeno. Lo acabado de decir parece ser muy importante para lo que vamos a considerar de inmediato acerca de la actual teoría sobre la muerte clínica. La fisiología contemporánea ha hecho notabilísimos avances, debido a que las técnicas modernas y el instrumental sofisticado de que ahora se dispone han permitido observar con bastante exactitud el funcionamiento de los distintos órganos. Aparatos y procedimientos se perfeccionan día a día. Algunos, sin embargo, continúan pensando que la actual definición de la muerte clínica como muerte del cerebro es una invención contemporánea para justificar la ablación de órganos, especialmente del corazón, destinados a los trasplantes.

## LA MUERTE HUMANA EN LA CIENCIA ACTUAL

La *Congregación para la Doctrina de la Fe*, en su *Declaración sobre la Eutanasia*, advierte que:

“es muy importante hoy día proteger, en el momento de la muerte, la dignidad de la persona humana y la concepción cristiana de la vida, contra el tecnicismo que corre el riesgo de hacerse abusivo. Algunos hablan del *derecho a morir*”.

El tema ha sido objeto de innumerables estudios científicos y éticos, jurídicos y religiosos y foco de atención de congresos *ad hoc*, como el de la *Asociación Médica Mundial* de Sydney (1968). Desde hace años se sabe que, entre el momento de la muerte denominada *clínica*, o sea, la desaparición de toda señal de actividad circulatoria, respiratoria y nerviosa, y la muerte denominada *biológica*, o sea, la presencia de alteraciones irreversibles de los tejidos existe un intervalo de tiempo variable, que puede cambiar de tejido a tejido. G. Perico<sup>6</sup> observa que la medicina ha logrado establecer, como ya lo sospechaban los antiguos teólogos, que la muerte no aparece como un acontecimiento simple, supresor de un solo golpe de todas las funciones vitales. La muerte, de hecho, se puede producir gradualmente. Según la medicina actual o, al menos, según la inmensa mayoría de los especialistas, no se puede considerar presencia de vida humana cuando no

---

<sup>6</sup>En *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, ed. cit. (término “Trasplantes”).

existe vida neurológica. Por ello, inversamente, se plantea la pregunta acerca del límite que separa la presencia o ausencia de la vida humana.

Sin embargo, la posibilidad de los trasplantes de órganos y el nuevo panorama ofrecido por las técnicas de reanimación, han suscitado numerosos interrogantes y polémicas en torno a la muerte *clínica*. Es conveniente observar que las actuales hipótesis científicas, por identificar la muerte real del individuo con la muerte de su cerebro, no deben contraponerse, en principio, a la idea filosófica o teológica de la muerte antes considerada, aunque no se haya dicho ya la última palabra en lo referente al aspecto clínicobiológico. El temor de mucha gente, hombres de ciencia o moralistas, no surge de aceptar la definición científica en sí, sino de los múltiples posibles abusos que podría favorecer una legislación inadecuada o imperfecta, rayanos en el crimen organizado (tal como es presentado por el célebre film COMA) y a los cuales se podría *abrir las puertas* sin la exigencia de severas garantías.

Por eso, numerosos países han promulgado estatutos específicos y establecidos organismos de control, justamente para prevenir esos posibles abusos. No faltan quienes discuten la eficacia práctica de esas legislaciones.

¿Qué produce la muerte? Hoy se está tratando de responder a esta pregunta desde diversos ángulos, por lo cual se ha comenzado a distinguir entre muerte *fisiológica* y muerte *patológica*. La primera sería producida *naturalmente* por mutaciones normales acaecidas fatalmente en las células, des-

pués de un período determinado (morir de vejez), sin influjo de una enfermedad concreta; la segunda, en cambio, es causada *prematamente* por factores extraños al normal mecanismo biológico. La inmensa mayoría de los hombres mueren de muerte *patológica*, ya que los casos de muerte *fisiológica* son bastante raros. Respecto de la muerte fisiológica, la moderna biología molecular se halla cercana a lograr hallazgos espectaculares. Como explica C. Manni<sup>7</sup>, el estudio de las células cancerosas ha llevado a la convicción de que existen “estructuras endocelulares capaces de dar a las células la propiedad de reproducirse incesantemente por un mecanismo ínsito en el patrimonio genético”. Este mecanismo originario habría sido silenciado, en el transcurso del camino evolutivo hacia organismos vivientes, por un nuevo mecanismo, el de la diferenciación que, mientras limita el crecimiento celular, le otorga un papel funcional muy definido. La inmortalidad vendría a ser una propiedad primordial general ínsita en el patrimonio genético de todas las células, lo cual si es verdad podría hacer asomar nuevas y sorprendentes posibilidades: lograr encontrar la vía para restituir a las células sanas la activación del mecanismo de *inmortalidad*, desactivándolo en el de las neoplásticas (que son células inmortales, de allí la dificultad de encontrar el medio farmacológico para la curación del cáncer). Se habría logrado

---

<sup>7</sup>Alla frontiera della mente umana: il malato in coma e l'esperienza dei resuscitati (1984), citato por L. Ciccone, Questioni di Morale della Vita Fisica II, en *Salute e Malattia*, ed. Ares, Milano, 1986, p. 126, nota 1.

derrotar, al mismo tiempo, el cáncer y la senectud.

La muerte patológica, aún supuesto el anterior triunfo, seguiría haciendo presa de la humanidad. Antiguamente, la constatación de la muerte prestaba atención únicamente a la cesación de las funciones (cardíaca y respiratoria) y para nada a las estructuras relativas (órganos y aparatos). Con el descubrimiento de la posibilidad de restaurar las funciones (mediante las modernas técnicas de reanimación) se presta ahora atención, sobre todo, a las estructuras, especialmente cerebro y corazón. Ahora se puede distinguir con mayor precisión la diferencia entre una *muerte aparente*, en la cual las funciones están marcadamente atenuadas y sólo se las puede percibir mediante los modernos aparatos.

La *muerte clínica*, en la cual las funciones han cesado realmente, pero se mantienen intactas las estructuras, porque no han sufrido aún daños irreversibles, lo que hace posible su reactivación por medios artificiales.

La *muerte biológica*, en la cual ha comenzado un proceso de alteraciones extensas en las estructuras, lo que hace imposible la recuperación de las funciones, aunque se la intente<sup>8</sup>. Estas distinciones nos explican el porqué de la posibilidad, en el llamado *estado de coma*, de diversos niveles que pueden prestarse a errores técnicos lamentables. En efecto, se conocen casos de pacientes recuperados de una supuesta muerte cerebral que en realidad no lo era, y otros en los cuales los movimientos reflejos de los

---

<sup>8</sup>L.Ciccone, o.s.c., passim.

miembros fueron confundidos con signos de vida. Todo ello ha llevado a estudiar más detenidamente las condiciones requeridas para poder hablar verdaderamente de muerte cerebral. Ciccone, siguiendo la literatura especializada, distingue cuatro niveles en los estados de coma: el *coma simple* o leve, que es una pérdida de la conciencia y de la movilidad voluntaria pero en el cual, aun cuando las funciones neurovegetativas puedan estar parcialmente comprometidas, permanecen los movimientos automáticos de reacción frente a estímulos físicos externos; el *coma grave*, donde, a consecuencia de daños serios en los centros reguladores, cesa toda regulación de cada una de las funciones en sí mismas y de las correlaciones entre diversas funciones; el *coma profundo* (o *coma carus*), cuando las funciones, primero enloquecidas en exceso, tienden a apagarse: de hipertermia se pasa a hipotermia espontánea, de hiperglucemia a hipoglucemia, de taquicardia a braquicardia, etc. y ya no existe ningún reflejo.

Aquí estamos frente al apagamiento de la vida y ése era el desenlace inevitable del *coma gravísimo* sin posibilidad alguna de solución, hasta que se inventaron los respiradores artificiales y las actuales técnicas de reanimación cardiocirculatoria y metabólica. De esta manera, ha aparecido otro nivel de estado de coma denominado *coma dépassé*, en el cual se puede afirmar que un organismo humano, de hecho, muerto ya por la cesación total y definitiva del funcionamiento del sistema nervioso central, es mantenido artificialmente preservado de las consecuencias degenerativas de sus órganos, asegu-

rándole la irrigación con sangre oxigenada (ventilación), mantenida forzosamente en circulación. En este caso, la muerte cerebral no ocurre naturalmente. La crean los médicos a partir de la tecnología terapéutica. Muchos comatosos que hubieran muerto rápidamente en otros tiempos, pueden mantener ahora sus funciones cardiopulmonares por varias horas o días. Algunos de estos pacientes resucitados se recuperan completamente, razón por la cual estas técnicas se justifican; otros quedan con distinto grado de discapacidad; unos pocos permanecen por horas o días en un coma agónico irrecuperable antes de que sus corazones se detengan. Estos últimos son los propiamente *muertos cerebrales*.

El concepto de muerte cerebral ha sido ya ampliamente aceptado, no sólo por los médicos sino por abogados y teólogos. Pero cabe preguntarse sobre los criterios propuestos para distinguir entre aquellos comatosos que retienen la capacidad funcional de una posibilidad de recuperación parcial y aquellos para quienes esa posibilidad no existe. Esos criterios dependen de un diagnóstico definitivo de un desorden irreversible que causa el coma juntamente con un cuidadoso examen clínico de la función del tronco del cerebro, recurriendo a la encefalografía (EEG) u otros estudios auxiliares, pues se conviene que la muerte funcional permanente del tronco del cerebro constituye la muerte cerebral.

Un comatoso que presentara tales condiciones estaría incapacitado para sobrevivir y la muerte cerebral sería seguida inexorablemente por el paro

cardíaco definitivo a corto plazo (y la consiguiente muerte de cualquier célula sobreviviente en el cerebro o en cualquier lugar del organismo), es decir, luego de un período de horas o días, más que de semanas o meses. Estos detalles no redefinen la muerte, pero alteran los criterios diagnósticos por los cuales se la puede identificar. Tales criterios son esencialmente pragmáticos; si se verifican, entonces se presume que la muerte de todas las células es inevitable y determinan con certeza la muerte en un cuadro comatoso donde se da un daño estructural irremediable del cerebro; la sobrevivencia depende exclusivamente de la ventilación mecánica. Durante un tiempo se confió demasiado en el sólo EEG isoelectrico (electroencefalograma *plano*); pero, por sí solo, dicho EEG puede ser positivamente engañoso ya que, ocasionalmente, se verificó en comatosos que luego se recuperaron, de modo especial como consecuencia de la ingestión de drogas sedantes y, tal vez, a continuación de extrema hipotermia. Pero también se dieron muchos casos de actividad eléctrica en pacientes con diagnóstico clínico de muerte cerebral quienes, sin embargo, después de una ventilación continua, finalmente sufrieron paro cardíaco definitivo. Mantener a tales pacientes en ventilación, de acuerdo con la literatura actual especializada, puede aumentar la angustia de los parientes y de los mismos médicos, y reduciría el número de camas disponibles para pacientes recuperables. De todas maneras, hoy se exige para aceptar la muerte cerebral como real la confirmación de la muerte de *todo* el cerebro y no de un solo

sector (muerte del tronco cerebral o encefálico) y la cesación total y definitiva del funcionamiento del sistema nervioso central en todos sus niveles<sup>9</sup>. El EEG isoelectrico es uno más de los parámetros exigidos por la *Declaración sobre la muerte* (denominada *Declaración de Sydney*, de 1968) de la *Asociación Médica Mundial*, revista y confirmada por la XXXV Asamblea de Venecia de 1983: “*es esencial determinar el paro irreversible de todas las funciones cerebrales y del tronco cerebral*”. Ciccone agrega a esta cita la siguiente observación:

“el cerebro puede decirse muerto cuando ya no funciona en su totalidad, aún en los centros de la vida vegetativa. La muerte de éstos resulta del hecho que ya no existe posibilidad de restablecer una respiración y circulación espontáneas y autónomas. Por relación a los diversos niveles de coma, en el *coma dépassé* se está ya en presencia de la muerte cerebral”<sup>10</sup>.

La misma *Pontificia Academia de Ciencias*, en su Declaración de octubre de 1985, afirma los siguientes criterios, comunes con otras declaraciones científicas:

“la muerte sobreviene cuando: 1) las funciones espontáneas cardíacas y respiratorias

---

<sup>9</sup>Cfr. L. Ciccone, l.s.c. Se encontrará en esta obra la recopilación de numerosos datos técnicos actualizados. Luego haremos referencia a los interrogantes éticos suscitados por el tema de la reanimación.

<sup>10</sup>Cfr. L. CICCONE, *ibidem*, p.152; cfr. bibliografía en nota 44 de esta misma obra.

cesaron definitivamente; 2) se verificó una cesación irreversible de toda función cerebral...Para verificar electroencefalograma mediante que el cerebro se ha vuelto *chato*, vale decir, que no presenta actividad eléctrica alguna, es necesario que el examen sea efectuado al menos dos veces con una distancia de seis horas”<sup>11</sup>.

G. Perico opina que ha sido el *II Congreso de la Sociedad Italiana de Trasplantes de Organos*, celebrado en San Remo en diciembre de 1968, quien mejor ha precisado los parámetros de la muerte cerebral:

“Se puede asegurar con certeza el diagnóstico precoz de muerte cuando concurren las siguientes condiciones: 1) coma profundo con atonía muscular, arreflexia tendinosa, indiferencia a los reflejos plantales, midriasis parálitica sin respuesta del reflejo corneal y del reflejo pupilar a la luz; 2) ausencia de respiración espontánea después de suspender la artificial; 3) ausencia de actividad eléctrica espontánea o provocada. La obtención de tales parámetros deberá hacerse continuamente, en ausencia de administración de fármacos depresivos del sistema nervioso y de condiciones de hipotermia inducida, por espacio de 24 horas para coma por lesión encefálica primitiva y de 48 horas para coma por lesión encefálica secundaria”<sup>12</sup>.

---

<sup>1148</sup>Citada por L. CICCONE, *ibidem*, pp.152153.

<sup>12</sup>L.s.c., p. 1140

El mentado y ampliamente divulgado caso de Karen Ann Quinlam, en los Estados Unidos de Norteamérica, ha servido para hacer reflexionar a muchos científicos, obligándolos a exigir más seguras condiciones para declarar la constatación de la muerte cerebral<sup>13</sup>. Supuesta la observancia de estas condiciones, la teología moral no tiene objeciones ante esta declaración de muerte.

#### LA OBLIGACIÓN DE CONSERVAR LA VIDA Y SUS LIMITES ÉTICOS

Uno de los problemas más difíciles con los cuales se encuentra hoy la medicina es el de la conservación y prolongación de la vida en determinadas enfermedades y situaciones. En verdad no se trata de un problema presente en todos los casos, pero hay circunstancias en las cuales el médico consciente se pregunta hasta cuando debe o debiera luchar contra la muerte inminente, con todos los medios quirúrgicos y con las técnicas a su alcance.

El dinamismo fundamental de la vida implica un proceso continuo de ruptura y recuperación, gasto y restauración de energía, pérdida y reparación del sistema celular que, en cierto modo, equivale a una lenta autodestrucción. En conformidad con los principios fundamentales acerca de la esencia del hombre, el absoluto y exclusivo dominio de Dios sobre la vida humana y la inviolabilidad de la misma, considerados anteriormente, se colige con

---

<sup>13</sup>Cfr. J. & J. QUINLAMPH.BATELLE, *La verdadera historia de Karen Ann Quinlam*, Grijalbo, Barcelona, 1978.

claridad que rehusar los medios habituales para la conservación de la vida, como la nutrición, el descanso, la relajación, etc., sería en realidad una auto-destrucción. Pero, por otro lado, el consentimiento universal reconoce con fuerza que no se le exige al hombre conservar la vida a toda costa. La última disolución de la naturaleza es igualmente una parte de la misma. Estos extremos son muy sencillos, más en el vasto campo situado entre ellos es donde se plantean los verdaderos y reales problemas.

Parece, por tanto, imponerse la siguiente observación: se ha de sintonizar lo que se piensa sobre la muerte con lo dicho al hablar de la vida. La obligación de defender a esta última, con todas las fuerzas y con todos los medios legítimos al alcance, no puede ser discutida en el ámbito de la profesión médica: es la finalidad de la misma. Pero nadie puede olvidar, aunque sea médico, que ni la vida física es el único o el mayor de los bienes, como para convertir en obligatorio el conservarla a cualquier precio y en cualquiera de sus grados, ni la muerte es un mal absoluto y definitivo, como para no deber afrontarla con entereza y, si se es cristiano, con un sentido trascendente de la existencia humana. Los dos excesos contrarios en los cuales se puede caer, si se olvida esta verdad, son el suicidio y la eutanasia, por un lado, y el *encarnizamiento terapéutico*, por otro. Antes de analizar éticamente estas cuestiones es conveniente plantear algunas distinciones básicas.

## LOS MEDIOS ORDINARIOS Y EXTRAORDINARIOS

Es muy conocido y aplicado por los moralistas el principio, que no es moralmente obligatorio, para conservar la vida, recurrir a medios denominados *extraordinarios*; basta el recurso a los *ordinarios*. Hoy en día, esta distinción, siempre válida en principio, puede parecer tal vez menos clara, tanto por la imprecisión de los términos, como por los rápidos progresos de la terapia, según reconoce la misma *Congregación para la Doctrina de la Fe*, en su *Declaración sobre la eutanasia*. Por eso se observa que algunos prefieren hablar de medios *proporcionados* y *desproporcionados*, pues, de inmediato, surge la pregunta: ¿qué debe ser hoy considerado por la medicina *medio extraordinario*? No podemos mantenernos en este problema con la opinión de los antiguos moralistas, porque él depende, casi exclusivamente, de los progresos de la medicina. Es una de esas cuestiones morales cuya solución proviene, no de los grandes principios y fines los cuales no se ponen en tela de juicio, sino de las circunstancias que, aunque accidentales respecto de la especie del acto humano, pueden llegar a tener suma importancia. Sabemos muy bien, de acuerdo con la moral católica tradicional, que las circunstancias delimitan los grados de moralidad de la actividad humana. Esta afirmación pertenece a la más clásica concepción, y todos los autores, antiguos y modernos, la aceptan. Por ello es ahora, en estas circunstancias históricas, cuando debemos responder a los interrogantes nuevos que se nos plantean. ¿Qué cabe decir, por ejemplo, de

los modernos métodos quirúrgicos, del tratamiento por rayos, del recurso a la tomografía computada, de la resonancia magnética nuclear, de los pulmotores, de los respiradores, de la alimentación por vía endovenosa y de las modernas terapéuticas de las enfermedades mentales?

Pero caben también otros tipos de preguntas. Un sujeto, clínicamente muerto de manera irreversible y sometido a reanimación ¿debe ser asistido indefinidamente, o bien, llegado a cierto punto, se le debe dejar a su destino de muerte biológica y total, separándolo de los instrumentos reanimadores para poder socorrer a otro paciente quien, con los mismos instrumentos, puede ser recuperado? En cada caso se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y el riesgo que comporta, los gastos necesarios y la posibilidad de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales. Actualmente, no sólo ha cambiado la técnica, sino también la situación social y los sistemas de cooperativismo que facilitan el acceso a esas técnicas o al uso de los aparatos. La situación real, o sea, las circunstancias según las cuales el moralista debe enjuiciar el procedimiento han cambiado de un tiempo a esta parte. Hoy se habla mucho en medicina de la relación *costo-beneficio*.

El principio clásico de la moral dice no ser obligatorio el recurso a los medios extraordinarios, pero algunos parecen pensar que los medios ordinarios son solamente los naturales (dieta, ejercicio,

sueño, descanso, etc.) y que todo lo artificial es extraordinario. Así, una intervención quirúrgica cualquiera no sería un medio ordinario y, por ende, ni el enfermo estaría obligado a someterse a ella para salvar la vida (aunque se tratara de una sencilla operación de apendicitis) ni el médico a efectuarla. En el pasado intervenían, incluso, argumentos de poder incomprensibles para la mentalidad y las costumbres, no necesariamente siempre ilegítimas, del hombre contemporáneo. Tal modo de ver nos parece hoy exagerado y no suficientemente fundamentado frente al grave deber del hombre de cuidar y respetar su vida y la ajena.

Por otra parte, nos conduciría a considerar todos los fármacos modernos como medios extraordinarios, por el modo como se producen y se aplican. Siguiendo la opinión, aparentemente más sensata, de algunos moralistas actuales, creo que, ante todo, lo artificial no debe considerarse siempre como totalmente distinto de lo natural. Existe un principio, con frecuencia aplicado por los moralistas del pasado y siempre vigente, que reza: “es lícito corregir los defectos o errores de la naturaleza”. Cuando un medio artificial se usa para corregir un defecto, o como una ayuda, de la naturaleza, y no para sustituirla, lo artificial no tiene por qué ser considerado antinatural. Simplemente, y a modo de ejemplo, quiero traer a colación el caso de aquellas mujeres que no pueden quedar embarazadas por oclusión u otro defecto de las trompas, pero poseen un útero sano y apto para la gestación. Una cosa es, para solucionar la dificultad, recurrir a la prótesis

tubaria, a la microcirugía o al láser, y otra, muy distinta, recurrir a la fecundación *in vitro* con posterior transferencia del o de los embriones obtenidos. Ambos recursos son igualmente artificiales. ¿Son, por ese motivo, ambos igualmente repudiables?

Indudablemente, no. En el primer caso, el de la prótesis y otros métodos (si son aptos o no está ahora en cuestión), sólo se intenta corregir un defecto de la naturaleza y acudir en su ayuda; en el segundo, se ha suplantado a la naturaleza en sus funciones exclusivas, con una substitución de personas. Una cosa es adecuar el órgano para su función natural y otra suplantar la misma función recurriendo al artificio. Los avances de la ciencia se deben al progreso de la capacidad natural del hombre que vive en sociedad, y cada generación, realizando descubrimientos y perfeccionándolos, está en consonancia con la naturaleza racional del hombre. De este modo, la cirugía, la alimentación por vía endovenosa o por vía enteral con bomba de perfusión continua, la radioterapia, etc. no tienen por qué ser consideradas medios extraordinarios simplemente porque son artificiales no naturales. Deben enfocarse en su contexto histórico. Lo extraordinario en un estadio del desarrollo cultural o científico puede ser totalmente ordinario en otro, como caminar es algo ordinario en el adulto y sería extraordinario en un bebé.

¿Qué sería hoy, pues, lo ordinario? Podríamos responder, con otros autores, *lo comúnmente usado*. Pero esa respuesta tampoco parece ser del todo satisfactoria, puesto que podrían añadirse razones de

carácter tan banal, como son las posibilidades económicas de una familia, para convertir un medio de ordinario en extraordinario, por más que ese método fuese el comúnmente usado por el término medio de la población de un país. En general, ese criterio podría servir como una primera aproximación. Hoy, por ejemplo, los anestésicos evitan de tal forma el dolor y el cuadro de atención postoperatoria ha mejorado tanto (por la ayuda de los antibióticos y otras drogas eficaces) que, ordinariamente, hay obligación de someterse a una intervención quirúrgica cualquiera y corriente. Se ha de decir, pues, que la vida, no solamente no debe ser acortada, sino también conservada en lo posible, porque se trata de un bien natural fundamental otorgado por Dios. Este es el contexto básico en el que todos los demás bienes concedidos también por Dios deben emplearse como medios para el fin al cual han sido destinados.

El significado de la *relatividad* en la conservación de la vida parece ser, por tanto, una relación entre el esfuerzo y el costo necesario para conservar dicho básico contexto y la posibilidad de los otros bienes aún permanentes en él. Por consiguiente, muy bien podrían definirse los medios ordinarios como los medios *que están a mano* y no imponen esfuerzos, sufrimientos o gastos mayores de lo que las personas consideren prudentemente propio de una empresa seria, de acuerdo con el nivel de vida de cada individuo. Tal es, me parece, el significado de los términos *proporcionados* (= ordinarios) y *desproporcionados* (= extraordinarios) propuestos por la *Declaración sobre la Eutanasia* de la *Congregación*

*para la Doctrina de la Fe.* Aparte de las consideraciones subjetivas de dolor, gastos y repugnancia personal, la mayoría de las técnicas de que hoy disponen la medicina y la cirugía deben considerarse como medios ordinarios de conservar la vida. Más aún, según la misma *Declaración*, a falta de otros remedios es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en fase experimental y no libres de todo riesgo.

Pero, en ciertos casos, no necesariamente se ha de recurrir al empleo de estas técnicas; la determinación de su uso dependerá de lo que acabamos de denominar *contexto básico* de la vida humana y, cuando no se pueda demostrar la obligación de emplearlos, podrán ser considerados *medios relativamente extraordinarios*. Como se puede constatar, los moralistas contemporáneos son más estrictos que los antiguos en sostener la obligatoriedad de apelar a los recursos técnicos y científicos para conservar la vida, en contra de lo ordinariamente pensado. Más aún, aconsejan no ser demasiado fáciles en dejar de usar tanto los medios ordinarios cuanto los extraordinarios para prolongar la vida, aun cuando en sí tal dejadez estuviera moralmente justificada en un caso determinado. Ante todo, por el peligro que tal actitud pudiera hacer pensar en una especie de *eutanasia católica*, como diré más adelante, y después, porque el ideal de la profesión médica exige luchar contra el dolor y la muerte hasta el último momento posible. Muchos de los avances de la medicina moderna se deben a la frecuentemente deno-

minada *inútil prolongación de la vida*. Claro está, no soy partidario del *encarnizamiento terapéutico o quirúrgico* y, menos aún, de la prolongación de la vida por fines no médicos (políticos, por ejemplo); sólo advierto contra el riesgo de exagerar por el extremo opuesto.

Tal vez este riesgo sea mayor hoy, por cuanto la mentalidad moderna se está haciendo cada vez más proclive a tolerar o incluso a justificar la eutanasia. Los que hoy se han convertido en medios ordinarios y comunes para prolongar la vida son la extensa aplicación de técnicas, en cierto momento, consideradas medios extraordinarios. En todo esto no podemos asumir una actitud derrotista y pretender dar marcha atrás al reloj del progreso médico y estar dispuestos a que decrezca y, por un caso individual, se retrase el ideal a alcanzar. *Conviene, pues, tener presente una vez más que el médico actúa como delegado del paciente y de sus parientes más cercanos; los deseos de éstos deben respetarse. Si el paciente o sus parientes quieren realmente que los medios extraordinarios continúen aplicándose o dejen de aplicarse, es deber de los profesionales respetar su voluntad.*

#### LAS TÉCNICAS ACTUALES DE REANIMACIÓN Y SU APLICACIÓN

Las técnicas actuales de reanimación, cuyo uso está cada día más en boga, no tienen en sí mismas nada de inmoral. Pero la cuestión presenta numerosos matices y problemas marginales obligándonos a su consideración desde el punto de vista moral. En el

fondo se trata de aplicar los principios recordados sobre el recurso a los medios extraordinarios para la prolongación de la vida y de dar, a los interrogantes planteados, respuestas análogas. Esos interrogantes surgen, principalmente, alrededor de los siguientes puntos:

1) ¿Bajo qué condiciones puede considerarse verdaderamente muerto un individuo? Ya hice referencia a la actual hipótesis científica que define la muerte de acuerdo con los datos más recientes proporcionados por la investigación clínico-biológica.

2) En el caso, tan propio de nuestros días, de los trasplantes de órganos; todos sabemos cómo resulta técnicamente posible extraer hoy órganos del cuerpo de pacientes en reanimación, para trasplantarlos a otros pacientes, cuya vida es así preservada, al menos temporariamente; los periódicos nos informan con frecuencia de nuevos y cada vez más perfeccionados procedimientos quirúrgicos de esta índole. Los trasplantes se están convirtiendo en un recurso común y ordinario para salvar vidas humanas. Pero, una pregunta urticante inquieta el espíritu de nuestros contemporáneos: si el comatoso en reanimación está de hecho vivo ¿no se corre el riesgo de asesinarlo?, ¿no se está practicando aquí la eutanasia con fines aparentemente altruistas? Creo haber explicado suficientemente en el artículo anterior que, en la actualidad, por la sofisticación del instrumental disponible, es posible conservar un resto de vida vegetativa en un individuo ya clínicamente muerto; todo depende, pues, del grado de certeza científica que pueda obtenerse de esto últi-

mo y es responsabilidad de los médicos, no de los moralistas, lograrla según sus conocimientos. Esto supuesto, hablando moralmente, no podemos denominar eutanasia a lo practicado sobre un cadáver.

3) El interés individual y colectivo y la consiguiente cuota de responsabilidad, que pueda cabernos a todos, respecto de la existencia de centros de reanimación. Muchos intoxicados y traumatizados de tórax o de cráneo podrían sobrevivir si esos centros existieran en número y capacitación suficientes. La ausencia de los mismos, o su escaso número de acuerdo con las necesidades efectivas, pueden convertirse en lesiva de los derechos fundamentales de toda persona y puede favorecer la discriminación social.

4) *Finalmente, los éxitos terapéuticos, probablemente satisfactorios desde el punto de vista científico, pueden no serlo en absoluto desde el punto de vista humano o moral. La reanimación lograría hacer sobrevivir seres que de hombres no tienen ni siquiera el aspecto externo.*

Estas realidades, frecuentes en el campo de las ciencias de la salud, suscitan hoy múltiples interrogantes éticos, haciendo más difícil discernir los límites que separan la eutanasia propiamente dicha, verdadero homicidio, de lo denominado actualmente *morir con dignidad* o *derecho de morir en paz*. Para juzgar moralmente todos estos aspectos se ha de recurrir a los principios ya examinados. El deber de conservar la vida debe entenderse, creo, de *una vida vivida de la mejor manera posible*. La reanimación (casi siempre considerada medio extraordinario o

desproporcionado para esta finalidad) resulta, sin embargo, evidentemente obligatoria en el caso de los *primeros auxilios*, los cuales no suponen recursos verdaderamente excepcionales, sobre todo cuando son urgentes y cuando las condiciones del paciente y del tiempo permiten la aplicación de la técnica. Muchos moralistas actuales afirman que esta obligación afecta a quien posea un conocimiento de la misma y a quien pueda prestarle ayuda.

Desde el punto de vista teológico y pastoral se trata de una norma de solidaridad social y de un imperativo de la virtud de la caridad. Muchos postulan que el conocimiento de los *primeros auxilios* se extienda cada día más y se capacite para ellos al mayor número posible de personas, sobre todo de aquellas que, por oficio, poseen algún liderazgo social. Por supuesto, esto haría necesaria una campaña de mentalización de la población en general. Pero, además de todo eso, bastante comprensible y lógico, es menester subrayar la obligatoriedad de los intentos de reanimación en un plano mucho más específico, es decir, a nivel médico y mediante la pronta internación en centros especializados y la utilización del instrumental adecuado. Es probable que, en algún país, esta obligatoriedad sólo podemos postularla teóricamente pues, de hecho, se chocaría en el orden práctico con inauditas dificultades, sea por la carencia de instrumental, sea por la falta de centros de internación o de la poca capacidad de los existentes, sea por la desidia e indiferencia, oficial y privada. Pero debe quedar como un principio de exigencias éticas estimulante de la responsabilidad,

tanto de la ciudadanía cuanto, de los responsables de la administración pública, a fin de que los nuevos descubrimientos de la ciencia y de la técnica sean aplicados pronto a un nivel masivo y no constituyan el privilegio de unos pocos.

Mucho más difícil resulta responder a la pregunta de hasta qué límites deben prolongarse las tentativas de reanimación. Los moralistas contemporáneos intentan tímidamente un ensayo de aproximaciones. La duda estriba en cómo serán interpretadas sus afirmaciones por los médicos y los técnicos. El peligro de abrir implícitamente las puertas a una eutanasia embozada es ciertamente muy amenazante en nuestro tiempo, por el acentuado cambio de mentalidad que se va produciendo velozmente en este sentido. Por ello juzgo totalmente inadecuado denominar a la suspensión de las técnicas de reanimación, cuando ello resulte justificado, “eutanasia indirecta”<sup>14</sup>. Si el criterio científico para determinar la muerte clínica proporciona suficiente certeza en la actualidad, se seguiría de allí que los médicos, antes de suspender esas tentativas, deberían cerciorarse de la muerte del paciente. Ya hice notar como, según Pío XII, es al médico a quien corresponde definir el *momento de la muerte*. En realidad, siempre ha sido así, puesto que el certificado de defunción nunca fue extendido por los confesores, teólogos o notarios, sino por los facultativos de la medicina. Esto está bastante claro. Pero el pro-

---

<sup>14</sup>P.e. JAVIER GAFO, “Eutanasia y derecho a morir en paz”, en *Eutanasia y derecho a morir con Dignidad*, AUT. VARIOS, ed. cit. p.135.

blema reside en saber cómo se procede cuando la muerte clínica aún no ha podido comprobarse. El mismo Pío XII reconocía ciertos límites éticos a los intentos de reanimación:

“si las tentativas de reanimación constituyen para la familia una carga que, en consecuencia, no pueden imponerse, puede insistir para que el médico interrumpa sus intentos, y el médico puede consentirlo lícitamente. En tal caso no existe ninguna directa disposición de la vida del paciente, ni eutanasia”<sup>15</sup>.

Teóricamente, pues, el asunto no ofrece dificultad desde el ángulo ético; en la práctica, en cambio, la situación no es muy fácil de definir y en casi todos, médicos o no, existe una natural repugnancia para proceder a la suspensión de las tentativas. Es normal que los parientes más allegados al moribundo alienen hasta el final una mínima esperanza. Sin embar-

---

<sup>15</sup>*Discurso del 24.XI.1957 al Instituto Italiano de Genética “Gregorio Mendel”, acerca de la moral médica en problemas de reanimación.* Cfr. A. ALCALÁ GALVÉ, o. s. c. pp. 163170. Todo el discurso del Papa está dedicado a la dimensión ética de la reanimación, analizada con gran lucidez. Sobre este mismo tema Cfr. E. TESSON, “Réanimation et casuistique”, en *Etudes*, 296 (1958) 96 ss.; E. CIOCCATO, *Tratato di Rianimazione*, Cortina, Torino, 1979; G. NOVELLI, *Anestesia e Rianimazione*, ed. Idelson, Napoli, 1982; L. CICCONE, “La Rianimazione”, en o.s.c. pp. 142164; etc. Además, hay que tener en cuenta las declaraciones, conclusiones y actas de Congresos, simposios, jornadas de estudio, que son innumerables en las diversas lenguas.

go, en estos casos podrían aplicarse varias fórmulas morales tradicionales (principio de la causa de doble efecto, doctrina del voluntario indirecto o en causa, etc.) para comprender que la interrupción de la técnica de reanimación no debe ser considerada culpa moral de nadie. De esta manera, también en el caso en que el reanimador constata con certeza que el esfuerzo en realización es completamente inútil, o que sólo servirá para prolongar la vida del paciente por unas pocas horas, o que todo el proceso posterior no logrará *compensar o recuperar al paciente para la vida real*, valen las mismas normas. En la cuestión del uso de la técnica reanimativa para mantener con vida a un individuo de quien ya se sabe con certeza que está clínicamente muerto, a fin de utilizar uno o varios de sus órganos en trasplantes destinados a salvar la vida de otras personas, rigen las normas dadas para la utilización de los cadáveres con fines humanitarios.

El problema se agrava cuando el facultativo prevé que su intervención puede condenar al paciente a una vida penosamente precaria. ¿Qué decidir en esas circunstancias? En su reciente *Declaración sobre la eutanasia*, la *Congregación para la Doctrina de la Fe* ha dado una respuesta explícita a esta pregunta:

“Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos. Pero, al tomar tal decisión deberá tenerse en cuenta el justo deseo del enfermo y de

sus familiares; éstos podrán sin duda juzgar mejor que otra persona si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles, y si las técnicas usadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos. Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo implica más bien aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en marcha de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o a la comunidad...Ante la inminencia de la muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es lícita en conciencia la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia" (*Declaración sobre la eutanasia*).

Obsérvese en esta formulación la gran diferencia que va del *dejar morir en paz* cristiano al *matar directamente* o eutanasia propiamente dicha.

Esta última consideración se relaciona con una situación, en cierta medida novedosa, pues se ha presentado como consecuencia de los recursos reanimativos, farmacológicos y mecánicos, con los

que cuenta la moderna medicina y a la cual ya hice alusión. Me refiero al *encarnizamiento terapéutico*, nombre vulgarizado ya, en la literatura científica y ética, para definirla. Incluso se ha acuñado una nueva palabra, *distanasia*, de ambiguo significado, empleada por diversos autores con sentidos también diversos<sup>16</sup>. Aunque no es conveniente, ni técnica ni psicológicamente, suspender toda terapia en un desahuciado (por las consecuencias anímicas provocadas a causa de esta actitud en la mente del enfermo quien, al verse solo y abandonado, puede sumergirse en un estado de depresión profundo y hasta caer en la desesperación), también es un hecho que, en la actualidad, los *cuidados intensivos*<sup>17</sup>

<sup>16</sup>Según M. RODRÍGUEZ MOLINERO (“Especies de eutanasia”, en *GER*, t.9, p. 577) la *distanasia* “consiste en omitir los medios considerados extraordinarios para prolongar artificialmente la vida de un enfermo con proceso patológico irreversible; no es propiamente una modalidad omisiva de la eutanasia por estar ausente la acción positiva de matar y la existencia o posibilidad de vida natural. La distingue de esa manera de la *eutanasia* y de la *ortotanasia* o muerte natural. Casi todos los demás autores interpretan el término *distanasia* como equivalente a *encarnizamiento* o *ensañamiento* terapéutico.

<sup>17</sup>La reanimación y la terapia intensiva son dos modalidades diversas de atención del paciente, aunque íntimamente vinculadas. La primera vendría a ser un perfeccionamiento técnico de la segunda, que era un procedimiento ya utilizado antes de que se recurriera a la traqueotomía y a la ventilación externa para la oxigenación de la sangre, que es como empezó la reanimación. La reanimación es el intento de recuperar las funciones vitales fundamentales (respiratoria, circulatoria, cardíaca, cerebral) paralizadas, de ahí que en los hospitales se oiga a los médicos utilizar con frecuencia el verbo resucitar; siempre se utiliza en casos de urgencia. La terapia intensiva, en cambio, es el esfuerzo, mediante una atención continua y una asistencia ininterrumpida farmacológica e instrumental, de

pueden prolongar, inútil y muy dolorosamente a veces, una agonía convertida así en un cruel martirio. Por otra parte, de esta manera se aísla al enfermo de sus parientes y amigos y se lo priva de la mínima paz y tranquilidad necesarias para el tránsito inevitable. En un breve pero sensatísimo artículo, el Dr. Luis María Baliña afirma:

“La sociedad de consumo y los tecnócratas han irrumpido en la relación médicopaciente para despersonalizar esa relación y negarle a la persona enferma no sólo el derecho a estar enfermo en el seno de la familia, sino también a estar enfermo o ser asistido con participación espiritual y anímica de la familia (la económica nadie la objeta) y lo que es ya el colmo cronológicamente, se le llega a negar el derecho de morir en el seno de la familia y se desoye su palabra y su decisión. Frecuentemente el enfermo grave es llevado a un sector del hospital o de la clínica llamado *terapia intensiva*, donde las expectativas de vida aumentan aritméticamente con respecto a la internación general, los gastos de internación aumentan geométricamente respecto de esa internación general y las posibilidades de comunicación del paciente con su familia disminuyen también geométricamente si se las compara con las de la internación común...se le han negado los diarios para que no tenga emociones y de paso se le

---

mantener la actividad de aquellas funciones e impedir su mayor deterioro; puede o no venir después de una reanimación, ya que se utiliza mucho en casos de enfermedades crónicas y en los momentos en que amenaza un peligro inminente.

ha negado hasta leer revistas o libros clásicos o tener visitas de la familia y de los amigos, salvo en horas prescritas con margen estricto”<sup>18</sup>.

Son muchos ya quienes reflexionan en los mismos términos<sup>19</sup>. No se trata aquí, lógicamente, de rechazar toda conveniencia de la *terapia intensiva*, en especial cuando existen grandes probabilidades de salvar la vida del paciente, prevenir graves complicaciones o preservar el mejor funcionamiento de su organismo. Se trata simplemente de condenar el abuso que, en ocasiones, tiene una finalidad meramente comercial. Cuando se trata de un enfermo terminal e irrecurable ¿qué sentido tiene someterlo a este *encarnizamiento terapéutico*? ¿No sería mucho mejor para él permitirle morir en paz y con dignidad en brazos de sus seres queridos quienes,

---

<sup>18</sup>“La defensa del derecho a morir (El papel de los Consorcios de Médicos Católicos en la defensa del derecho a morir y estar enfermo en el seno de la familia)”, en *Iatria*, n.167 (1975) 1720.

<sup>19</sup>Cfr. M. ALCALÁ, “Nueva sabiduría de la muerte. Ante los problemas de la eutanasia y la distanasia”, en *Razón y Fe*, 189 (1974) 349364; G. HIGUERA, “Derecho a morir”, en *Sal Terrae*, 65 (1977) 635643; ID., “Acortar o prolongar la vida: Eutanasia o Distanasia?”, en *Razón y Fe*, 200 (1979) 515521. Lo mismo J. GAFO, M. VIDAL, A. HORTELANO, ELIZARI BASTERRA en las distintas obras ya citadas de estos autores. Cfr. también G. PERICO, “Eutanasia e accanimento terapeutico”, en *Ag. Soc.* 36 (1985) 314. PATRICK VERSPIEREN S.J. ha estudiado con especial atención este problema y no se pueden pasar por alto algunos de sus escritos, por ejemplo: “Sur la pente de l’euthanasie”, en *Etudes*, 360 (1984) y “Euthanasie. Le débat éthique”, *ibidem*, 4354 y 293301; especialmente su obra, traducida a varias lenguas, *Fâce a celui qui meurt. Euthanasie. Acharnement thérapeutique. Accompagnement*, ed. Desclée de Brouwer, París, 1984; etc.

al menos, tendrán el consuelo de asistirlo ellos mismos en el momento de su agonía y cerrarle los ojos? Sigue diciendo Baliña:

“Como afirma Bruno River en su trabajo *Éthique, Science et Mort* (en *Etudes*, Nov. 1974) no se trata hoy sólo de defender el derecho a la vida por nacer o a la vida ya constituida, hay que defender también el derecho a morir y a estar enfermo en el seno de la propia familia. El derecho que tiene el enfermo grave a que no se le prolongue demasiado artificialmente la vida y por tanto el derecho natural que tiene la familia de decidir ‘cuando hay que desenchufar el respirador artificial’”.

#### LA EUTANASIA Y LA MUERTE SIN DOLOR

Situaciones de dolores físicos atroces, estados de desesperación y otros múltiples factores han tentado desde muy antiguo a los seres humanos a poner fin intencionalmente a su propia vida o a la vida de quienes sufren de un modo aparentemente inútil. Esta mal entendida compasión era, sin embargo, comprensible en el paganismo anterior al advenimiento del cristianismo. No nos debe extrañar, pues, que grandes pensadores de ese tiempo se mostrasen favorables al suicidio o a la eutanasia y los practicasen. Quien no posee en su vida fronteras diversas a las del tiempo presente, quien no acepta un “más allá” ni la existencia de un juicio Divino, es en cierto modo lógico se pregunte: ¿para qué prolongar una situación de vida miserable? Empero, la

repugnancia frente a la muerte es instintiva en el ser viviente, o sea, es una tendencia correspondiente al natural instinto de conservación. Sin embargo, lo que el animal respeta indefectiblemente, el hombre, guiado por un juicio erróneo o una enajenación de su mente, lo pasa por alto. Se cuentan casos de suicidios de algunas especies animales, o de bestias que eliminan a los individuos defectuosos de su prole, como una espontánea y natural selección biológica inducida por el mismo instinto natural. Aunque estos hechos se pudiesen comprobar científicamente no me parece fácil ellos no constituirían una verdadera y válida objeción para los principios que voy a exponer, pues la vida animal no tiene ni el mismo valor ni el mismo destino de la humana. Aquí valdría lo señalado en su momento: la ley natural no es, estrictamente hablando, *lo común al hombre y a los animales* en todos los casos; tal definición sólo puede tener un significado analógico.

Aunque el hecho en sí no es nuevo, en los últimos tiempos se ha ido acentuando el número de los suicidios en el mundo entero y los casos de eutanasia no solamente son más frecuentes sino, además, se intenta justificarlos y legislarlos. Esta es, creo, la razón de la creciente atención prestada, en Congresos y Simposios internacionales y, en general, en la literatura mundial, a estos temas. Sería una ilusión pretender, en un trabajo de esta naturaleza, abarcar todas sus implicancias éticas y analizar a fondo todos sus aspectos posibles. Existen, de cualquier manera, normas fundamentales dignas de ser recordadas. Las aplicaciones de los principios dependerán

de la pericia, sensatez y prudencia profesionales de la medicina y de las ciencias de la salud. Se nota en los tratadistas contemporáneos de estas cuestiones, médicos o moralistas, incluso católicos, cierta tendencia a atenuar el rechazo hacia determinados modos o motivos de suicidio o eutanasia directa.

La palabra *eutanasia*, en su origen etimológico griego, significa *buena muerte* (buena = *éu*; muerte = *thánatos*). Ateniéndonos solamente a este significado, o sea, si se prescinde del que tradicionalmente se le ha otorgado, se puede caer en ambigüedades y contrasentidos. Ello ha sucedido, creo, con algunas distinciones utilizadas por otros tratadistas<sup>20</sup>, quienes tornan la cuestión enredada y confusa. *Buena muerte* puede ser la de un mártir, que muere por su fe, o la de un héroe, que se sacrifica para salvar a su patria. En ninguno de los dos casos, empero, se debe hablar de eutanasia. Siempre se ha querido expresar con este término la muerte provocada, por el suicidio o el homicidio, para evitar sufrimientos mayores, sin otros motivos realmente justificables. Seguiremos, por tanto, utilizándolo en este sentido. Quizás se habría podido encontrar otro vocablo más adecuado para caracterizar esas muertes, pero éste se ha usado siempre y a nada conduce pretender modificarlo a esta altura.

Se habla de eutanasia *suicida*, cuando alguien se inflige a sí mismo la muerte, y de eutanasia *homicida*, cuando se provoca artificialmente la muerte

<sup>20</sup>Cfr. por ejemplo M. RODRÍGUEZ MOLINERO, "Especies de eutanasia", en *GER*, t. 9. Madrid. 1981, p. 577; F. MONGE, *Eutanasia*, folletos MC, 405, Madrid, 1985, que lo sigue; etc.

ajena por motivos de una aparente piedad. A su vez, la eutanasia homicida puede ser un crimen *por comisión* (cuando se induce la muerte con o sin beneplácito del sujeto) y por *omisión* (cuando se le niegan los cuidados ordinarios y proporcionados para evitar la muerte). Todas estas posibilidades nos colocan frente a situaciones complejas que es menester discernir y juzgar moralmente, pues, en la actualidad, el problema ha adquirido características inusitadas, sobre todo desde el punto de vista jurídico. La eutanasia se está convirtiendo en objeto de legislaciones cuyos alcances será muy difícil delimitar. Las expresiones *morir con dignidad* y *derecho a morir*, ya muy utilizadas, pueden entenderse de muy variadas maneras y, en numerosos casos, resultan un elegante disfraz del crudo y molesto término *asesinato*.

Por otro lado, es necesario distinguir entre eutanasia (suicida y homicida) y la *muerte sin dolor* (denominada también *muerte dulce*) por la cual se intenta, no precisamente eliminar a quien sufre, sino paliar sus dolores y sufrimientos por motivos honestos. En el segundo caso se trata, pues, de establecer una moral de la analgesia y determinar los límites de la lucha contra el dolor, uno de los fines de la medicina. Trataré, en consecuencia, ambos temas separadamente pues, a mi juicio, se los confunde con frecuencia y de manera indebida. Quiero advertir que la bibliografía existente sobre estas cuestiones es inmensa, por lo que trataré de atenerme a los estudios más recientes dentro del campo de la moral católica. Tampoco trataré de los problemas jurídicos correspondientes.

## LA EUTANASIA SUICIDA

De acuerdo con el significado preciso que damos al término eutanasia, el suicidio debe considerarse como uno de sus modos posibles. Tanto en uno como en otro caso, la muerte se inflige con el fin de evitar sufrimientos psíquicos, morales o físicos considerados insoportables. En los últimos cuarenta años el suicidio ha sido objeto de numerosos estudios psicológicos, sociológicos y éticos<sup>21</sup>. En la vasta bibliografía consultada me encontré, por un lado, con una relativa dificultad para definir exactamente el suicidio; y, por otra, con una notable coincidencia acerca del grado de responsabilidad moral de los suicidas, sobre la cual surge un fundado interrogante. Ordinariamente se entiende por suicidio “la ejecución u omisión de acciones destinadas a suprimir intencionalmente la propia vida” (*suipsius occissio*). Algunos autores hablan de suicidio *directo* e *indirecto*, pero no aplican de la misma manera esta distinción. Para unos, el suicidio indirecto se da cuando

---

<sup>21</sup>Sin pretender ser exhaustivo, consigno aquí los nombres de los Autores; las especificaciones de las obras se encontrarán en el elenco final de las mismas. N. BERDIAEFF, G. DESAHYES, A. ODDONE, M. VAN VYVE, A. MICHEL, A. JACKSON, V. DE COUESNONGLE, C. SALICRU, G. SIEGMUND, E. STENGER, M. BARBERO, L. MEYNARD, A. GEORGEI, G. MASI, J.M. DE ALEJANDRO, W. PÖLDINGER, L. ROSSI, N. TETAZ, J. BAECHLER, F. CASTELLI, M. GARZIA, E. SLATET, A. HOLDEREGGER, KARL HÖRMANN, D. SMITHS. PERLIN, J. ESTRUCHS. CARDUS, G. GULLONY. LEBONNIEC. Además las obras ya citadas de L. CICCONE, G. HIGUERA, ELIZARI BASTERRA, A. HORTELANO, M. VIDAL, T. MIFSUD, G. PERICO. El orden de esta nómina de autores corresponde al orden cronológico de sus trabajos. En la *Bibliografía General* se los encontrará por orden alfabético.

alguien pide a otro (sea o no médico) que le cause la muerte; para otros, hay suicidio indirecto cuando se puede aplicar el principio del *voluntario in causa*, o sea, cuando se realiza intencional e imprudentemente una acción de la cual puede sobrevenir la muerte propia. Se pueden evitar estas distinciones, aunque cabe preguntarse cuándo es o no lícito ponerse a sabiendas en peligro de muerte<sup>22</sup>.

### LA EUTANASIA HOMICIDA

La eutanasia, tal como la entendemos en sentido estricto, es “el homicidio ejecutado por razones de piedad”. De la misma manera que el suicidio, la eutanasia tiene una larga historia<sup>23</sup>, entre los paganos algunos estuvieron a su favor, aunque la mejor parte de los pensadores antiguos la rechazaran. En el juramento hipocrático se incluye una condenación de la eutanasia. Pero es verdaderamente asombroso que hombres de la talla de Platón, Francisco Bacon y Tomás Moro<sup>24</sup> se hayan declarado partidarios de este tipo de homicidio. Aunque siempre han existido casos de eutanasia, en realidad se hubo de esperar el advenimiento del régimen nazi hitleriano para que la humanidad asistiera a su aplicación masiva y

---

<sup>22</sup>Lo trataremos en el número 7 de nuestro trabajo con mayor amplitud.

<sup>23</sup>Cfr. L. CICCONE, o.s.c., p. 260 ss.; G. PERICO, *A difesa della vita*, Centro di St. Sociali, Milán, 1975; F. MONGE, *Eutanasia*, Folletos MC, n1 405, Madrid, 1985, p. 5ss.; A. MIFSUD, o.s.c., p.322 ss.; etc.

<sup>24</sup>Cfr. textos de estos autores en T. MIFSUD, l.s.c.; J. GAFO, o.s.c., p.125, etc.

planificada. Como señala Monge<sup>25</sup> aquellos procedimientos no fueron el resultado de un fanatismo repentino. La *destrucción de la vida carente de valor* fue un postulado defendido primero por Nietzsche y, luego, por A. Hoche y K. Binding; su aplicación sistemática y programada fue pensada por A. Guett<sup>26</sup>. Así comenzaron los horrores de todo tipo. La eutanasia no fue aplicada solamente a los enfermos terminales o sujetos a grandes sufrimientos, sino también a los discapacitados y ancianos. Y aquí nos encontramos con un hecho sorprendente y lamentable: ese utilitarismo en el modo de juzgar la vida humana hizo muchos discípulos, pese a las múltiples condenaciones de que fue objeto. En la actualidad, científicos de la talla de J. Monod, L. Pauling, G. Thompson, Ch. Barnard unen sus voces a las declaraciones en pro de la eutanasia; J. Watson, otro premio Nobel, reclama para la sociedad el derecho de eliminar a los niños nacidos discapacitados. Así como existen Instituciones defensoras de los derechos humanos, hay otras, en numerosos países<sup>27</sup>, promotoras de la eutanasia, con estrategias y planes concretos. Los proyectos de leyes para despenalizar el crimen por eutanasia son ya numerosos

---

<sup>25</sup>O.s.c., p. 10 ss.

<sup>26</sup>Arthur Guett era director del Departamento Nacional de Higiene del régimen hitleriano. F.A. WERTHAM, en su obra *A Sign for Cain*, (Warner Paperback Library, Nueva York, 1969) describe las consecuencias de la “*Ley para la prevención de las enfermedades hereditarias*” dictada por el nazismo en 1933. Citas en MONGE l.s.c.

y comienzan a imponerse. En la actualidad la eutanasia se ha convertido en un fenómeno sociológico objeto de numerosísimos estudios y análisis<sup>28</sup>. La argumentación proeutanasia se fundamenta siempre sobre razones *humanitarias: piedad o compasión, derecho a morir con dignidad*, etc. Por supuesto, detrás de esas consideraciones hay una determinada concepción acerca del valor de la vida humana, del sufrimiento y de la utilidad. La ambigüedad de los términos utilizados, comenzando por la misma palabra eutanasia, salta a la vista; existen, en efecto, variadas interpretaciones del significado de la *buena muerte*.

La eutanasia ha sido siempre objeto de reprobación por parte de la moral cristiana, expresada constantemente a través de las formulaciones del Magisterio y de las consideraciones de los tratadistas<sup>29</sup>. Siendo una especie de homicidio, bastaría recordar la doctrina de la moral respecto de esta for-

---

<sup>28</sup>Existe una abundante literatura. Aquí se presenta una breve lista de los autores fundamentales para un estudio más exhaustivo del tema: D. DEROBERT, J. MEHL, A. ODDONE, M. FABREGAS, H. WERTS, J.M. SETIÉN, A. DE SOBRADILLO, F. BÖCKLE, G. HIGUERA, V. MARCOZZI, A. SANCHIS, P. RIGA, B. RIBES, L. ROSSI, R. HECKEL, K. HÖRMANN, R. RONZE, M. SARDA, M. ALVAREZ, S. LERNER, G. PERICO, G. PELLICCIA, G. MANNI, P. VERSPIEREN, F.FERRERO, L. CICCONE, J. GAFO, F. MONGE, L.M. BALIÑA, R.J. CONCANNON, K. HUME, J.M. MASSONS ESPLUGAS, M.NEWMAN. A estos estudios hay que añadir los de los moralistas M. VIDAL, A. HORTELANO, B. HÄRING, A. MIFSUD, ELIZARI BASTERRA.

<sup>29</sup>La doctrina del Magisterio puede encontrarse sintetizada por Cicccone, o.s.c., p. 274 ss., como también la de los diversos episcopados que han hecho declaraciones sobre eutanasia. En castellano se puede recurrir a A. MIFSUD, o. c., p.327 ss.

ma grave de injusticia, atentado contra uno de los derechos fundamentales de la persona, si no el más fundamental, que es el derecho a la vida, y contra el estricto deber de respetarla. Los casos claros de eutanasia son atropellos tan evidentes al dominio de Dios sobre la vida humana, que resultaría innecesario tratar especialmente de ella. Pero, por desgracia, asistimos a procedimientos tan aberrantes y precipitados por lo general inspirados en concepciones puramente materialistas y hedonistas o utilitarias del dolor y de la muerte, de la vida y de la felicidad, cada día más vulgarizados que se hace imprescindible recordar, al menos sumariamente, las normas concretas que han de regir la conducta de todos sean o no médicos, en este campo.

Para una formulación clara y coherente de dichas normas, parece oportuno aceptar algunas distinciones propuestas por numerosos moralistas. En la eutanasia o muerte sin dolor se han de considerar dos elementos: la muerte y la supresión de los sufrimientos. Ahora bien, el efecto pretendido puede obtenerse de dos modos: o causando directamente la muerte sin producir dolor, lo cual abarca simultáneamente los dos elementos reseñados; o dejando que la muerte se presente de una manera natural, pero suprimiendo los dolores causados por la misma enfermedad. Debemos detener nuestra atención no sólo en el primer caso sino también en el segundo; para suprimir los dolores, se usan frecuentemente medicamentos, con tal influjo sobre el organismo, que precipitan la muerte; otros, a su vez, anulando la sensación dolorosa, anulan

también la conciencia. Pero, aunque exista cierta analogía entre ambas, se trata de dos situaciones distintas y las consideraré por separado. Aunque es menester reconocer que, en algunos casos, la franja divisoria entre una y otra es muy tenue y exige una gran rectitud de intención. En cuanto a la eutanasia propiamente dicha, se trata de una especie de homicidio en el cual se puede incurrir de dos maneras distintas: por comisión (induciendo positivamente la muerte sin dolor) o por omisión (evitando intencional o planificadamente los cuidados necesarios y proporcionados no hablaremos de los desproporcionados o extraordinarios para conservar la vida, precipitando de esta manera la muerte del paciente).

#### A) LA EUTANASIA “POR COMISIÓN”

La eutanasia puede practicarse suprimiendo la vida del paciente en el transcurso de una enfermedad incurable o en el período agónico o preagónico. Los primeros casos dentro de estos dos grupos son rotundamente rechazados por la moral cristiana. Según observábamos, los motivos generalmente aducidos no podrán jamás justificar la muerte; matar directa e intencionalmente, aún por compasión, es condenable sin atenuantes. Pero, además, puede conducir a casos fatales de precipitación. Se podrían citar algunos homicidios, cometidos por familiares, sólo porque los enfermos parecían sufrir mucho y, después, la autopsia no reveló ninguna lesión anatómica y sí solamente algunas alteraciones orgánicas

causantes de dolores puramente funcionales, que se hubieran podido curar por otros caminos. Las causas más frecuentemente invocadas para justificar la eutanasia son las proporcionadas por las enfermedades consistentes en procesos psicopáticos en los cuales sólo queda el nombre de la persona (idocias profundas, microcefalias, cretinismo, etc.) y donde el nivel psíquico parece ser inferior al del mono, en parálisis progresivas de última fase, degeneraciones sin remedio, etc. Los partidarios de la eutanasia, pensando en los beneficios prestados a la humanidad intentando liberarla de cargas inútiles, pretenden también suprimir estos restos del género humano. De hecho, nos colocan frente a una eutanasia eugenésica o de ecología humana. Nadie puede otorgar el derecho de matar a un hombre quien, aunque por su aspecto y su estado parezca infrahumano, es con todo un ser humano y cuya íntima y recóndita profundidad nadie, excepto Dios, puede conocer y penetrar.

La supresión de la vida en el período agónico o preagónico, según una opinión ligera y muy generalizada en el vulgo, debería admitirse. No hay porqué dejar continuar sufriendo se dice a un individuo cuya muerte es ya segura a corto e inevitable plazo, que ha cumplido anteriormente con todos sus deberes, incluidos los religiosos, y hasta se ha despedido del mundo dejando resueltos todos sus asuntos. Una generosa dosis de morfina, una narcosis, un *cóctel lítico* pueden fácil y dulcemente cortar ese doloroso hilo de vida y liberarlo de un peso cuando ya está preparado para el gran tránsito. Pero, mo-

ralmente, la inminencia de la muerte no excusa del delito de matar. Además, se ha de reprobar la supresión de estos últimos momentos, posiblemente más valiosos que toda una vida mal dirigida, preciosos, en orden a la redención del individuo moribundo, por una más sentida contrición de sus pecados o por una más íntima preparación para la muerte. ¡Qué sabemos nosotros de lo que puede agitarse en la más secreta intimidad de quien está a punto de dejar esta vida! Por otra parte, existen datos fisiopatológicos que, por naturaleza, excluyen la aparente necesidad de la eutanasia. La muerte, producida por la acumulación de venenos biológicos durante el período agónico o preagónico, viene a ser de por sí como una gran narcosis que, invadiendo los centros corticales, se propaga poco a poco y afectando, en el bulbo, los centros de la vida vegetativa, produce el cese fatal de todas sus actividades.

La naturaleza previsoras, al adormecer la parte psíquica, produce por sí misma la eutanasia en el sentido etimológico. Las congojas de la agonía sobrevienen, al parecer, precisamente cuando el enfermo se encuentra en narcosis o, al menos, con la sensibilidad muy atenuada. El matar, en ese caso, constituiría un delito inútil. Administrar fuertes dosis de narcóticos resulta, por ende, innecesario, supuesta esa pródiga narcosis natural, si los fármacos se administran *sub limine mortis*, produciendo una abolición de la conciencia actual. Moralmente no es, pues, lógico ni lícito administrar medicamentos que no ya anulen el dolor sino adormezcan al paciente para que, en ese estado, dé el paso definitivo.

## B) LA EUTANASIA “POR OMISIÓN”

Entendemos bajo esta expresión el homicidio piadoso perpetrado privando al paciente de los cuidados ordinarios y proporcionados para preservar su vida. Algunos moralistas lo denominan *eutanasia negativa, indirecta o pasiva*<sup>30</sup>; otros lo llaman *distansia*. Estas denominaciones dan lugar a confusiones y ambigüedades, pues se podría llegar a pensar que no se trata de eutanasia estricta ni de homicidio voluntario. Este modo de eutanasia no debe confundirse con la no-obligación del empleo de los medios desproporcionados o extraordinarios, ni con el “empecinamiento terapéutico” a los cuales ya hicimos referencia hablando de la reanimación. No; aquí se trata lisa y llanamente de matar a una persona dejándola morir por falta de los cuidados elementales. Esto es ilícito y criminal porque toda persona, cualquiera sea su condición, tiene derecho a que se respete y se cuide su vida hasta donde sea posible mediante el recurso a los medios ordinarios y proporcionados. Si éstos se le niegan, entonces no se la deja *morir en paz*, sencillamente se la mata. Este

---

<sup>30</sup>Cfr. B. HÄRING, *Medicina y Moral*, ed. cit., p.143. El canadiense Dr. Michael NEWMAN (*Euthanasia*, en “Iatria”, 176/177, 1986, 165168) fustiga duramente esta distinción “acuñada por Flechter y sus secuaces, los creadores de la llamada ética de la situación”. Sostiene Newman que “*al hacerlo, intentan oscurecer el umbral que separa una acción deliberada de una omisión que provoca la muerte*”. “*En mi opinión afirma con esto se intenta, deliberadamente, alterar la ética tradicional y cristiana*”. A continuación, e indudablemente con nitidez y fuerza argumentativa, explica su postura con razones y ejemplos concretos.

procedimiento ha sido empleado en los últimos tiempos con niños recién nacidos porque presentaban malformaciones congénitas (discapacitados) o con ancianos disminuidos mentalmente<sup>31</sup>. Ronald

---

<sup>31</sup>Como una muestra de las conclusiones prácticas a las que conduce esta manera de pensar, transcribo a continuación un texto del que fuera consejero de J. Miterrand, JACQUES ATTALI (“Le Medecin en accusation”, en *L’avenir de la vie*, Seghers, Paris, 1981, p. 2735) que tomo de F. MONGE (p. 15): “Pienso que en la lógica del sistema industrial en que vivimos, la longevidad no debe ser una meta. Cuando el hombre sobrepasa los 60/65 años vive más allá de la edad productiva y cuesta demasiado a la sociedad... Por mi parte, y en cuanto socialista, considero un falso problema el alargamiento de la vida...La eutanasia será uno de los instrumentos esenciales en las sociedades del futuro, sean de la ideología que sean. Dentro de una lógica socialista el problema se plantea así: el socialismo es libertad, y la libertad fundamental es el suicidio; por tanto, el derecho al suicidio, directo o indirecto, es un valor absoluto de este tipo de sociedad. Pienso, pues, que la eutanasia como tipo de libertad o por necesidad económica será una de las reglas de la sociedad del futuro”. El simpático Attali resuelve así, de un plumazo socialista, el problema del pago de las jubilaciones; nuestros sindicalistas, que tanto protestan porque los sueldos de los jubilados no son puestos convenientemente al día por el Estado, tienen aquí la respuesta a sus demandas de un representante del estado socialista; por su parte, el gobierno tiene fácilmente en sus manos la solución del déficit económico y del pago de los intereses de la deuda externa: (le basta aplicar la eutanasia “socialista” a todos los jubilados del país! Pero esta “nazi” solución me confirma en lo que siempre he pensado: la naturaleza se toma, tarde o temprano, la “revancha”. Algunos de quienes hoy son ancianos fueron, en su tiempo, partidarios de la solución del problema demográfico por la eliminación de innumerables vidas inocentes mediante el aborto, cuya licitud estatutaria promovieron; un día verán sus vidas truncadas por la aplicación de la ley de eutanasia, decretada por los sobrevivientes de la generación que ellos condenaron a muerte. Quienes entren en la sexta década de su existencia, exactamente los de la generación que fraguó la legislación abortista, (que pongan la barba en remojo! Ya tienen muy cerca de ellos un

Reagan alude al caso del *bebé Doe*, un niño mogólico, nacido con una oclusión en el esófago fácilmente remediable y a quien, por causa de su *handicap* trisómico, los médicos y jueces dejaron morir por inanición; el hecho conmovió a toda la población de los Estados Unidos. Ese modo de proceder no se limita a este caso aislado; numerosos informes denuncian que se trata de un acontecimiento cada vez más frecuente, aunque no se lo publicite. Esto tiene una explicación: una nueva mentalidad está surgiendo, proclive a la eutanasia y a la eugenesia. Que esas muertes se produzcan bajo el efecto de fuertes sedantes supresores del hambre y del dolor, no cambia en absoluto su especificidad ética de homicidio voluntario, fría y calculadamente perpetrado.

Escuchemos lo que nos dice Juan Pablo II en la reciente Encíclica sobre el Evangelio de la Vida: “La opción de la eutanasia es más grave cuando se configura como un homicidio que otros practican en una persona que no la pidió de ningún modo y que nunca dio su consentimiento. Se llega además al colmo del arbitrio y de la injusticia cuando algunos, médicos o legisladores, se arrogan el poder de decidir sobre quién debe vivir o morir. Así, se presenta de nuevo la tentación del Edén: ser como Dios “conocedores del bien y del mal” (Gn 3, 5). Sin embargo, sólo Dios tiene el poder sobre el morir y el

---

“consejero socialista”, profeta de la “sociedad futura” en la que ya no será necesario discutir el aumento de sueldos y pensiones jubilatorias. (Magnífico y humanitario panorama para quienes debamos ser espectadores activos o pasivos! “Por sus frutos dice el Evangelio los conoceréis”).

vivir: “yo doy la muerte y doy la vida” (Dt 32, 39). Él ejerce su poder siempre y sólo según su designio de sabiduría y amor. Cuando el hombre usurpa este poder, dominado por una lógica de necedad y egoísmo, lo usa fatalmente para la injusticia y la muerte. De este modo, la vida del más débil queda en manos del más fuerte; se pierde el sentido de la justicia en la sociedad y se mina en su misma raíz la confianza recíproca, fundamento de toda relación auténtica entre las personas.”<sup>32</sup>

### C) HIPÓTESIS SOBRE EL AFIANZAMIENTO DE LA TESIS EUTANÁSICA

Indudablemente la situación social descrita tiene un origen y sus propios motivos. Los moralistas acentúan la relación entre la eutanasia y el aborto; ambos son como las dos caras de la misma moneda. Las legislaciones abortistas han abierto las puertas a la despenalización jurídica de la eutanasia. Ahora bien, para justificar ahora la eutanasia se intenta definir el *grado de utilidad o de nivel* que ha de poseer una persona para pretender el derecho a seguir viviendo.

Por otra parte, la baja natalidad que afecta a la mayoría de los países como consecuencia de la contracepción tóxica o de la mentalidad *anti-bebé*, está produciendo un aumento de la clase pasiva de la sociedad, ancianos y enfermos, con detrimento del sector productivo o activo. Si la tesis demográfica indujo a abrazar leyes permisivistas del aborto y

---

<sup>32</sup>EV, n. 66

a difundir las prácticas anticoncepcionistas, por el mismo motivo se tenderá ahora a dictar leyes que permitan a la sociedad liberarse de un peso muerto y sumamente costoso. Si se puede hablar actualmente del *infortunio de la inocencia*, dentro de poco tendremos que hablar del *infortunio de la vejez*. Esto constituye la expresión de un egoísmo antihumano de quienes se sienten vigorosos y sanos. Algunos autores prevén las consecuencias múltiples y negativas posteriores a la admisión legal de la eutanasia<sup>33</sup>.

Sin embargo, la corriente contraria es hoy sumamente poderosa y no es difícil adivinar que las legislaciones permisivistas comenzarán a aflorar por doquier, creando innumerable situaciones em-

---

<sup>33</sup>Cfr. J. GAFO, (“La eutanasia y el derecho de morir en paz”, l.s.c., p.138) enumera cuatro grandes consecuencias negativas de la admisión legal de la eutanasia: la dificultad de legislar sobre la eutanasia, presión moral de la legislación sobre el enfermo, el deterioro de la imagen del médico que comenzará a asumir la del verdugo, y el peligro de la ampliación desmedida de los márgenes de aplicabilidad de la ley, que puede conducir a abusos sin número ni medida. Aunque la actitud tolerante de este Autor dista de ser convincente, estas dificultades por él señaladas son incuestionablemente exactas y conformes a la realidad que ya se comienza a vislumbrar. La vida humana ha dejado de ser un valor indiscutible y un punto de referencia, frente a los resultados utilitarios perseguidos por la sociedad industrial. No puedo estar, sin embargo, de acuerdo con J. Gafo en lo que afirma (en p. 137) hablando del significado de la tesis del dominio absoluto de Dios sobre la vida humana.) ¿Ha advertido quien formula ese principio que si es aplicable en este caso no puede no serlo en todos los demás órdenes como destruye con él la existencia misma de la moral? ¿Si el hombre puede disponer a su beneplácito nada menos que de su propia vida,) cómo no podría disponer del mismo modo de su actividad?) Qué resta, entonces, ¿de pie?

barazosas y sumamente crueles y frustrantes. El panorama que aguarda a nuestra ancianidad, incluso a la de quienes hoy se sienten dominadores en su prepotencia por juzgar la utilidad de la vida ajena según sus mezquinos parámetros, es incuestionablemente sombría. Se habla del triunfo de la ciencia actual contra la senectud, se asegura que la vida humana se verá prolongada hacia el año 2010 en una década sobre el término medio actual; pero el hombre, con sus leyes inicuas, se encargará de contrarrestar las prestaciones de la medicina moderna, eliminando a sus congéneres, sobrantes de acuerdo con su criterio, mediante la eutanasia. Substituyendo el papel de Dios, único árbitro de la vida humana, la humanidad puede entrar por el camino que la conduzca hacia su propia negación.

#### LA MUERTE SIN DOLOR

Es conveniente separar este tema del de la eutanasia, con la cual a menudo se confunde, porque en realidad son distintos. En efecto, en la eutanasia, estrictamente considerada, se pretende la supresión del sufrimiento y del dolor mediante la inducción de la muerte; en la denominada *muerte sin dolor* solamente se busca eliminar el dolor a través de la analgesia. El hecho de que, a veces, para liberar al paciente de dolores atrocísimos, se le suministren fármacos cuya consecuencia, además de aliviar su dolencia, es también la de acortar su vida, ha sugerido a algunos tratadistas el nombre de “eutanasia indirecta” para esta situación. Creo debe evitarse

esa expresión pues, en el segundo caso, la muerte no se intenta de manera alguna, ni directa ni indirectamente. Cabe aplicar en el caso el principio de la causa de doble efecto, la cual supone la condición de no intentar el mal sino sólo tolerarlo, no existiendo otra posibilidad y siendo absolutamente necesario intervenir.

De todas maneras, se puede preguntar: ¿es lícito el recurso a la analgesia, aún previendo que ésta podría sumir al enfermo en un estado de inconciencia temporal o definitivo?, ¿no obliga la ascesis cristiana, con su sentido de la Cruz Redentora, a aceptar el dolor, cualquiera sea su grado, como un medio de purificación y de asimilación de los sufrimientos de Cristo? Se trata, como puede constatarse, de una aplicación concreta de la teología del dolor. En un muy conocido *Discurso al IX Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de anestesiología*<sup>34</sup>, Su Santidad Pío XII analizó detenidamente este tema proporcionando principios muy esclarecedores y dirimiendo una antigua controversia entre los moralistas. La doctrina expuesta allí por el Sumo Pontífice sigue teniendo vigencia, aunque la situación se ha modificado bastante, en la práctica, por los grandes progresos logrados en los últimos años en la lucha contra el dolor, sea por la aparición de nuevos fármacos, sea por el descubrimiento de nuevos métodos para aliviarlo<sup>35</sup>. Con mayor amplitud aún, desarrolla Juan Pablo II la teología del sufrimiento en la Encíclica

<sup>34</sup>“Discurso del 24. II. 1957”, en *LOPR*, p. 283-296

<sup>35</sup>L. CICCONE expone sumariamente esos progresos técnicos, o.s.c., p. 167 ss: “La lotta contra il dolore”

*Salvifici Doloris* cuya lectura juzgo imprescindible para todos los agentes de la *Pastoral de la Salud*. Me parece inadecuado volver a repetir lo enseñado por los Papas con gran claridad y precisión; por consiguiente, remito al lector al estudio de esos notables documentos. El texto de Pío XII sintetiza mejor, sin embargo, las principales cuestiones deontológicas. El Papa respondía a tres preguntas específicas que se le habían formulado: 1) ¿Hay obligación moral general de rechazar la analgesia y aceptar el dolor físico por espíritu de fe?; 2) La privación de la conciencia y del uso de las facultades superiores, provocadas por los narcóticos, ¿es compatible con el espíritu del Evangelio?; 3) ¿Es lícita la administración de narcóticos, si hay para ello una indicación clínica, a los moribundos o enfermos en peligro de muerte? ¿Pueden ser utilizados, aunque la atenuación del dolor lleve consigo un probable acortamiento de la vida? Los interrogantes no podían ser más precisos. Al responderlos, el Sumo Pontífice, no solamente formula las normas morales correspondientes, sino, además, expone el verdadero sentido del dolor y los límites de su aceptación a la luz de la doctrina cristiana. Veamos únicamente el contenido de la respuesta papal a la tercera pregunta.

El caso de los enfermos terminales atormentados por fuertes dolores, sobre todo los afectados por algunos tipos de cáncer, es el que particularmente despierta inquietudes. ¿Cómo proceder con ellos? ¿Hasta dónde se puede llegar para aliviar sus sufrimientos y angustias, provocadas por el dolor físico y que pueden sumirlo en la desesperación? La

respuesta de Pío XII es inequívoca y se resume en los siguientes puntos:

a) “La anestesia empleada al acercarse la muerte, con el único fin de evitar al enfermo un final consciente, sería no ya una conquista notable de la terapéutica moderna, sino una práctica verdaderamente deplorable.

b) Sería verdaderamente ilícito practicar la anestesia contra la voluntad expresa del moribundo.

c) En los casos de indicación clínica, el moribundo no puede permitir, y aún menos pedir, al médico que le procure la inconciencia si de este modo se incapacita para cumplir sus deberes morales graves, por ejemplo, arreglar asuntos importantes, hacer su testamento, confesarse. Ya hemos dicho que la razón de adquirir nuevos méritos no basta en sí para hacer ilícito el uso de los narcóticos. Para juzgar sobre esta ilicitud habría que preguntarse también si la narcosis será relativamente breve (por una noche o por algunas horas) o prolongada (con o sin interrupción) y considerar si el uso de las facultades superiores volverá en ciertos momentos, durante algunos minutos siquiera o durante algunas horas, de modo que dé al moribundo la posibilidad de hacer lo que su deber le impone.

d) Por lo demás, un médico concienzudo, jamás cederá a las presiones de quien quisiera, contra la voluntad del moribundo, hacerle perder la lucidez para impedir que tome ciertas decisiones.

e) Cuando, a pesar de las obligaciones que le incumben, el moribundo pide la narcosis, para lo cual hay motivos serios, un médico consciente de su deber no se prestará a ello, sobre todo cuando es cristiano, sin invitarlo antes, bien por sí mismo o, mejor aún, por intermedio de otro, a cumplir previamente sus obligaciones. Si el enfermo se niega obstinadamente a ello y persiste en pedir el narcótico, el médico se lo puede dar sin hacerse culpable de cooperación formal a la falta cometida. En efecto, ésta no depende de la narcosis, sino de la voluntad inmoral del paciente; se le dé o no la analgesia, su comportamiento será idéntico: no cumplirá su deber. Queda sí la posibilidad de arrepentimiento, pero no hay ninguna probabilidad seria de que esto suceda, y ¿quién sabe si no se endurecerá más en el mal?

f) Pero si el moribundo ha cumplido todos sus deberes y recibió los últimos sacramentos, y si las indicaciones médicas claras sugieren la anestesia, si la fijación de la dosis no pasa de la cantidad permitida, si se mide cuidadosamente su intensidad y duración y el enfermo está conforme, entonces no hay nada que objetar: la anestesia es moralmente lícita”.

De inmediato surge la pregunta más comprometedoras: “¿Habría que renunciar al narcótico si su acción acortase la duración de la vida?”. El Pontífice responde:

“Desde luego, toda forma de eutanasia directa, o sea, de administración de narcótico

con el fin de provocar o acelerar la muerte, es ilícita, porque entonces se pretende disponer directamente de la vida. Uno de los principios fundamentales de la moral natural y cristiana es que el hombre no es dueño y propietario de su cuerpo y de su existencia, sino únicamente usufructuario. Se arroga un derecho de disposición directa cuantas veces uno pretende abreviar la vida como fin o como medio. En la hipótesis a que os referís, se trata únicamente de evitar al paciente dolores insoportables; por ejemplo, en casos de cáncer inoperable o de enfermedad incurable. Si entre la narcosis y el acortamiento de la vida no existe nexo alguno causal directo, puesto por la voluntad de los interesados o por la naturaleza de las cosas (como sería el caso, si la supresión del dolor no se pudiese obtener sino mediante el acortamiento de la vida), y si, por el contrario, la administración de narcóticos produjese por sí misma dos efectos distintos, por una parte el alivio de los dolores y por otra la abreviación de la vida, entonces es lícita; habría aún que ver si entre estos dos efectos existe una proporción razonable, y si las ventajas de uno compensan los inconvenientes del otro. Importa también, ante todo, preguntarse si el estado actual de la ciencia no permite obtener el mismo resultado empleando otros medios, y luego no traspasar en el uso del narcótico los límites de lo prácticamente necesario”.

El Papa, sagazmente, prevé los avances científicos en este campo. ¿Es, por ende, lícito todavía aplicar

estos criterios, cuando ya existen otros medios y métodos para eliminar el dolor que hacen innecesario inducir la inconciencia o el estado comatoso o exponerse al riesgo de la abreviación de la vida? Ciccone hace notar que Pío XII responde expresamente a esta pregunta en el párrafo siguiente de su discurso. En efecto, afirma:

“En resumen, nos preguntáis: *La supresión del dolor y del conocimiento por medio de narcóticos (cuando la reclama la indicación médica), ¿está permitida por la religión y la moral al médico y al paciente (aún al acercarse la muerte y previendo que el empleo de narcóticos acortará la vida)?*. Se ha de responder: *Si no hay otros medios y si, dadas las circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales, sí*”.

Se deduce de esta afirmación que, si existen otros medios como sucede hoy, la utilización de fármacos que sumerjan en la inconciencia y acorten la vida se convertirá en automáticamente ilícita.

Finalmente, en lo relativo al aspecto ascético del problema, la última afirmación resume el contenido de esta exposición:

“Como lo hemos ya explicado, el ideal del heroísmo cristiano no obliga, al menos de manera general, a rechazar una narcosis, por otra parte injustificada, ni aún al acercarse la muerte; todo depende de las circunstancias concretas. La resolución más perfecta y más heroica puede darse lo mismo admitiendo que rechazando la narcosis”.

Pero también afirma el Papa, y con esta frase concluimos, que:

“si algunos moribundos consienten en sufrir como medio de expiación fuente de méritos para progresar en el amor de Dios y el abandono a su voluntad, que no se les imponga la anestesia; ayúdeseles más bien a seguir su propio camino”.

En esta misma línea desarrolla Juan Pablo II la teología del valor salvífico del sufrimiento humano, esencia del mensaje cristiano a toda la humanidad.

#### EL SUICIDIO Y LA MUERTE VOLUNTARIA

*Sólo existe un problema filosófico serio: el suicidio*

Albert Camus

La frase de Albert Camus que sirve de exergo a este capítulo expresa sin duda lo que sienten muchos de los que creen que la vida humana no tiene sentido ni significación, y que la muerte viene tan sólo a coronar el absurdo de esa vida. Además, Camus no hace sino retomar la tesis que expuso mucho antes que él el romántico Novalis. “El acto filosófico por excelencia -escribe- es el suicidio; ahí está el punto de arranque de toda filosofía”. Lo que demanda justificación, según Novalis, Camus y otros filósofos pesimistas, no es el suicidio sino más bien el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres no se suicida. Dado que la muerte es inevitable, todos los actos y empre-

sas humanas están destinados al fracaso. El suicida se sustraería por lo menos a la absurda fatalidad de la condición humana por cuanto elige la hora y el modo de morir. “Lo que se llama razón para vivir -añade Camus- es al mismo tiempo una excelente razón para morir”, afirmación que en suma quiere decir que haga lo que hiciere el hombre, muera o viva, no escapa nunca a su absurdo destino.

Por mi parte yo seguiría en este terreno a Novalis y Camus en el sentido de que también opino que dilucidar si la vida vale o no la pena de ser vivida es, efectivamente, responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Y hasta estaría dispuesto a admitir que, en caso de llegarse a la conclusión de que la vida está realmente tan despojada de sentido y valor como supone Camus, el suicidio no podría ser condenado, aun cuando se recurriese a él por cobardía.

#### TENTACIÓN Y TENTATIVAS DE SUICIDIO

El suicidio parece ser práctica más o menos frecuente en todos los grupos humanos, mayormente empero entre los “evolucionados” que entre los “primitivos”. El juicio que merece varía notablemente según las épocas y las civilizaciones, y asimismo según el menor o mayor valor que se asigna al destino individual del hombre. En las sociedades decadentes, en las cuales los vínculos sociales se aflojan, cada individuo se considera por lo general dueño absoluto de su vida y es fácil que crea entonces tener derecho a disponer de ella como le apetezca. En

ellas los suicidas son frecuentes y nadie se escandaliza. Tal fue, por ejemplo, el caso de Roma durante el Imperio, por lo menos en la refinada alta sociedad. Hombres del mérito de Séneca y Marco Aurelio hicieron el elogio del suicidio y dieron ellos el ejemplo. Otro tanto ocurrió en el período del individualismo triunfante, a partir de mediados del siglo XIX. Por el contrario, durante los siglos en que Occidente vivió cristianamente, el suicidio fue considerado un crimen horrible y raramente se produjo. Se consideraba entonces, al menos en teoría, que la vida no pertenecía al individuo sino a Dios, y que sólo éste podía disponer de ella. Es característico de la actitud cristiana el que la moral condenara -y prácticamente condena todavía- con mayor severidad el suicidio que la muerte dada a otro. Muchos teólogos, en efecto, llegaron a legitimar la guerra, y algunos inclusive el duelo, la pena de muerte y otras formas de homicidio, mientras que, a nadie, que yo sepa, se le ha ocurrido la idea de justificar el suicidio. La perspectiva del cristianismo se sitúa lejos de Novalis, Camus y sus seguidores.

En los países de las viejas y grandes civilizaciones orientales -Japón, China, la India- la conciencia de pertenencia a una colectividad étnica o religiosa está mucho más desarrollada que la conciencia individual. Por esta razón, sin duda, el suicidio casi no inspira horror y hasta es objeto de respeto, sobre todo cuando se realiza por motivo socialmente justificado.

Para conocer la psicología de los suicidas, nuestra investigación y nuestras observaciones han

de tener por objeto, claro está, a aquellos que por alguna razón fracasaron en su tentativa de suicidio. Lo singular es que lo más a menudo no puedan explicar claramente el proceso mental que los indujo a adoptar la actitud que habría debido resultarles fatal. Ese día no se sentían necesariamente más deprimidos ni más desesperados que de costumbre. Tampoco es raro que quienes fracasaron reiteren la tentativa varias veces, hasta el éxito final. En todo caso, he conocido muy pocos que se felicitaran por haber escapado a una muerte prematura y experimentaran reconocimiento hacia quienes les salvaron la vida, a menudo con riesgo para la propia. Una joven que se había arrojado al Sena, fue recogida por un hombre que tuvo el valor de zambullirse vestido en pleno invierno. Era cosa de dejar la vida, y costó mucho reanimarlo. La así salvada, lejos de agradecersele y admirar su valor, lo trató de imbécil, y al saber que su salvador había estado a punto de morir, exclamó airada: “¡Eso le enseñará a meterse en los asuntos ajenos!”.

Además de los testimonios de quienes fracasaron en sus tentativas de suicidio, constituyen también nuestra fuente de información las cartas que dejan los que logran suicidarse. Sin embargo, su sinceridad no es siempre indudable. Muchos son, en efecto, los hombres que asignan mucha importancia a su “yo para los otros”, a la imagen que los demás se forjan de ellos. Aun a aquellos que piensan que del otro lado de la muerte sólo existe la negra nada, les cuesta no imaginarse como existiendo de algún modo, de suerte que la opinión que se forma-

rán sobre ellos los sobrevivientes les parece todavía importante. Suelen entonces complacerse en embellecer, en revestir de “romanticismo” los motivos que los han impulsado a suicidarse. Así Robert R., de 25 años, antes de dispararse un tiro de revólver en la cabeza, escribió cartas de un estilo muy “camusiano”, a sus padres, a su novia y varios amigos. En ellas fingía huir sin pesar de una vida absurda, declaraba que la muerte elegida libremente era hermosa y exhortaba a los demás a imitarlo. Fracasada su tentativa, se estableció que Robert había perdido en las carreras el dinero que había retirado de la caja de la empresa donde trabajaba. Al no poder reembolsarlo, intentó darse muerte para huir de la cárcel y el deshonor; pero quería pasar a los ojos de los demás por un suicida “metafísico”. Otros candidatos al suicidio revelan en sus cartas una total sinceridad subjetiva; pero detrás de las motivaciones conscientes que exponen, pueden ocultarse otras más profundas que permanecen inconscientes. Hechas estas reservas, queda que las cartas póstumas constituyen una preciosa fuente de exploración para quien quiera comprender la psicología de los que renuncian a las luchas de la vida y eligen el suicidio.

En estas cuestiones es difícil, sino imposible, establecer estadísticas. No estoy, por lo tanto, en condiciones de afirmar que a la mayoría de los hombres les asalta, en algún momento de su existencia, la tentación de suicidarse. Lo que se puede sostener, a la luz de la experiencia, es que en un gran número de los que hicieron confidencias, surgió esa idea o

ese impulso más o menos sincero, más o menos tenaz. Importa, sin embargo, señalar que me refiero a personas casi todas cultas y más bien complejas. Es probable, pues, que hombres más simples, más cercanos a la naturaleza y cuyo instinto de vida se halle menos inhibido, no experimenten casi este género de tentación. Como quiera que sea, los casos que me ha sido dado observar de cerca no permiten en absoluto deducir, por la relativa frecuencia de las tentaciones y tentativas de suicidio, que exista un instinto de muerte. Todos los psicólogos profundos saben que la cultura desempeña por lo común un papel inhibitorio con respecto a los instintos.

Veamos cómo analiza Paul Valéry su tentativa de suicidio durante una estada en Londres: “¿Era el *Fog* de la City, las brumas del Támesis o el aburrimiento, el tedio, lo que en el discurrir de las horas iguales ascendía desesperadamente de las monótonas tareas que realizaba en Londres para atender a mi subsistencia? Todo me parecía desprovisto de lo que puede dar algún interés a la vida, y aquella noche había decidido desprenderme de ella... Para mi muerte había elegido *ahorcarme*... Ya había entrado en el armario donde me aprestaba a colgarme, y ya estaba a punto de anudar la cuerda por la que un instante después pasaría la cabeza, cuando mi mirada divisó sobre la tabla que me iba a servir de sostén un volumen en rústica, de tapas amarillas, que el azar había llevado allí. ¿Por qué abrí el libro, por qué puse en él los ojos? Vacío como me hallaba, mis gestos eran como los de un sonámbulo, casi como si fuera otro... Entre tanto, habiendo leído algunas

líneas, me sacudió de repente un acceso de risa tan incontenible, tan sonoro -lo sigo oyendo- que me sentí al punto liberado, aliviado, deshechizado...; aquella risa terrible me había salvado.” Sin aquella risa Francia se habría visto privada de uno de sus poetas más grandes.

## DIVERSIDAD DE MOTIVOS DEL SUICIDIO

### A.- SUICIDAS POR COBARDÍA

Los diarios sueles relatar suicidios de ancianos, que se realizan lo más a menudo abriendo la llave del gas. La causa es por lo general una extrema miseria material, a la que se agrega con frecuencia una pareja miseria moral, en forma de sentimiento de soledad, de abandono, de inutilidad de la existencia. Cierta anciana pareja, cuya vida tenía como eje exclusivo y excesivo a un hijo único, ha perdido toda razón de vivir desde que este hijo se ha alejado de ellos y hasta ha dejado de escribirles. No poseen fe religiosa ni amigo alguno. Por temor de apenar uno al otro, no se atreven a hablar acerca de su única preocupación, su hijo. Viven, pues, encerrados en un mutismo total. Tienen la suerte, sin embargo, de no padecer de miseria material. Una noche, uno de ellos abre la llave del gas, sin que el otro parezca haber hecho ninguna objeción. Al día siguiente el olor a gas llama la atención de los vecinos: los dos viejos han muerto, muerto porque no tenían ninguna razón para vivir.

Ante tales dramas de miseria y soledad, no es posible escandalizarse ni nosotros nos atrevemos a

hablar de cobardía. Sencillamente nos invade la piedad. Es en verdad lamentable que los padres vivan así exclusivamente en función de sus hijos, como estos de que acabamos de hablar. Pero suele ser el caso de los que tienen un solo hijo. Claro está que más lastimoso resulta que el objeto de tanto amor se muestre ingrato; ¿pero qué psicólogo puede ignorar el peso a menudo insoportable de un amor demasiado posesivo? Cuando el suicidio tiene como causa una miseria material muy grande, tenemos ciertamente derecho a acusar más a la sociedad que a sus víctimas. En todo caso, no hay nada psicológicamente incomprensible en que el instinto de vida disminuya y hasta se extinga en quienes han perdido las fuerzas o la razón de vivir.

Muchos son, no obstante, los casos en que el recurso del suicidio proviene de la cobardía, de la falta de valor para afrontar las responsabilidades normales en la existencia de un hombre. Que no se quiera ver en esta constatación objetiva una acusación moralizadora. Lo que objetivamente constituye, en efecto, una cobardía, puede muy bien estar motivado por factores subjetivos que no comprometen la responsabilidad moral del sujeto. El psicólogo no tiene nunca derecho a fiarse de evidencias superficiales. Al comprobar que alguien se comporta cobardemente ante las exigencias de la vida, debe preguntarse: ¿por qué es cobarde? Nadie es cobarde ni valeroso de nacimiento, y raramente llega a serlo sólo por su propia culpa o mérito. Una persona cuyo caso analizaremos después, que carecía de valor en circunstancias difíciles de la vida y rehuía

sus responsabilidades, había tenido una infancia de hijo único sobreprotegido, lo que evidentemente no constituía su falta. Si alguien no se atreve a afrontar el deshonor social, es quizá porque su yo no está suficientemente estructurado, porque la imagen que los demás se forman de él (su “yo para los otros”) ocupa un lugar excesivo en su psiquis; y si es así, se debe tal vez a que circunstancias independientes de su voluntad le impidieron adquirir bastante confianza en sí mismo.

Fernando, de cincuenta años de edad, había concebido la ambición de mejorar la situación económica familiar, más bien mediocre. Siguiendo el consejo de “expertos”, se lanzó a especulaciones inmobiliarias; pero como careciese de experiencia para esos negocios, no tardó en caer víctima de sus asociados. No sólo no hizo fortuna, sino que incluso perdió todo su capital. Abrumado por las deudas, se vio obligado a vender su negocio. Sin embargo, no se hallaba en situación desesperada, y no le habría sido imposible encontrar un empleo convenientemente remunerado en las oficinas de uno de sus colegas. Aun cuando ni su mujer ni sus hijos le reprochasen haberse comprometido con tanta ligereza y contra su consejo en la especulación inmobiliaria, Fernando no tuvo valor para aceptar la pérdida de su prestigio ante ellos y de recomenzar desde el principio. Antes de vender el negocio, retuvo una dosis bastante generosa de veneno, lo tomó y murió. Sin embargo, este hombre quería mucho a los suyos y no podía ignorar la situación inextricablemente difícil en que los dejaría su muerte; pero su cobardía y

su vanidad fueron más fuertes que su cariño.

Carlos, ingeniero, padre de una prolífera familia y estimado en su ambiente, se enamoró de su secretaria, hija de su mejor amigo, y la convirtió en su amante. En esas circunstancias, se hacía amargos reproches por haber seducido a la muchacha, engañado a su mujer y ser desleal con el amigo. Cuando me confió la penosa situación en la que se había colocado, tuve la clara impresión de que experimentaba un maligno placer en alimentar sus remordimientos. Se complacía en creerse un hombre excepcional porque amaba a dos mujeres a la vez y llevaba, aparentemente con éxito, una doble vida, de lo cual tenía por incapaces a la mayor parte de los hombres que conocía. Terrible fue, no obstante, su confusión cuando supo que su amante estaba encinta. Ciertamente se apiadó de ella, pero lo que más temió fue su propio descrédito. Era imposible evitar que los padres de la joven y su propia familia se enteraran de las cosas y no se sentía bastante fuerte ni bastante valeroso como para afrontarlas, para encarar las inevitables complicaciones a que iba a verse expuesto. No halló entonces otra salida que el suicidio, y acelerando a fondo su poderoso automóvil, se arrojó contra una roca desde donde se precipitó en pleno río. Empero, tampoco él podía ignorar la desesperada situación en que abandonaba tanto a su mujer e hijos como a su amante. Por otra parte, la vanidad, hermana gemela de la cobardía, lo acompañó hasta en su última decisión.

De acuerdo con estos casos y de muchos otros, parece en efecto que, si unos recurren a sui-

cidio por cobardía ante las exigencias y responsabilidades de la vida, otros resisten a esa tentación por cobardía ante la muerte. La deplorable situación material o moral en la que se encuentran les parece no tener salida, no se sienten con fuerzas para acometer la lucha por la existencia, pero lo desconocido de la muerte los aterra todavía más. Sin embargo, cabe suponer que aun en medio de la cobardía ante la muerte, el instinto de vida se manifiesta a pesar de todo. En realidad, es lamentable que un hombre consienta en vivir tan sólo porque no tiene la valentía de suicidarse. Pero mirándolo bien, esta cobardía es un definitiva más “natural” que aquel valor.

#### B.- SUICIDAS POR NEUROSIS

No resulta fácil dar una definición cabalmente satisfactoria del “hombre normal”, pues la diferencia ente el normal y el neurótico es más bien cuestión de grado que de esencia. Sentada esta limitación, se puede clasificar como normales y considerar que gozan de suficiente equilibrio psíquico a los que viven aproximadamente en armonía con sus instintos fundamentales. Entre éstos, el instinto de vida, de conservación, ocupa evidentemente el primer lugar. No es que el hombre normal deba obedecer ciegamente a cada uno de sus instintos. El principal reproche que durante largo tiempo hacían los moralistas al psicoanálisis, se refería a la absoluta libertad de los instintos, en particular del más peligroso de todos, el sexual, que se creía preconizaban Freud y su escuela. Es indudable que en su lucha apasio-

nada contra las represiones de la libido y los tabúes, Sigmund Freud se expresó a veces de manera equívoca, de suerte que dio lugar a esa clase de quejas. Más indudable es todavía que los vulgarizadores de las teorías freudianas han llevado a sus últimas consecuencias las hipótesis de trabajo más o menos provisionarias de su maestro. Al pasar sin verificaciones de la hipótesis a la tesis, han recomendado en efecto a sus pacientes que vivieran de acuerdo con las exigencias de sus instintos y han condenado bajo el rótulo de represión toda restricción y todo control de estos últimos.

¿Es necesario decir que nosotros por nuestra parte no nos adherimos de ningún modo a semejante concepción de la libertad de los instintos? El hombre no podrá conquistar su equilibrio volviendo a la animalidad. Claro está que los instintos no deben ser reprimidos, bajo pena de exponer al sujeto a conflictos neuróticos de mayor o menor gravedad. Pero tampoco se puede hacer de ellos los únicos reguladores de nuestra existencia. Al ingresar en la vida del espíritu, el hombre no ha dejado evidentemente de formar parte también de la biosfera. Lo que no impide que en él lo vital sea y deba ser en cierto modo *espiritualizado*. En el animal, el instinto se halla al servicio de la especie en igual medida por lo menos que al servicio del individuo, un individuo más bien un tanto embrionario. Sólo con el hombre toma la individualización su verdadero vuelo, al punto que en ciertos estadios de su evolución parece apenas consciente de su pertenencia a la especie humana. Si se dejara guiar únicamente por los

instintos, el hombre correría el riesgo de atentar gravemente contra el bien de su especie, pues en él los instintos se hallan sobre todo al servicio del individuo. De donde se deduce que aun el más fundamental, el de conservación, debe ceder en ciertas circunstancias, a otras exigencias que las del bien del individuo, hacia el cual tiende por su impulso “natural”. La vida es, en efecto, el más precioso de los bienes individuales; pero hay sin embargo circunstancias en que el hombre debe ser capaz de sacrificarla por un bien supraindividual. Dicho esto, tenemos que todo suicidio supone una ruptura del equilibrio humano y viola el instinto fundamental de vida. No es, pues, totalmente exagerado ver algo de neurótico en toda voluntad y toda tentativa de suicidio. No por esto todos los suicidas son neuróticos en el sentido clínico del término. Por otra parte, hay neuróticos en quienes la tentación del suicidio aparece como uno de los síntomas esencial de su mal. La característica principal del suicidio neurótico consiste en que parece exento de toda motivación objetiva, o por lo menos hay una flagrante desproporción entre la motivación consciente y la gravedad del acto.

Cierta noche se encontraba Mauricio, aventajado estudiante de veinticinco años de edad, en el andén del subte de Buenos Aires de París, con la intención de dirigirse a una reunión de amigos. Al ver salir el tren a toda velocidad del túnel, se apoderó de él una especie de vértigo y se arrojó a las vías. El conductor alcanzó a frenar y el joven salió después de unos días de hospital con algunas cica-

trices. No era ésta la primera tentativa de suicidio de Maurice. En una ocasión precedente, se había arrojado al Sena desde el puente de Jena; en otra, había ingerido una elevada dosis de somníferos. Cuando mira por la ventana de un piso alto, de pronto lo acomete el impulso de arrojarse al vacío. El médico que lo atendió en el hospital después de su tentativa de hacerse destrozarse por el subterráneo le aconsejó someterse a la psicoterapia. Al comienzo del tratamiento, Mauricio se muestra absolutamente incapaz de dar alguna explicación acerca de sus tentaciones y tentativas de suicidio. No se siente en modo alguno desdichado en la vida, muy al contrario. Sus relaciones con su ambiente son excelentes y se sabe amado por una compañera de estudios a la que encuentra encantadora y por la que siente un tierno afecto. El porvenir, lejos de atemorizarlo, parece sonreírle; no duda que reúne todas las condiciones necesarias para lograr sus ambiciones, que no son modestas. Pero, declara, “es más fuerte que yo”. Sin premeditación alguna, sin razón alguna (consciente), ha cometido actos que normalmente deberían haber puesto fin a su vida. Ni el miedo aterrador que le inspira la idea de la muerte puede contenerlo. Sólo en el transcurso de un largo análisis descubre Maurice las causas profundas de su tendencia al suicidio. De origen judío, siendo aún niño, ha perdido a sus padres en los hornos crematorios hitleristas. Durante años ha vivido oculto en casa de amigos cristianos de aquellos. Ha sido bien tratado, pero esto no ha podido reemplazar el amor paterno, del que tan tempranamente se vio privado. Por esta

circunstancia, su instinto de vida no se ha afirmado bien. Conscientemente ama la vida; pero ante su inconsciente ésta aparece llena de peligros. Es esto lo que lo impulsa irresistiblemente a huir de ella y refugiarse en la muerte. Tras recobrar su confianza en la vida y concluidas las inhibiciones de sus instintos gracias a la psicosis, Mauricio se encuentra al mismo tiempo liberado de sus tentaciones de suicida y se atreve por fin a querer dejarse querer.

Cuando Olga, una linda oficinista de cuarenta y seis años, acaba de reponerse de las consecuencias de su cuarta tentativa de suicidio. Las desavenencias existentes entre sus padres los condujeron al divorcio, por lo que ella debió ser criada por su abuela materna, a la cual profesa extremo afecto, “más extremado de lo normal”, como ella misma reconoce. Cuando su abuela muere, a la edad de ochenta y cuatro años, Olga declara que no siente ningún amor a la vida, que se aburre “mortalmente”. Las aventuras amorosas la distraen momentáneamente de su tedio; pero debido a su incapacidad de amar verdaderamente, no tarda en romper esas superficiales relaciones y en encontrarse de nuevo sola con su melancolía. Ya en tres ocasiones ha ingerido fuertes dosis de somníferos. ¿Quería realmente matarse? No lo sabe. Acostada en su habitación, sin deseos de hacer nada, sin poder conciliar el sueño, repasando recuerdos de su infancia feliz y protegida al lado de su abuela, súbitamente, sin ningún designio preciso, ha tomado el tubo de somníferos, lo ha vertido en un vaso y lo ha bebido. Se dice que va a morir y a encontrarse en el más allá con su abuela.

Se siente atontada; no experimenta miedo ni alegría. Siempre sin plantearse preguntas, tiene sin embargo fuerzas para arrastrarse hasta el teléfono y marcar el número de una amiga. Ésta reconoce la voz de Olga, la oye balbucear palabras incomprensibles, acude y llega a tiempo para hacerla llevar al hospital. La escena de otras dos tentativas se desarrolla aproximadamente de la misma manera. La llegada inopinada de una vecina le salva la vida. La cuarta y última vez se arroja al mar, desde el puente del buque a cuyo bordo iba a pasar sus vacaciones den Córcega. Un marino la recoge con peligro de su vida. Olga no siente ningún reconocimiento por las personas que, en las cuatro oportunidades, le salvaron la existencia. Es incapaz de decir si debe felicitar-se o lamentarse por haber escapado a la muerte. Durante los primeros meses de psicoterapia, persiste el peligro de una nueva tentativa de suicidio. Durante las sesiones llora, casi no habla de otra cosa que de la vida y la dolorosa muerte de su abuela y de su propio hastío de vivir sin ella. Sólo cuando ponga punto final a su fijación infantil y el psicoterapeuta logre ayudarla a dar un sentido a su vida, Olga se encontrará definitivamente al abrigo de la tentación de suicidarse.

En mi opinión, jamás debería recomendarse el psicoanálisis ortodoxo a neuróticos obsesionados por la idea del suicidio. La neutralidad y el silencio que son de rigor para el analista, abandonarían al sujeto a su insoportable soledad, a su hastío. Habida cuenta, además, de la larga duración del tratamiento, sería muy de temer que antes de concluir éste,

el sujeto se hubiese suicidado. Sólo una psicoterapia semidirectiva, una *psicosíntesis*, en la que el contacto humano entre el paciente y el terapeuta puede crearse inmediatamente, tiene posibilidades de ayudar mal que bien al sujeto a continuar viviendo, hasta que por fin se libre de su neurosis.

No todos los neuróticos tentados por el suicidio tienen que llegar a la psicoterapia. Después de una o dos tentativas fracasadas, muchos logran suicidarse de veras, a menudo probablemente sin haberlo querido. En efecto, es raro que el neurótico actúe en función de un querer verdaderamente positivo. Suele seguir impulsos a los que se siente incapaz de resistir. La expresión “es más fuerte que yo” se repite sin cesar en las confidencias de los neuróticos. Otros no logran nunca darse muerte, lo que no impide que dañen más o menos gravemente su salud. Además, hay neuróticos que practican el suicidio indirecto, negándose por ejemplo a cuidarse en caso de caer enfermos, no alimentándose, o abusando del alcohol y los narcóticos. En efecto, a menudo se comprueba, en el curso del tratamiento psicológico, que lo que buscan inconscientemente los etílicos, los morfínómanos, etc., es su propia destrucción. El encarnizamiento de muchos neuróticos en envilecerse moralmente y en decaer socialmente puede relacionarse con razón a la misma negación de vivir observada en los suicidas propiamente dichos. Pero, una vez más, no hay que ver en todo esto “instinto de muerte” alguno.

### C.- EL SUICIDIO COMO FORMA DE CHANTAJE

Jacqueline impone el terror a su familia. Siendo todavía una adolescente, en cuanto se suscitaba el menor conflicto entre ella y su madre, hacía ademán de arrojarse por la ventana o amenazaba con colgarse o ahogarse. La madre, despavorida, cedía. Ya casada y madre de varios niños, continuó haciendo pesar sobre su familia la misma amenaza, logrando periódicamente causar pánico a su marido e hijos. Cuando un médico consiguió persuadirla de la necesidad de hacerse tratar psicológicamente, ensaya el mismo chantaje con el psicoterapeuta cada vez que tiene la impresión de que éste no la aprueba. El psicólogo, desde luego, no se alarma. Nada hace para convencerla de que renuncie a su proyecto, sin poner en duda, naturalmente, la sinceridad de su paciente. Por otra parte, con el progreso del tratamiento, se pone de manifiesto que Jacqueline es completamente sincera, desde el punto de vista psicológico, cada vez que profiere su amenaza. Pero se advierte con igual evidencia que para ella esta amenaza constituye, si bien no en forma plenamente consciente, un excelente medio de chantaje. El psicólogo aconseja entonces al marido que siga su ejemplo, es decir, que no intente disuadirla de su pseudo-proyecto de suicidio, ni ponga en duda su sinceridad. En efecto, viendo que el chantaje ya no da resultados, Jacqueline renuncia a él.

Un número relativamente alto de personas, sobre todo mujeres neuróticas o deprimidas, amenazan con suicidarse. Lo más a menudo proceden

como Jacqueline, es decir, practican el chantaje con sus parientes. A semejanza de ésta, por lo general no tienen conciencia de la ambigüedad de sus proyectos de suicidio. Están sinceramente persuadidas de que la vida les resulta insoportable, porque sus familiares no las comprenden, no quieren colocarse en su punto de vista. Casi siempre presentan tendencias paranoides. Una muchacha de diecisiete años se arrojó por la ventana desde un séptimo piso, por la sencilla razón de que su madre no le había dado permiso para ir a un baile. Estos hechos son, sin embargo, extremadamente raros en las personas que acostumbran manifestar su propósito de suicidarse. Cuando a pesar de todo a veces el chantaje concluye realmente en el suicidio, es casi por azar, por ejemplo, porque nadie acudió a tiempo a socorrer al suicida, el que inconscientemente contaba con tal intervención. Hasta la jovencita que se estrelló en la acera al saltar del séptimo piso, fue probablemente víctima de su mal cálculo inconsciente. Muchas veces había amenazado con tirarse; pero sus padres habían cedido a sus caprichos, o bien la retenían por fuerza. Esta vez la madre llegó un instante más tarde de lo necesario para impedirle dar el paso fatal.

La mayor parte de los que practican el chantaje del suicidio no tienen inclusive la intención de ejecutar su amenaza, a menos que se vean acorralados por un error psicológico de aquellos sobre quienes lo ejercen. La señora Nora había alimentado ideas de suicidio durante su depresión involutiva. Las atenciones de que la había rodeado entonces su

hijo único habían contenido toda tentativa. Madre posesiva, aun después de curada siguió hablando de su voluntad de suicidio, con el propósito de mantener a su hijo en el mismo estado de dependencia afectiva que durante su enfermedad; en particular se empeñaba en que pasara en su compañía todas sus noches libres. Un sábado en que el hijo quería salir con su novia y la madre volvió a hablar melancólicamente de suicidio, él se arrodilló para suplicarle que continuara viviendo. Y confiando en la eficacia de su súplica, salió. Apenas había partido, la madre abrió el gas. Las súplicas del joven la habían persuadido de la dramática “grandeza” de su actitud, y las madres posesivas suelen manifestar inclinación al drama.

Con las personas que practican el chantaje del suicidio es absolutamente necesario no dejarles percibir que se les ha descubierto el juego. En efecto, ponen enorme empeño en que se las tome en serio. Basta que uno se burle de ellas para que se sientan como obligadas a llevar a cabo su amenaza, mientras que al comenzar el proceso de chantaje ellas mismas no lo tomaban en serio. En su deseo de mostrarse “consecuentes”, se creen obligadas a amagar el gesto, aun cuando, como suele ocurrir, experimenten mucho desagrado en hacerlo. Muy particularmente las intervenciones poco atinadas de miembros de la familia o de otras personas sobre las cuales se ejerce el chantaje, tienen escasas posibilidades de resultar eficaces. La señora S., que había tomado una dosis excesiva de barbitúricos, fue salvada de la muerte gracias a la rápida interven-

ción del médico. Una vez curada, hizo a su marido responsable de su tentativa de suicidio, acusándolo con toda sinceridad de haber querido asesinarla. Ahora bien, el marido no había hecho más que reír irónicamente cuanto, tras una leve disputa, ella amenazara con suicidarse. Y así, llorando de piedad por sí misma y de rabia contra su marido, la mujer tragó los comprimidos. Los que tienen la difícil tarea de vivir en compañía de personas que tienen la fastidiosa costumbre de practicar este tipo de chantaje, deberían limitarse a una discreta vigilancia. Como estos candidatos al suicidio, generalmente poco sinceros, son víctimas de conflictos neuróticos de mayor o menor gravedad, lo mejor que pueden hacer sus familiares es persuadirles a que se dirijan a un psicoterapeuta o a un psiquiatra. Éstos habrán de curarlos, no tanto de su voluntad de suicidio como de las motivaciones, a menudo inconscientes, que los impulsan a practicar el chantaje, que no es por lo común más que una forma torpe de la voluntad de dominar a sus parientes.

#### D.-. SUICIDAS ROMÁNTICOS

Algunos de los suicidas que hemos calificado de “románticos” podrían también llamarse “metafísicos”. Han estado muy de moda en ciertos períodos históricos y proliferaron en particular en los años de la primera posguerra. Jóvenes intelectuales o que se tenían por tales, creían elevarse a la altura de un Novalis o de un Baudelaire, haciendo alarde de desapego y desprecio por la vida. Esperaban alcan-

zar la cúspide de la libertad y de la exaltación de sí mismos matándose “por nada”, es decir sin ninguna motivación objetiva, sencillamente porque querían conocer la experiencia de la muerte. La mayoría de los suicidios por amor pertenecen a la categoría “romántica”. Los enamorados se matan porque el objeto de su amor no comparte sus sentimientos, o porque la realización del amor choca con obstáculos exteriores que se consideran insuperables, o bien porque estiman que su sentimiento es demasiado grande y puro para exponerlo a las profanaciones inevitables de la vida.

A la edad de diecisiete años, Gregorio se enamora perdidamente de su prima, unos años mayor que él. Le escribe cartas y poesías encendidas. Ella se niega a tomar en serio la pasión del adolescente, y bromea con sus amigos acerca de lo que le parece un juego de niño. Gregorio, por lo demás, no espera reciprocidad, pues se considera absolutamente indigno de la muchacha. Alimentándose de literatura romántica, desempeña muy complacido el papel de enamorado desdichado, y dice a sus amigos que considera trivial el amor feliz. En sus vacaciones al borde del mar, sigue a su prima lanzando suspiros de desolación y cuidando de no ser visto por ella. Un día la encuentra en la plaza flirteando con un joven. Es demasiado para Gregorio; considerándose traicionado, corre a su casa, escribe una carta de explicación a la infiel, se apodera del revólver de su padre y se dispara un balazo en el pecho. Afortunadamente ningún órgano vital es alcanzado. Después de algunas semanas de hospital, Gregorio está cura-

do de su herida, de su amor, y probablemente de su romanticismo. Por desdicha, tales juegos no concluyen siempre así.

El suicidio romántico suele ser doble. Los padres de María se oponían a su proyecto de casamiento con Bernardo, porque el joven no les parecía adecuado para su hija. Ambos enamorados huyeron a Varadero, gastaron en un lugar de diversiones nocturnas todo su dinero, se convirtieron en amantes y se precipitaron luego con su auto en un profundo barranco. Otras veces, el hombre mata primero a su compañera y luego se suicida. Pero no es raro que, al volver el arma contra sí, le falte valor para seguir a su amada al más allá. Se limita entonces a realizar un simulacro, con la esperanza de hacer buena figura ante los padres y los jueces. Tal fue el caso de Pedro. Nadie se oponía a su amor por Sofía; pero un amor “corriente” le parecía muy trivial a este joven que había leído a Novalis y otros poetas románticos. Y era necesario que su amor se conservara absolutamente “puro”. Sin gran esfuerzo, con su fácil elocuencia logró entusiasmar a la muchacha con la “hermosa muerte” que consagraría su sublime amor. Se retiraron entonces a un bosque “romántico” y después de haberse exaltado aún más con la lectura de poemas y de haber intercambiado castos besos, Pedro mató a Sofía de un tiro de revólver. Volvió luego el arma contra sí mismo, pero la mano le tembló de miedo y se hirió levemente. Ante los jueces desempeñó más o menos sinceramente la comedia del que lamentaba no haber seguido a la bien amada al “reino de las sombras”, pero en el

fondo estaba muy contento de haber escapado a la muerte y no sentía demasiado remordimiento por haber matado a la muchacha.

El suicidio romántico es casi siempre obra de hombres. Aun cuando se trate de un doble suicidio, en todos los casos que me ha sido dado conocer, la iniciativa partió del hombre y la mujer se limita a asentir con mayor o menor entusiasmo. No conozco casos en que, habiendo tomado de mutuo acuerdo la decisión de morir juntos, sea la mujer la que da muerte primero a su amante y se suicida después. Es verdad que la mujer se suicida “por amor”; pero casi siempre por haber sido abandonada o engañada por el hombre al que quiere y que le ha dicho que a su vez la quiere. Este género de suicidio no puede llamarse “romántico”. Una mujer que quiere y que se sabe querida no piensa jamás en la muerte, prefiriendo la vida más miserable al lado de su amado. De donde puede deducirse que la mujer es, por su estructura psicológica, demasiado realista para que la tienten los juegos del romanticismo. Pues por trágica que sea a veces la suerte de los románticos, célebres u oscuros, difícil resulta no sospechar que se abandona a un juego que luego los arrastra. Se sabe que los niños creen muy seriamente en las ficciones de sus juegos. Y los románticos, aun cuando ya sean adultos, por muchos de los rasgos de su psiquismo, siguen siendo niños. También ellos, entonces, toman generalmente en serio su peligroso juego con la muerte.

Como he dicho, el amor no es el único móvil del suicidio romántico. Oscar, de diecinueve años

de edad, no estaba enamorado de nadie, y pertenecía a una familia de posición bien desahogada, donde nadie pensaba contrariar sus deseos y ni siquiera sus caprichos. Pero el jovencito, identificado en demasía con los héroes de la literatura romántica, juzgaba sin indulgencia el “burdo materialismo” de su medio familiar y social. Pero su modo de vivir y de vestirse, trataba de diferenciarse al máximo de ese medio. Naturalmente, se consideraba incomprendido por los suyos, y la vida que le proponían éstos le parecía insípida. Con todo, en lugar de disponerse a modificarla de acuerdo con sus propias aspiraciones, prefirió abandonarla, y se suicidó. En el caso de Oscar, como en el de muchos otros suicidas románticos, al psicólogo no le cuesta mucho descubrir síntomas paranoides. Se creen excepcionales y por lo tanto incomprendidos, y juzgan la vida indigna de ellos.

#### E.- SUICIDAS MÍSTICOS

Para el psicólogo, éstos no carecen de cierta similitud con los suicidas románticos, con la diferencia de que si los “románticos” se suicidan en nombre de su sublime “yo”, los “místicos” tienen conciencia de que lo hacen por una Causa que consideran transcendente.

Hace algunos decenios, en un pueblo montañoso, un predicador medio charlatán y medio místico, había conseguido suscitar tal clima de exaltación religiosa, que todos los habitantes, animados por el anhelo de reunirse lo más pronto posible con Cristo

en el cielo, se ahorcaron en los árboles que rodeaban la población. Y este caso dista de ser único. En muchos países, en diversas épocas y en el seno de distintas confesiones religiosas, se conocen hechos más o menos parecidos. En una atmósfera de delirio colectivo, muchas personas que en ocasión de festividades religiosas oraban o danzaban juntas, súbitamente se precipitaron a un tiempo en el fuego o en un río. La muerte aparece aquí como el coronamiento del éxtasis. Los “antiguos creyentes” rusos recurrieron en ocasiones al suicidio colectivo por el fuego, antes que renunciar a sus prácticas arcaicas condenadas por la Iglesia oficial. Lo mismo ocurrió en la Edad Media en Occidente, con ciertas sectas excéntricas. Y más recientemente, hubo anarquistas españoles que se suicidaron al grito de “¡Viva mi muerte!”.

Los suicidios místicos no siempre son colectivos. Así los budistas vietnamitas se dieron muerte quemándose, para protestar contra la política del gobierno, contraria al budismo, según ellos, y posteriormente para manifestar su desacuerdo con la política bélica que los norteamericanos llevaron a su país. Es peculiar de estos suicidios místicos el que se propaguen a manera de una enfermedad contagiosa. El ejemplo del primer monje budista fue pronto seguido por muchos otros; más aún, hasta en Estados Unidos muchos hombres se rociaron con nafta y se quemaron vivos. Tanto unos como otros estaban convencidos de la trascendencia de su suicidio, de su eficacia para los acontecimientos del mundo. Desde el punto de vista psicológico, este

tipo de suicidio debe considerarse como una especie de sacrificio.

La acción de los suicidas místicos o extáticos no podría explicarse, evidentemente, por cobardía ante la vida. Tienen más bien la sensación de que la vida no es toda la vida, de que está lejos de constituir para el hombre el bien supremo. Sin embargo, en algunos casos se tiene la impresión de que este género de suicidas vive un estado de delirio momentáneo, de pérdida de claridad de conciencia, al punto que se ha podido hablar, con razón, de “locura mística”.

Las místicas capaces de conducir a algunos de sus más fervorosos adherentes al suicidio no son necesariamente religiosas. Algunos líderes políticos-religiosos, precipitan a sus “fieles” a la propia muerte, cuando ellos lo ordenaban, asignando en sus discursos mayor valor a ciertos valores colectivos que a su propia vida.

Por otra parte, es evidente que en muchos casos de suicidios místicos los factores neuróticos desempeñan un papel importante. Los trabajos del profesor L=Hermitte y de otros especialistas han demostrado que no siempre es fácil distinguir entre místicos verdaderos y falsos; ni siquiera los primeros están exentos de perturbaciones neuróticas.

**F.- ¿QUÉ TIENEN DE COMÚN ENTRE SÍ TODAS ESAS CATEGORÍAS DE SUICIDAS?**

En el curso de este capítulo, hemos analizado varios de ellos, y existen todavía otros. Freud, fiel siempre

a algunos de los principios fundamentales de su propia doctrina, postula que todo suicidio procede de la agresividad. Normalmente ésta se vuelve contra uno, pero no pudiendo alcanzarlo, se torna contra el sujeto mismo. Para Stekel, ex amigo y discípulo de Freud, y posteriormente fundador de otra escuela de psicología profunda, el suicidio provendría del deseo del abismo o del retorno al seno materno. El suicida sería entonces un ser infantil, incapaz de enfrentar las exigencias de la vida. Otros psicólogos han propuesto otras explicaciones, ajustadas a sus teorías generales de la vida psíquica y de la neurosis.

Hay que confesar que la tarea del psicólogo que procura vincular todos los suicidios con una idéntica motivación no es fácil. Evidentemente, desde el punto de vista psicológico es grande la distancia que separa a los que, por ejemplo, se matan porque no se sienten con valor o fuerzas para sobrellevar la carga que les ha impuesto la vida, y los suicidas románticos. Y quienes ponen fin a sus días en un estado de depresión neurótica o de exaltación mística, se dejan llevar por motivaciones bien diferentes de las de las precedentes categorías. Nuestras categorías no constituyen, con todo, divisiones rígidas. Un suicida puede ser a la vez neurótico y cobarde, romántico y místico. Cada suicida, como desde luego cada ser humano, es una realidad singular y compleja. Nuestras clasificaciones tienen un interés puramente didáctico, querrían facilitar la comprensión del problema. Cuando nos encontramos ante una persona que ha intentado suicidarse o manifiesta la tendencia a hacerlo, olvida sus clasificaciones

y se interesa por el sujeto como alguien único. La experiencia adquirida acerca de otros candidatos al suicidio le será por cierto útil, pero no deberá inducirlo a postular generalizaciones apresuradas.

Puestos así en guardia contra todo dogmatismo y toda generalización apresurada, nos está permitido investigar los rasgos comunes a todos los suicidas, o por lo menos a un gran número de ellos. Conforme a la experiencia, lo que tienen en común la mayoría de los suicidas es el “desprecio” de la vida. Ésta es, según los casos, más o menos fuerte, más o menos consciente, pero con excepción de los casos de locura repentina, no parece estar ausente del psiquismo de quienquiera intente suicidarse. *En muchos hombres el instinto de vida es tan imperioso, que para continuar viviendo no retroceden ante ninguna villanía, ninguna cobardía, ningún deshonor, y aceptan vivir en la más negra miseria y con los mayores padecimientos de cuerpo y alma.* En el suicida este instinto se halla inhibido, así sea momentáneamente. Por esta razón, suele declararse vencido por dificultades y obstáculos que, sin duda, no le sería imposible vencer. Uno no puede menos que sorprenderse ante la futilidad de las motivaciones que dan muchos suicidas de su deseo de huir de esta existencia.

Sin embargo, los candidatos al suicidio no temen menos a la muerte que la mayoría de los demás humanos. Entre quienes han fallado en su tentativa de suicidio, hay quienes experimentan verdadero terror ante la sola idea de la muerte, ya se la representen como la caída en la nada absoluta, ya crean en el juicio de Dios. Pero la vida, con sus exigencias

y sus responsabilidades, les inspira mayor miedo aún.

Sería un gran error, empero, tomar a todos los suicidas por cobardes. Para no referirnos más que a suicidas como Séneca, Marco Aurelio, Catón, Aníbal, éstos fueron hombres que en su vida dieron muchas pruebas de valor y hasta de intrepidez. Pero aun ellos, como todos los que se apoyan más o menos explícitamente en la concepción estoica de la existencia, no ocultan su desdén, o por lo menos su indiferencia, respecto de la vida. A sus ojos, ésta no reviste ningún sentido en sí, y la comparan con una representación teatral. El suicidio se asemejaría entonces a una simple salida del teatro, ya porque la obra fuera aburrida, ya, sencillamente, porque desagradara al espectador. Puesto que se juzga que la vida no tiene sentido ni fin intrínsecos, nada podría obligar al individuo a conservarla durante más tiempo del que le señala su voluntad.

Los estoicos se declaran partidarios del suicidio y profesan el más radical individualismo. Según ellos, la dignidad del hombre exige que éste se haga lo más independiente posible de todo condicionamiento, indiferente a cuanto pudiera acontecerle; que viva conforme a su voluntad. Si lo desea, puede vivir; pero nada podría impedirle morir el día en que se cansara de la existencia. El estoico Celso acusa a los mártires cristianos, no de haber preferido la muerte a la vida, sino de haber hecho esta elección por pasión de amor hacia un dios inexistente, y no por la fría razón.

Por lo único que Camus se contiene de pronunciarse abiertamente en favor del suicidio es por temor de hacerse así cómplice del absurdo destino. “Dejar voluntariamente de vivir -escribe- sería hacerle el juego a la muerte. El suicidio extinguiría la llama de la rebelión”. Bien mirado, Camus prefiere ser víctima más bien que cómplice del destino.

Hemos diferenciado a los suicidas neuróticos de las demás categorías de suicidas. Esto quiere decir que entre los primeros las motivaciones neuróticas son particularmente manifiestas, mientras que en los otros el psicólogo puede descubrir motivaciones objetivas y conscientes. En rigor, en la casi totalidad de los suicidas se encuentran tendencias en mayor o menor medida esquizoides. Todos han roto o perdido el sentido de los lazos vitales que unen a los hombres con otros, con el mundo, con la historia. En este sentido, no es equivocado decir que el suicida está muerto mucho antes de haberse matado. En efecto, la muerte se presente a la conciencia ante todo como una separación radical con respecto a los demás, con respecto a toda la comunidad humana.

La neurosis, según Freud, es consecuencia de la irrupción en el inconsciente de un poderoso instinto reprimido. El psicoanálisis ortodoxo ha prestado especial atención a los trastornos de la represión del instinto sexual, de la libido. Mucho más poderoso que éste, empero, es el instinto de vida, del cual la pulsión sexual no es más que un “subinstinto”. Es verdad que la represión del instinto sexual puede ocasionar trastornos; pero éstos raramente

tocan a la esencia de la persona. Por el contrario, cuando se reprime el instinto de vida, el suicidio se manifiesta conforme a la lógica. Poco importa que unos, los estoicos, por ejemplo, den muestras, al recurrir a él, de serenidad y valor, mientras que otros se comporten cobardemente y algunos padezcan de depresión. En todos es el instinto de vida el que ha dejado de funcionar normalmente.

Ni los bonzos budistas que recurren a formas particularmente horribles de suicidio, escapan al principio que acabamos de deslindar. En ellos no se trata, para hablar con propiedad, de valor. El fin principal de la ascesis que practican, ¿no es precisamente la extinción de la voluntad de vivir, es decir, del instinto de vida?

Sin embargo, no parece que el instinto de vida pueda morir, en el sentido propio del término, mientras dure la vida. Por otra parte, acabamos de hablar de su inhibición, de su represión, no de su muerte. La curación debe proponerse la liquidación de las tendencias esquizoides o paranoides del sujeto, el restablecimiento de la red de vínculos afectivos con los demás hombres, con el universo en su conjunto. Poco a poco, en el curso del tratamiento, el instinto de vida se va volviendo a cargar de energía, renace la voluntad de vivir. Ya hemos hablado de una muchacha, Olga, que había intentado suicidarse cuatro veces, por motivaciones manifiestamente neuróticas. En todo el tratamiento, fuera de la primera sesión, no se trató casi de sus tentativas de suicidio. Hacia el final de su psicosis, decía Olga con asombro: “Cuando pienso que hace apenas

unos meses me empecinaba tanto en morir! Ahora me podrían sobrevenir los peores males, sin que se me ocurriera huir de la vida”. Y sin embargo la explicación de esta metamorfosis es bien sencilla. Mientras que antes Olga vivía replegada sobre sí misma, ahora mil lazos la ligan con el mundo que la rodea y del cual se siente un elemento plenamente integrado. Al presente, cuando va a pasear por el bosque ve los árboles, las flores, los pájaros, mientras que antes eran cosas que no le concernían.

### ¿DERECHO AL SUICIDIO?

Hacemos aquí obra de psicólogo, no de moralista. Sin embargo, algunos podrían tener la impresión de que consideramos la voluntad de suicidio no solo como una enfermedad que el médico tiene el deber de curar, sino también como un mal moral. Además, las leyes de muchos países reprueban el suicidio como un crimen.

Las morales y las “sabidurías” de inspiración individualista no podrían en principio levantar ninguna objeción valedera contra la intención de suicidarse de una persona. Puesto que cada uno vive para sí y es dueño de su propia vida, nada más lógico, aparentemente, que tenga derecho a renunciar a ella cuando buenamente le parezca. Ya varias veces nos hemos referido al favor de que gozaba el suicidio entre los adeptos de la filosofía estoica. Montaigne, más próximo a nosotros, ve en el suicidio “el placer de afirmar la propia independencia frente a la naturaleza, reemplazándola... La muerte más vo-

luntaria es la más hermosa. La vida depende de la voluntad de otro; la muerte de la nuestra”.

Probablemente en cualquier otro terreno se manifieste con mayor energía el fundamental anti-individualismo del cristianismo que en su categórico rechazo del derecho al suicidio. Prácticamente todas las morales fuera de la cristiandad se muestran por lo menos tolerantes ante el suicidio y no siempre le niegan cierta admiración. Para el cristianismo, la vida es un don de Dios del que el hombre es simple depositario y no propietario. No admite ninguna distinción esencial entre matar y matarse; tanto en un caso como en el otro, el hombre atenta contra los derechos soberanos de Dios. La práctica de la Iglesia llega a mostrarse más tolerante respecto del homicidio que del suicidio, puesto que tolera ciertas formas de guerra y el homicidio en legítima defensa. Por lo demás, de acuerdo con las estadísticas, en Occidente habría mayor número de suicidios en los países de cultura protestante que en los que cultura católica. Cabe pensar que es así no sólo porque el catolicismo lo condena más categóricamente y le niega esa especie de admiración “romántica” de que suele disfrutar fuera de él, pero sobre todo porque la doctrina católica del Cuerpo Místico, como comunidad de los creyentes, apoya con particular vigor el lazo social y rechaza por lo tanto más resueltamente el individualismo.

Santo Tomás de Aquino se propone fundamentar en el “derecho natural” el “honor sagrado” que la conciencia cristiana profesa por el suicidio, de la misma manera que se esfuerza por probar la

perfecta conformidad de toda la moral cristiana con ese derecho. Siguiendo a Aristóteles, parte del principio de que el hombre no se pertenece a sí mismo sino a la sociedad, por ser por definición un “ser social”. Luego, al suicidarse, el individuo comete crimen de homicidio contra la sociedad, la priva de uno de sus miembros, exactamente como si asesinasen a otro. En este terreno la moral marxista concuerda a la concepción tomista. Admite, sin embargo, la legitimidad del suicidio dentro del mundo alienado del capitalismo; pero nada en absoluto podría justificarlo en el mundo reconciliado del socialismo. Sabido es que en los países comunistas la prensa calla púdicamente los numerosos suicidios que se cometieron en ellos, por lo menos en ciertos períodos. Cierta joven poeta soviética, aprovechando la relativa libertad consecutiva a la “desestalinización”, provocó un escándalo al recordar que dos de los más gloriosos poetas revolucionarios, Iessenin y Maiacovski se refugiaron en el suicidio porque las vidas bajo el régimen comunista se les había hecho insostenible. Pero Santo Tomás el suicidio constituye un crimen, no sólo en nombre del utilitarismo social, sino también, y sobre todo, porque implicada la violación del deber de caridad que todo hombre tiene para consigo mismo, obra de Dios.

Importa sin embargo reconocer que el problema del derecho al suicidio no siempre se plantea con tanta sencillez, ni aún a la conciencia cristiana. Así Paul Landsberg, filósofo católico alemán, refugiado en Francia, amigo de Mounier, muerto en 1944 por los nazis, se manifestaba psicológica y filo-

sóficamente muy inclinado a tener por justificado el recurso del suicidio, por lo menos en ciertas situaciones extremas. Como viviera durante años bajo la amenaza de ser entregado a los nazis, y no sintiéndose en modo alguno un héroe capaz de afrontar valerosamente las refinadas torturas de la Gestapo, llevó consigo hasta 1942, el veneno que le permitiría poner fin a su vida, en caso de ser aprisionado. “La idea del suicidio -escribe- no expresa necesariamente desesperación, a mi parecer, sino una esperanza, quizá ilusoria y desviada, que apunta a la gran región desconocida del otro lado de la muerte”. Nos hemos enterado, sin embargo, que antes de ser detenido por la Gestapo y de morir por extenuación en el campo de concentración de Orianenburg, Paul Landsberg había renunciado a su proyecto y destruido el veneno que, a través de las múltiples peripecias de su vida de hombre acosado, logró llevar siempre consigo. Con todo, no parece que el filósofo haya mudado su opinión teórica acerca del suicidio. Las cartas que en los últimos tiempos de su existencia pudo dirigir a sus amigos, testimonian sus rápidos progresos por la vía mística. En su librito póstumo, *Problème moral du suicide*, Landsberg confiesa que el único argumento válido a su entender contra el derecho al suicidio no sería tanto el hecho de que no nos pertenecemos, sino más bien el deber que todo cristiano tiene de imitar a Cristo. Ningún argumento extraído del derecho natural resistiría el examen crítico y, en último término, demostraría carecer de fuerza persuasiva para el hombre que se sintiera suficientemente motivado desde el punto de vista psi-

cológico para abandonar una existencia que se ha vuelto insoportable. Al hombre que padece moral o físicamente más allá de sus fuerzas y siente la tentación del suicidio, no podríamos oponerle más que un sólo argumento realmente convincente: “¡Acuérdate de lo que padecieron Cristo y los mártires!” En consecuencia, Paul Landsberg prefirió al parecer, para testimoniar su amor a Cristo, la cruel muerte infligida por los nazis a la liberación por el suicidio. Lo habría conmovido mucho la lectura de una frase de las *Actas del martirio de san Pedro*: “No hay que huir, hermanos e hijos, del padecimiento por Cristo, pues él se ofreció espontáneamente a la muerte, por nuestra salvación”. En un principio, Landsberg habría prestado atención sobre todo al segundo miembro de la frase y encontró en él una especie de justificación del suicidio, de un suicidio que provendría, no del cansancio de vivir, sino del valor para morir voluntariamente. Más tarde, a consecuencia de su progreso espiritual, vio, por el contrario, una exhortación a imitar a Cristo. Cristo padeció la muerte violenta - no por su propia acción sino por acción de sus enemigos- y nada hizo por evitarla. Landsberg llegó, entonces, a la conclusión de que, por el deseo de imitar a Cristo, el cristiano puede dejarse matar por sus perseguidores, pero nunca darse muerte por su propia mano.

Si estuviese permitido hacer abstracción de las motivaciones subjetivas de cada suicida, los moralistas cristianos en su radical rechazo del suicidio. En cualquier forma y condiciones que se produzca, el suicidio se presenta, en efecto, como un acto de

separación absoluta con respecto al universo y a los demás miembros de la comunidad humana, como una ruptura violenta de las relaciones que constituyen el fundamento mismo de la condición humana. En cierto sentido, el suicida no se conforma con darse muerte a sí mismo, sino que atenta igualmente contra la vida de la comunidad y del universo, pues en virtud de su acto los priva de su concurso. Rechaza, pues, objetivamente, la solidaridad humana y cósmica. Es cierto que quien muere naturalmente, o accidentalmente pero, por circunstancias independientes de su voluntad, priva también a la comunidad de su concurso y se separa igualmente de ella. Pero como nada puede contra la fatalidad, su responsabilidad moral no se encuentra comprometida. Aquí está, sin duda, la principal diferencia teórica entre la muerte natural y el suicidio, y la misma muerte por accidente parece entonces “natural”. Puede decirse que, si toda muerte reviste para nuestra conciencia una dolorosa gravedad, el suicida la torna propiamente trágica.

Con todo, una cosa es la condenación del suicidio y otra el juicio que se formule sobre los suicidas. Ahora bien, la Iglesia Católica tiene en cuenta los múltiples factores subjetivos que llevan a hombres y mujeres a cometer este acto que en sí ella considera un crimen. En general, con los avances de los conocimientos psicológicos, se considera esta acción más como un “extravío mental” del suicida que como un acto moralmente imputable; pero la expresión “extravío mental” abarca en realidad realidades muy diversas. Mientras que antes

se la entendía como locura propiamente dicha, hoy se cree que puede utilizársela para autorizar la sepultura religiosa aun a los que se suicidan bajo el imperio de la depresión o la desesperación.

Al parecer, pues, podemos sintetizar con bastante exactitud la posición de teólogos, moralistas, sociólogos y psicólogos en esta materia de la manera siguiente: importa luchar contra el suicidio, pero también tener mucha comprensión y piedad hacia los suicidas. Y la lucha contra el suicidio exige no tanto condenaciones moralizadoras como el combate contra las principales causas de los suicidios, en particular contra la neurosis, la soledad, la falta de razones para vivir. El problema es, en efecto, mucho más psicológico y sociológico que moral.

### PORQUÉ ES ILÍCITO EL SUICIDIO

La ética cristiana rechazó siempre el suicidio como moralmente ilícito. Todavía más; a fin de despertar una clara conciencia en la mente de los cristianos sobre la gravedad de este pecado, como en el caso del aborto, la Iglesia impuso sanciones canónicas *post mortem* a los suicidas. Así, diversos Concilios<sup>36</sup> prohíben la celebración de exequias por quienes ponen fin a su vida de esa manera y vedan su sepultura cristiana; tales normas estuvieron en vigencia hasta hace muy poco tiempo en el Código de Derecho Canónico de 1917. En el Nuevo Código de 1983, cuando se enumera quienes deben ser privados de

---

<sup>36</sup>Concilio de Orleans (533) y de Braga (563). Cfr. L. CICCONE, o.s.c., p.116.

sepultura eclesiástica, no se nombra expresamente ya a los suicidas, solamente se dice: “*a los demás pecadores manifiestos, a quienes no puedan concederse las exequias eclesiásticas sin escándalo público de los fieles*” (canon 1184, p. 1, 31). Creo evidente que este cambio se debe a la razón antes apuntada, es decir, a la duda, actualmente surgida, sobre la culpabilidad subjetiva del suicida.

¿Cuáles son las razones teológicas de esta ilicitud?

La generalidad de los moralistas repite, ampliándolas, las propuestas por Santo Tomás<sup>37</sup>:

1) “Porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirlo. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal, por ir contra la ley natural y contra la caridad”.

2) “Porque cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad y, por lo tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad; luego el que se suicida hace injuria a la comunidad”.

---

<sup>37</sup>*Suma Teológica*, III, q. 64, a. 5.

Este es un argumento fundado en la razón natural o en el sentido común, ya que el mismo Aristóteles lo propone. Y, en efecto, el suicida subtrae a la sociedad un servicio que puede y debe prestarle todavía<sup>38</sup>. Por ello, la Tradición cristiana extendía sin vacilaciones al caso del suicidio la prohibición bíblica de matar. Se trata de la correcta aplicación del principio de totalidad; y no se puede argumentar, a favor del suicidio, con los motivos esgrimidos a favor de la pena de muerte, pues nadie puede inferirse a sí mismo una pena tan grave, por mayor malhechor que se considere, pues nadie es juez de sí mismo.

3) “Porque la vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que “mata y hace vivir”. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor, de quien es siervo; o como peca el que se apropia de la facultad de juzgar una causa que no le está encomendada, pues a sólo Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto de Deuteronomio: “Yo quitaré la vida y Yo haré vivir (32, 39)”.

Esta es, ciertamente, la razón de más peso y se funda en el dominio absoluto de Dios sobre la vida humana, enseñado siempre por el cristianismo. Den-

---

<sup>38</sup>Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. V, cap. II, n. 3; SANTO TOMÁS, *Lectio 17*.

tro de la idea cristiana de las relaciones del hombre con Dios, el suicidio está en contradicción con el correcto amor de uno mismo que exige, con esfuerzo y sacrificios, a veces heroicos, el perfeccionamiento de la imagen de Dios puesta en nosotros y por la que se le debe glorificar. De hecho, quien intenta suicidarse se niega a continuar esa tarea, tan esencial de la vida humana en su presente condición. Esa tarea le ha sido impuesta por Dios mismo, y consecuentemente, sólo a Él le corresponde determinar cuándo ha de considerarse acabado el tiempo para su cumplimiento. Por tanto, el suicidio está en contra del derecho absoluto de Dios sobre la vida de todo hombre. Este principio nos hace comprender por qué es inaceptable, desde el punto de vista de la moral cristiana, cierta interpretación moderna del mentado *derecho a morir*. Tanto la divulgada frase del existencialista Jaspers, “el suicidio es la última libertad de la vida”, ¿cómo la tesis sostenida en el film *WHOSE LIFE IS IT ANYWAY?* (¿De quién es la vida después de todo?), son la manifestación de una mentalidad materialista y atea hoy muy extendida y dominante. El *derecho al suicidio*, planteado de una manera tan fría y calculada, merece una enérgica reprobación ética.

El caso de algunos héroes y santos quienes, por aparentes motivos patrióticos, por deseo de martirio o por conservar alguna virtud (p. e. la virginidad) eligieron el camino del suicidio, debe ser considerado objetivamente anormal. Algunos moralistas, siguiendo a Santo Tomás, pensaron benignamente se podría resolver el interrogante plantea-

do por estas actitudes suicidas diciendo que ellas suponían una autorización particular y expresa de Dios, o el influjo del instinto del Espíritu Santo, Señor de la vida y de la muerte, según leemos en la frase ya citada del Deuteronomio. No se puede dudar en absoluto de la verdad enseñada por ese pasaje bíblico; sí cabe dudar que tenga aplicación aquí. No habiendo constancia expresa de tal autorización divina (¿cómo podría haberla?), creo se ha de afirmar simplemente que se trató de un error invencible de conciencia, suficiente por sí mismo para justificar moralmente la conducta de quienes obraron de buena fe creyendo cumplir un deber. Pero el error, en cuanto tal, no puede ser aprobado. Se trata siempre de la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo en la conducta moral, realidad que hace difícil juzgar la actitud de quienes se suicidan por motivos aparentemente no tan nobles como aquellos. En éste, como en todos los casos pertenecientes a la vida moral individual, el juicio último solamente está al arbitrio de Dios. Pero, desde el punto de vista de la moral objetiva, siendo el suicidio intrínsecamente malo por su especie, ningún motivo puede justificarlo. La enfermedad y otros sufrimientos (disensiones familiares, frustraciones de todo tipo, hastío de la vida, soledad, miedo a los suplicios y a las humillaciones espantosas, etc.) o la necesidad económica razones que figuran a la cabeza de las decisiones suicidas bien asumidos pueden contribuir a la maduración de la personalidad y, en un sentido estrictamente teológico y sobrenatural, completar en el Cuerpo Místico de Cristo los sufrimientos del

Señor. La expiación de los pecados pasados se logra, más adecuadamente que por el suicidio, continuando la vida en espíritu de penitencia. La pretensión de fundamentar la conveniencia y licitud del suicidio en el servicio a los otros o el deseo de un más rápido acceso a un futuro mejor supone ideas aberrantes e interpretaciones desatinadas de la noción de servicio y de los medios adecuados para obtener esa vida mejor.

Pero, el problema que debe ser estudiado con mayor atención actualmente es el del grado de responsabilidad psicológica atribuible a un suicida, puesto que la ilicitud, objetivamente grave según queda dicho, entrañada por el suicidio, puede no ser enteramente o no ser de ninguna manera culpa en él. No es fácil discernir en cada caso los límites que separan los impulsos patológicos de las decisiones plenamente conscientes y libres. El Dr. Celes E. Cárcamo, gran maestro de la psiquiatría argentina recientemente fallecido, en un breve pero enjundioso artículo, analiza a fondo este tema<sup>39</sup>. Según él no se puede afirmar que todos los casos de suicidio se deriven de causas psicopatológicas; la misma experiencia de los especialistas, y las actitudes suicidas de algunos pensadores quienes, durante su vida, encomiaron y defendieron el *derecho al suicidio*, desmienten dicha afirmación. Sin embargo, es también un hecho que los enfermos mentales, propiamente tales, sujetos a la tensión de un impulso irresistible

---

<sup>39</sup>“El suicidio”, en *Iatria*, 170 (1978) 1321. Véase en nota (1) la explicación del origen de la palabra *suicidio* y la bibliografía científica al final.

hacia el suicidio, constituyen del 10 al 20%, al menos, de los suicidios llevados a cabo. Junto a estos casos, existe el de otros muchos cuyo desarrollo psíquico, antes del suicidio, se presenta envuelto en perturbaciones de cohibición, agresión reprimida o fuga hacia un mundo irreal (síndrome presuicida), acompañadas por fallos en la estimación y realización de los valores. Estos frustrados tal vez no puedan ser absueltos por total irresponsabilidad como los psicópatas agudos ya que, aun cuando no vean otra solución al margen del suicidio, podían, pese a todo, haber evitado una falsa evolución o haberse liberado de ella. Queda de todas maneras en pie la pregunta sobre el grado de imputabilidad psíquica que puedan poseer estas personas, pero se trata más de una cuestión de competencia técnica psiquiátrica que de juicio ético. Esto no obsta, sin embargo, para que el juicio ético contra el suicidio sea bien definido, incluso por motivos de terapia.

La prevención de falsas evoluciones futuras ya en los primeros años de la vida y de los traumas y frustraciones de la edad infantil debe ser considerada atentamente por los cultores de las ciencias médicas y psiquiátricas y de la educación o pedagogía, porque es de interés capital. En este sentido tienen suma importancia y notable gravitación las condiciones familiares íntegras y una formación religiosa sana. Por cierto, es difícil, pero no utópica, la tarea de los pastores de almas, psicoterapeutas y asistentes sociales para lograr disuadir a quienes se encuentran bajo el influjo de un síndrome de suicidio. En algunos países existen organizaciones de

asistencia social para los cansados de la vida, atención espiritual por teléfono, etc. Son iniciativas plausibles, sobre todo considerando el número creciente de suicidios, lo cual es síntoma de una situación social anómala; dichas iniciativas constituyen una forma práctica de las obras de misericordia espirituales y no sería justo menospreciarlas.

Un aspecto de la vida moral, en cierta medida vinculado con el tema del suicidio, es el de la obligación de cuidar la propia existencia que incluye no exponerse innecesariamente o sin justa causa a los peligros de muerte, porque quien juega temerariamente con su vida manifiesta no apreciarla como debe. Los moralistas suelen plantear el interrogante de si sería lícito, por una razón seria, exponerse a una situación tal, haciendo u omitiendo algo, que de ella se derivara, posible o ciertamente, la propia muerte sin haberla intentado en forma directa. La respuesta dada, aplicando los principios del *voluntario in causa o indirecto*” y de la *causa de doble efecto*, tiende a ser afirmativa, pues si la muerte efectivamente sobreviniese sólo se produciría indirectamente y no podría ser achacada como culpa. Únicamente en este sentido indirecto se podría hablar de la licitud de *sacrificarse por los demás*. Tal es el caso de quienes han de realizar trabajos profesionales muy peligrosos pero imprescindibles, emprender investigaciones importantes, etc. que entrañan peligros graves. Pero se ha de tener en cuenta siempre que, cuanto mayor sea el peligro enfrentado, tanto más justa y razonable causa se requiere para acometerlo. Sin la debida proporción a nadie es lícito exponer a un

gravísimo peligro de muerte la propia vida y, menos aún, la de los demás. No existiendo esa causa proporcionalmente grave, con facilidad se podría caer en el suicidio, la eutanasia o el homicidio.

Para concluir, citaremos un párrafo (n. 66) de la Encíclica “*Evangelium Vitae*” de Juan Pablo II: “Ahora bien, el suicidio es siempre moralmente inaceptable, al igual que el homicidio. La tradición de la Iglesia siempre lo ha rechazado como una decisión gravemente mala<sup>40</sup>. Aunque, determinados condicionamientos psicológicos, culturales y sociales pueden llevar a realizar un gesto que contradice tan radicalmente la inclinación innata de cada uno a la vida, atenuando o anulando la responsabilidad subjetiva, el suicidio, bajo el punto de vista objetivo, es un acto gravemente inmoral, porque comporta el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo, para con las distintas comunidades de las que se forma parte y para la sociedad en general<sup>41</sup>. En su realidad más profunda, constituye un rechazo de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida y sobre la muerte, proclamada así en la oración del antiguo sabio de Israel: “*Tú tienes el poder sobre la vida y sobre la muerte, haces bajar a las puertas del Abismo y de allí subir*” (Sb 16,13 - Cf. Tb 13, 2).

Compartir la intención suicida de otro y ayudarle a realizarla mediante el llamado “suicidio asistido” significa hacerse colaborador, y algunas

<sup>40</sup>San Agustín, *De Civitate Dei*, I, 20; S. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 6, a. 5.

<sup>41</sup>Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2281-2283.

veces, autor en primera persona, de una injusticia que nunca tiene justificación, ni siquiera cuando es solicitada. “No es lícito - escribe con sorprendente actualidad San Agustín - matar a otro, aunque éste lo pida y lo quiera y no pueda ya vivir ... para liberar, con un golpe, el alma de aquellos dolores, que luchaba con las ligaduras del cuerpo y quería desasirse”<sup>42</sup>. La eutanasia, aunque no esté motivada por el rechazo egoísta de hacerse cargo de la existencia del que sufre, debe considerarse como una falsa piedad, más aún, como una preocupante “perversión” de la misma. En efecto, la verdadera “compasión” hace solidarios con el dolor de los demás, y no elimina la persona cuyo sufrimiento no se puede soportar. El gesto de la eutanasia aparece aún más perverso si es realizado por quienes -como los familiares- deberían asistir con paciencia y amor a su allegado, o por cuantos -como los médicos-, por su profesión específica, deberían cuidar al enfermo incluso en las condiciones terminales más penosas.”

---

<sup>42</sup>Epístola 204, 5.

## CAPÍTULO III: MIRADA MÍSTICA, LA ENTREGA

### MUERTE Y ESPIRITUALIDAD

#### LA MUERTE Y EL AMOR

*El amor es fuerte como la muerte*  
San Agustín

• Tan estrecho será el vínculo que establece entre el amor y la muerte en nuestro interior? ¿Cómo no recordar, a este propósito, la correspondencia que establece Freud entre el amor, que él relaciona con la libido, y la muerte? El instinto de muerte sería la más fundamental de todas las pulsiones del ser vivo, y la libido serviría, en definitiva, a la causa de la muerte. Varias veces hemos discutido el fundamento de la hipótesis freudiana sobre el instinto de muerte. Sin embargo, en las perspectivas de la psicología profunda, entre las fuerzas del amor y las fuerzas de la muerte, en el meollo del psiquismo humano, se desarrolla al parecer cierta lucha dialéctica; pero queda en pie que, sin duda, sólo las primeras emanan de un instinto auténtico.

## LA MUERTE ROMÁNTICA

Como sistema de pensamiento y escuela literaria, el romanticismo es un fenómeno del siglo XIX. Pero como actitud anímica, como comportamiento psicológico, ha existido siempre y existe aún hoy en numerosos sujetos. Para no hablar más que de la aproximación entre la muerte y el amor, las ideas que de una y otro se forjó la caballería medieval, por ejemplo, eran típicamente “románticas”. Ya partiera para la guerra, ya se batiera en duelo, lo que le importaba mucho al caballero era decirse y decir a los demás que iba a afrontar la muerte por la dama de su corazón. En nuestros días, muchos se jactan de haber despojado al amor tanto como a la muerte de todo romanticismo, reduciéndolos exclusivamente a su realidad biológica. No obstante, basta mirar un poco más de cerca para comprobar que hoy, en muchos jóvenes y aun en muchos que ya no lo son tanto, existe tanto romanticismo como entre los de otras épocas, no solamente en su manera de amar, sino también por el modo como suelen concebir la muerte.

Ya sea en la literatura, ya en el folklore, en todos los pueblos y en todas las épocas, suele encontrarse el tema de la misteriosa relación entre amor y muerte. En todos los literatos “románticos”, anteriores o posteriores al romanticismo propiamente dicho, se encuentra la evidencia de que se puede y a veces se debe morir por amor. Ya hemos hablado de los suicidios por amor. El romanticismo se niega en ver en ellos la derrota del amor por el triunfo de la

muerte. Por el contrario, se considera que la muerte sirve a la causa del amor, puesto que aparta de su camino todos los obstáculos y vuelve eterno todo lo que, sin ella, solo sería contingente. Los amantes románticos suelen tropezar con la imposibilidad de reunirse, ya sea porque uno de los dos está ya sacramental o legalmente unido a un esposo, ya porque los padres de uno se oponen a su matrimonio con el elegido de su corazón. La muerte disuelve el vínculo sacramental y la voluntad de los padres no tienen ningún dominio sobre ella. Aun en las épocas en que nadie hubiese podido o querido desconocer los principios de la moral cristiana, y en las que hemos visto condenar severamente el suicidio, la opinión se mostraba tolerante y hasta benévola para con los muertos voluntarios por amor. Y otro tanto ocurre aun en nuestra época positivista y materialista.

La muerte por amor que cantan los románticos no siempre es violenta, ni es siempre un asesinato de sí mismo o de otros. Tristán e Isolda no se matan. Es la muerte la que, en su misericordia, acude a liberarlos de una vida que les impide la realización de su amor. Puesto que les está vedado amarse en esta tierra, anhelan morir, y su anhelo se realiza. La muerte los libera no solo de los tormentos que les impone la separación impuesta por la voluntad de los hombres y de las leyes divinas, sino que inclusive justifica su amor. Mientras que vivos no constituían más que una pareja de adúlteros, por lo menos en intención, la muerte santifica su amor, los convierte por siglos en una pareja de amantes ideal.

Como cuesta comprender que la leyenda de Tristán e Isolda haya podido inspirar a ese gran romántico que fue Richard Wagner. Fuertemente influido por la filosofía pesimista de Schopenhauer, Wagner habla ante todo de la muerte de Tristán e Isolda como de una disolución del Todo, como de una victoria de la muerte sobre el amor: “Noche de amor, concede el olvido eterno. ¡En el hálito del mundo, en la respiración del Todo, voluptuosidad suprema de desaparecer sin conciencia!”. Los freudianos están en condiciones de ver en estos versos la subordinación del amor al instinto de muerte. Pero Wagner tiene una sensibilidad demasiado auténticamente romántica para contentarse con esta visión schopenhaueriana. Por lo tanto, no permite que los amantes al morir tiendan a la aniquilación de sus conciencias, sino hacia la expansión del amor en una más íntima fusión de las conciencias, de suerte que ya nada amenace su unión.

Según los románticos, no solo las condiciones de vida exteriores y la voluntad de los demás, ponen obstáculo al desarrollo perfecto del amor, sino que éste choca fatalmente con todas las limitaciones, con todas las imperfecciones personales de los amantes. No hay éxtasis amoroso al que no siga la caída en la trivialidad cotidiana. Los románticos confían en que con la muerte se pone fin a todas las trivialidades, para tornar al amor puro y eterno.

En el siglo XIX muchos morían de “consumición” de “languidez”, acompañadas con frecuencia por una tisis más o menos galopante. Basta recordar *La dama de las camelias*, *Traviata* y tantas otras

óperas y novelas. Ni Alejandro Dumas ni Verdi debieron recurrir a la leyenda para procurarse tema; la vida cotidiana se lo proporcionó. Tristán e Isolda mueren para realizar en la muerte la unión que la vida les negaba. Si este género de muerte -siempre en la segunda mitad del siglo XIX- parecía romántico y misterioso, hoy sabemos, gracias a los conocimientos que debemos a la psicología moderna, que no hay en ella nada sorprendente. En todas las enfermedades psicosomáticas, los conflictos afectivos desempeñan, efectivamente, un papel determinante. La persona que ama sin correspondencia pierde la afición a la vida, porque una vida sin amor “no le interesa”, no le parece que valga la pena ser vivida. La idea que el romanticismo se forjaba del amor favorecía evidentemente este complejo de desdicha. En efecto, el amor se concebía como cosa rara y difícil. Muy generalmente se declaraba que en cada vida humana solo podía haber un único “amor verdadero”. Y como es propio de todo amor pasión creerse absolutamente único, tomarse muy en serio, los hombres y mujeres de aquel tiempo se inclinaban a tomar toda pasión amorosa que experimentaban por el “gran amor”. Si esta pasión no encontraba eco en quien era su objeto, solo cabía considerarse condenado a ser desdichado para siempre. No experimentar semejante sentimiento habría desvalorizado el amor ante los ojos del que amaba, así como ante los de quienes estaban al corriente del asunto. Nada de asombroso hay, entonces, en que en esas condiciones la voluntad de vivir se debilitara y, en consecuencia, el enamorado cayera enfermo y mu-

riese. Tanto más que el languideciente de amor no sentía por lo general deseo de cuidarse, pues veía en su decaimiento la prueba de la autenticidad de su pasión. Además, con su muerte esperaba convencer al amado de la magnitud de su amor, para que se diera cuenta del error que había cometido al no corresponderle.

La enfermedad de amor soliese ser la tuberculosis pulmonar: junto con la úlcera de estómago y otras enfermedades del aparato digestivo, la tuberculosis pulmonar es, sin duda, una de las más frecuentes somatizaciones de los conflictos afectivos. Ahora bien, una enfermedad del estómago o del hígado raramente mata, mientras que, habida cuenta de las técnicas médicas del siglo XIX, la tuberculosis mataba siempre. Además, según las normas del romanticismo a la moda, una enfermedad del estómago pasaría por vulgar y nadie habría tenido el valor de decir: “Estoy enfermo del vientre porque soy desdichado en amor”. La tuberculosis con sus languideces era, pues, la enfermedad por excelencia de la que un “romántico” podía enorgullecerse y por cuya causa se jactaba de morir.

En nuestros días la gente es mucho menos romántica en amor que hace apenas medio siglo. Raros son los que creen que solo podrán amar una sola vez en su existencia. El peligro está más bien en que no se toma el amor con bastante seriedad, en que muchos confunden amar y estar enamorado. Es verdad que quienes aman o creen amar, padecen siempre cuando no obtienen correspondencia a sus sentimientos, y que los enamorados se muestran

siempre igualmente celosos, al punto de llegar en ocasiones a matar al rival o al infiel. Sin embargo, raramente alcanzan estos sentimientos la intensidad que tenían en la época romántica. Por otro lado, la moda desempeña un no despreciable papel en el modo de amar y de concebir el amor. Los grandes poetas románticos -Nerval, Novalis, etc.- fueron ciertamente los portavoces de su tiempo; pero también contribuyeron eficazmente a modelar las ideas y sentimientos de entonces. Otro tanto sucede hoy en día. Los jóvenes, cuyas ideas sobre el amor están más o menos fuertemente influidas por las novelas de un Pablo Cohelo, por ejemplo, ¿cómo podrían tomar su pasión tan en serio que la muerte “por inanición” llegara a amenazarlos?

Sin embargo, el romanticismo, bien que raro, no ha muerto del todo. Yo conozco dos casos por lo menos que constituyen trágicos testimonios de supervivencia. Y solo me ocupo aquí de la muerte *no violenta*, cuya causa directa ha sido el amor.

Carlos, de 30 años de edad, se ha enamorado perdidamente de Gisela, esposa de su mejor amigo. Aun cuando no es ésta su primera pasión amorosa, sí le parece que es la primera vez que ama “de veras”. Así dirige a la muchacha ardorosas cartas y le hace versos. De ningún modo se propone seducirla, pues no se atreve siquiera a solicitar ni a esperar reciprocidad. Gisela en un principio se asombra, pues se siente halagada por la pasión ardiente que ha encendido en un hombre tímido en verdad, pero cuyo mérito intelectual y moral no desconoce. Ella se sabe incapaz de una pasión análoga, y además se

lleva bien con su marido. No obstante, condescendiente como es, cree mitigar los tormentos de amor de Carlos mostrándose sensible a la discreta corte que él le hace, y decide convertirse en su amante. A ello se aplica con la habilidad de una mujer que no carece de experiencia y, naturalmente, logra sus fines. Pero no era esto lo que quería Carlos, que se siente terriblemente culpable frente a su amigo, el marido de Gisela, y cree haber profanado irremediablemente su gran amor. Durante largos días experimenta una intensísima angustia, después tuvo una violenta crisis de asma y falleció antes de que hubiese tiempo de llamar al médico. Es de notar que Carlos había padecido de asma en su adolescencia, había sido cuidado médicamente y hacía catorce años que no tenía una crisis. Fue, pues, el amor el que lo mató.

El otro caso que llegó a mi conocimiento es el de Catalina, de veintiséis años, docente. Hacía años que amaba al marido de su hermana. Este no dejó de reparar en los sentimientos de la joven, se enamoró de ella y la hizo su amante. El idilio duró siete años, con todos los tormentos de conciencia y las complicaciones de la clandestinidad que son inseparables de este género de amor. Por último, él se cansó de ella, se encaprichó con otras muchachas y un día planteó brutalmente la ruptura a Catalina. Ésta, en su inexperiencia, no se había dado cuenta cabal del lento cambio que se iba operando en los sentimientos y el comportamiento de su amante. Súbitamente se enteró de la traición y el abandono de que acababa de ser víctima. El golpe fue dema-

siado duro para que pudiese seguir hallándole gusto a la vida. Ya no pudo ingerir bocado y solo lograba absorber un poco de leche. En el espacio de una semana perdió 20 kilos de peso. Cuando unos amigos consiguieron finalmente hacerla consultar a un médico, ya era demasiado tarde. Hospitalizada como tuberculosa pulmonar, murió poco después, pues como no tenía deseo alguno de reponerse, todos los medicamentos resultaron ineficaces.

Cabe advertir que en los dos casos que termino de presentar, el portador de la muerte es el amor desdichado e impregnado del sentimiento de culpa. Al parecer, nuestros contemporáneos no son susceptibles de morir a causa de un amor feliz<sup>1</sup>.

#### MORIR POR AMOR A UNA “CAUSA”. EL MARTIRIO.

Por fortuna, la muerte y el amor no se reúnen sólo en el terreno del suicidio más o menos auténticamente romántico y en el del crimen. Por intenso

---

<sup>1</sup>El amor que subyace en los crímenes de amor es el amor posesivo del otro como objeto, a menos que sea sobre todo un amor desarreglado por sí mismo. A nosotros no nos es posible compartir esta indulgencia popular hacia los crímenes de amor. Ningún psicólogo experimentado podría ignorar, efectivamente, la oposición radical que existe entre el amor y el deseo de matar, prescindiendo de que el objeto de la agresión sea otro o el mismo sujeto. El amor auténtico se halla siempre al servicio de la vida. El que ama desea espontáneamente que el objeto de su amor viva, que viva no necesariamente para quien lo ama, sino ante todo para sí. El crimen por amor, cuando hay amor, proviene, pues, de un amor inauténtico, egocéntrico. Y no merece más admiración ni indulgencia que el crimen crapuloso.

que sea el rechazo instintivo de los hombres hacia la muerte y su deseo de vivir, en todas las épocas y en todas las civilizaciones ha habido innumerables seres que expusieron su vida al riesgo de la muerte por amor a una causa, a un ideal. El amor posee, en efecto, el don de sublimar la muerte, de anular el miedo a ella.

En los grupos humanos primitivos, en que la conciencia de pertenencia a la tribu es mucho más fuerte que la de la propia individualidad, no hay nada más normal, desde el punto de vista psicológico, que el sacrificio de la vida por lo que se considera el interés colectivo. En este aspecto no se puede siquiera hablar de amor en el sentido propio del término: es el instinto de conservación colectiva el que impulsa a obrar. No obstante, aun en nuestras civilizaciones altamente individualizadoras, son muchos los que decidieron morir por amor a la patria, o por un valor colectivo. Los versos que compuso en 1914 Charles Péguy, por ejemplo, encontraron profundo eco en el corazón de millares de hombres, y les hicieron encontrar anticipadamente bella la muerte que hallarían en Verdún y otras batallas.

Como se sabe, en 1939 los soldados franceses se mostraban infinitamente menos dispuestos que en 1914 a ir a la guerra, a sacrificar la vida por la defensa de su patria amenazada. Esto se explica en gran parte por la hipertrofia de la conciencia individual de los franceses en el curso de los decenios que precedieron la segunda Guerra Mundial. Por este motivo, muchos se habían tornado incapaces de amar otra cosa que a sí mismos. En muchos, la evo-

lución de la conciencia había sobrepasado el estadio nacional, había alcanzado una universalidad más o menos perfecta. El amor de los pacifistas y humanistas apuntaba a la humanidad toda, mientras que en el corazón de millones de obreros comunistas sólo encontraba eco el ideal de la solidaridad proletaria. Que la capacidad de estos hombres para morir por amor a un bien supraindividual no se había extinguido, a pesar de todo, se advertiría en la lucha que iban a librar poco más tarde contra el ocupante nazi. Entonces muchísimos franceses, pertenecientes a todas las clases sociales y a todas las familias espirituales, se presentaron como voluntarios para una lucha cuyos riesgos mortales superaban con mucho los de la guerra clásica. Es verosímil que los militares de carrera y los sobrevivientes de la guerra de 1914-18 se expusieran a los peligrosos combates de la Resistencia por amor a la patria. Pero fue el amor a otro ideal -o si se quiere, a otro "mito"- el que movió a las masas populares y a los jóvenes de todos los orígenes a enrolarse para los sabotajes, los atentados y la lucha.

Otro notable ejemplo de amor a la libertad en los hombres de nuestro tiempo lo dio la guerra civil española. Millares de hombres de todos los países del mundo accedieron a morir a España porque la libertad se encontraba allí amenazada. En verdad, anarquistas, comunistas, socialistas, demócratas y cristianos estaban lejos de compartir el mismo ideal de libertad; lo que no impidió que durante varios años la fuerza mítica de la palabra justificará a los ojos de todos, el sacrificio de la vida.

No sostengo que el amor que desafiaba a la muerte sea siempre de una pureza perfecta. En ocasiones puede mezclarse a él mucho odio. No es imposible que en el corazón de muchos resistentes al nazismo hubiese existido tanto odio a la opresión, si no más, que amor a la libertad: su comportamiento con relación a los que consideraban enemigos no estuvo siempre exento de sádica crueldad. Con todo, cada vez que me fue dado explorar más de cerca las motivaciones profundas que animaban a esos hombres, quedó demostrado que, a pesar de todo, era el amor a la libertad el que llevaba la delantera, aun cuando no tuvieran plena conciencia de ello. El odio podía ser bastante para que tiraran sobre los milicianos y los miembros de la Gestapo. Pero si aceptaron exponer la vida a graves riesgos de tortura y de muerte, fue porque su corazón vibraba de amor por la libertad.

Importa subrayar que la mayoría de los que están dispuestos a morir por la patria, por la libertad, por la justicia y por tantos otros ideales más o menos auténticamente trascendentes, no son en modo alguno viejos cansados de la vida, sino hombres jóvenes cuyo amor a la vida no cabría poner en duda.

Sin embargo, en el martirio es donde se puede observar la relación más íntima y más explícita entre el amor y la muerte. Aquí es, en efecto, el amor puro y libre de todo odio y de todo desencadenamiento de agresividad inconsciente el que hace aceptar y hasta desear la muerte. Tanto en la época de las grandes persecuciones de la Iglesia primitiva

como en ocasión de todas las persecuciones ulteriores, los mártires cristianos no sólo no aborrecían a sus verdugos, sino que oraban por ellos, y deseaban de todo corazón que se convirtieran a la fe de Cristo, no para tener la posibilidad de escapar a la muerte, sino para que los agentes de su suplicio pudiesen compartir con ellos la beatitud celestial, en la que creían y a la que aspiraban con todas sus fuerzas.

En la historia de los comienzos del cristianismo, el martirio ocupó un lugar muy importante y contribuyó poderosamente al prestigio y a la difusión del nuevo credo. Puesto que los cristianos se disponían tan alegremente a morir por amor a Cristo, se decían muchos de sus contemporáneos, era porque poseían una certeza que a los demás les faltaba. De aquí nació a menudo el deseo de conocer esa religión y la adhesión a ella. Con todo, otras religiones igualmente han tenido y tienen todavía sus mártires.

Recordemos el sublime relato contenido en la Biblia, en el libro de los Macabeos. Bajo la dominación de Antíoco Epifano (en el siglo II a. C.), numerosos judíos opusieron, por amor a la ley de Yhavé una heroica resistencia, a las tentativas de helenización y murieron mártires de su fe. “Es muy digno de memoria -leemos en el capítulo séptimo del libro segundo de los Macabeos. Lo ocurrido a siete hermanos que con su madre fueron presos y a quienes el rey quería forzar a comer carnes de puerco prohibidas y por negarse a comerlas fueron azotados con tientos y nervios de toro. Uno de ellos, tomando la palabra, habló así: >... Estamos prontos

a morir antes que traspasar las patrias leyes=. Irritado el rey, ordenó poner al fuego sartenes y calderos y... mutilado de todos sus miembros (el primero) ... mandó el rey freírle... Los otros, con la madre se exhortaban a morir generosamente. Muerto de esta manera el primero, tomaron al segundo... después al tercero... Admirable sobre toda ponderación se mostró la madre, que viendo morir en un solo día a sus siete hijos, lo soportaba animosa por la esperanza que tenía en Dios; y en su patria lengua los exhortaba llena de generosos sentimientos... dando fuerza varonil a sus palabras de mujer...". Ella fue la última en recibir la muerte. En esta dramática narración se ha acentuado tanto el amor recíproco entre los hermanos y la madre como el común amor de todos por la ley divina. Además, estos mártires no hacen distinción entre el amor a la ley, es decir, a Yhavé, y el amor que profesan mutuamente. Y la madre los exhorta a morir por Yavé pues siente por ellos una infinita ternura, y convencida como está de que en ese amor se encierra el secreto de su mayor felicidad.

Con todo, corresponde al cristianismo el haber establecido una relación trascendente entre la muerte y el amor. Efectivamente, uno de los principales artículos de la fe cristiana es el de que Cristo, Hijo de Dios, se hizo hombre, padeció y murió en la cruz por amor a Dios, su Padre, y a los hombres, sus hermanos. No se le ahorraron a Jesús ni la angustia de la agonía ni el punzante sentimiento del abandono. Según sus propias palabras, referidas por los evangelistas, podría haber apelado a los "ángeles de

Dios” y escapado con su ayuda a la espantosa muerte. No lo hizo, pues como proclama el apóstol Juan: “No hay mayor prueba de amor que dar la vida por aquellos a quienes se ama”. Con toda seguridad, todo cristiano sabe que cada uno de los actos del Hijo de Dios tenía un valor infinito y habría bastado para redimir todos los pecados del mundo. A muchos incrédulos y aún a creyentes les parece una crueldad de parte de Dios el haber exigido la muerte en la cruz de su propio Hijo en reparación de la falta, a pesar de todo ínfima, del hijo-hombre Adán. Sobre el Gólgota se trata, no tanto de justicia y reparación, como de dar de una vez por todas a la humanidad la más esplendorosa prueba de amor.

Puede decirse sin temor a exagerar, que el cristianismo entero se funda sobre el misterioso lazo que su Jesús ha establecido entre el amor y la muerte. La meditación y el seguimiento de este misterio se hallan en el corazón mismo de la santidad cristiana, de suerte que a los ojos del cristiano auténtico la muerte no se puede separar del amor. “Para mí la vida es Cristo -escribe el apóstol Pablo a los Filipenses- y la muerte mi ganancia”. Es verdad que la mayoría de los creyentes fervorosos conocen también la repulsión instintiva, ante la muerte; pero esperan triunfar de ella por la virtud del amor. En esta perspectiva conviene leer los testimonios de Policarpo de Esmirna, de Ignacio de Antioquía, de los mártires de Lyon y de tantos otros que, lejos de huir del tormento y la muerte, expresaban el ardiente deseo de correr a su encuentro. Veían en ellos el medio más excelente de testimoniar su amor a Cristo y a

sus hermanos los hombres. “Los mártires - escribe san Ireneo- encuentran en el amor que profesan a Cristo una mitigación a los tormentos”.

¿Cómo asombrarse de que la misteriosa e íntima relación que la “filosofía cristiana” establece entre el amor y la muerte haya dado lugar a incomprendiones y abusos? No sin razón se suele acusar a los cristianos de no amar bastante la vida, de preferir a sus riesgos la certidumbre del más allá que su fe les procura. Efectivamente, desde el siglo IV, un grupo de cristianos afirmaban que no bastaba admitir el martirio cuando los enemigos de Cristo lo imponían, si no que era preciso correr en su busca, provocarlo por todos los medios. Si no lograban hacerse detener por las autoridades romanas, suplicaban a los transeúntes que los matasen. Llegaron a abolir prácticamente toda distinción entre el martirio y el suicidio. La Iglesia, por la voz de sus representantes más autorizados, no tardó en reprobar tales extravíos. “Policarpo -escribe san Cipriano- ha dado el ejemplo de un martirio conforme al Evangelio. Policarpo esperó ser liberado, exactamente como el Señor... Cada uno debe estar dispuesto a confesar la fe (a padecer martirio), pero nadie debe correr en procura del martirio”.

No creo que haya hoy, entre los cristianos muchas personas que busquen deliberadamente el martirio. Pero la confusión creada por la estrecha relación entre el amor y la muerte ha dado lugar, durante siglos, a numerosos errores graves. De ella emana, en efecto, una actitud escasamente positiva frente a la vida y frente al mundo, la famosísima

mística del “valle de lágrimas”. Si los predicadores presentan la muerte como una feliz liberación de las servidumbres de la vida, como el acto supremo de amor, ¿cómo podrán atribuir los creyentes importancia a las cosas de la tierra? Se llegó a recomendar a los “buenos cristianos” el desprecio por la vida; se los exhortaba a meditar diariamente sobre la muerte, a vivir como si de un momento a otro debieran morir. En una de sus famosas *Oraciones fúnebres*, Bossuet exclamaba: “¡Dichoso momento! ¡Quién no lo desea no es buen cristiano!”. Esta desviación de la mística muerte-amor entra sin duda por mucho en la escasa influencia del cristianismo sobre las instituciones y costumbres de la sociedad.

Felizmente, hemos abandonado esa posición. La muerte por amor de Cristo sobre la cruz sigue siendo el misterio central del cristianismo; pero en la conciencia de la mayoría de los cristianos de nuestros días, la meditación de este misterio no implica ningún desprecio por el mundo y la vida. Todo cristiano desea evidentemente, convertir su muerte en un acto de amor, y es usual que el moribundo ofrezca su tránsito por una causa elevada. Pero este tránsito, en lugar de parecer una negación de la vida, se concibe como su culminación y conclusión. Cuanto más amamos la vida más nos consagramos a su servicio y mayores probabilidades tendremos de tener en estado de amor, que en lenguaje teológico se llama estado de gracia.

Cierta espiritualidad, denominada *jansenista*, (que es en realidad mucho más antigua que el jansenismo y que más bien ha influido en éste) consi-

deraba como una debilidad del creyente auténtico el querer vivir largo tiempo en esta tierra. Veía en tal deseo una falta de amor hacia Cristo, una subestimación de la beatitud celestial. En particular, en las conversaciones entre sacerdotes, monjes y enclaustrados (como también de laicos piadosos que no querían parecen inferiores a esas “almas consagradas”), era de buen tono decir que se sentía la vida como una pesada carga y que se aspiraba a reunirse cuanto antes con Cristo y los santos en el cielo, mientras la mayoría de los que manifestaban pensamientos tan “edificantes” no experimentaban probablemente, ningún deseo de morir. Hoy en día gracias al ahondamiento del sentido y la significación de la existencia temporal, hasta al más piadoso de los cristianos el deseo de vivir sobre la tierra una vida larga y feliz le parece no solo legítimo sino la expresión normal del instinto de vida, que la fe cristiana no está llamada en modo alguno a ahogar o rechazar. Hoy se comprende mejor al apóstol Pablo, quien declaraba que por ardiente que fuese su deseo de unirse a Cristo, consentía en renunciar a ello por amor, con el fin de vivir para gloria de Dios. Con la diferencia, empero, de que actuar para gloria de Dios ha dejado de consistir, para los cristianos de hoy, únicamente en las actividades del apostolado y la caridad, pues se estima que la acción temporal propiamente dicha contribuye a ese fin.

A pesar de las múltiples similitudes entre el mártir y el que muere por amor a una causa, a un ideal, existe entre ambos una enorme diferencia. Los mártires, en efecto, murieron no tanto por

una idea o una doctrina, sino por una Persona bien concreta, la de Cristo, a quien aman más que a su propia vida. Contrariamente a los sectarios de una doctrina o de un mito, no desprecian su vida ni la de los demás. En esta perspectiva, las hogueras de la Inquisición no pueden sino parecernos el testimonio de una “herejía” en el sentido propio del término, el testimonio de una grave desviación del amor a Dios en fanatismo dogmático. El fanatismo, efectivamente, no debe confundirse con la generosidad. Mientras que entre los mártires era el amor a Cristo el que les hacía aceptar gozosamente la muerte, el fanatismo de los inquisidores era impulsado por la muerte de los demás.

Esta estrecha vinculación que hemos descubierto en la conciencia cristiana entre el amor y la muerte, no implica resignación ante la vida ni ante la muerte. No es inútil insistir sobre esta verdad, pues la muy famosa “resignación cristiana”, por lo menos tal como se la entiende hoy, aparece a los mejores espíritus de nuestro tiempo, no como una virtud que despierta admiración, sino más bien como una cobardía. En realidad, el amor a la vida responde tanto a la vocación cristiana como a las exigencias del instinto. No implica en absoluto el desinterés o el desapego de lo temporal y lo terrenal, sino una adhesión y un compromiso activos y gozosos. Inclusive ante la muerte, no se trata de resignarnos sino de consentir en ella activamente. Sólo así nos será posible transfigurar lo que en el orden de la naturaleza es una necesidad biológica, en un acto libre, es decir, humano.

## EL AMOR, VENCEDOR DE LA MUERTE

La muerte, necesidad biológica impuesta por las leyes de un universo en devenir, no puede dejar de presentarse a la conciencia humana como una catástrofe, salvo que se la pueda metamorfosear en acto humano libre. En esto consiste la verdadera victoria sobre la muerte, y no en una muy hipotética inmortalidad en el tiempo. Por otra parte, la capacidad y la necesidad de amor que se encierran en el corazón del hombre, no podrían lograr su cabal desarrollo sino cuando el amor haya alcanzado a triunfar hasta de la muerte.

Gabriel Marcel lo ha comprendido muy bien en el curso de sus penetrantes análisis de la existencia. “El amor humano -escribe- nada es, muere para sí mismo, si no está cargado de infinitas posibilidades... Para no morir debe estar abierto”. Se trata de la apertura a un amor más poderoso aún que el amor llamado “humano”. Un hombre que sólo ama a su propia vida y la vida de sus difuntos, en el fondo es un desdichado. Por mucho ingenio que ponga para que esta vida sea hermosa y apasionante, tendrá un día que dejarla, sin poder sublimar el horror natural a la muerte. No estoy hablando de “sublimación” con el sentido freudiano. El término está tomado aquí en su sentido corriente: se trata de tornar “sublime” lo que naturalmente no puede menos que inspirar horror. Sólo el amor puede lograrlo.

Según Berdiaeff, la angustia ante la muerte se debería al sentimiento más o menos confuso que todo hombre experimenta ante el abismo que separa

el tiempo de la eternidad. Pues bien, sólo el amor puede tender un puente sobre este abismo y, en consecuencia, vencer a la angustia. El filósofo ruso va todavía más lejos. Según él, la muerte es ininteligible para el pensamiento racional. La humanidad occidental de los tiempos modernos se siente tan desarmada ante la muerte, porque pretende vivir “conforme a la pura razón”; de este modo, la muerte sólo puede inspirarle sentimientos de horror. Únicamente un pensamiento penetrado de amor puede comprender la muerte más allá de su realidad biológica, y por lo tanto descubrirle sentido.

Sostener que es el amor a la vida y a todos los seres vivientes lo que más eficazmente contribuye a la victoria sobre la muerte, puede parecer paradójico. A primera vista, cuanto más ama un ser a la vida y a los vivos, más debería aborrecer aquello que va a destruirlos. Sin embargo, la experiencia existencial confirma nuestra tesis. Precisamente los grandes enamorados de la vida son los que salen al encuentro de la muerte con serenidad y, en ciertas circunstancias al menos, aun con alegría. Basta recordar la muerte de un san Francisco de Asís, cuya muerte fue tan dichosa como su vida, pues en su lecho de muerte improvisó el *Himno al sol*, uno de los más hermosos homenajes a la Vida de la literatura universal. Sin embargo, no sólo entre santos y grandes místicos se puede observar tal actitud ante la muerte; también se la encuentra entre hombres y mujeres enteramente “corrientes”.

Cuando los seres humanos se aman verdaderamente, la muerte no puede matar su amor. En

efecto, sólo puede destruir lo que por naturaleza es efímero y no tiene poder más que sobre lo corporal. Ahora bien, el amor auténtico, sin desdeñar la corporeidad y la existencia temporal del amado, las trasciende siempre. De esto se sigue que el amado puede morir sin que los lazos de amor que los unen a él se desanuden ni se debiliten. La intensidad del sentimiento de que la muerte del amado no mata al amor, dificulta a menudo las nuevas nupcias de viudas y viudos. Nadie se cree en realidad obligado a imitar la antigua costumbre de la India, que quiere que las viudas se hagan quemar vivas con el cadáver del marido; pero son muchos los hombres y mujeres que tienen la impresión de cometer una infidelidad frente al cónyuge fallecido si se casan nuevamente.

Nada tiene de asombroso que el amor llegue a tornarse inclusive más puro y más auténtico tras la muerte del amado. En la condición terrenal de los hombres, resulta en efecto difícil, sino imposible, preservar el amor de las refriegas cotidianas. La condición carnal empaña casi infaliblemente la magnificencia del sentimiento. Las creencias en la supervivencia personal de los seres humanos desempeñan un importante papel en la capacidad de amar más allá de la muerte.

Quiero compartir este hermoso poema de San Agustín para concluir con este punto y vincularlo al próximo: Si me amas

“No llores si me amas...

Si conocieras el don de Dios y lo que es el cielo...

Si pudieras oír el cántico de los ángeles  
y verme en medio de ellos...

Si pudieras ver desarrollarse ante tus  
ojos los horizontes, los campos y los nue-  
vos senderos que atravieso...

Si por un instante pudieras contemplar  
como yo la belleza ante la cual las bellezas  
palidecen...

¡Cómo!... ¿Tú me has visto, me has  
amado en el país de las sombras y no te  
resignas a verme y amarme en el país de  
las inmutables realidades?

Créeme. Cuando la muerte venga a  
romper tus ligaduras como ha roto las que  
a mí me encadenaban; cuando llegue el  
día que Dios ha fijado y conoce y tu alma  
venga a éste cielo en el que te ha precedi-  
do la mía...

Ese día volverás a verme...

Sentirás que te sigo amando, que te  
amé, y encontrarás mi corazón con todas  
sus ternuras purificadas.

Volverás a verme en transfiguración,  
en éxtasis feliz.

Ya no esperando la muerte, sino avan-  
zando contigo,  
que te llevaré de la mano por los sende-  
ros nuevos de luz y de vida.

Enjuga tu llanto y ni llores si me amas.”



# CAPÍTULO IV: MIRADA TEOLÓGICA: LA PLENITUD

## MUERTE Y ESCATOLOGÍA

### LA MUERTE, ¿ABISMO U HORIZONTE?

#### *Las reales dimensiones de la muerte*

**E**n este punto creo que se puede diseñar lo que es hoy un práctico consenso: el problema de la muerte no es un problema sectorial, sino un problema global; cuando decimos “muerte”, no estamos abordando una cuestión marginal, sino cardinal. Efectivamente, la pregunta sobre la muerte desencadena toda una serie de interrogantes sobre el sentido de la vida y el significado de la historia, sobre la validez de los imperativos éticos absolutos: la justicia, la libertad, la dignidad...; sobre la dialéctica presente-futuro, sobre la posibilidad de la esperanza. La pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la singularidad, irrepitibilidad y validez absoluta del individuo concreto, que es en definitiva quien la sufre.

a.- *La pregunta sobre la muerte es en primer lugar una pregunta sobre el sentido de la vida.* El hombre es finitud constitutiva. En cuanto tal el hombre es ser-para-la-muerte (Heidegger) y lo es en un doble sentido: ante todo en el sentido biológico -en lo cual

no se distingue del resto de los seres vivos, todos los cuales llevan incrustada la muerte en el código genético (la muerte es una especie de astucia de la vida para perpetuarse); pero lo es también en un sentido propio, singular, existencial u ontológico: él es el único que sabe sobre la muerte.

Siendo ser para la muerte en este doble sentido, la vida del hombre tendrá significación en la medida que lo tenga su muerte. Y viceversa, una muerte sin sentido, una muerte insensata, contagiará retrospectivamente de su insensatez a la vida.

En este punto, la reflexión de Sartre es de enorme lucidez. Realmente el hombre es ser para la muerte -le decía Sartre a Heidegger-, y la muerte no es sino asomarse a la nada, a la cara vacía de la nada, el hombre entonces es ser para la nada; es decir, el hombre es una pasión inútil. Por lo tanto, parece que no se puede dar respuesta a la pregunta por el sentido de la vida mientras no se esclarezca el sentido de la muerte. Mientras se encuentra el sentido de la muerte podríamos preguntarnos con el teórico polaco Adam Schaff: “¿para qué todo esto, si al fin hemos de morir?”.

b.- *La pregunta por la muerte es la pregunta por el significado de la historia.* Aquí es donde el marxismo heterodoxo ha aportado el correctivo más fuerte a la teoría clásica del marxismo sobre la muerte. No es posible encerrar la muerte en el recinto de lo que atañe sólo a los individuos; no es lícito difamar la preocupación que suscita la muerte, calificándola de egocentrismo inmaduro, de falta de conciencia de clase, de deformación pequeño-burguesa, de fija-

ción neurótica, etc., porque, como dice Engels en su *Dialéctica de la naturaleza*, la muerte del individuo es índice de la mortalidad de la especie; la mortalidad microscópica es reflejo localizado de la mortalidad macroscópica que constituye la atmósfera en que se mueve y respira todo lo que vive. Más concretamente, la finitud del hombre concreto-singular es presagio, preaviso de la finitud de lo humano, de todo lo humano, es decir, de la humanidad y del mundo humanizado por el hombre.

Con lo cual, lo que se pregunta de inmediato es ¿cuál es el sentido último de la aventura humana en el mundo?; ¿qué es lo que prevalece al término del proceso histórico: el hombre dominando la naturaleza por vía de la racionalidad dialéctica, como pensaba Marx, o la naturaleza engullendo al hombre por vía de la necesidad biológica que se ejecuta sumarísimamente en la mortalidad de cada cual? Si no se encuentra respuesta al tema de la muerte, parece prevalecer el cosmos sobre el logos, la naturaleza sobre el hombre, y no el hombre sobre la naturaleza.

c.- *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre los imperativos éticos absolutos.* ¿Es posible atribuir estos valores absolutos a sujetos contingentes? Si un hombre tratado injustamente muere para quedar muerto, ¿cómo se le hace justicia? Y si no se le puede hacer justicia a él, ¿con qué derecho puedo exigir yo que se me haga justicia a mí? ¿Cómo se devuelve la libertad y la dignidad a los tratados como esclavos si realmente ya no son más, porque han dejado de ser total e irrevocablemente? Muchos

posmarxistas de la escuela de Frankfurt manejan el “*postulado de la resurrección*” para dar respuesta a estos interrogantes.

La opción revolucionaria, dice Garaudy, implica el postulado de la resurrección. ¿Cómo puedo yo ofrecer éticamente un mundo nuevo para todos si no ofrezco a todos una oportunidad para disfrutar de ese mundo? Por lo tanto, esa ética de la revolución que postula la justicia universal, la libertad universal, tiene que operar con el supuesto previo de la resurrección. (Su explicación de la resurrección dista mucho de la comprensión cristiana de la misma).

d.- *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre la dialéctica presente-futuro.* Vivimos en un presente poco acogedor, inhóspito, dominado por la alienación de un presente que es reino de la contradicción; y por eso soñamos con un futuro que sea un “reino de la identidad” (Bloch). Pero entre el presente que sufrimos y el futuro que soñamos se intercala una ruptura, la sima muerte. ¿Es posible franquear esa sima, tender un puente por el que podamos transitar del presente al futuro? ¿Es posible que los contenidos de futuro alcancen también el presente, o habrá que resignarse a considerar el presente como medio y a sacrificarlo a un futuro considerado como fin? El papel de la generación intermedia (todos somos generación intermedia, salvo la presunta última generación) ¿será el de servir únicamente de andamiaje o material de derribo para la generación escatológica?

e.- *La pregunta sobre la muerte es la pregunta sobre el sujeto de la esperanza.* ¿Quién puede conjugar el verbo esperar? ¿Posee esperanza el individuo

concreto, singular, o es más bien la esperanza de la especie, como insinuaba Feuerbach? ¿Tenemos esperanza las generaciones intermedias o somos más bien lo que permite contemplar con esperanza a la generación escatológica? Ser esperanza para otros no es igual que tener esperanza. Una cosa es ser sujeto de esperanza propia, y otra es ser objeto de esperanza ajena. ¿Quién conjuga aquí el verbo esperar con sentido? Cuando se dice que tenemos que sacrificarnos por un mundo mejor para nuestros hijos, cuando en las reuniones se pedía a los militantes que se sacrificaran por las generaciones futuras, lo único que se lograba quitarles a nuestros militantes las ganas de tener hijos, apunta Schaff.

f.- *La pregunta sobre la muerte es una variante de la pregunta sobre la persona, sobre la densidad, la irrepitibilidad y el valor absoluto de quien la sufre.* Si el hombre es un hecho irrevocable, ¿puede ser pura y simplemente succionado por la nada? Si no lo es ¿por qué tratarlo con tantas contemplaciones? La realidad persona es una ficción especulativa y debe ser reabsorbida en esta otra realidad omnipresente que llamamos “naturaleza”. A nadie se le ocurre filosofar sobre la caída de la hoja en otoño. En suma, la envergadura que se reconozca a la muerte está en razón directa de la que se reconozca a su sujeto paciente. Si el hombre es un valor absoluto, entonces la muerte de un hombre es una tragedia absoluta, y el mundo, cuando muere un hombre, es distinto y ha perdido algo supremamente valioso.

## EL DISCURSO TRANS-RACIONAL SOBRE LA MUERTE

Como puede verse, las preguntas se han multiplicado, y es dudoso que un discurso puramente racional esté en disposición de dar las respuestas adecuadas. Los que ofertan respuestas a estas preguntas lo hacen de lo que ellos llaman un “discurso trans-racional”, es un discurso más meta-religioso que filosófico o científico. Para los autores que optan por respuestas positivas a esta serie de preguntas, las cosas parecen presentarse así: la muerte es necesaria por vía de hecho y parece imposible por vía de razón, puesto que conduce al absurdo, y la razón rechaza el absurdo. Entonces la victoria sobre la muerte sería necesaria por vía de razón, aunque parezca imposible por vía de hecho.

El espíritu oscila indefinidamente entre estos dos polos: necesidad de la muerte y necesidad de una victoria sobre la muerte. La razón por sí sola no alcanza a despejar esta ambigüedad, porque una y otra vez choca con el espesor de un hecho opaco, compacto, impenetrable, del tener que morir. Unamuno, obsesionado por este asunto, expresaba esta perplejidad bellamente cuando escribía aquello de que “ni el sentimiento logra hacer del consuelo una verdad, ni la razón logra hacer de la verdad un consuelo”. ¿Qué resta entonces? Resta la esperanza; la esperanza, que -nótese bien- sería imposible si la aniquilación o la sobre-vida fuesen certezas racionales. La esperanza es posible justamente porque ninguna de las dos alternativas se impone apodícticamente sobre su contraria. En este punto la única

postura sensata, dice Bloch, en la del gran “quizás”. Me voy al gran “Quizás”, decía Montaigne moribundo.

Junto a la esperanza, y provocada por ella, queda también la idea de trascendencia. Es sorprendente -y tal vez sea este uno de los fenómenos más llamativos de la filosofía actual- la recuperación de la idea de trascendencia. Explícitamente nombrada por existencialistas como Jaspers o Marcel o implícitamente intuida por el último Heidegger: explícitamente nombrada por marxistas como Bloch o Garaudy y postmarxistas como Horkheimer o Adorno, la idea de trascendencia aparece hoy como la alternativa a la idea de la muerte. Pero por trascendencia ya no se entiende -al menos no necesariamente- lo que entendía la tradición filosófica-teológica clásica. Este concepto se ha hecho más fluido, más genérico.

Con la idea de trascendencia, Bloch expresa el anhelo de no desaparecer para siempre; el voto esperanzado de que el núcleo auténtico de lo humano no se extinga para siempre con la muerte de su sujeto; la confianza de que, en definitiva, el SER, con mayúscula, prevalezca sobre la nada. Pero, admitida esta apelación a la trascendencia, surge inexorablemente la cuestión crítica ¿quién será el beneficiario concreto de esta trascendencia: el ser con mayúscula, del que hablaba Heidegger, como destino del ente; el “hombre revelado” que sucederá al “hombre escondido”, al hombre que se gesta ahora, según Bloch; el revolucionario triunfante con conciencia de clase, del que hablaba Garaudy?

Todos estos sujetos de una presunta victoria, de una presunta trascendencia, tienen unas señas precisas de identidad personal, tienen un rostro, un nombre, y éste es el punto más oscuro de los modernos discursos sobre la muerte. Se tiene la impresión, en estos autores, de que el modelo de inmortalidad espiritualista, desencarnada, individualista, etc., los inhibe de alguna manera, los coarta: parecen tener miedo a dar el paso a una neta afirmación de la inmortalidad personal, porque piensan que esa afirmación conllevaría la subjetividad solipsista, individualista desencarnada, del alma inmortal, sola. Salvo Gabriel Marcel que, como cristiano confesante, ha sabido captar que la victoria del yo personal sobre la muerte se funda en una comunión y participación de vida interpersonal; se funda, en el fondo, en el misterio del amor y, por lo tanto, se libra de esa egolatría individualista, de ese solipismo egocéntrico de las antiguas teorías de una inmortalidad del alma solamente individual.

Situados en este plano, estamos ya en el umbral del discurso estrictamente teológico, según el cual la dialéctica muerte-inmortalidad, no en el ámbito de la naturaleza ni como conclusión de un silogismo, sino en el ámbito de la historia, en el diálogo interpersonal Dios-hombre. Dicho con otras palabras, la respuesta cristiana al problema, a la pregunta sobre la muerte se expresa con la categoría resurrección de los muertos. No con la categoría inmortalidad, ni mucho menos con la categoría reencarnación, sino con la inédita categoría "resurrección".

Al decir resurrección, la Biblia no habla de una salvación espiritualista del alma sola, de una salvación individualista del yo singular solo, de una salvación desmundanizada o acósmica de la humanidad sola. Al decir “resurrección”, la Sagrada Escritura habla de una salvación, en primer lugar, del hombre entero, cuerpo y alma; y en segundo lugar, de la comunidad humana. El concepto de resurrección, en Pablo, es un concepto no sólo corpóreo, sino también corporativo y cósmico. A la humanidad resucitada corresponderá un cosmos transfigurado. La fe cristiana cree esto, porque no cree que la historia pueda rescatar a sus muertos ni que el hombre pueda salvarse a sí mismo; pero, por otra parte, sí cree que hay salvación para el hombre y para la historia.

En efecto, la fe resurreccionista ha surgido en la Biblia como una extrapolación, como una extrapolación del concepto de “Dios”, como un despliegue de la identidad de Dios. Dios es un Dios de vivos, dirá Jesús a los saduceos en la famosa polémica sobre la resurrección. Ignoran quién es Dios y por eso niegan la resurrección. Dios es un Dios de vivos.

La muerte del hombre pone en crisis al hombre, evidentemente, pero también pone en crisis 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 amigo. La muerte del hombre interpela la identidad de Dios, y la

respuesta de Dios a esa interpelación es la resurrección del hombre.

Recordar que la fe resurreccionista ha surgido en un contexto martirial (2 Mac 7; Daniel 12; y, sobre todo, Cristo el mártir por antonomasia y el resucitado por antonomasia). La idea de resurrección tiene mucho que ver con la idea de reivindicación del justo inicualemente perseguido, rehabilitación de la causa aparentemente perdida. La fe en la resurrección puede y debe testificarse por la comunidad cristiana no sólo como esperanza personal en una victoria sobre la muerte, sino también como la confianza en que la utopía de la justicia y la libertad universales no es un utopismo, sino que es un sueño posible que algún día será realidad. Los cristianos creemos que el hombre no muere para quedar muerto, sino, como Jesús, para resucitar. Y resucitar para la vida, para una vida eterna porque es una vida procedente del amor. Ésta es en verdad la última palabra sobre la condición humana: no el fracaso de la muerte, sino la plenitud de una vida que, habiendo surgido del amor, es más fuerte que todo, más fuerte incluso que la propia muerte.

#### LA ESPERANZA EN EL “MÁS ALLÁ”

¿Qué pasará conmigo después de la muerte? Sin olvidar los rasgos esencialmente comunitarios de la escatología cristiana, abordaremos ahora esta cuestión que tanto angustia al hombre de hoy.

## EL MOMENTO DEL ENCUENTRO

En primer lugar, la muerte es el final de nuestra condición de *peregrinos*. Si la vida humana es un camino, ya que nuestro fin definitivo no puede ser ninguna de las realizaciones terrenas a las cuales accedemos o no, entonces ese camino debe tener un término, un final. Ese final es la muerte. Pero el símbolo del camino conlleva la idea de provisoriedad: en el camino no todo está definido. La vida, así, aparece como tiempo de decisiones. Y justamente la muerte trae consigo la significación opuesta: es lo definitivo. Lo hecho, hecho está. Lo vivido ya no se puede arreglar. La muerte habla de lo irrepetible de esta vida y de lo definitivo de las decisiones tomadas. Esto trae como consecuencia moral la invitación a la responsabilidad en nuestras opciones.

La muerte ¿es una consecuencia del pecado? (Rom. 5, 12) ¿Significa esto que sin el pecado el hombre sería inmortal? Sin embargo, por cruel que parezca, es cierto que la muerte es algo necesario social y ecológicamente. ¿Qué sería de nuestras sociedades sin recambios generacionales? ¿Qué lugar habría en el mundo para todos los hombres y mujeres que han existido y existirán? Existencialmente hablando, una vida como eterno peregrinar culminaría indefectiblemente en el hastío.

Por otro lado, Pablo trabaja en el texto citado con la contraposición entre “el primer “Adán” y el “segundo”, Cristo. Y sin embargo, en el orden de la gracia, la muerte permanece.

De allí que haya que entender esa muerte *causada por el pecado*, en primer lugar, como “la muerte

segunda”: la muerte absoluta, sin posibilidad de resurrección para la vida. La muerte del hombre en cuanto liberado a sus propios medios, sin la gracia de Dios que rescata a sus hijos y les da la vida. Y, en segundo lugar, *la experiencia de la muerte como angustia, como puro sin sentido*. Y es aquí donde descubrimos que la esperanza cristiana se apoya en la fe en la victoria sobre la muerte, que no consiste en su anulación sino en su transformación.

¿Dónde está esa transformación? ¿Cuál es la nueva perspectiva que nos ofrece la fe sobre la muerte? La posibilidad de vivirla como entrega confiada. En la muerte entregamos lo más propio que tenemos: la vida. Pero el morir cristiano, que espera la resurrección, es un morir como el de Cristo: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”. Un morir, que, sin dejar de ser doloroso, da un salto existencial para poner la vida de la cual ya no se dispone, en las manos de Dios.

Esto no significa que la muerte en sí misma, deje de ser un mal. Sin embargo, es la posibilidad de la apertura absoluta a la confianza en la acción del Dios de la vida, del Dios que resucitó a Jesús y resucitará a los muertos.

La muerte puede ser así una acción libre del hombre: es una decidida y *valiente opción por la confianza en Dios* y no por el abandonarse al absurdo o rebelarse absurdamente contra lo inevitable.

Es cierto que la muerte “nos llega”, no la elegimos: uno “se muere”..., pero también puede “hacer algo”: vivirla como des-posesión y consumación activa desde la libertad. Ejecutar la acción de morir

como entrega. Y eso ya desde esta vida: ejecutando la acción de vivir como entrega confiada a Dios y a su voluntad, como servicio y des-posesión en el amor. En realidad, sólo encarando la vida como entrega se podrá encarar la muerte de esa manera.

¿Qué viene inmediatamente después de la muerte? Digámoslo sencillamente: el encuentro cara a cara con Dios.

En los años 1331 y 1332, hubo una controversia teológica sobre qué sucedería con los muertos inmediatamente “después”. Por un lado, desde los primeros siglos, la Iglesia veneraba a los mártires como ya glorificados. Pero, por otro lado, la concepción bíblica afirma que la resurrección de los muertos es un evento escatológico: es decir, se dará en la parusía. Y por lo tanto ¿cómo sostener que un hombre goza de la felicidad eterna si su cuerpo resucitará recién en el último día?

El debate lo encendió el papa Juan XXII en un sermón del día de Todos los Santos de 1331. Allí afirmó que los difuntos estarían en el “seno de Abraham”, donde esperaron los justos del A. T. Y donde esperaremos todos hasta el juicio final disfrutando, mientras tanto, de la contemplación de la humanidad de Cristo. Esta opinión del papa causó un terrible escándalo, pero él la reafirmó en dos sermones más. De todos modos, el papa se cuidó de aclarar que su opinión valía como la de un teólogo particular y no como pastor de la Iglesia. Al final de su vida revocó su posición.

El tema fue retomado por su sucesor, Benedicto XII, quien, luego de un largo estudio de todos los argumentos, declaró en la Constitución *Benedictus Deus* (1336), que los justos verían directamente a Dios cara a cara, sin esperar el día de la resurrección (Dz. 530).

*“Las almas de los justos, inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aún antes de la resurrección de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los Cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos Ángeles, y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación alguna de la creatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrarle la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno... la misma visión y fruición es continua y sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad”.*

Analicemos este texto. En primer lugar, la muerte significa la superación de esta condición terrena en la cual, si bien estábamos con Cristo en la fe y en

el amor, sin embargo, él estaba *oculto*. Por lo tanto, después de la muerte viene el encuentro con Cristo.

Este encuentro con Cristo y yo: yo con mi historia, con mis decisiones, con mi responsabilidad..., con lo que soy y lo que hice de mí mismo. Y Cristo... también con su historia y su decisión, que lo hace Señor de la Historia, y, por lo tanto, Cristo resucitado es la realidad de la nueva creación, y la resurrección es la identificación con él y con su modo de existencia gloriosa.

Por lo tanto, ese juicio es el contraste entre lo que yo soy y lo que debería llegar a ser, en el encuentro con aquel en quien tiene sentido todo lo creado. La salvación no se impone o declara jurídicamente: el juicio es auto-juicio. El encuentro mismo será el juicio. Así, el “juicio particular” será el encuentro con Cristo, ante el cual daré la respuesta que di en mi vida: de amor o de rechazo. La presencia directa del resucitado ante mí discierne lo que yo soy.

La esperanza cristiana afirma que mi existencia personal desemboca, junto con la de la humanidad entera, en el encuentro con Cristo que me conoce, ama y ante quien debo responder.

Pero entonces, ¿habrá dos juicios, uno personal, inmediatamente después de la muerte y otro “universal”, en el fin del mundo y la resurrección? Nos encontramos aquí con un complicado problema teológico. De hecho, la doctrina tradicional lo enseña así: “dos juicios”. Lo veremos más adelante. Ahora podemos afirmar esto: el juicio es la hora de la verdad ¿tiene que ser un hecho atemorizante? ¿Qué mejor que llegar a ser lo que somos, pero nun-

ca pudimos ser plenamente? ¿Qué mejor que librarnos del todo y para siempre de las máscaras, autoengaños y complejos, para vernos como Dios nos ve: como sus hijos amados, ¿redimidos por la sangre de Cristo? La luz del Resucitado no es la luz helada y maldita de un interrogatorio policial, sino la luz de su amor que me rescata de la muerte me envuelve y me purifica. Como dice san Juan: en el amor no hay temor. Quien ama verdaderamente, no siente temor ante el juicio, sino esperanza en el juicio.

El encuentro con el Señor nos purifica. Estamos hablando del purgatorio. Pero para hablar del purgatorio, antes tenemos que sacarnos de la cabeza todas las representaciones inadecuadas y fantásticas: un lugar situado en el espacio y en el tiempo, un campo de concentración donde las almas son sometidas a torturas o a trabajos forzados hasta que paguen todo lo que deben, un lugar donde por una cantidad equis de oraciones de los vivos las almas gozan de una reducción de las penas y son excarceladas, etc.

Y, por otro lado, tenemos que situarnos en el lugar propio desde el cual pensar estos temas: la palabra de Dios creída, vivida y transmitida por la Iglesia. Pero lo cierto es que no existe ningún texto de la Escritura a partir del cual podamos probar la existencia del purgatorio<sup>1</sup>. Lo que sí podemos es encontrar una base teológica amplia a partir de la cual haya que deducir en algunos casos la necesidad de una purificación después de la muerte.

---

<sup>1</sup>Cfr. Ruiz de la Peña, J.: *La otra dimensión*, ps. 307-322.

Esta base nos la dan dos importantes temas bíblicos: la necesidad de la completa pureza y santidad para ser admitidos a la presencia de Dios (Cfr. Is. 35, 8 y 52, 1; Mt. 5,8: bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios; Ap. 21, 27: nada impuro podrá entrar en ella). El segundo tema es más genérico: la responsabilidad del hombre en la salvación, que incluye su participación personal en la reconciliación con Dios y la necesidad de reconocer sus fallas y pecados, y sus consecuencias. Todo esto nos permite pensar que sea coherente la necesidad de una purificación después de la muerte, si no se ha logrado alcanzar la plena pureza del corazón y responsabilidad en esta vida.

Pero, además, hay otro fundamento: la práctica de la oración por los difuntos que se remonta al origen del cristianismo (aún antes está la oración por los muertos en la guerra santa II Mac.). La convicción de que los difuntos puedan necesitar de la compañía y el apoyo espiritual de sus hermanos para disponerse con el encuentro con Dios tiene que ver, por un lado, con la comunión con los santos, y, por el otro, con la creencia en una purificación después de la muerte.

¿Qué nos dice la Iglesia acerca del purgatorio? Muy poco (Concilio de Florencia, Dz 693 y Concilio de Trento, Dz. 983): que existe, que allí son purificadas, que ayuda la oración de los fieles, que hay que evitar toda representación meramente curiosa o que induzca al lucro (contra la venta de indulgencias). ¿Cómo podemos entender esta enseñanza?

Retomando lo que decíamos acerca del juicio como encuentro con Cristo que me pone ante mi verdad, podríamos pensar que su misma mirada es la que me purifica, me limpia y me cura. Me termina de transformar en lo que debo ser. Pero, además, esa purificación (pasiva: es Cristo quien me purifica) no se daría en aislamiento: me acompaña la solidaridad de los hermanos a través de su oración. Así el purgatorio es otro motivo de esperanza gozosa: ¡llegaremos a ser aquellos que debimos ser, a pesar de nosotros mismos!

De este modo, hemos entendido el purgatorio como un momento interno del juicio, y éste, dentro de una concepción del encuentro con Cristo. Pero nos queda una cuestión que no termina de cerrar ¿Hay dos juicios o uno? ¿Quién se encuentra con Cristo? ¿El hombre o el alma? ¿Y la resurrección escatológica?

Se da una tensión entre dos afirmaciones de fe, ambas igualmente verdaderas. Por un lado, la resurrección como un evento escatológico futuro, por el otro, la inmediatez de la retribución después de la muerte.

La doctrina tradicional ha resuelto el problema a través de la representación de un estado intermedio entre la muerte y la resurrección. En este estado intermedio el alma goza de la visión de Dios, hasta el día de la resurrección. Como vemos, aquí hay dos elementos problemáticos: el alma separada y la duración coextensiva y paralela al tiempo histórico.

Las dificultades son las siguientes: la primera de carácter antropológico. ¿Cómo puede el alma alcanzar la perfección y la felicidad sin el cuerpo? La segunda es de orden teológico: si el alma puede alcanzar ella solo esa perfección ¿qué le agrega la resurrección corporal? ¿Una bienaventuranza accidental? (El cuerpo entonces es sólo un accidente) ¿O le devuelve la integridad? (así volvemos a la cuestión inicial).

Es decir: ¿cómo podemos pensar una felicidad plena (y sería imposible algo menos que eso en la presencia de Dios) sin el cuerpo, sin los otros, sin el mundo:

Esto parece un nudo imposible de desatar (hay algunas hipótesis teológicas que no podemos analizar ahora <sup>2</sup>), pero no es tan complicado. Porque en esas preguntas hay algo que no funciona: el mientras. Porque no se pueden comparar, poner una al lado del otro, dos términos que pertenecen a distinto orden: el tiempo mundano y la eternidad participada. No hay en estos casos un mientras. De este lado de la muerte hay tiempo, años, días, antes y después. De aquel lado de la muerte hay el tiempo inimaginable para nosotros de la resurrección.

Todos resucitamos, entonces, el “octavo día”, el domingo de Pascua. Que es el mismo día del retorno de Cristo. Hay, entonces, un solo juicio, que tiene un aspecto universal y un aspecto personal. ¿Esto significa descartar el alma? De ninguna manera: debe haber algo que sirva de soporte para la continuidad

---

<sup>2</sup>Cfr. Idem, ps. 323-359.

entre el que muere y el que resucita. Si no la muerte no es verdadera ruptura o la resurrección es una especie de creación a partir de la nada. Y si esto es así, o Dios me crea de nuevo y distinto (entonces ya no soy yo), o me crea de nuevo pero idéntico (sería ridículo que Dios hiciera una copia exacta, ¿para qué toda mi existencia, si me hará de nuevo desde la nada?).

### EL “MÁS ALLÁ”

¿Podemos decir algo del cielo? Bien poco. Y todo lo que digamos, siempre con esta salvedad: en estas cosas, toda semejanza entre nuestros conceptos y representaciones y la realidad de la que hablamos es infinitamente menor que de des-semejanza.

Algo que a esta altura resulta obvio: el cielo no es un lugar, sino que es Cristo, en quien “habita la plenitud de la divinidad” (Col. 2,9) y en quien habitaremos también nosotros. El NT nos presenta una variada gama de imágenes y símbolos, tomadas de las experiencias de la vida cotidiana, para referirse al estadio futuro o cumplido del reino.

El banquete mesiánico o las bodas (Mt. 22. 1-10; 25, 1-10; Lc. 12, 35-38; 13, 28-29; 14, 16-24). Una enorme fiesta, a la cual todos son invitados gratuitamente... Tenemos aquí una serie de elementos fundamentales de la vida humana. Tiene que ver con la nutrición, la sexualidad y el amor nupcial, como realidades humanas que anticipan la plenitud escatológica y como símbolos del amor con que Dios se vuelve a su creatura (Ef. 5, 25-32); la fiesta comunita-

ria y gratuita... Tal vez pueda vincularse este modo de Jesús de hablar de la vida eterna con su praxis de reunirse a comer con publicanos y pecadores; y con la última cena como anticipo, promesa y llamado a la cena definitiva y plena.

El reino de Dios. Esta imagen resalta dos elementos: la presencia triunfante de Dios que con su gloria llena toda la creación y el aspecto social de la participación en la gloria de Dios.

La Jerusalén celestial (Ap. 21, 9). La imagen de la ciudad apuesta más bien a la idea de convivencia, de justicia, de seguridad y de cobijo. Al mismo tiempo, de compañía de Dios y de plenificación de la historia (por el significado que la ciudad de Jerusalén tiene para el pueblo de Israel).

El paraíso (Lc. 23, 42ss). El símbolo de paraíso o jardín nos introduce a la idea de armonía, de una existencia plenamente integrada incluso en su dimensión cósmica.

La piedra con el nombre nuevo "...al vencedor... le dará una piedra blanca, en la que está escrito un nombre nuevo que nadie conoce fuera de aquel que lo recibe" (Ap. 2, 17). Une el uso de la piedra en aquel tiempo como entrada a una fiesta con la simbología del nombre (confianza, plena personalización y pertenencia) y del nombre nuevo: una nueva relación con Dios, transformadora, plenificadora.

La breve recorrida que acabamos de hacer nos revela la enorme amplitud de dimensiones que el NT atribuye a esa consumación definitiva. Pero veamos ahora algunos conceptos más elaborados

que el NT nos propone y la tradición cristiana ha adoptado y mantenido.

La visión de Dios ¿qué significa? La tradición teológica ha recalcado demasiado el aspecto intelectual-cognoscitivo. En las Escrituras, el ver a Dios hay que entenderlo según el modelo del “ver al rey”, que significaba no sólo el hecho físico de verlo sino más bien de participar de su vida, estar en su presencia. Veían al rey los cortesanos y familiares. De este modo ver a Dios significa estar en comunión existencial e íntima con él (1 Cor. 13, 8-13; 1 Jn. 3, 2). El ver a Dios nos asemeja a él, no como en la mística panteísta (total identificación) sino más bien como un encuentro interpersonal en el conocimiento y en el amor.

¿A quién veremos? ¿A la Trinidad? ¿A Cristo resucitado? ¿A la esencia divina? Para la visión, según venimos hablando, se necesita una cierta semejanza o connaturalidad. Y esa connaturalidad sólo la podemos tener con Cristo. Cristo sigue siendo el revelador del Padre en la vida eterna (Jn. 14, 8-9). Y en él, veremos al Padre y al Espíritu. Participaremos en la bienaventuranza y en la gloria de Cristo y, a través de él, en la comunión de amor de la Trinidad.

¿Qué significa el término vida eterna? No podemos entenderlo ni como inmovilidad ni como progreso porque son conceptos insuficientes. Al hablar de vida, hablamos de dinamismo y al decir eterna, estamos negando el movimiento de lo transitorio a lo definitivo, de la carencia a la plenitud. Más bien hay que entenderlo como permanente enriquecimiento, como insaciable saciedad (san Agustín) como “simul et perfecta possetio” (Boecio).

Podemos agregar que el cielo no se trata de una contemplación individual de Dios, como si estuviéramos todos en un cine o teatro, sino de una máxima apertura a la totalidad del Cuerpo de Cristo. Una comunión infinitamente mayor a la que podemos soñar, pero sin ningún atisbo de masificación. Seremos más para compartir más. El único modo que tendremos de poseer será compartir, a semejanza de la Trinidad. Igualmente, la relación con el mundo será plena y plenificante.

A pesar de lo dicho sobre el cielo, somos conscientes que hemos dicho poco y de manera imprecisa. Como dice Pablo: “nosotros anunciamos lo que nadie vio ni oyó y ni siquiera pudo pensar, aquello que Dios preparó para los que lo aman” (1 Cor. 2, 7).



## CAPÍTULO V: MIRADA TECNOLÓGICA: LA CONQUISTA

“Hay que saber que, sea como sea,  
nunca existirá una humanidad perfecta”

### LA CONQUISTA

#### Introducción

**A** lo largo de la historia se ha escrito mucho sobre la inmortalidad, pero hay tres obras tituladas “Muerte e inmortalidad”, la primera de Feuerbach, la segunda Schiaccia y la tercera de Pieper. Estos tres autores representarían en modo genérico las tres grandes posturas filosóficas sobre la inmortalidad.

Según Feuerbach, la muerte del hombre es una muerte real y completa. El hombre debe de ser consciente de su muerte, para poder disfrutar plenamente de su vida. Es una necesidad que el hombre se acuerde del carácter totalmente pasajero de su ser, de su mortalidad, y despierte la necesidad de buscar fuera de su propia individualidad, y fuera de la fe en su propia inmortalidad y eternidad, la fuente de la vida y de la verdad, el fundamento determinante de sus acciones y la morada de la paz. Sólo si el hombre vuelve a reconocer que no se trata de una muerte aparente, sino de una muerte verdadera y real, que liquida totalmente la vida del individuo,

y sólo si vuelve a la conciencia de su finitud, se armará del coraje suficiente para empezar una nueva vida y para sentir la urgente necesidad de convertir lo verdadero y esencial, lo verdaderamente infinito, en el motivo y contenido de todas las actividades de su espíritu.

Para Feuerbach la inmortalidad es una salida irreal de la finitud. Sobre las ruinas del mundo destruido, planta el individuo la bandera del profeta, la sagrada estafa de la creencia en su inmortalidad y en el soñado más allá.

El hombre, al elevarse por encima de su ser y de su esencia, llega a la razón, al pensamiento. La vida por encima de la muerte es la vida dedicada a la razón, a la libertad, a la voluntad, a la ciencia y al arte. El hombre es un ser moral y libre. La materia del hombre es la voluntad y la libertad.

El hombre es hombre sólo en esta vida: cuando se termina esta vida, dejamos de ser hombres. En la muerte no hay vida, la muerte es el desierto puro, el más horrible vacío de vida. La idea de que después de la muerte se peregrina de estrella en estrella, y de que las estrellas son cómodos lugares de habitación de los seres vivos, es vacía, superficial y contradictoria con la naturaleza.

Por su parte, el filósofo de Giarre reflexiona sobre el problema de la muerte con una perspectiva tanto teórica como historiográfica. Desde el primer punto de vista, la muerte es vista como un acto existencial y como el cumplimiento de la vida de un ser corporal-espiritual; además, la persona se distingue de manera singular por la muerte del otro y los

intentos de disfrazar la muerte, que Sciacca llama “maquillaje”, no valen nada. Desde el punto de vista histórico, se analizan las posiciones del naturalismo intelectualista de Spinoza, el romanticismo, el naturalismo voluntarista de Schopenhauer y la dialéctica de Hegel.

La reflexión sobre la muerte conduce inevitablemente a cuestionar la inmortalidad, a la que tiende el ser humano. De hecho, Sciacca sigue adecuadamente este orden en la exposición, trata primero el tema de la condición mortal y luego el de la inmortalidad. El análisis metafísico del espíritu debe unirse con los argumentos psicológicos y morales que corroboran la tesis de una perpetuidad supra histórica del individuo. Las tres líneas de argumentación contribuyen a mostrar el “desequilibrio ontológico” de la persona, que tiene una tensión existencial más allá de la vida.

Para Pieper la definición más clásica de la filosofía habla de la muerte como una separación de cuerpo y alma, para expresar la destrucción experimentada en la misma; definición que es retomada por la teología cristiana. Esta afirmación filosófica-teológica no deja en claro cuál es la esencia del morir, porque el mismo concepto de separación permanece oscuro. El término no es incomprendible en sí mismo, pero se debe comprender con relación a la unión que la precedió.

En su visión realista, que afirma la unión sustancial de cuerpo y alma, se puede decir: primero, que no muere el cuerpo o el alma, el que muere es el hombre; segundo, que el alma espiri-

tual, afectada por la muerte, se mantiene íntegra en el ser y sobrevive.

Santo Tomás dice que el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios, que la que está separada del cuerpo, porque “aquella posee su naturaleza de una manera más perfecta”. A nadie que está cerca, por el afecto, se le ocurre pensar que lo que le sucede al moribundo es algo ajeno a él.

Pieper establece una distinción entre perpetuidad en la existencia actual, incorruptibilidad del alma y la inmortalidad, la cual corresponde exclusivamente al ámbito bíblico-teológico y se aplica sólo al hombre pleno. La inmortalidad del alma no se encuentra ni en la biblia ni en santo Tomás. Cuando hablan de inmortalidad se refieren a Cristo resucitado o al hombre de la plenitud de los tiempos.

El transhumanismo es una postura de carácter científico y filosófico que considera que la condición humana puede ser potenciada y mejorada por los avances tecnológicos. De manera amplia, el movimiento transhumanista se considera como deudor del humanismo secular e ilustrado, ya que el Transhumanismo confía decididamente en que el poder de la razón y el progreso material son los motores que conducirán a la humanidad hacia un perfeccionamiento biológico, a través de los avances de la ciencia y la tecnología. Todo esto con la intención de lograr la plenitud y la felicidad de los seres humanos. Según el Transhumanismo, en el período histórico que vivimos “es obligatorio tener en cuenta la posibilidad de un progreso tecnológico dramático. Sería trágico si no se materializaran los potencia-

les beneficios a causa de una tecnofobia injustificada y prohibiciones innecesarias.” (Declaración Transhumanista).

### LA NATURALEZA HUMANA EN EL TRANSHUMANISMO Y LA NATURALEZA EN ARISTÓTELES

#### La naturaleza en el transhumanismo

El hecho de que el hombre pueda soñar en modificarse artificialmente para mejorar sus capacidades es un tópico propio de la filosofía de la tecnología y de la filosofía de la ciencia; y ha llevado a los teóricos transhumanistas a suponer que la especie humana no es el fin sino apenas el comienzo de una nueva fase dentro de la evolución. Bajo este planteamiento, el sapiens actual no sería más el pináculo de la evolución biológica en virtud del desarrollo de la conciencia, pues la esencia humana no sería sino un conjunto de características modificables y plásticas, y no definitivas, fijas o constantes; no tendría configuración única, dada de una vez y para siempre.

Para los transhumanistas, si fuera posible la modificación de las capacidades humanas, y a partir de ella su esencia, una de las tareas de mayor envergadura que buscarían cristalizar sería la reducción de los contenidos mentales a operaciones lógicas y a partir de ahí a información materializada, para que en un futuro fuera posible (con la llamada transferencia mental) fabricar una “copia de seguridad” de la información mental, para “cargarse” en un cerebro biológico o robótico.

Ante lo que la gente tendría oportunidad de elegir el mejor modo de conservación de su propia inteligencia, mediante un dispositivo bio-orgánico, o en un patrón de ondas conscientes o en robots perdurables, o en una plataforma informática global que preservara esos pensamientos en una gran red de conocimiento.

Aristóteles al hablar de la naturaleza afirma que: “la naturaleza es el principio y la causa del movimiento y del reposo para la cosa en la que ella reside inmediatamente, por sí y no por accidente”. Con las últimas palabras, Aristóteles afirma que lo natural se distingue de lo accidental (o sea, lo casual, que resulta de la coincidencia fortuita de causas).

La naturaleza, según Aristóteles, es un principio interno de actividad que sólo se da en los entes naturales que se llaman sustancias. Los entes naturales superiores son los vivientes. En ellos su desarrollo y actividad responde a tendencias internas.

Entre las nuevas especies que surgirían después de la modificación biotecnológica humana, propuesta por los transhumanistas, se encontrarían (según su pronóstico), por ejemplo, los bio-orgs (individuos originalmente homo sapiens pero codificados proteínicamente), los cyborgs (organismos cibernéticos, concebidos como híbridos biológicos y mecánicos que vivirían no sólo en el entorno “natural” de los bio-orgs, sino en entornos diferentes como el espacio estelar cercano), los silorgs (hechos a partir de silicio, y que ya serían especies no humanas, adaptados mediante un ADN artificial, diseña-

dos para realizar tareas de especial peligro y riesgo), los *symborgs* (organismos simbólicos, auto-reflexivos, auto-reproductivos, auto-conscientes, verdaderos programas vivientes cuyo hábitat serían probablemente supercomputadoras, donde residirían a manera de conciencias instaladas), o el Cerebro Global Cuántico (que concentraría la información materializada de los contenidos mentales convertidos en códigos transferibles, y que se comportaría como una gran mente global con inteligencia y sabiduría superiores a la humana y demás formas de inteligencia ya descritas). El carácter fantástico de todos estos planteamientos transhumanistas no obsta para que sus defensores exijan, por lo pronto, la inmediata modificación de los criterios éticos y sociales tradicionales con los que se valora la práctica científica, porque a partir de lo que consideran la falsa suposición de una esencia humana peculiar frente al resto de los seres vivos, se habría impedido la naciente experimentación que podría hacer avanzar paulatinamente al hombre hacia los desarrollos del transhumanismo.

Para esta corriente, impedir la mejora de las condiciones biológicas humanas sería tanto como oponerse a salvar vidas o evitar enfermedades físicas o intelectuales; sobre todo porque contrariamente a lo que ocurre con la investigación sobre energía nuclear, por poner un caso, las prácticas de la biotecnología siempre mejorarían la especie y la llevarían hacia estadios más avanzados en todo sentido.

No tiene caso, pues, para los transhumanistas, mantener una naturaleza humana sujeta a enfermedades, limitaciones físicas y taras sociales (tales como la envidia, la violencia o la angustia) que podrían ser modificadas. Con todo, más allá de ser un mero subproducto de la cultura tecnológica postmoderna, el transhumanismo se presenta como una propuesta que pone sobre la mesa temas de considerable envergadura para la filosofía de la ciencia, la filosofía de la tecnología, y la antropología, entre otras; sobre todo en lo tocante a la identidad humana y la libertad.

En efecto, contrariamente a lo que opina el reduccionismo transhumanista, modificar al hombre no es una práctica unívoca: no es lo mismo una mejora muscular o de resistencia aeróbica, que una intervención técnica para incrementar la capacidad de retentiva cerebral, o una reducción del conocimiento a un código materializable y transferible a sujetos diferentes o a máquinas artificialmente pensantes.

La teoría transhumanista concibe a la persona como un medio para alcanzar un fin que trasciende a la propia humanidad, un eslabón intermedio en la evolución hacia una especie superior posthumana que, en última instancia, será la que prevalezca en una sociedad teledirigida por la IA. En el camino hacia esta distopía, algunos consideran que es un mal inevitable para el que debemos estar preparados, mientras otros creen que se trata de una oportunidad para las futuras generaciones:

Ya no será posible distinguir al hombre de las máquinas, ni discernir entre realidad física y virtual. Con ello se dará inicio a la última fase de la evolución cuando la inteligencia humana se expanda por todo el universo en forma de energía y materia saturada (Llano Alonso, 2018, p. 107).

El transhumanismo aprovecha la tesis de la perfectibilidad de la naturaleza humana defendida por el humanismo y, trascendiendo – mediante el uso de la técnica y la ciencia – los límites naturales tradicionalmente considerados infranqueables, defiende abiertamente la tesis antinaturalista, según la cual: la naturaleza no es sagrada, por lo que nada impide modificarla, mejorarla o aumentarla.

#### NATURALEZA SEGÚN ARISTÓTELES

Lo natural, según Aristóteles, es distinto de lo artificial, que no posee tendencias internas (sólo las poseen sus elementos naturales); de lo casual, que se produce por la coincidencia accidental de causas naturales y, por tanto, no tiende hacia fines determinados; y de lo violento, que procede de causas exteriores, impidiendo el desarrollo de las tendencias naturales y, por tanto, la realización del fin natural.

Lo natural tiende hacia fines determinados. Por eso la filosofía de la naturaleza es teleológica porque está centrada en los fines de las sustancias. Está noción de fin en la naturaleza es importantísima porque significa que cualquier intervención en el hombre por parte de la medicina debe respetar estos fines y que una intromisión en esa naturale-

za puede impedir que esos fines se realicen o hacer que se vean entorpecidos.

La noción aristotélica de naturaleza pone el acento en el dinamismo interno de lo natural frente a lo artificial.

Dinamismo y estructura:

Nos interesa sobre todo este punto para rescatar el carácter dinámico de la naturaleza (sin negar que esta posea una estructura) para desmentir la calificación de esencialista que se les atribuye a los defensores de una naturaleza realista. Que exista una naturaleza no significa que esta sea estática.

Sobre el dinamismo Artigas menciona que se trata de una actividad propia, interna que poseen los entes naturales que se puede percibir en todos los fenómenos de la naturaleza y que la misma ciencia confirma:

“La naturaleza tiene una consistencia propia. Podemos intervenir en los procesos naturales, pero no podemos modificar sus leyes (...). “Las entidades naturales (...) no son sujetos meramente pasivos a los que se añada el movimiento como algo externo, sino que poseen una actividad propia, un dinamismo interno que no depende sólo de las acciones que se ejercen sobre ellas.

El dinamismo natural puede considerarse tanto en el nivel de la experiencia ordinaria como en el de las ciencias. Ante la experiencia ordinaria, el dinamismo propio se manifiesta en todos los ámbitos de la naturaleza: es patente en los vivientes, los

astros, los fenómenos atmosféricos, el aire, el agua, e incluso en la Tierra, que muestra su dinamismo en los terremotos y erupciones volcánicas.

Los conocimientos científicos actuales manifiestan (...) [que] Los compuestos fisicoquímicos, desde los minerales hasta las estrellas pasando por los líquidos y gases, poseen un dinamismo que, en ocasiones, queda oculto porque existen estados estables de equilibrio: pero siempre se trata de equilibrios dinámicos que pueden alterarse cuando se dan las circunstancias apropiadas. Por fin, el dinamismo es especialmente patente en los vivientes.”

En la naturaleza existen estructuras espaciales y temporales. Cuando estas estructuras se repiten se denominan pautas:

“Ante la experiencia ordinaria, la naturaleza aparece surcada por estructuras espacio-temporales (...). Una estructura es una distribución de partes mutuamente relacionadas que forman un todo unitario.

La estructuración característica de lo natural posee dimensiones espaciales y temporales: las entidades naturales tienen configuraciones espaciales, y el dinamismo se despliega en la dimensión temporal.

En la naturaleza existe una gran variedad de estructuras, que en muchas ocasiones tienen caracteres comunes que se repiten (...) [cuando estas estructuras se repiten] se denominarán pautas o patrones.

Ante la experiencia ordinaria, la naturaleza aparece como un conjunto de seres que tienen

estructuras bien definidas. El caso más claro es el de los vivientes, que se caracterizan precisamente por poseer una estructura unitaria en la cual las diferentes partes desempeñan funciones específicas y funcionan de acuerdo con ritmos temporales característicos.

En las ciencias bio-tecnológicas se buscan conocimientos que puedan relacionarse con el control experimental, pero ese control sólo es posible cuando existen aspectos que, al menos en principio, se repiten; por tanto, cuando existen pautas. Por consiguiente, cuanto más progresa la ciencia, mayor es el ámbito de fenómenos que se relacionan con el control experimental, y más amplio es nuestro conocimiento de las pautas espaciales y temporales.

Hablamos de pautas cuando encontramos estructuras que se repiten (...) de hecho. Nuestro mundo no es un mundo indiferenciado, uno más entre muchos mundos posibles. Es un mundo muy específico, que se encuentra surcado en todos sus niveles por pautas igualmente específicas. En la naturaleza, no todo son pautas, pero todo gira en torno a pautas.”

Relación entre dinamismo y estructuración:

Se da una proporción entre organización y dinamismo. El dinamismo de los entes naturales depende de su configuración. Los vivientes por ejemplo poseen órganos y aparatos que permiten el despliegue de sus actividades o funciones específicas. Dinamismo y estructuración se condicionan mutuamente: “El

despliegue del dinamismo se encuentra inter-penetrado con una estructuración espacio-temporal”

“Admitir el valor del individuo no significa que éste no pueda y, en el caso del ser humano, no esté llamado a mejorarse a sí mismo, sino que implica que cualquier mejora solo tiene sentido dentro de los márgenes de su propia identidad. Y aunque es muy difícil en términos teóricos reconducir los múltiples aspectos que constituyen la identidad personal (aspectos somáticos, psicológicos, espirituales, circunstanciales y biográficos) a un solo elemento fundamental, a un único factor individuante, sería absurdo negar que esos límites demarcatorios existen. De donde se sigue que un proceso de mejora o bien se mantiene dentro de estos márgenes, más o menos difusos, o deviene, como en el transhumanismo más radical, en una transformación por la que una realidad simplemente cede su paso a otra.

### ¿HUMANIDAD DE LA INMORTALIDAD?

La búsqueda de la inmortalidad virtual es uno de los aspectos que estudia el transhumanismo. Repasemos su estado y el debate existente a su alrededor.

La “inmortalidad del ser humano” o la ampliación de la vida a edades mucho más longevas que las actuales ha sido un tema recurrente en la literatura (la propia inmortalidad del alma platónica y pitagórica, donde el conocimiento es reminiscencia) y en la cultura en general, llegando a obsesionar a muchos autores y a parte del mundo de la ciencia. Hoy en día no es un tema que ocupe la centralidad

del pensamiento o que sea clave en grandes investigaciones, aunque campos como el de la biotecnología sí estudian constantemente cómo mejorar el envejecimiento celular y de tejidos.

Pese a los avances que se han dado en los ámbitos mencionados, y a estudios con defensoras y afirmaciones muy prometedoras, como Calico Labs, deAlphabet, lo que está más en boga es la búsqueda de la inmortalidad virtual, englobada dentro de pensamiento del transhumanismo. En sí, el transhumanismo es un movimiento cultural cuyo objeto es el estudio y la plasmación práctica del desarrollo de tecnología que corrija aspectos de la condición humana que actualmente nos afectan negativamente, desde asuntos irreparables como la muerte hasta otros menos graves como evitar sentimientos negativos que nos hicieran sufrir (con esto, obviamente, dejaríamos de ser humanos).

Volviendo a la inmortalidad virtual, ¿qué persegue? Ya que la eternidad aún se nos escapa por mucho, resulta lógico pensar que los avances tecnológicos puedan ayudarnos en ese proceso. Por ello ya hay en marcha varios proyectos centrados en reproducir y clonar el “contenido” de nuestro cerebro y de nuestros pensamientos, de tal manera que, aunque no de forma física, gran parte de nuestro ser sí pueda trascender para siempre. Uno de ellos es *LifeNaut*, que además de la teoría quiere pasar pronto a la práctica, ya que está creando robots que puedan reproducir los comportamientos que el cerebro clonado deba reproducir.

A partir de consideraciones como las anteriores, se valora al actual ser humano (*homo sapiens*) no como el estado más elevado y consumado de la filogénesis de nuestra especie, y por lo tanto tampoco lo más valioso (lo cual implicaría un especismo injustificado, según Peter Singer) sino como un estado que puede y debe ser superado. Para esto, se deben mejorar y potenciar ciertos aspectos que se relacionan con la calidad de vida, extender la esperanza de esta, disminuir el dolor, erradicar los padecimientos o, mejorar la funcionabilidad del cuerpo, así como potenciar nuestras capacidades cognitivas (tales como la memoria o la inteligencia).

El transhumanismo implica una amplia gama de posiciones que oscilan desde lo más utópico (algunas bastante estafalarias y en ciertas ocasiones, francamente disparatas) e ingenuamente optimistas (optimismo dinámico) en donde la tecnología desaparecerá la vejez o muerte. Algunos transhumanistas consideran que algunas de estas modificaciones terminarán en una conversión moral de humanidad en donde la mayor parte de la población humana será virtuosa. También encontramos otras posturas más realistas y concretas que consideran que los problemas sociales y existenciales nunca desaparecerán, aunque la tecnología y la ciencia nos ayudarán bastante a sobrellevarlos.

El fundador del Instituto Extropiano, Max More (2005) nos muestra claramente esto cuando indica que:

El “transhumanismo” es un término general dado a la escuela de pensamiento que se niega a aceptar las limitaciones humanas tradicionales

como la muerte, la enfermedad y otras debilidades biológicas. Los transhumanistas están típicamente interesados en una variedad de temas futuristas, incluida la migración en el espacio, la transferencia mental y la suspensión criogénica. Los transhumanistas también están muy interesados en temas más inmediatos, como la biotecnología y la nanotecnología, la informática y la neurología.

Lo cierto del caso es que la mayoría de quienes promueven el transhumanismo (como el Jefe de ingenieros de Google) comparten de alguna forma este futurismo. Según Vaccari (2013) el transhumanismo es un movimiento que se origina a partir de los presupuestos económicos sociales del mundo anglosajón, por lo que muchos de sus tópicos centrales, reflejan, en algún sentido los ideales de libre mercado, así como una ética utilitarista tan defendida en países como los Estados Unidos. Ya sea este el caso o no, lo que no se puede negar es que el ideal de progreso científico y mejora tecnológica-humana, subyacen en las mayorías de la disciplinas y posturas desarrollistas actuales. No en vano, cada vez con más frecuencia los países desarrollados, así como los que no lo son, invierten en la investigación tecno-científica, específicamente en lo relacionado con la innovación y el diseño (I+D), como formas de crear progreso económico y en algunos países, avance social.

El artículo tercero de la Declaración Transhumanista señala que “Los transhumanistas creemos que siendo generalmente receptivos y aceptando las nuevas tecnologías, tendremos una mayor pro-

babilidad de utilizarlas para nuestro provecho que si intentamos condenarlas o prohibirlas.”. De esto se puede desprender que el elemento más importante para cualquier enfoque transhumanista es el desarrollo y la aplicación de la tecnología. En este sentido, sigue la línea ya mencionada del humanismo ilustrado, al considerar a la ciencia (tecnociencia en este caso) como un aliado fundamental en su proyecto civilizatorio.

Siendo esto así, en el Transhumanismo subyacería un humanismo tecnológico que no dista cualitativamente de los humanismos tradicionales que buscan transformar al ser humano a partir de un refinamiento cultural, una educación determinada o la imposición de ciertos valores éticos. No obstante, sería importante matizar esta afirmación ya que el transhumanismo posee un elemento bastante distintivo. El transhumanismo se diferencia de todos ellos en tanto no busca utilizar la tecnología desde un punto de vista social o político, para mejorar las condiciones materiales (y por lo tanto alargar la vida, por ejemplo) o para distribuir mejor la riqueza de los países (lo que implicaría una mejor calidad de vida).

Tampoco plantea utilizar los aportes de la ciencia y la tecnología para reducir el efecto invernadero u optimizar los servicios de salubridad (lo cual sin duda traería una reducción de los padecimientos o dolores). Asimismo, tampoco se interesan en la utilización de las tecnologías de la comunicación e información (TICs) para mejorar la educación, sino que la mejora tecnológica humana se plantea

en un plano estrictamente individual (independientemente de que algunos autores transhumanistas mencionen algunos de estos puntos de manera accesoria o indirecta en sus textos). La idea es que este potenciamiento personal, termine a la postre, en la mejora de la humanidad como un todo. “El transhumanismo (...) no sólo promueve los medios tradicionales de mejora de la naturaleza humana (...) sino también la aplicación directa de la medicina y la tecnología para superar algunos de nuestros límites biológicos básicos.” (Bostrom, 2005b, pp. 4) .

Es así, como el mejoramiento y la potenciación humana (human enhancement) se formulan desde una base rigurosamente individual, a diferencia del resto de los humanismos clásicos que tenían como punto de partida un contexto social más amplio desde donde se debía orientar al ser humano.

### ¿LA INMORTALIDAD UN PROGRESO TECNOLÓGICO?

De acuerdo al planteo de los filósofos que hemos presentado en la introducción, la inmortalidad podría ser una ensoñación, o bien algo realizable en el espíritu de la historia o algo atribuida a una potencia superior.

Ni la consideración transhumanista ni la filosófica son unívocas a la hora de plantear la inmortalidad.

Para el planteo de Feuerbach el transhumanismo podría ser una cierta solución a la ilusión de una inmortalidad futura desgajada del presente ya que la continuidad histórica de, al menos, parte del

sujeto (en las distintas modalidades que plantea el transhumanismo) daría realidad a una cierta inmortalidad o perpetuidad en el tiempo.

Para la postura de Sciacca el transhumanismo no aporta nada a la inmortalidad que ya posee el alma, para el cual la inmortalidad es una cuestión puramente anímica y la perpetuidad en el tiempo retrasa ese momento de plenitud que es la inmortalidad en la realización histórica.

En la postura de Pieper la solución transhumana se complejiza ya que para él la inmortalidad no es del alma sino del hombre resucitado, por lo cual plantea una solución transhumana pero no biotecnológica sino trascendental, de fe. La incorruptibilidad le corresponde al alma humana pero la inmortalidad al hombre resucitado por el poder de Dios, esta es la condición de plenitud para el ser humano y no una duración real o virtual en el tiempo. En la perpetuidad, según Pieper, el hombre aspira a no morir o a vivir para siempre en el tiempo y ésta es cualitativamente distinta a la incorruptibilidad, que es vida más allá de la muerte. Los “naturalistas” y los “historicistas” sostienen esta tesis de la perpetuidad, que no respeta la naturaleza del alma humana. La primera afirma la realización total del hombre coincide con su ciclo vital (perpetuidad en la generación) y la segunda sostiene 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.

Efectivamente debemos concluir que la inmortalidad es transhumana, con necesidad de muerte real para los transhumanismos trascendentales (del historicismo o de la fe) y sin necesidad de ella en el transhumanismo bio tecnológico de las más variadas corrientes.

## VIII.- Epílogo

"Lo importante no es morir, sino no haber vivido"

Gary D. Goldberg

"El dolor se vive sólo desde el amor. No te acuses de haber amado poco porque no es la causa de su muerte ni el consuelo de tu soledad. Más bien prepárate al reencuentro porque allí el amor superará el dolor y la muerte."

Rafael R. Cúnsulo

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 queda expresado en la frase, ya citada, de Gary D. Golberg<sup>1</sup>: "Lo importante no es morir, sino haber vivido".

Esta indiferencia y pérdida de sentido frente a la muerte, no concluye 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, aún concebida como abismo infranqueable, conlleva, casi necesariamente, el planteamiento de la autenticidad de la vida del hombre. Como es importante morir, por eso es también importante vivir.

---

<sup>1</sup>Director del film "Mi Papa", del cual está tomada la frase.

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

¿Cuál es el camino cristiano ante tanto sufrimiento y tanta muerte? Digámoslo con palabras del Papa: “bien diverso es, en cambio, el *camino del amor y de la verdadera piedad*, al que nos obliga nuestra común condición humana y que la fe en Cristo Redentor, muerto y resucitado ilumina con nuevo sentido. El deseo que brota del corazón del hombre ante el supremo encuentro con el sufrimiento y la muerte, especialmente cuando siente la tentación de caer en la desesperación y casi abatirse en ella, es sobre todo aspiración de compañía, de solidaridad de apoyo en la prueba. Es petición de ayuda para seguir esperando, cuando todas las esperanzas humanas se desvanecen. Como recuerda el Concilio Vaticano II: “ante la muerte el enigma de la condición humana alcanza su culmen” para el hombre; sin embargo “juzga certeramente por instinto de su corazón cuando aborrece y rechaza la ruina total y la desaparición definitiva de su persona. La semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia, se rebela contra la muerte”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>GS, 18.

Esta respuesta natural a la muerte es iluminada por la fe cristiana y este germen de esperanza en la inmortalidad alcanza su realización por la misma fe, que promete y ofrece la participación en la victoria de Cristo resucitado: es la victoria de aquel que, mediante su muerte redentora, ha liberado al hombre de la muerte, “salario del pecado” (Rm 6, 23), y le ha dado el Espíritu, prenda de resurrección y de vida (cf. Rm 8, 11). La certeza de la inmortalidad futura y la esperanza en la resurrección prometida proyectan una nueva luz sobre el misterio del sufrimiento y de la muerte, e infunden en el creyente una fuerza extraordinaria para abandonarse al plan de Dios.

El Apóstol Pablo expresó esta novedad como una pertenencia total al Señor que abarca cualquier condición humana: “Ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos” (Rm 14, 7-8). *Morir para el Señor* significa vivir la propia muerte como un acto supremo de obediencia al Padre (cf. Flp 2, 8), aceptando encontrarla en la “hora” querida y escogida por Él (cf. Jn 13, 1), que es el único que puede decir cuándo el camino terreno se ha concluido. *Vivir para el Señor* significa también reconocer que el sufrimiento, aun siendo en sí mismo un mal y una prueba, puede siempre llegar a ser fuente de bien. Llega a serlo si se vive con amor y por amor, participando, por don gratuito de Dios y por libre decisión personal, en el sufrimiento

mismo de Cristo crucificado. De este modo, quien vive su sufrimiento en el Señor se configura más plenamente a Él (cf. Flp 3, 10; 1 P 2, 21) y se asocia más íntimamente a su obra redentora en favor de la Iglesia y de la humanidad<sup>3</sup>. Esta es la experiencia del Apóstol, que toda persona que sufre está también llamada a revivir: “Me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia” (Col 1, 24)”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>Cf. *Salvifici Doloris*, 14-24.

<sup>4</sup>*Evangelium Vitae*, n. 67

## BIBLIOGRAFÍA

- AI People, Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles and Recommendations, Minds and Machines* (2018), 28.689-707.
- ALLENBY, B. R., – D. SAREWITZ. (2011). *The Techno-Human Condition*, Cambridge: The MIT Press.
- AMOR PAN, J. R. (2018). «Mejora humana, posthumanismo, liberalismo y capitalismo: ¿Los cuatro jinetes del capitalismo?», en Domingo García-Marzá, José Félix Lozano, Emilio Martínez y Juan C. Siurana (eds.), *Ética y Filosofía política*. Madrid: Tecnos.
- AMOR PAN, J. R. (2019). «El sueño de Gilgames hecho realidad: somos la última generación humana mortal», en *Diálogo filosófico*, nº 103.
- APEL, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, I.
- ASLA, M. (2018). “El Transhumanismo como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso”, en *Scio*, 15: 12-13.
- BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. (1983). *Metafísica de la muerte*. Limusa, México.
- BASSO, D. (1993). *Nacer y Morir con dignidad*. De Palma, Buenos Aires.

- BEORLEGUI, C. (2021). *Humanos: Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Madrid: UPCO.
- BODEN, M. A., (2016). *AI. It's Nature and Future*, Oxford: Oxford University Press.
- BODEN, M. A. (2017). *Inteligencia Artificial*. Madrid: Turner Noema.
- BOSTROM, N. (2005). «A History of Transhumanist Thought», *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14.
- BOSTROM, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press (trad. cast. *Superinteligencia, caminos, peligros, estrategias*. Zaragoza: Teell, 2016).
- BROOKS, R. A. (2003). *Cuerpos y máquinas. De los robots humanos a los hombres robots*. Barcelona: Ediciones B.
- BURDETT, M. S., «Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement», en Cole-Turner, R. (ed.). (2011). *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, Washington, DC: Georgetown University Press.
- CARR, N., (2014). *The Glass Cage. Automation and Us*, New York: W. W. Norton & Company. Edición en castellano: *Atrapados. Cómo las máquinas se apoderan de nuestras vidas (Pensamiento)*, Madrid: Taurus 2014.
- CARSE, J. P. (1987). *Muerte y Existencia. Una Historia Conceptual de la Mortalidad Humana*. F.C.E., México.

## BIBLIOGRAFÍA

- CASAS, R. (2020). La esperanza de liberarnos de lo que somos: Una mirada cristiana sobre la ideología transhumanista, en *Iglesia Viva*, nº 281, enero-marzo 2020.
- CHOZA, J. (1993). *Filosofía del Hombre. Una antropología de la Intimidad*. Rialp. Madrid. *Manual de Antropología Filosófica*, Ed. Rialp, Madrid, 1988.
- CONILL, J. (2006). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- CORDEIRO, J. L. Y WOOD, D. (2018). *La muerte de la muerte*. Barcelona: Deusto.
- CORTINA, Adela. (2011). *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela. (2013). «Neuromejora moral: ¿un camino prometedor ante el fracaso de la educación?», publicado en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, Año LXV, nº 90.
- CORTINA, Adela. (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- CORTINA, Adela. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- CORTINA, Albert. (2021). *¡Despertad! Transhumanismo y nuevo orden mundial*. Pamplona: Eunsa.

- CREVIER, D. (1993). *AI. The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*, New York: Basic Books 1993. Edición en castellano: *Inteligencia Artificial*, Madrid: Acento Editorial 1996.
- Cuadernos de Bioética. Número monográfico.  
<http://aebioetica.org/cuadernos-de-bioetica/archivo-online/2021/n%C2%BA-105-mayo-agosto.html>
- DE LA TORRE, J. (2016). “*La religión posthumanista*”, en *Cultura de la mejora humana y vida cotidiana*, Madrid: UPCO.
- DELIO, I. (2011). *The Emergent Christ. Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, New York: Orbis Books.
- *Cristo en evolución (Ciencia y religión 3)*, Santander – Madrid: Sal Terrae – U. P. Comillas 2014.
  - «Evolution and the Rise of the Secular God”, en: I. Delio (ed.), *From Teilhard to Omega. Co-creating an Unfinished Universe*, New York: Orbis Books 2014.
  - *Making All Things New. Catholicity, Cosmology, Consciousness*, Maryknoll-NY: Orbis Books 2015.
- DIÉGUEZ, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- DIÉGUEZ, A. (2021). *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona: Herder.
- DIEZ DE VELASCO, F. (1995). *Los caminos de la muerte*, Trotta, Madrid.

## BIBLIOGRAFÍA

- DURRWELL, F.X. (1997). *El más allá. Miradas Crisitianas*. Sígueme, Salamanca.
- FEITO, L. (2019). «El Transhumanismo», en *Diálogo filosófico*, nº 103.
- FERRATER MORA, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*. Alianza, Madrid.  
*El ser y la muerte*. Planeta, Barcelona, 1979.
- FERRY, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Alianza (original: Plon, 2016).
- FEUERBACH, L. (1934). *La morte e l'immortalita*, Lanciano, Roma.
- FOERST, A. (2004). *God in the Machine. What Robots Teach Us About Humanity and God*, New York: Dutton.  
– «Keeping Homo Sapiens 1.0», *Artifact* vol. 2, 3-4 (2008).
- FORD, K. M. – P. J. Hayes, «On Computational Wings: Rethinking the Goals of Artificial Intelligence», en *Scientific American* (eds.), *Understanding Artificial Intelligence*. (2002). New York: Warner Books.
- FORD, M. (2015). *The Rise of the Robots. Technology and the Threat of Mass Unemployment*, London: Oneworld Publications. Edición en castellano: *El auge de los robots. La tecnología y la amenaza de un futuro sin trabajo*. (2016). Barcelona: Paidós.
- FRANKISH, K. – W. M. Ramsey. (2014). *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge.

- GARREAU, J. (2005). *Radical Evolution. The Promise and Peril of Enhancing Our Minds, Our Bodies, and What It Means to Be Human*, New York: Broadway Books.
- GÉNOVA, F. J., ANNE FOERST. (2016). *Dimensión religiosa de la búsqueda de inteligencia artificial*, Barcelona: Edicions de la Facultat de Teologia de Catalunya.
- GERACI, R. (2010). *Apocalyptic AI. Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*, New York: Oxford University Press.
- GEVAERT, J. (1987). *El problema del hombre*. Sigueme, Salamanca.
- GRATTON, L. & SCOTT, A. (2018). *La vida de cien años*. Bilbao: Lettera Publicaciones.
- GUARDINI, R. (1997). *La muerte de Sócrates*. Emece, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (1984a). «Ciencia y técnica como “ideología”», en *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1984b). «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como «ideología»*. Madrid: Tecnos.
- HAUGHT, J. F. (2000). *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Oxford: Westview Press.
- *Making Sense of Evolution. Darwin, God, and the Drama of Life*, Louisville-KY: Westminster John Knox Press 2010.
- HERZFELD, N., «Co-creator or co-creator. The problem with artificial intelligence», en: U. Görman – W. B. DREES – H. MEISINGER (eds.) *Creative Creatures. Values and Ethical Issues in Theology*,

## BIBLIOGRAFÍA

- Science and Technology*, New York: T&T Clark International 2005.
- High-Level Expert Group on Artificial Intelligence set up by the European Commission* (2019), *Ethics Guidelines for Trustworthy AI*, abril de 2019.
- HILDEBRAND, D. Von. (1983). *Sobre la muerte*. Ed. Encuentro, Madrid.
- HUGUES, J. (2004). *Citizen Cyborg: why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*. Cambridge: Westview Press, MA.
- HUXLEY, J. (1927). *Religion without Revelation* (1927). Londres: E. Benns.
- Jordan, J. (2016). *Robots*, Cambridge: The MIT Press.
- KANT, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg (trad. cast. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978).
- KEANE, J. (2019). «*La nueva era de la revolución de las máquinas*», *Letras libres*, abril, año XVIII, 24-32.
- KELLY, K. (2016). *The Inevitable: Understanding the 12 Technological Forces That Will Shape Our Future*, New York: Penguin Books. Edición en castellano: *Lo inevitable: Entender las 12 fuerzas tecnológicas que configurarán nuestro futuro*, Zaragoza: Teell Editorial 2017.
- KOJEVE, A. (1984). *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. La Pléyade, Buenos Aires.

- KUNG, H - Jens, W. (1997). *Morir con dignidad*. Trotta, Madrid.
- KURZWEIL, R. (2000). *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, New York: Penguin Books. Edición en castellano: *La era de las máquinas espirituales. Cuando los ordenadores superen la mente humana*, Barcelona: Planeta 1999.
- *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, New York: Penguin Books 2006. Edición en castellano: *La singularidad está cerca: Cuando los humanos trascendamos la biología*, Berlín: Lola Books 2012.
- LAMONT, C. (1957). *La ilusión de la inmortalidad*. Claridad, Buenos Aires.
- LANDSBERG, P. L. (1936). *Essai sur l'expérience de la mort*. Desclée, Paris.
- LARA, F. Y SAVULESCU, J. (eds.) (2021). *Más (que) humanos. Biotecnología, Inteligencia Artificial y ética de la mejora*. Tecnos. Madrid.
- LATORRE, J. I. (2019). *Ética para máquinas*. Barcelona: Ariel.
- LEPP, I. (1966). *Psicoanálisis de la Muerte*. Ed. Carlos Lohle, Buenos Aires – México.
- LEVINAS, E. (1993). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid.
- LEVY, D. (2007). *Love and Sex with Robots: The Evolution of Human-Robot Relationships*, New York: Harper Collins. Edición en castellano: *Amor y sexo con robots. La evolución de las relaciones entre los humanos y las máquinas*, Barcelona: Paidós Ibérica 2008.

## BIBLIOGRAFÍA

- LLOPIS, R. (2019). «*La inteligencia artificial como factor de innovación en la empresa*», conferencia pronunciada en el Seminario de la Fundación ÉTNOR el 14 de marzo de 2019.
- LÓPEZ DE MÁNTARAS, R. Y MESEGUER, P. (2017). *Inteligencia artificial*. Madrid: Los Libros de la Catarata/CSIC.
- LUMBRERAS, S. (2019). *Respuestas al transhumanismo: cuerpo, autenticidad y sentido*, Digital Reasons, Madrid.
- MARTINETTI, G. (1990). *Le Prove dell'Aldila*. Rizzoli, Milano.
- MARTÍNEZ, F. (2021). *Humanos, sencillamente humanos*. San Pablo. Madrid.
- MAZIS, G. A. (2008). *Humans, Animals, Machines. Blurring Boundaries*, New York: Suny Press.
- MONDIN, B. (1987). *L'uomo chi è?* Massimo, Milano.
- MONTERDE, R. (2021). *El ocaso de la humanidad: La Singularidad tecnológica como fin de la historia, tesis doctoral*, UCV, Valencia.
- MORE, M. – N. Vita-More (eds.). (2013). *The Transhumanist Reader. Clasical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Chichester-UK: Wiley-Blackwell.
- NICOLELIS, M., *Beyond Boundaries. The Neuroscience of Connecting Brains with Machines and How It Will Change Our Lives*, New York: St. Martin's Griffin 2011. Edición en castellano: *Más allá de nuestros límites Los avances en la conexión de cerebros y máquinas*, Barcelona: RBA 2012.

- NOBLE, D. F. (1999). *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención (Paidós transiciones 18)*, Barcelona: Paidós.
- PARFAIT, B. (1994). *La idea de la muerte en la filosofía y en el arte*. Tekne, Buenos Aires.
- PIEPER, J. (1970). *Muerte e inmortalidad*. Herder, Barcelona.
- POLITI, S. (1993). *Una música infinita. Escatología cristiana*. San Pablo, Buenos Aires.
- RAHNER, K. (1969). *Sentido Teológico de la muerte*. Herder, Barcelona.
- RIGOBELLO, A. (1987). *L'immortalita dell'anima*. La Scuola, Brescia.
- RUIZ de la PEÑA, J. (1986). *La otra dimensión. Escatología cristiana*. Sal Terrae, Santander.
- La muerte fracaso y plenitud. en *Sal Terrae*, febrero 1997, 85-2 (n.998), ps. 91-103.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental (Presencia teológica 49)*, Santander: Sal Terrae.
- *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio (Presencia teológica 81)*, Santander: Sal Terrae 1995.
- SCHELER, M. (1934). *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Revista de occidente, Madrid.
- SCHERER, G. (1995). *Il problema della morte nella filosofia*. Queriniana, Brescia.
- SCIACA, M. F. (1962). *Muerte e inmortalidad*. Luis Miracle, Barcelona.
- Qué es la inmortalidad*. Columba, Buenos Aires, 1966.
- SEARLE, J. R. (1980). «Minds, Brains and Programs», *Behavioral and Brain Sciences* 3

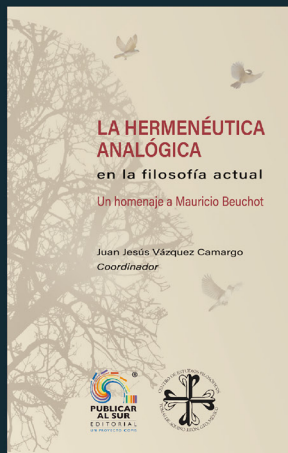
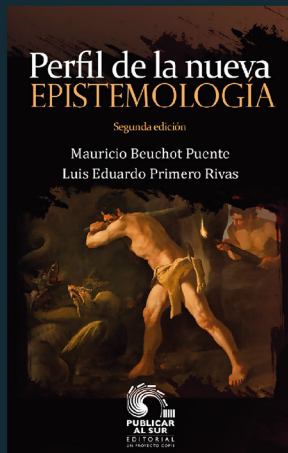
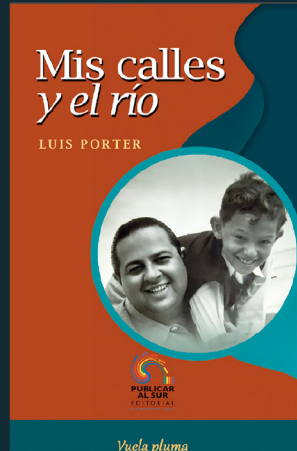
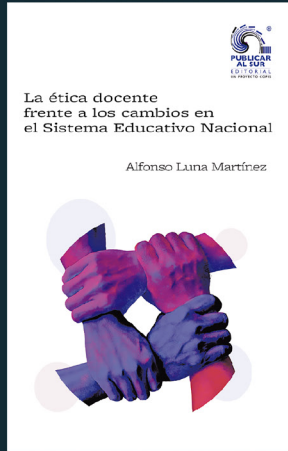
## BIBLIOGRAFÍA

- SUBIRATS, E. (1983). *El alma y la muerte*. Anthropos, Barcelona.
- SUSSKIND, D. – R. SUSSKIND. (2015). *The Future of the Professions. How Technology Will Transform the Work of Human Experts*, Oxford: Oxford University Press. Edición en castellano: *El futuro de las profesiones: Cómo la tecnología transformará el trabajo de los expertos humanos*, Zaragoza: Teell Editorial 2016.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1967). *El porvenir del hombre*, Madrid: Taurus. – *Lo que yo creo*, Madrid: Trotta 2005.
- THIBON, G. (1977). *Entre el amor y la muerte*. Rialp. Madrid.
- TOYNBEE, A; KOESTLER, A. (1981). *La vida después de la muerte*. Sudamericana, Buenos Aires.
- TURSE, N., – T. Engelhardt, *Terminator Planet. The First History of Drone Warfare 2001-2050*, Marston Gate: Dispatch Books 2012.
- AA.VV.: *El hombre frente a la muerte*. Troquel, Buenos Aires, 1964.
- Diálogos sobre la vida y la muerte*. Grupo Editor Buenos Aires, Buenos Aires, 1980.
- El hombre y la inmortalidad*, Troquel, Buenos Aires, 1964.
- VALLANCIEN, G. (2017). *Homo Artificialis. Plaidoyer pour un humanisme numérique*, París: Michalon Éditeur.

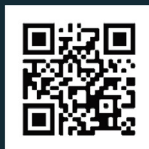
- WHITBY, B. (1996). *Reflections on Artificial Intelligence: The legal, moral and ethical dimensions*, Bristol: Intellect Books.
- YONCK, R. (2017). *Heart of the Machine. Our Future in a World of Artificial Emotional Intelligence*, New York: Arcade Publishing.







El libro ahora publicado corresponde a la redacción de uno de los destacados autores que nos honran con su participación en nuestro Consejo Editorial —Rafael Cúnsulo— y ofrece un extenso panorama bajo el título de *Miradas sobre la muerte*. La edición de este gran volumen se concluye al final de octubre del 2025, muy cerca de los festejos en México del Día de Muertos (y Muertas) y esta celebración, al menos en tierras aztecas, le da un sentido especial a este libro.



ISBN: 978-607-26897-4-9



9 786072 689749