

Padrón, Héctor Jorge

Consideraciones sobre la agonía y el morir humano

Vida y Ética. Año 9, N° 2, Diciembre 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Padrón, Héctor J. "Consideraciones sobre la agonía y el morir humano"[en línea]. Vida y Ética. 9.2 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/consideraciones-sobre-agonia-morir-humano.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

CONSIDERACIONES SOBRE LA AGONÍA Y EL MORIR HUMANO

*Ciudad de Santa Fe,
viernes 13 de junio de 2008*

Prof. Dr. Héctor Jorge Padrón

- Doctor en Filosofía por la *Université Catholique de Louvain* (Bélgica)
- Profesor Emérito de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo
- Investigador del Conicet
- Presidente de la Comisión de Bioética de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo
- Miembro del Comité de Bioética el Hospital Materno Infantil Humberto Notti, Mendoza
- Miembro de la Comisión de Bioética de la Academia de las Ciencias de Buenos Aires
- Miembro del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe
- Miembro del Instituto de Bioética de la Universidad Católica de Santa Fe
- Expositor de trabajos de Bioética en diversos congresos, simposios y jornadas internacionales y nacionales
- Autor de libros, compilaciones y numerosos artículos en el área de la filosofía griega, la Patrística, la Filosofía medieval y la Bioética
- Profesor invitado por la *Université Catholique de Louvain la Nueve*; *Notre Dame de Namur*, Bélgica; Universidad de Barcelona; Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de los Andes, Chile; Universidad de Montevideo, en las cuales realizó seminarios y cursos de postgrado y doctorado
- Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional de San Juan, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional del Centro de Tandil y Universidad Nacional de Rosario
- Profesor titular en la Universidad Católica de Santa Fe en el área de Filosofía clásica, a cargo de cursos y seminarios
- Profesor titular de cursos del Doctorado en Filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe

Palabras clave

- Ser mortal
- Agonía
- Reflexión filosófica de la muerte

RESUMEN

La muerte es un objeto de reflexión para la Filosofía a lo largo de su rica y variada historia. El presente trabajo intenta dar cuenta de la situación contemporánea a través de algunos de sus rasgos sobresalientes: 1. la *trivialización* de la muerte, 2. la muerte diversamente *sustraída*, 3. la *absorción* de la muerte a favor de los dispositivos intelectuales que pertenecen a distintas filosofías. Finalmente, el trabajo añade una consideración antropológica sobre la *agonía* en la que se intenta destacar la dimensión de libertad que cabe en el acto del morir humano y el horizonte contemplativo que, entonces, se abre.

*A good way of testing the calibre
of a philosophy is to ask
what it thinks of Death.*

PRELIMINAR

El propósito de este trabajo es el de retomar, en otro giro de la reflexión filo-

sófica y atento a otros elementos, los esfuerzos previos realizados en dos artículos precedentes, [1] insistiendo en la consideración sobre la realidad 'ineliminable' de la *persona humana*. [2]

1. APROXIMACIÓN A LA REALIDAD DEL HOMBRE COMO SER MORTAL

En la herencia siempre rica -aunque no siempre bien apreciada- de la historia de la Filosofía antigua griega, Sexto Empírico llama nuestra atención con una definición del hombre que tiene el mejor interés para el presente trabajo. En efecto, este pensador *escéptico* (segunda mitad del siglo II y primeros años del siglo III) escribe en *Adversus mathematicos*, 7, 269: "El hombre es animal racional, mortal, capaz de intelecto y de ciencia". [3] En suma: la vida racional del hombre que manifiesta su inteligencia y su capacidad de hacer ciencia va unida *estructuralmente* a la característica de *ser mortal*. Este hecho debería ser destacado en su significación, precisamente,

[1] Ver PADRÓN, H. J., "Reflexiones filosóficas sobre el morir humano", *Bioética. Un desafío del tercer milenio*, Año 8, n° 8, (2007), Rosario, Universidad Católica de la Plata, Sede Rosario y Fundación Fraternitas, pp. 77-108; ver además ID, "Consideraciones sobre las perspectivas actuales del morir humano", *Sapientia*, vol. LIV, fasc. 206, (1999), pp. 453-466.

[2] En esta óptica ver ID, "Por una bioética de la persona", en *Seminarios de Filosofía. Ética. Fundamentos y cuestiones actuales*, vol. 16, (2003), Santiago de Chile, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 257-273.

[3] Ver además ARISTÓTELES, *Tópica*, E 130 b 8. 132 a 19, donde también se define como el viviente capaz de ciencia, *epistèmes dektikón*, que son, justamente, las palabras que se hallan en Sexto Empírico. En sentido contrario, ver TACIANO en su tratado perdido *Peri Zoón*, 15, p. 593. Taciano rechaza la definición atribuida a Crisipo, ver PLUTARCO, *Moralía*, 450 D. Mi distinguido colega y amigo el Prof. Dr. Juan Carlos Alby, me llamó la atención, en su momento, sobre la importancia de la definición del hombre de Sexto Empírico, quien incorpora la *mortalidad* en la caracterización del hombre junto con su racionalidad y consecuente aptitud para adquirir y desarrollar la(s) ciencia(s). Ver ALBY, J.C., *Tiempo y Acontecimiento en la antropología de Ireneo de Lyon*, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2006, p. 25. n. 23.

en un pensador escéptico. El hombre, a favor de su racionalidad (*nous, lógos*) puede desarrollar uno de los esfuerzos más nobles y altos en su existencia: hacer las diversas ciencias; pero esta tarea *multívoca* y excelente debe ser confrontada con *la muerte de cada uno* que obra de este modo. Esta afirmación de Sexto Empírico está llena de significado para una consideración atenta del morir humano en sede *antropológica, ética y, finalmente, metafísica* y, de un modo particular, en la confrontación necesaria entre el pensamiento griego en su conjunto y, por otra parte, el pensamiento cristiano de los primeros siglos que, de la mano de los Padres de la Iglesia, introdujo la necesidad de pensar filosófica y teológicamente la realidad de la *carne (sóma kai psyché)* en el horizonte absolutamente nuevo e impensable para los griegos de la *resurrección de la carne*, es decir de la *persona humana*.

2. LA NECESIDAD DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA MUERTE

Parece que el primer dato para la reflexión de este *objeto* totalmente peculiar que es la muerte es, ante todo,

su *multivocidad*. [4] En efecto, en el contexto de nuestra cultura contemporánea, la muerte se propone, analógicamente, en términos de una *cesación* universal e inevitable además de imprevisible.

Este hecho concierne a la dimensión cosmológica en diversos niveles: físico-químico, propiamente biológico y finalmente humano, los cuales, en realidad, se hallan abiertos y permiten pasajes entre ellos no sólo de índole epistemológica [5] (paradigmas), sino epistémica y real. Esta situación en la cual las ciencias de la *naturaleza* incorporan conceptos que proceden de la teoría de la información y aun de la cibernética, no conduce necesariamente a algún monismo reduccionista, sino más bien, al reconocimiento humilde de la riqueza admirable de la realidad que aparece, justamente, desde los esfuerzos más ajustados y logrados de diversas ciencias. Por otra parte, como señalaba Schrödinger, si algo en la materia se afirma como vivo es porque *está haciendo algo*. Avanzar, como de hecho se hace, en la descripción pormenorizada de las estructuras y los mecanismos que se hallan presentes en los fenómenos vivos instala una visión *analítica* que es necesaria pero *no suficiente*. Lo viviente

[4] Un buen ejemplo de lo que deseamos afirmar aquí puede verse en FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, cap 1. "La muerte es plural", pp. 15-63, espec. 1.2. "La muerte: una categoría analógica", pp. 41-44.

[5] MORIN, E., *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*, Barcelona, Kairós, 1978, p. 24.

se manifiesta como un dinamismo muy complejo que responde a un "plan de construcción" que se manifiesta en el carácter de una actividad autoprogramada, es decir: despliegue de sí misma, configuración propia, autorregulación y reproducción. Esto es así, pero hay *más*, a saber: el *plus* del todo o totalidad (*hólon*) que actúa como *fin* y que permite explicar la discontinuidad ontológica que implica la vida respecto de lo meramente inorgánico. [6] Es posible pensar el universo y sus respectivos subsistemas en términos de una visión *holística* y con una lógica *pericorética*, es decir: de relaciones que sirven a la complementariedad de la reciprocidad dialógica, de la circularidad y de la inclusión, de modo que la parte se halle presente en el todo y, reciprocamente, el todo esté presente en cualquier fenómeno que se considere. Lo que parece claro en sede científica es que en la realidad de la naturaleza tenemos que *ver* con un *orden* (no estático) y que las diversas figuras en las que se realiza el orden no se explican, simplemente, por el recurso al azar (J. Monod). En efecto, la hipótesis del azar debe reconocer "imposibilidades lógico-científicas".

"La vida no es sola y puramente fruto del azar. Bioquímicos y biólogos moleculares han demostrado -gracias al recurso de ordenadores de números aleatorios- la imposibilidad matemática de la *casualidad* pura y simple. Para que los aminoácidos y las dos mil enzimas subyacentes pudiesen aproximarse, constituir una cadena ordenada y formar una célula viva, sería necesario más tiempo -trillones y trillones de años- del que de hecho tiene el universo actualmente. Las posibilidades son de 10 elevado a la 1.000 contra uno". [7] Es evidente que un orden -cualquiera sea- exige un principio ordenador, y es manifiesto que las ciencias en general no pretenden salir de la dimensión de los hechos experimentales y observables y que, no obstante, la investigación científica está connaturalmente abierta a la integración epistémica de *hechos nuevos* que tengan relación directa con la acción ordenadora que presenta el universo en sus diversos niveles de realidad. Entre tanto, es posible el *asombro* frente a un ordenamiento "inexplicable" y aún la veneración que testimoniaron científicos como Einstein, Bohr y otros.

[6] Ver FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, p. 16; POPPER, K. R. y ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor Universitaria, 1982, p. 629. Ver también, LOVELOCK, James, *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Madrid, Hermann Blume, 1983, p. 24.

[7] Ver FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, p. 19, quien, a su vez, cita BOFF, L., *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996, p. 73.

En todo caso, el orden alcanza significado si hay *finalidad*, así escribe Pérez Laborda: "No se ven las razones que nos explican el orden del universo sin este subrayado de la finalidad [...]. Y la finalidad lleva de la mano al pensamiento de algún "finalizador". [8] Aquellos científicos que, por su parte, sostienen el principio *antrópico*, declaran que lo que resulta claro, por lo menos, es que todo ha ocurrido en el universo de una *forma asombrosa* a fin de que haya seres humanos. El universo posee una composición y legalidad que hacen posible que se produzca un observador en determinado momento y lugar de su madurez. Ahora bien, "las probabilidades de que esto mismo ocurra por *azar* son extremadamente pequeñas, tan pequeñas que, en suma, no habría *ningún aquí y ningún observador*. El *aquí* entra en la propia evolución del universo como un principio antrópico que ayuda a elegir líneas y bifurcaciones". Pérez Laborda cita a Dyson. "Cuando nos asomamos al universo e identificamos los muchos accidentes de la física y de la astronomía que han colaborado en beneficio nuestro, casi parece como si el universo tuviera que haber sabido que nosotros estábamos llegando". [9] En un sentido rigurosa-

mente *teórico*, el principio antrópico permite pensar la naturaleza como un proceso esencialmente dinámico y, por otra parte, a esa misma naturaleza como nuestra condición de posibilidad admirable y *casi imposible*.

Llegados aquí -en este contexto de las ciencias- se impone una *primera conclusión*: nuestra existencia y la del mundo son *admirables*. Admitida esta primera se impone una *segunda conclusión*, no menor: nosotros no tenemos capacidad alguna para *ponernos en el ser* y así *advenir a la existencia*, ni para *permanecer en ella* (contra la nada), ni tampoco hallamos un fundamento último, absoluto e inmanente de nuestro ser en el mundo. La *tercera conclusión* indica que a pesar de todo esto nosotros *optamos por el sentido*. Es precisamente esta opción por el *sentido* la que nos lleva a la hipótesis de Dios Creador como una hipótesis *razonable*, es decir: como la respuesta a la pregunta que interroga sobre el porqué último y absoluto. Lo "razonable" aquí es, precisamente, "(lo que) ni excluye la razón ni se agota en ella". [10] En suma: el universo como "creación de Dios", no se puede demostrar ni invalidar científicamente, sino que es una respuesta razona-

[8] PEREZ LABORDA, A., *El mundo como creación*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2002, pp. 47, 127.

[9] ID. *Ibid.*, pp. 256-258.

[10] Ver GONZÁLEZ FAUS, J. I. y SOTELO, I., *¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente*, Madrid, HOAC, 2003, p. 88.

ble a las exigencias de carácter filosófico, ético y teológico. Una ontología de la "Creación" es una ontología *razonable* que se propone en el orden de un saber por creencia, "el saber que -como enseña Laín Entralgo- con buenas razones, pero no con pruebas racionales e incuestionablemente convincentes, nos persuade con fuerza acerca de la realidad de algo no patente". [11]

La consideración del Universo lo muestra como un devenir en que se hacen manifiestos diversos niveles de la realidad, incluido el nuestro. Y en todos estos niveles hablamos de la *muerte* entendida, ante todo, como *cesación* y en sentido analógico. Así, nos referimos a la muerte de los animales, las plantas, los organismos unicelulares, las civilizaciones, o de una moda. Aun a nivel inorgánico hablamos de ciertas realidades que en un determinado momento del tiempo *ya no están más*, a causa de su desgaste y desintegración físicos. Aquí el significado que otorgamos a la *muerte* es, en suma, *proceso de desestructuración*. Y el segundo principio de la termodinámica nos habla de *muerte térmica* como equilibrio de la energía.

Ahora bien, aunque ligado a su base inorgánica y a los procesos de desestructuración inherentes, el organismo posee un modo de cesación propio. La muerte del organismo implica, en general, el cese de las capacidades y los procesos de autoconservación y de autoreproducción. En un sentido, al menos, la muerte del organismo puede interpretarse como una "catástrofe por errores" [12] que proceden de la desprogramación programada en los mecanismos complejos con sede en el ADN y los correspondientes trastornos y la degradación en la síntesis de las proteínas, el sistema inmunológico y los procesos de diferenciación cualitativos y cuantitativos del metabolismo. [13] La muerte como cesación puede provenir, también, de los productos tóxicos del metabolismo celular que acaban por no ser descompuestos y eliminados correctamente y que se acumulan con grave daño en la función celular y en el ADN. Además, el envejecimiento celular, como insuficiencia en la síntesis de proteínas, comporta una afección de los órganos, los tejidos y las funciones. La muerte, en esta óptica, se manifiesta -según escribe Jacques Ruffié- como el fin brutal de una larga inversión de información y

[11] Ver FERNANDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, p. 40. Ver además LAÍN ENTRALGO, P., *El problema de ser cristiano*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, Círculo de lectores, 1977, p. 199.

[12] NULAND, S. B., *Cómo morimos. Reflexiones sobre el último capítulo de la vida*, Madrid, Alianza, 1999, p. 84.

[13] THOMAS, L. V., *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983, p. 43.

energía. [14] O bien como un proceso de desorganización y desintegración irreversible.

Se puede admitir que el sentido del término *muerte* aumenta en la medida en la que se aplica a entidades que presentan un mayor grado de individuación. El ser viviente está ordenado a la difusión del patrimonio genético; la muerte, entonces, se manifiesta como *funcionalmente necesaria* para la vida; sin la muerte la evolución de las especies habría sido imposible. Señala G. Bataille: "La muerte de uno es correlativa con el nacimiento de otro que anuncia y cuya condición es. La vida es siempre producto de la descomposición de la vida". [15]

La visión de las ciencias permite afirmar que la vida existe en los mismos términos en los que se da y se impone la muerte. En efecto, la vida de las plantas y de los animales requiere *la muerte de las estrellas*, ya que su comprensión proporciona elementos como el carbono, el nitrógeno o el oxígeno y requiere que éstos exploten para que se avienten en vista de nuevas construcciones energéticas. La reproducción sexual y la muerte son aspectos correspondientes de una misma realidad: la evolución innovadora.

En suma: la muerte como *la otra cara* de la vida.

Esta visión *biológica* de la *muerte* en relación *funcional* con el ciclo de la vida es válida dentro de sus límites propios que son, precisamente, los que excluyen la realidad de la muerte para el hombre. Las plantas, los animales, son *perecederos*, terminan, acaban, cesan; sólo el hombre se sabe a sí mismo *mortal*, es decir *referido a la muerte* en una facticidad que, justamente, es la que reclama *sentido* y entonces reflexión última filosófico-teológica. Ciertamente, es posible estudiar una historia y una sociología de la experiencia y la idea de la muerte a través del tiempo y de las diversas culturas. Todo parece ocurrir en los términos de una tensión en la que, al comienzo, el hombre se halla fuertemente condicionado por la realidad y la fuerza del grupo al que pertenece, en tal caso la muerte de cada uno pertenece a la comunidad en la que se vive y remite inmediatamente a ella y ritualiza la muerte; finalmente, en la medida en la que las culturas realizan de una manera cada vez más completa la experiencia del *individualismo*, la muerte es cada vez más privatizada y entra en diversos mecanismos de negación y disimulación sociales. Entre

[14] FERNANDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, p. 42. Ver además RUFFIÉ, J., *El sexo y la muerte*, Madrid, Espasacalpe, 1988.

[15] BATAILLE, G., *L'erotisme*, Paris, Col. 10/18, 1978, p. 62.

VIDA Y ÉTICA

estos dos extremos se alza una creación histórico-espiritual que procede del cristianismo: la realidad inconmutable de la *persona humana*, quien asume sobre sí la enorme tarea histórica y espiritual de *interpretar su muerte propia*, así como, en otro sentido, ha debido *interpretar su vida propia*.

Este *saber* paradójico respecto de la *muerte* que nos trae la *certeza* de su ocurrencia mientras, al mismo tiempo, nos sustrae su contenido mismo y sella nuestra ignorancia sobre lo más cierto: la muerte, quizás nos advierte en varios sentidos importantes: *primero*, para el hombre la muerte no puede ser reducida en su significado a alguna forma de la cesación biológica, cualquiera sea su importancia en otros contextos de consideración de la *muerte humana*; comprende la cesación biológica pero no se reduce a ella; *segundo*, la muerte para el hombre se propone a la reflexión filosófica -ya entre los griegos- como una de las cuestiones más importantes para el sentido de la propia vida, admitiendo en la totalidad de la historia de la filosofía occidental una diversidad de respuestas posibles que, en su conjunto, tienen que ver, en cada caso, con la índole de la filosofía que se confronte con la muerte y lo que se puede y se debe pedir a dicha filo-

sofía cuando se aboca a pensar la muerte [16]; *tercero*, la cuestión de la muerte es inevitable para el existir humano y para el pensar filosófico que reconoce habitualmente que, independientemente de nuestro itinerario personal y del juicio que éste nos merezca o le merezca a otros, nosotros *no coincidimos* ni con nuestro deseo fundamental ni con nuestro proyecto y que el secreto inviolable de nuestra existencia personal postula continuamente una tangente hacia *el infinito* que, necesariamente, tiene que *atravesar* la muerte propia; *cuarto*, que esta cuestión de la *muerte propia* nos propone una *soledad* para la que ordinariamente no estamos preparados, nuestra muerte nos concierne absolutamente sin sustituto posible; *quinto*, quizás ningún otro objeto de consideración intrahistórico e intramundano ponga *en cuestión* de tal manera el sentido de la *acción humana* en su conjunto a nivel de la *persona*, de los *pueblos* y de las *culturas* como lo hace la muerte; *sexto*, la muerte tiene que soportar en la cultura contemporánea un vasto dispositivo de *desdramatización* ético-metafísica que se traduce en un fenómeno de enormes proporciones históricas: la deliberada *trivialización* de la muerte a través de los más variados sofismas -incluidos los estadísticos- que tienden a ocultar o al

[16] En tal sentido ver el importante trabajo de SCHUMACHER, Bernard N., *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, Paris, Éd. du Cerf, 2005.

menos a difuminar un hecho incontrovertible: cuando es un hombre quien muere se trata siempre de una persona naturalmente digna en su ser y obrar, que, en consecuencia, reclama el mayor respeto. Quizás la crispación más grave y peligrosa del proceso de trivialización que afecta la consideración contemporánea de la muerte humana consiste en la pérdida de toda *reverencia* ante la muerte y, no menos, ante el morir humano. Esto es así porque la sensibilidad y la inteligencia espirituales para el *misterio* de la muerte se hallan, en demasiados casos, ordinariamente embotados y con ellas, también, el sentido *religioso* de nuestra razón que no es un añadido espurio sino su dilatación necesaria.

3. LA MUERTE DIVERSAMENTE SUSTRAÍDA

El modo más inmediato y aun ingenuo de la *sustracción* de la realidad de la muerte en el ámbito de la cultura contemporánea consiste, simplemente, en decidir no pensar en ella y para cumplir con este propósito se trata de *hacer silencio* sobre la muerte y, así, negar *su lugar* en el

hablar. [17] Otro modo de la *sustracción* de la muerte, complementario con el primero, es considerar a todo discurso o preocupación sobre ella como algo *obsceno* y, así, hablar de la "pornografía de la muerte". [18] Finalmente, se halla en curso una *sustracción* de la realidad personal y social de la muerte tanto en las personas que mueren cuanto en aquellas que atraviesan un duelo. Este hecho notorio y cada vez más generalizado es acompañado con la exhibición televisiva del cuerpo humano medicalizado a través de la mostración de diversas prácticas que se ejecutan sobre él y, por otra parte, del cuerpo humano criminalizado en la puesta en práctica de diversos procedimientos forenses. En ambos casos, a la *sustracción* de la realidad personal de la muerte se le añade su *frivolización*. [19] La dinámica informativa de los medios de comunicación de masas -junto con los *inputs* que proceden de Internet, del correo electrónico y juegos electrónicos donde existe una alta y cada vez más compleja dosis de *simulación*- colaboran de una manera eficaz y, quizás inevitable, en la instalación de una realidad *virtual* que *substituye* y *distancia* lentamente la realidad *real* y dentro de ésta la realidad de la muerte.

[17] Ver SCHUMACHER, Bernard N., *Confrontations avec la mort*, op. cit., p. 9.

[18] Ver GORER, Geoffrey. "Pornographie de la mort", en GORER, G., *Ni pleurs, ni couronnes*, trad. de l'anglais, H. Allouch, París, EPEL, 1995, pp. 19-26.

[19] En el año 1961, en la Asamblea de *American Academy of Pediatric*, se afirmó que "un niño de 14 años puede haber visto en televisión -en promedio- un total de 1.800 muertos". Ver PÉREZ FERNÁNDEZ, B., *Nosotros los mortales*. Centro de Profesores de Guadix, Granada, 1997, p. 23.

La muerte ha sido *sustraída* todo lo posible del ámbito cotidiano de los vivientes, ya casi nadie muere hoy en su *propia casa*, con los *suyos*; se muere en un hospital o en una clínica, ordinariamente en algún servicio especializado y, entonces, así, se experimenta una muerte *medicalizada* en un medio altamente tecnificado y despersonalizado y, a menudo y por lo mismo, sin compañía humana alguna.

Por último, una cierta *urbanidad* en uso parece impedir referirse a la muerte de algún modo y menos aún intentar alguna reflexión sobre ella, ambas conductas son vistas como *inapropiadas* en razón del carácter lúgubre de su objeto.

El perfil de esta *sustracción* de la muerte cabe en la reflexión de B. Pascal: "No habiendo podido curar la muerte, a los seres humanos se les ha ocurrido para ser felices *no pensar en ella*". [20] Y, por su parte, S. Freud señala que "nosotros [los seres humanos contemporáneos] hemos intentado matar la muerte con nuestro silencio". [21]

¿Cuál sería la intención de esta *sustracción* y *desdramatización* de la muerte en diversos niveles de efectuación y

consideración que conlleva siempre, al menos implícitamente, la muerte propia? Se intenta, quizás, que la muerte deje de *con-movernos* y, de este modo, deje de plantearnos las preguntas últimas que nos conciernen personalmente sin posibilidad alguna de delegarlas ni en nada ni en nadie. Se intenta, así, no ser interpelado y no verse en la necesidad de *responder*, nos movemos sí, pero sin avanzar verdaderamente, más aún: nos deslizamos a través de la existencia en la fascinación cotidiana de un sopor creciente y asiduamente alimentado de diversas maneras. Se intenta ser relevado de la tarea ardua y aun áspera de *vigilar*, es decir: no sólo estar despierto sino, ante todo, *discernir*. *Discernir* la propia muerte.

Todo ocurre *como si* el recurso a una semiótica cada vez más extensa y más intensa nos permitiera vivir a través de *unos signos* que nos permiten *ver todo* sin que, por otra parte, sea necesario de ningún modo que *yo esté allí*, y como describe Baudrillard, que se haga posible "*el estar sin estar*". La mediación de unos signos eficaces nos convencen de que es posible hacer la economía de nuestra presencia ante una determinada realidad, a favor de una distancia aséptica de tal modo que se haga una paradoja trágica:

[20] Ver PASCAL, Blas, *Pensées*, texte de l'édition Brunschwige, Paris, Farnier, 1961, n° 168, p. 119,

[21] Ver FREUD, S., "Actuelles sur la guerre et la mort", en *Œuvres Complètes. Psychanalyse*, tome XIII (1914-1915), Paris, 1988, pp. 127-155 [espec. p. 142].

lo hemos visto todo, pero no somos testigos, ya que respecto de cualquier hecho en cuestión (cualquier hecho sobre el que nos preguntemos) no tenemos ninguna experiencia real, sólo signos que remiten a otros signos en una red de signos que nos distancia de lo real y puede llegar a sustituirlo. Si a esto le añadimos el vértigo de lo que se denomina la información -desde las noticias a los papers científicos y tecnológicos-, a la peculiar semiótica en curso hay que sumarle la voracidad de un consumo insaciable que nos permite un saber muy extenso que impide la compasión y nos hace cada más insensibles. [22] Y así, el horror puede ser trivializado a través de la diversidad de formas de la curiosidad más o menos morbosa.

Conviene advertir que esta *sustracción* de la muerte por parte de una sociedad y una cultura actuales, hecha de *elusión*, provoca como reacción una serie de productos obscenos en una mostración

de la muerte que no se reconoce ya como humana. [23]

Un sentido, al menos, de una indispensable filosofía de la muerte consistiría en reconquistar -con la totalidad de los medios de la razón- el *rostro* humano de la muerte, lo cual podría revertir en un *humanismo médico* consciente y eficaz, concreto de tal manera que la muerte de cada hombre no fuera -no necesariamente- un acontecimiento -para médico y paciente- "padecido en la nesciencia" [24] sino, por el contrario, una ocasión para que el médico y su paciente, con enorme humildad en cada caso, pudieran experimentar la profundidad de un encuentro profundamente personal que les permitiera, a cada uno, *contemplar la muerte* según sus propias posibilidades humanas en el contexto de su propia biografía, como un verdadero *protagonista*, como una persona humana ante el acto decisivo de la existencia.

[22] Ver BAUDRILLARD, J., *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza y Janés, 1970, pp. 27-28: "Es la negación de la realidad sobre la base de una aprehensión ávida y multiplicada de los signos".

[23] Ver el caso de la autopsia realizada por el catedrático alemán Gunther von Hagen, presentada ante 500 personas en un teatro anatómico de Londres, la cual fue emitida *en directo* por el *Channel 4*, el 20 de noviembre de 2002, con el pretexto de ayudar a descubrir el cuerpo humano y "democratizar la anatomía". Ver, además, el caso de la difusión por Internet de la larga agonía de un japonés paciente de cáncer hasta su defunción. Ver, también, el caso de la iniciativa del "Bureau of Inverse Technology" que colocó, durante 100 días, una cámara de video en el Golden Gate de San Francisco y grabó 17 saltos suicidas. Ver FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, op. cit., p. 178.

[24] Ver ZIEGLER, J., *Los vivos y la muerte*, México, Ed. Siglo XXI, 1976, p. 43.

4. LA RELATIVA IMPOTENCIA DE LA FILOSOFÍA ANTE LA MUERTE

La Filosofía, -bajo ciertas condiciones de su constitución y de su proyecto- puede ser una instancia no sólo válida sino también útil para que el hombre que vive en la sociedad y cultura actuales de *todos los consumos* intente distinguir entre *consumir* y *consumar* aun dentro de su horizonte propiamente humano haciendo posible, así, que el hombre asuma la totalidad de su existencia y, entonces, aquellas experiencias *límite* que la impregnan y que por su realidad obligan al menos *silencio* de la *consideración*: el *sufrimiento* profundo y real, la *soledad* sin substitutos y, finalmente, la *muerte* propia. La Filosofía podría cooperar en la vasta y siempre compleja empresa de *re-apropiación* de *sí mismo* frente a todas las instancias -exteriores e interiores- por las cuales nuestra identidad -no nuestras identificaciones- está constantemente empujada a *extrapolarse* y, finalmente, a *derramarse* y *confundirse* en *lo más extraño* respecto de sí haciendo imposible, entonces, el propio *re-conocimiento* en la *masificación* más difusa pero no por eso menos trágica y real.

Reconquistar la *realidad de la muerte* en la sociedad y la cultura actuales sería la condición elemental e irrenunciable para poder pensar filosóficamente la muerte propia, convirtiendo su dura

necesidad en un acto de profunda *libertad*. Así, entonces, para la persona humana no sólo la vida, sino también la muerte, se configuran como un *opus*, una *obra*, una *responsabilidad*, una *tarea*. El ideal sería que -hasta donde esto es posible para el hombre- su muerte tuviera el *estilo* fundamental de su propia vida, en el sentido de una aproximación a un cierto grado de coherencia entre ambas, de modo que la inevitable muerte diera lugar al último acto de apropiación de sí como la expresión de una *libertad* que se nutre no ya de alguna *imposible suficiencia* sino, ante todo, de la *vulnerabilidad* asumida hasta el extremo de nuestra condición humana, el *desamparo* respecto de lo que efectivamente no es esencial y, sobre todo, de la *silenciosa humildad* que nos instala finalmente en la *verdad*. Esto mismo, quizás, permitiera comprender que con la muerte propia la vida de alguien no se ha *consumido*, simplemente, sino que se ha *consumado*.

Ahora, tal vez, se podría entender mejor que la Filosofía -desde Platón- ha tenido siempre una tarea doble: no sólo enseñar a "*aprender a morir*" (*Fedón*, 64 c- 68 b) sino -para que esto fuera posible- enseñar a *aprender a vivir* como la tarea siempre abierta e inacabable de *crecer* como persona humana.

Hay una observación que hace Ferrater Mora que nos ayuda a ver por qué, concretamente, hace falta una

reflexión filosófica sobre la muerte humana y cuáles son, efectivamente, sus límites. Así, escribe el ilustre filósofo español: "Mientras lo orgánico puede ser de muchas maneras diferentes, pero sin dejar de ser nunca, la vida humana puede dejar de ser realmente ella misma". [25] Es posible que la experiencia de *ser hombre* no se logre completamente, "es posible que se deshumanice [...] que desacierte respecto de sí mismo". [26] Por otra parte, está claro que la realidad de la persona humana incluye las dimensiones de lo inorgánico, lo orgánico y lo propiamente personal como unidad de forma de las dimensiones precedentes. La persona humana es, ante todo, sujeto de un hacer responsable no sólo ética sino, también, históricamente en un drama que le pertenece con exclusividad en el que su ser se *logra* en el sentido de su perfección o se *malogra* en orden a todas y cada una de sus falencias graves y permanentes. La reflexión filosófica aparece como indispensable porque para el hombre no basta con la *facticidad* del morir, sino que le hace falta discernir y profundizar el acto mismo del *morir humano* en su carácter personal dentro de la existencia humana y abocarse a la cuestión del *sentido* que así aparece.

El punto de partida de esta reflexión filosófica será el de la autoconciencia, como realidad indudable e incondicional. De tal manera, la vida consciente aparece como una realidad radical que se conoce a sí misma conociendo alguna realidad que, justamente, no es ella. [27] Se trata, ciertamente, de un conocimiento de sí misma *reflejo*, ahondando en dicho conocimiento aparecerán ciertas *estructuras existenciales* del ser humano.

Podemos intentar una descripción somera de algunas de ellas.

La *personeidad* es algo irreductiblemente individual y propio que descansa en sí misma, una *hipóstasis*, una sustancia singular y única y, además, racional-sustancia individual de naturaleza racional- que se autoposee en el conocimiento y en la volición de sus objetos. La persona es, ante todo, *suya* y *constante*, no así la personalidad que puede educarse y, entonces, cambiar. Ser persona es un modo de ser hombre absoluto porque es *suyo* frente a toda realidad posible y, al mismo tiempo, es relativo porque está abierto a una *dación* que le adviene y desde allí lo relaciona con todo lo que no es él mismo. [28] Se trata del centro sub-

[25] FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 76.

[26] THIELICKE, H., *Vivir con la muerte*, Barcelona, Herder, 1984, p. 17.

[27] Ver FERNANDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, op. cit., p. 240 y ss.

[28] Ver ZUBIRI, X., *Hombre de Dios*, Madrid, Alianza, 1984, p. 52.

yacente, unificador y operativo que somos respecto de todo objeto de conocimiento y acción que Max Scheler llamó *persona*. En un sentido ético religioso es lo que S. Kierkegaard denominó *interioridad* o *subjetividad* (distinta de la mera subjetividad psicológica y de su proyección epistemológica).

El *ser persona* le es dado al hombre como una tarea no sólo de *autoconocimiento* sino, también, de *apropiación de sus posibilidades de ser*; en esta tarea doble se incluye no sólo una referencia *teórica* respecto del *ser*, sino también *práctica* y, entonces, *ético-política*. Esto permite comprender por qué el ser de la persona es el de su *vocación* y ésta comporta una constante *metánoia*, en el sentido de que la persona humana debe convertirse continuamente a sí misma en su más honda y verdadera apropiación que la abre y refiere, necesariamente, al mundo y a las otras personas.

La *mundaneidad*: lo que hay que llamar mundo es una realidad propia y exclusivamente humana -los animales y la plantas sólo tienen *circunmundo* biunívocamente condicionado- en el sentido de que la totalidad del mundo se refiere a la totalidad de la existencia humana y así, entonces, puede implicar

una *apertura al ser* y, correlativamente, una *apertura a la suma de las posibilidades* de cada persona. Pero no sólo esto, sino una relación con una totalidad de útiles -hoy en red- que suscita la complejidad de nuestras *conductas pragmáticas*. La denominada *autonomía* de la persona consiste -como enseñó M. Scheler- en nuestra capacidad de *decir que no a las cosas* -algo imposible para el animal-, esto es: nuestra *libertad* que hace aparecer el horizonte de posibilidades que se extiende indefinidamente más allá del mero *espacio vital* y sus necesidades imperiosas.

La *corporeidad*: la persona es compuesto sustancial de alma y cuerpo y la denominada autoconciencia es corpóreo-espiritual. Escribe Ruiz de la Peña: "El mundo existe para mí por y mediante el cuerpo, cuya presencia percibo como un espesor vivencial único, inextensible a las demás cosas que constituyen mi entorno mundano". [29] Por su parte, M. Scheler indica que el cuerpo humano posee un carácter primario y unitario: nos es dado "[...] con independencia y anterioridad a cualquiera de las sensaciones orgánicas separadas y antes que todas las percepciones exteriores de sí mismo, como un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un encontrarse de tal o

[29] Ver RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El hombre y su muerte*, Madrid, Aldecoa, 1971, p. 293.

cual manera [...]. Y, justamente, este fenómeno radical, es el cuerpo, en el sentido más estricto de la palabra". [30] El cuerpo expresa la riqueza de un lenguaje que es el de la persona y que conecta a ésta con el mundo de las cosas y con las otras personas que, así, pueden saber de ella más allá y aun contra las palabras que pronuncia.

Pero hay más aún, nuestro cuerpo es un componente de nuestro ser *interior*, ya que éste *se expresa*. El propio cuerpo aparece para nosotros como algo inmediatamente valioso en los términos de *un inmediato existencial*, "en tanto no coloco entre mi cuerpo y yo un intervalo, en tanto que no es un objeto para mí, sino que yo soy mi cuerpo. [...] Decir mi cuerpo es una cierta forma de decir 'yo mismo' [...] mi cuerpo no es asimilable a un objeto, a una cosa". [31] La persona es -mejor dicho que su cuerpo- un ser *encarnado*. [32] En todo caso, el propio cuerpo aparece como inevitablemente ambiguo: es presencia del ser humano que es la persona, pero es, también, pasividad (pasiones, labilidades, disposiciones mórbidas, enfermedades) y aun resistencia y, entonces, límite visible dramáticamente en la muerte.

La *comunitariedad*: la persona está esencialmente referida a otras personas, sin que este hecho constitutivo de su socialidad pueda negar o impedir la soledad radical y última que hace ser a la persona lo que, efectivamente, es. La unicidad que nos hace únicos e irremplazables es la que configura necesariamente nuestra soledad última que es, justamente, la que hace posible la *comuniación* y el *diálogo*. Escribe bellamente O. González de Carderal: "La persona es última soledad y primera compañía". [33] La existencia llamada *personal* se configura en la aceptación o el rechazo del otro -quien, a su vez, es también una persona- ambos gestos posibles para la persona destacan, de una manera diferente en cada caso, un hecho: la persona es *responsable* del otro. En este sentido se propone una ontología de la persona *dialógica* a través del pensamiento de M. Buber, E. Mounier, M. Nédoncelle y E. Levinas, como la alternativa multívoca a la antropología *egológica* y *solitaria* de raíz cartesiana y, también, a la de su progenie hasta hoy. La nota característica de las antropologías mencionadas es *la irrupción* del otro y, bajo muchos aspectos existenciales, *la interrupción* del otro en la forma de una *presencia inmediata*,

[30] Ver SCHELER, M., "Ética", *Revista de Occidente*, tomos I y II, Madrid, (1948), p. 192.

[31] Ver MARCEL, G., *El misterio del ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1964, pp. 91-92.

[32] ID. *Être et avoir*, París, Aubier Montagne, 1985, p. 126-127.

[33] GONZÁLEZ DE CARDERAL, O., *La gloria del hombre*, Madrid, BAC, 1985, p. 117.

lo que Levinas llama la *epifanía del rostro* y su connatural primacía. Aquí el yo aparece como *vulnerable* a la exigencia de la presencia del otro, a su mirada que reclama *ser reconocido*. [34] Y la subjetividad del sujeto se convierte, entonces, en necesario *acogimiento pericorético* del otro. Esta idea no es nueva sino que solamente se halla parcialmente olvidada en su origen teológico. En efecto, fue "Ricardo de San Víctor, en la Edad Media, el primer autor en poner en relación la idea persona con el misterio trinitario y por esto habla de 'existencia en relación' como lo constitutivo de lo personal". [35]

Ahora bien, en esta antropología *dialogica* y, por tanto, *relacional*, se ingresa en el inevitable *riesgo* de la existencia ya que, como recuerda E. Levinas, el otro no es *calculable* porque el otro es *abierto e imprevisible*. Y son los modos concretos del *amor* y del *agradecimiento* los que nos permiten acceder a esta antropología *dialogica*, rica y renovada respecto de una antropología de la *insularidad del yo*. Se instala, entonces, una tensión fecunda entre la *soledad* y la *comunidad* en términos ontológico-antropológicos, la cual no está exenta de peligrosas tentaciones, ya que aquel que retrocede

ante su soledad se *vacía* y aquel otro que, en cambio, se entrega imprudentemente a los otros se *pierde*. [36] Esta soledad y, quizás, sólo ella, es la condición *ascética* indispensable para la comunión y la comunicación en la comunidad.

La *temporalidad*: la existencia humana se halla *distendida* y esto quiere decir que nuestra temporalidad humana es *imbricación* de pasado, presente y futuro. De este modo, el pasado y el futuro son también *reales* en la medida en que, justamente, son asumidos en cuanto no cesan de afectarnos y afectar la realidad presente. Y como quería san Agustín, el presente del pasado es la *memoria*, el presente del presente es la *percepción* y el presente del futuro, la *espera*. El pasado es lo conocido inmodificable, *está hecho*; en cambio, el futuro desconocido *está por hacer* y, entonces, es modificable. Ambos inciden en el presente, aunque de un modo diferente en cada caso. Una de las paradojas del tiempo consiste en que el aspecto más *inmediato* del tiempo es, sin duda, el *presente*, pero justamente es, también el más inasible en su continuo *dejar de ser* o, en otro sentido, en *ser tránsito* en dos direcciones posi-

[34] Sobre el importante tema del reconocimiento en sede *filosófica*, ver DE LA MAZA, L. M., "El reconocimiento como estructura ética fundamental", en *Seminarios de Filosofía*, Instituto de Filosofía, PUCChile, Santiago de Chile, vol. 16, 2003, pp. 73-91.

[35] Ver GONZÁLEZ DE CARDERAL, O., *La gloria del hombre*, Madrid, BAC, 1885, p. 10.

[36] Ver GÓMEZ CAFFARENA, J., "Metafísica fundamental", *Revista de Occidente*, Madrid, (1969), p. 127.

bles: hacia el pasado y hacia el futuro. Está claro que a pesar de esta consideración del presente en su dificultad para ser fijado por el pensamiento y en el concepto, hay un *tiempo social* que *mide el tiempo*, mide lapsos, establece horarios, reconoce edades, etc. y que hace posible la cooperación humana.

El hombre no sólo *está* en el tiempo, es *temporal*, esto quiere decir que su temporalidad se halla *distendida* entre el nacimiento y la muerte y que en dicha tensión y lapso se *distiende*, a su vez, nuestra *libertad para ser y realizarse* en inevitable incertidumbre y riesgo temporales.

La *historicidad*: esta estructura existencial se fundamenta en su *temporalidad*. El hombre es *ser histórico* en cuanto es, a la vez, facticidad y proyecto; centro de acción frente al mundo e interacción con los otros. El tejido interhumano de la historia es, en suma, el de nuestra respectiva libertad en la comunidad humana. La historia se configura -en su modo excelente, hay otros- como la voluntad de instaurar *un mundo cada vez más humano*, a favor no sólo de determinados valores sino, ante todo, de la encarnación de un conjunto de *virtudes*. Esto quiere decir que el ser del hombre histórico es *viator*, que es y está en camino de ser *alguien que espera ser y todavía no es*. Esta tensión es el lugar antropológico de la perfectibilidad humana y, también, el de la esperanza como factores decisivos y pre-

supuestos del *cambio histórico*. Ahora bien, ni el deseo de perfección ni la esperanza de alcanzarla de modo personal y/o comunitario libra al hombre de graves temores, dudas, riesgos y aún serios y enormes peligros, junto con la amenaza constante del fracaso. Y en medio de toda esta incertidumbre y riesgo aparecen dos certezas que nos amenazan: la del sufrimiento y la de muerte.

La aproximación inicial a las diversas estructuras existenciales del hombre en cuanto persona que se ha efectuado aquí quizás ayude a percibir con un peso mayor el hecho de la irreplicable individualidad de la realidad de cada persona humana y esto mismo debería ayudar a ver con una mayor claridad aún el carácter absolutamente propio e incomparable que revisten tanto el nacimiento cuanto la muerte para el hombre. En el segundo caso -el de la muerte propia- no se trata simplemente de un fenómeno natural, sino ante todo de un *drama personal*. En efecto, el animal *no es más* que su especie, se halla totalmente ordenado a ella. El hombre por su ser persona trasciende absolutamente su materialidad biomolecular, orgánica, y así se propone *un modo de ser único y suyo absolutamente* donde aparece como libre y responsable a la vez en vista de un proyecto *personal*. En la individualidad irreplicable del ser persona reposa su dignidad inalienable y el carácter irremplazable de la existencia de la persona que hace

imposible que ningún otro pueda vivir o morir en su lugar. Si esto es así, la muerte de una sola persona trasciende todo número, todo cálculo, toda estadística; en efecto, es dramática suya y nada ni nadie puede sustituirla.

Es cierto que en la etapa postmoderna de nuestra cultura ha aparecido un peculiar *humanismo médico* que en sustancia declara que los vivientes llamados humanos tendrían que tener el buen gusto de morirse –sin mayores ceremonias ni reflexiones– a fin de dejar lugar a otros vivientes humanos y, así, permitir que éstos sigan haciendo avanzar el *ciclo de la vida*. [37] En otras palabras: habría que tener el valor y la humildad de reconciliarse con la norma inmutable de la *naturaleza*. Como ya se indicó antes, se trata de una lectura *funcional* de la vida y de la muerte en la cual se evacua lo propio e intransferiblemente valioso de lo humano y personal en ambas. ¿Hay otra lectura posible de la vida y de la muerte que no sea la *funcional* mencionada y que, en cambio, pudiera mostrar el *proprium* y *unicum* de la persona, sea que viva sea que muera? Si existiera una lectura en estos términos, ésta no procedería de un perfil frecuente de las ciencias biomédicas sino, ante todo, de alguna filosofía y, aun en tal caso, habría que discernir cuidadosamente en su historia.

Una breve historia de la reflexión filosófica ante la muerte

Habría que comenzar por admitir que muy temprano en la historia de la filosofía la muerte ha sido objeto de la reflexión filosófica que, con diversos registros, ha indagado en la explicación racional de la cuestión de su sentido. Las respuestas ofrecidas por *la filosofía griega* han sido diversas y se han dado en diferentes niveles. (1) En un nivel *metafísico ontológico*, la muerte es explicada ya racionalizada hasta el límite mismo de su des-realización como ocurre en el caso de Parménides y en el de la filosofía eleática. La radical y absoluta negación del no-ser comporta la negación de la muerte como evento que mella el ser o, como ocurre en los filósofos pluralistas, la muerte *se reduce* a mera disociación de elementos que son y que cambiándose unos en otros permanecen siempre en el ser. En todo caso, en este marco filosófico *la muerte* es entendida como *un permanecer en el ser* y, entonces, como un acontecimiento que *aparece como catastrófico, pero que en realidad no lo es en absoluto, porque se trata de un cambio que se produce y permanece en el ámbito del ser*. Como se recuerda, la posición de los epicúreos es análoga, en el sentido en que proponen desde el *atomismo*. Tampoco es mayor la posibilidad

[37] Ver NULAND, S. B., *Cómo morimos. Reflexiones sobre el último capítulo de la vida*, Madrid, Alianza, 1999.

de explicar racionalmente la muerte en el contexto del estoicismo, donde la "idea del eterno retorno", y la idea de la reforma cíclica de todas las cosas tal como eran, comporta de alguna manera *la idea de la permanencia de todas las cosas en el ser, sea contenidas en las posibilidades del Logos sea desplegadas en el cosmos*. También en el contexto de la ontología aristotélica, la muerte es entendida como *contrapunto de la vida* y, entonces, circunscrita en el ámbito del ser, como emerge del tratado *De generatione et corruptione*, donde la eternidad de las generaciones es entendida como una victoria continua sobre la corrupción; de hecho en la eternidad de las generaciones cada cosa retorna al punto de partida, siempre del mismo modo, si no *numéricamente idéntica* (idéntica como individuo), al menos idéntica *per speciem*. (2) En el *nivel religioso o metafísico religioso*, la muerte ha sido entendida en los pensadores influenciados por el orfismo y, sobre todo por Platón y la tradición platónica, como *separación del alma respecto del cuerpo*, donde *separación* se entiende como *liberación*. El alma es por naturaleza heterogénea del cuerpo, con la muerte se libera de algo que es para ella un *cepo* y que *la disminuye* y, en consecuencia, la muerte adquiere las connotaciones del *inicio de una nueva y*

más verdadera vida. En suma, desde este punto de vista que estamos considerando, *la muerte, en el límite, aparece para el alma como mucho más positiva que la vida*. De hecho, en el contexto órfico-pitagórico-platónico *la punición para el alma se da en las re-encarnaciones, es decir: en el retomar la vida en un cuerpo de manera sucesiva, no en el morir*. (3) En el *nivel antropológico* -si se permite el uso del término- *existencial*, la problemática de la muerte ha sido escasamente profundizada por los filósofos griegos por razones que tienen que ver con el punto (1) o (2) o ligadas a ambos. La posición típica y muy conocida es, precisamente, la epicúrea, la cual sostiene que *la muerte no es nada para nosotros*. Se trata, una vez más, de *una negación* que responde a una determinada *estrategia intelectual* frente a la crisis histórico-filosófica-ética de su tiempo. Por otra parte, *parece que los filósofos griegos se han ocupado escasamente de manera sistemática del significado moral de la muerte*. El tratamiento del significado ético de la muerte abre un *horizonte teológico* -una teología de la muerte- ajeno al ámbito del pensamiento griego que, en cambio, procede directamente de la reflexión teológica vétero y neotestamentaria. [38]

[38] Ver REALE, G., *Storia della filosofia antica*, vol. V, lessico, indici e bibliografia con la collaborazione di Roberto Radice, Milano, Vita e Pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1983, pp. 183-184.

Si se admitiera *por hipótesis* que la idea de la muerte –sobre la que en realidad sólo se puede pensar *indirectamente*– [39] es, sin embargo, un elemento constitutivo de la conciencia del hombre y que, en cierto sentido, la muerte está *inscrita* en la *estructura de la vida*, habría que reconocer que esta hipótesis debe confrontarse siempre con la pretensión filosófica de Epicuro que desde las exigencias solidarias de un *materialismo atomista y sensista* consecuente, y desde las exigencias de una ética de *la felicidad humana* entendida *exclusivamente como placer*, declara que *la muerte es nada para nosotros* ya que cuando ella se hace presente *nosotros ya no estamos* y, por tanto, no significa ningún daño ni en el cuerpo ni el alma que alguien humano debiera sufrir. Este argumento *estratégico* de Epicuro que intentaba *liberar* al hombre de sus miedos fundamentales: miedo a la muerte y miedo a los dioses, como recuerda P.L. Landsberg, [40] pasó al patrimonio del pensamiento de la filosofía ecléctica de la antigüedad tardía latina. El argumento fue transmitido por Cicerón, y con

diversos matices fue defendido por Lucrecio, Marco Antonio y Séneca.

Lo esencial en este punto es comprender que se ha producido un *cambio de escenario* en la consideración de la realidad de la muerte para el hombre; en efecto, se ha construido una filosofía de tal índole que sea posible que la muerte abandone el antiguo horizonte de sentido de la ontología donde la muerte puede ser objeto de una *theoría* y entonces *contemplada* en una curva que va desde Parménides – Héraclito hasta Plotino, para proceder a una *desdramatización* de la muerte en la experiencia del hombre y esto mismo a favor de una completa *secularización* respecto de las interpretaciones de las antiguas teologías órfico-pitagóricas y de la nueva teología platónica con el contenido de sus mitos escatológicos. [41] Hay otro aspecto en este dispositivo estratégico de Epicuro que merece la mejor atención: la pretensión de llevar adelante una *reflexión rigurosa* sobre la verdadera naturaleza del *alma* y la verdadera naturaleza de *los dioses*, a fin de que *el rigor del pensamiento filo-*

[39] Debería llamar nuestra atención el hecho de que sobre la muerte –como sobre todo lo último y lo decisivo– el hombre sólo pueda hablar a través de *metáforas, símbolos e imágenes* y que estos instrumentos de expresión y de conocimiento humanos no empobrezcan la experiencia ni la inteligibilidad, ni de la muerte ni del hombre mortal.

[40] LANDSBERG, P. L., *Experiencia de la muerte*, Santiago de Chile, Madrid, Cruz del Sur, 1962.

[41] Ver PADRÓN, H. J., "Josef Pieper y la reflexión sobre el mito y la cultura", en *Sapientia*, vol. LIX, fasc. 216, (2004), pp. 469–489. El trabajo concentra su atención sobre dos obras de Pieper que tienen como tema la cuestión teológico-escatológica del pensamiento de Platón: *Sobre los mitos platónicos y Entusiasmo y delirio divino*, *Sobre el Diálogo Fedro*.

sófico se haga inmediatamente terapéutico en el sentido de proporcionar al hombre una existencia que, finalmente, pueda desarrollarse *sin temor y sin angustia* por aquellas instancias que *prima facie* se le presentan como las mayores amenazas y obstáculos para su felicidad, es decir: *su placer*. Hay que advertir que todo el argumento de Epicuro extrae la fuerza de su persuasión de una idea muy simple: la muerte y la vida *se excluyen* y, por tanto, en el *análisis intelectual y filosófico* de esta situación -que *hélas* presupone que en la experiencia humana la muerte está penosamente *incluida* en la vida del hombre al punto de *cortarla*- *no hay nada que temer ni nada por lo que angustiarse*. En suma: el dispositivo filosófico de Epicuro pretende *nadificar la muerte*. En efecto, en la *Máxima 2* Epicuro escribe: "La muerte no es nada para nosotros. Porque lo aniquilado es insensible, y lo insensible es nada para nosotros". [42] La visión del filósofo está muy lejos de ser *ingenuamente formal*, por el contrario, aquí el pensador ha intentado afrontar la cuestión última del *temor ontológico* que se agita en el hombre en la consideración de la muerte: ser arrojado al *no-ser*.

Ahora bien, el argumento y dispositivo estratégico de Epicuro está destinado

al fracaso porque concibe a la muerte como *algo que nos viene de afuera y nos destruye*. Epicuro no puede aceptar el *hecho* de que el hombre que vive ha *interiorizado* la posibilidad de su propia muerte y la *anticipa* como lo más *cierto*, aunque también como lo más *incierto* en cuanto a su ocurrencia en el tiempo propio. En esta perspectiva, la *facticidad de la muerte*, en realidad, *confirma* una certeza que posee el hombre -no importa ahora si esta certeza es un a priori que aparece en el análisis filosófico o si procede de la observación de la experiencia de la muerte de los hombres- *la condición existencial de la muerte* para el hombre -el hombre es mortal- constituye su *pathos* ineliminable.

Los antiguos, quienes conocieron profundamente esta inevitable *conmoción* de la totalidad de su existencia humana, rápidamente, por las vías *regias* de *la palabra* y *la acción* (la poesía, las artes en general y las ciencias, la filosofía y la obra de la inteligencia y la acción política) recurrieron a la *memoria* como un *remedio* para la figura histórico-antropológica de la muerte de los hombres: el *olvido*. Contra el *imperio* universal y devastador de la muerte de los hombres, erigieron la presencia modesta pero fiel y eficaz del *hacer memoria* o, lo que es lo mismo, *hacer inmortalidad* en la expe-

[42] EPICURO, *Carta a Meneceo. Máximas capitales*, Madrid, Ed. Alhambra, 1985, pp. 47-48, 5.

VIDA Y ÉTICA

riencia histórica de los hombres mortales, recordando a los que todavía viven su comunidad *viviente* con los muertos. Quizás, y sólo quizás, bajo la luz estremecida de esta consideración, se pueda medir el daño profundo e inabarcable que se provoca con el *decreto de perención del relato memorable* para reducirlo a la *micrología* de las pequeñas e insignificantes historias en singular, la multitud insignificante de las anécdotas. El resultado es un hombre al que se lo ha *vaciado* de la memoria prestigiosa del relato del pasado; un hombre *arrojado a la casi-nada sucesiva del instante* que busca sin descanso el *éxtasis* y sólo encuentra la máscara cruel de su propio rostro en la *muerte*. Un hombre al que se le ha *impedido* la compañía y sociedad con los mejores hombres en sus *palabras, pensamiento y obras* que habían trascendido la modestia de su propia vida para entrar en la indispensable *memoria de lo eterno*. [43] Una *crítica* que se agota en el análisis de las estructuras, los elementos y la relaciones resulta impotente para ver y explicar cómo y por qué el hombre trasciende infinitamente al hombre. Y esto es así porque de un modo contemporáneo el hombre en su consideración de sí mismo ha renunciado a volver a aprender a *temblar* en el asombro por lo

eterno, ya que ese gesto le parece obsceno a su inteligencia aséptica.

Entre los filósofos contemporáneos, M. Heidegger insistió, como pocos, en la necesidad de *interiorizar filosóficamente* la propia muerte y, más aún, considerarla como la posibilidad no sólo última sino absolutamente *radical* del existente humano. Fuera de la perspectiva de la *ontología fundamental*, que es aquella en la que se coloca a sí mismo Heidegger, la existencia puramente óptica muestra exactamente lo contrario, a saber: el *hecho* de que la muerte *liquida* toda posibilidad para el hombre, es la negación última y absoluta de toda posibilidad. Si la distinción heideggeriana entre el *ser* y el *ente* se mantiene con rigor y si, al mismo tiempo, se efectúa el largo camino de su *analítica existencial*, se *entiende* cómo y por qué el existente humano que se constituye a sí mismo como *proyecto* y entonces como realización de sus posibilidades no puede -lógico-ontológicamente- retroceder ante la posibilidad radical de la muerte que -por anticipación y realización efectiva- confiere sentido último posible a la vida del hombre sobre la Tierra. La conocida expresión heideggeriana: ser [hombre] es *ser-para-la muerte* no propone ni la

[43] Como escribe Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 437-437: "El placer [...] todo placer quiere eternidad".

necrofilia ni la resignación ante la muerte -ni siquiera la eventual resignación filosófica- sino la experiencia más aguda y dramática de *su versión* de la verdad del hombre como el ejercicio de su libertad ante su última posibilidad de ser. [44] La versión antitética de esta ontología fundamental del existente humano presentada como la posibilidad radical se halla, ciertamente, en J. P. Sartre con su peculiar ontología de la nada -si se permite el oxímoron- ya que esta ontología de la libertad absoluta y necesaria para el hombre se apoya totalmente sobre el conflicto insoluble entre el *en-sí* del ser y el *para sí* de la conciencia del hombre quien, por otra parte, se halla paradójicamente condenado a la libertad que lo lleva a elegirse continuamente a sí mismo, ya que efectivamente *no* es, sobre un trasfondo de nada y de absurdo. El hombre se manifiesta, así, como una "pasión inútil" a través del deseo -contradictorio e imposible- de *ser en sí-para sí*. [45] El hombre desea el fundamento de sí mismo en el intento del ser de llegar a ser *el en-sí* que no es. El hombre desea llegar a ser *causa sui*. El pensamiento de Sartre expresa un rechazo por

el ser, éste se presenta como opaco, indiferente y gratuito. La interrogación y el conocimiento de la conciencia sólo podría alcanzarse en la *distancia* y la *separación* de la positividad del ser. Si se considera a la muerte como *un acontecimiento de la vida*, la muerte parece algo semejante al acorde final de una melodía, lo que pone fin a un proceso existente y lo que incide en su significación. Esta línea de consideración de la muerte intenta *interiorizarla, hacerla propia* y, en el límite, *humanizarla*. Pero Sartre no está de acuerdo con Heidegger en este punto. La muerte es absurda. "Toda tentación de considerar la muerte como un acorde de resolución al término de una melodía debe ser rigurosamente apartada". [46] Añade que -en general- la muerte no se espera, sino que irrumpe como la extranjera indeseada y, sobre todo, subraya que la muerte "no puede ser captada como posibilidad, sino al contrario, como la nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que ya no forma parte de mis posibilidades [...] nihilización que está fuera de mis posibilidades". [47] Para Sartre la muerte no es una posibilidad y tampoco pertenece a la

[44] Ver la crítica de LÖWITZ, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducido por Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, Conocimiento, 2007, [al pensamiento sobre la muerte de Heidegger y las razones que expone en p. 231, n. 19].

[45] Ver SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976, pp. 690-691; 747, 751; 754-755.

[46] ID. *Ibid.*, p. 650.

[47] ID. *Ibid.*, 650.

VIDA Y ÉTICA

estructura ontológica del hombre, es un acontecimiento aniquilador de carácter externo que interrumpe la vida humana y todos sus posibles.

Más allá de la posibilidad de considerar dialécticamente las posiciones de Heidegger y Sartre ante la muerte -ejercicio cuyos resultados no interesan aquí- conviene subrayar el carácter *dramático* y aun *paradójico* de la muerte, ya que por un lado no es absolutamente *externa* para nosotros en cuanto somos *mortales* y, por otro, tampoco es absolutamente *interna*, ya que con la muerte se acaba nuestra vida, todos sus acontecimientos y todas sus posibilidades. Por último, la muerte revela la *no coincidencia* de nosotros con nosotros mismos no sólo en nuestros deseos, en nuestro proyecto sino, ante todo, en nuestro ser. En un sentido profundo la muerte es *impensable* como un objeto más entre otros posibles, es, además, incognoscible en sí misma y quizás su enigma para el pensar indica, en otro sentido, que la vida es un *don* y que la verdadera cuestión de la *vida donada* es si simplemente *termina, acaba* de manera individual para sostener la marcha triunfal del gran ciclo de la vida o, mucho más profundamente, *se transforma* en sentido personal en términos de una vida inconmensurable y, por tanto, inimaginable.

En el otro extremo de la consideración del existente humano, Paul Ricoeur ha insistido en subrayar el carácter con-

tingente y gratuito de la existencia para el hombre. Más aún, para el filósofo francés mi existencia es un *don*, es algo que otros me han dado y que yo he recibido, algo con lo que me he encontrado y que es un enigma en la medida en que, justamente, "yo desconozco el significado de esta donación que me hace *heredero de mi propia vida*". En suma: mi necesidad descansa enteramente en la contingencia. Esto comporta un agudo y profundo sentimiento de *precaridad* en el que percibo mi falta absoluta de necesidad. El aspecto paradójico de esta situación para la tarea del pensar es inculcable: soy, sin duda, un proyecto que se nutre de distintas posibilidades y circunstancias muy diversas y lo soy desde un trasfondo inasible de contingencia. En todo caso, la muerte propia y su duelo son irreferentes.

En un sentido, al menos, se podría decir que el pensamiento contemporáneo vive de la reelaboración de los residuos del pensamiento hegeliano. En efecto, el pensamiento filosófico para Hegel es la epopeya del Espíritu Absoluto a través de la cual éste se expresa, se reconoce y se piensa a sí mismo absolutamente en una unidad que contiene en sí misma la totalidad de la riqueza de su despliegue y, de este modo, cura la laceración antigua e inaceptable entre el sujeto y el objeto. Ahora bien, en esta gesta inmensa del pensar que se piensa a través de un regreso a sí mismo que ha

logrado, finalmente, integrar lo diverso, lo único y lo propio, ¿qué lugar hay en este enorme movimiento para la persona humana y para su muerte?

Recordemos que en Hegel el único sujeto que cuenta y significa es la *Idea*, la *Razón*, el *Espíritu Absoluto*, todo el resto es órgano, instrumento, momento en el proceso totalizador de la autoconciencia de la *Razón*. Esto quiere decir, concretamente, que en esta óptica hegeliana el *individuo* está *al servicio de la especie* y, en último término, de la *Idea*. El hombre mismo es *un momento* en el despliegue y desarrollo *lógico* de la *Idea*, un momento en el proceso de autoconocimiento del Espíritu Absoluto. Si esto es así, -más allá del escándalo comprensible que suscita esta afirmación fuera de su contexto especulativo hegeliano- la Historia es la manifestación de la *Razón* cuya necesidad debe ser descubierta por la reflexión. [48] "Lo racional es lo que existe en sí y para sí, aquello de donde proviene todo cuanto tiene un valor. Se da de diferentes formas; pero su naturaleza que consiste en ser fin, se manifiesta y explicita con el máximo de claridad en esas figuras multiformes que llamamos pueblos". [49] Hay sólo una apariencia de azar, los individuos, los pueblos,

los Estados están sujetos al plan de la *Razón*, ya que *la astucia de la Razón* consiste en *poner a su servicio* el conocimiento, los intereses, las pasiones de los hombres en su conjunto y, de este modo, lograr su cumplimiento. En esta vasta y poderosa *secularización* del concepto de *Providencia divina* se hace posible *justificar* la historia y dentro de ella sus *negatividades*: el sacrificio *real* de las personas humanas, la ruina de los imperios *sirven* a la realización y manifestación de la *Idea*, del Espíritu Absoluto. La innumerable procesión de lo individual, lo finito y lo caduco alcanza su sentido *solamente* dentro del movimiento de explicitación y autoposesión del Espíritu. Esta inmensa teodicea histórico racional sustituye la *escatología religiosa cristiana* por una *escatología secular* que propone la reconciliación racional del saber absoluto respecto de todos los objetos posibles y de toda la realidad cualquiera sean sus signos.

Sin embargo, en esta marcha triunfal de la *Razón*, la *Idea*, el Espíritu Absoluto hacia su realización, hay *un hecho* que llena de inquietud: la palabra *felicidad* [50] no aparece, y conviene recordar que la felicidad como realidad es absolutamente *personal*. Aparecen, sí, los fines espe-

[48] Ver HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 1974, pp. 44 ss.

[49] Ver HEGEL, G.W.F., *La razón en la historia*, Madrid, Seminario y Ediciones, 1972, p. 46. Ver además ID., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 107.

[50] Más aún, Hegel declara que "la historia no es el terreno para la felicidad", ver HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 88.

culativos completamente racionales que proponen una reconciliación igualmente *especulativa*.

El segundo *hecho* inquietante es que su *escatología* o síntesis se cumple en el presente de su filosofía, con lo cual la historia *continúa*, pero Hegel declara que *ya ha llegado a su meta*. Aparece entonces el enigma del futuro que -confrontado con el absoluto de la realización presente del fin especulativo de la historia- es *nada*. La conclusión es simple pero decisiva: el individuo es *absorbido* en la universalidad absoluta del Espíritu. Habría que recordar que esta peculiar filosofía de la historia hegeliana es *post factum* y según decía G. Lukács *post fectum* [51] y su propósito consiste en racionalizar lo que ha ocurrido mostrando su lógica in-aparente pero necesaria a la realización del fin especulativo de la Historia. "Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder". [52]

En este escenario especulativo, el individuo es un momento, un medio subsumido en el fin especulativo de realización del

Espíritu, y su *muerte* deja de ser *propia* y pasa a ser totalmente *positiva* en la continuidad de la especie y su servicio al Espíritu. Los individuos y su muerte -más o menos conmovedora según los casos- sirven como *medios* en la progresión de la historia universal. Más aún, la muerte del hombre tiene un papel decisivo en el pensamiento de Hegel. En efecto, es gracias a la muerte que el Espíritu -que no se ve afectado por ella- vuelve, enriquecido, a sí mismo en sí mismo. Alexandre Kojève declara que la filosofía de la historicidad en Hegel es inseparable de una filosofía de la muerte: "La aceptación sin reservas del hecho de la muerte o de la finitud humana consciente de sí misma, es la fuente última de todo el pensamiento hegeliano". En tal sentido "ser hombre es poder y saber morir. El ser verdadero del hombre es pues, en última instancia, *ser muerte* en tanto que fenómeno consciente". [53]

En la filosofía de Hegel se advierte y reconoce un estro y una grandeza enormes, en ella un largo y rico itinerario realiza el retorno del Espíritu Absoluto a sí mismo en sí mismo; este proceso totalizador respecto de toda la realidad disuelve el dualismo entre sujeto y objeto y, por otra parte, reconociendo la constan-

[51] Ver LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Grijalbo, 1973, p. 19.

[52] Ver HEGEL, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia*, p. 66.

[53] Ver KOJÉVE, A., *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1982, pp. 41 y 113.

te del mal en la historia, el mal y el sufrimiento quedan justificados y neutralizados teleológicamente en orden a la auto-realización del concepto, la Idea, la Razón, el Espíritu Absoluto. En suma, en la filosofía de Hegel hay una peculiar absorción *especulativa* de todo lo dramático e individual de la existencia y del existente y sus respectivas realidades dejan de tener sentido en sí mismas. La pregunta es si -más allá de la incuestionable grandeza de la visión y el dinamismo que la configura- la persona se satisface realmente con una *identidad* que sólo se realiza en *el Todo* (el Espíritu) y que mediatiza el espesor y la densidad de su acto de *existir*, la multitud innumerable de sus angustias y sus sufrimientos y la inscripción enigmática de la muerte en su propia vida, que mediatiza lo único, lo propio e irrepetible de sí mismo como persona. En términos vigorosamente especulativos que son, precisamente, los de la filosofía de Hegel, se asiste a una profunda *trivialización* de la muerte propia como un momento o una instancia que la trasciende en el itinerario que conduce al Espíritu Absoluto.

Esta inteligencia de la muerte propia se transmite y se traslada a la herencia filosófica de Hegel en contextos ciertamente diversos. Así, por ejemplo, ocurre en el caso de Ludwig Feuerbach con su filosofía materialista y antropocéntrica. En efecto, el pensador germano recono-

ce el profundo malestar y aun la alienación del hombre que ha proyectado los límites de su realidad humana en un modelo: Dios; Dios sabe, puede y efectivamente hace todo lo que el hombre no sabe, no puede y no hace. Pero en estas condiciones de extrapolación, el hombre -sostiene Feuerbach- no puede reconocerse a sí mismo sino sólo a su despojo y su alienación. El remedio *filosófico* a esta situación es que el hombre decida *ocupar el lugar de Dios, homo homini Deus est*; ocupar el lugar de la Iglesia por el del Estado y el lugar de la praxis religiosa por la praxis política. El poder, la grandeza y la inmortalidad *no* corresponden al individuo sino, ante todo, a la especie humana, al género humano en su totalidad. Frente al hecho inevitable de la muerte propia, Feuerbach exhibe distintas variaciones del argumento epicúreo, así como el argumento de la totalidad de la naturaleza que subordina a través de la especie al individuo que *sólo* existe *en ella y por ella*. Más aún, la muerte propia se pone al servicio del progreso del género humano, aunque -esta vez- con una sensibilidad más delicada para las realidades de la injusticia y el sufrimiento.

Por su parte, el Marx de los *Manuscritos de 1814*, particularmente el tercer manuscrito, asume esta herencia filosófica de Hegel y Feuerbach, y reitera que la muerte es la *dura victoria* de la especie sobre el individuo; un individuo que, por otra

parte, es sólo un ser genérico determinado y, por lo mismo, mortal. [54] El sentido de la vida y la muerte del hombre individual es el *estar al servicio* del ser genérico o la totalidad de los individuos. Mientras el que muere es siempre el individuo, la especie *continúa*. Ahora bien, si la única inmortalidad disponible es la *social*, la muerte propia sigue siendo irrelevante aunque ahora por otras razones. [55] La versión filosófica de Engels considera la muerte como un hecho meramente biológico que se encuadra en el eterno retorno de los ciclos vitales de la materia. Ahora la muerte propia de la persona humana es absorbida no por la apoteosis del Espíritu Absoluto, sino por el *reciclaje* indefinido de la materia. La muerte del existente humano sirve al despliegue ascendente de la vida. [56]

Esta nueva pero constante absorción de la muerte en una realidad totalizadora respecto de ella: la especie, el género, la materia a través de sus ciclos, responde al carácter de la antropología marxista que, en general, procede a la *des-interiorización* del hombre. En una fórmula: nada es ni puede ser *interior*.

Por otro lado, es importante advertir que toda apoteosis es exigente en grado

sumo; en efecto, sea en la apoteosis del Espíritu Absoluto o en la más modesta apoteosis de la materia y los ciclos de la vida *via* especie, *via* género o en la apoteosis político-económica de una sociedad sin clases, ya que habría una sola, la persona humana debe ser *sacrificada* y su muerte propia resulta irrelevante. En todos los casos, la historia se limita a escribirse en función de la *victoria final*; pero existe, sin duda, la posibilidad de escribir la historia que incluya el drama de los *innumerables vencidos* que reclaman el homenaje y la justicia de la memoria y de la inteligencia.

Así surgieron -a partir de la totalidad de los textos de Marx y de sus interpretaciones- los distintos esfuerzos por articular un marxismo *humanista* en el que, finalmente, se hiciera lugar a *todos los intereses humanos*, a lo que la versión del marxismo científico dejaba fuera. Así el pensamiento filosófico de Bloch produce una rigurosa secularización de la virtud teológica de la *esperanza* y la convierte en el *principio esperanza* de una cristología absolutamente secularizada, ya que la *esperanza* aquí depende de la *materia* (posibilidad indefinida) y del *trabajo* del hombre y de la tensión que promueve el *aún-no* del futuro

[54] Ver MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1970, p. 147.

[55] Ver RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y humanismo marxista*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 21.

[56] Ver ENGELS, F., *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo, 1961, pp. 254 ss.

absolutamente intrahistórico y antiescatológico en el sentido religioso de este término.

Pero la muerte propia necesita ser integrada en una explicación razonable. Una vez más se intenta absorberla en el *ethos* del héroe marxista, alguien que camina con lúcida frialdad hacia la nada y en su holocausto no tiene ningún consuelo ni ninguna esperanza burguesa. En suma: la muerte propia ha sido absorbida ahora por *la causa*, por la realización de un paraíso terrestre en el futuro. El inconveniente -no sólo teórico- es que en la hipótesis de realización histórica de tal paraíso, la muerte propia no será más fácil sino aún más difícil, ya que *supuestamente* habría que renunciar a más y mejor, precisamente, cuando la vida humana ha dejado de ser *antagónica*. E. Bloch tiene la honestidad intelectual de reconocer que en ese caso será más difícil asumir la muerte propia como "un elemento indigno de la existencia que la seguirá corroyendo de una manera nueva". [57] E. Bloch discierne, finalmente en el hombre un "núcleo invisible y no objetivado aún" que, como tal, "no estaría sometido a la caducidad", [58] un núcleo capaz de resistir a la muerte que

significaría la utópica reconciliación entre el hombre y la naturaleza.

Los vencidos de la intrahistoria tienen como único bien su propia derrota y su propia muerte, la victoria del *novum ultimum* le pertenece a otros. Ellos, los vencidos, quedan sin rehabilitación y sin justicia (lo suyo propio debido). En esta línea que se propone como un intento de recuperación de la historia de *los vencidos*, cabe mencionar el pensamiento de dos autores de la Escuela de Frankfurt: Walter Benjamin y Max Horkheimer. En efecto, la razón de los *vencedores* minimiza, mistifica o simplemente olvida la historia del sufrimiento y la muerte de los vencidos, los inocentes. La razón de los vencedores -en clave filosófica idealista- es necesaria y deliberadamente *amnésica*. El remedio, como señalara J. B. Metz, [59] es una razón *anamnésica*, una razón ampliada a las exigencias reales e impostergables de la reparación de la injusticia, las exigencias que proceden del sufrimiento, de la humillación y de la muerte misma, una razón *solidaria* con todos los que ignoran la *victoria dialéctica* debajo de una palabra cruel e inicua: *precio*, el *precio* de la victoria más o menos especulativa.

[57] Ver BLOCH, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, pp. 280-281.

[58] Ver ID., *El principio Esperanza*, t. III, Madrid, Aguilar, 1980, pp. 279-280; 282-283.

[59] Ver METZ, J.B., *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 192. Ver además ID., *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 73-79.

Para W. Benjamin se trata de una actitud capaz de discernir el presente pero, ante todo, de recuperar el papel liberador del pasado como la memoria de los vencidos, los aplastados por el desarrollo triunfal de la historia, la memoria que recuerda los anhelos y los derechos incumplidos de todos *los que ya han muerto*. [60] Escribe W. Benjamin: "El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la cual el pasado exige sus derechos, no se debe despachar esta exigencia a la ligera". [61]

Para el historicismo y para el racionalismo moderno *siempre hay tiempo* y, en suma, *todo puede ser corregido* en el camino hacia un progreso o un desarrollo técnico y moral. [62] Como, por el momento, la muerte propia no ha podido ser eliminada de la rigurosa finalización del racionalismo moderno en sus

diversas versiones, se intenta entonces *absorberla* de distintas maneras aunque con idéntico resultado en términos de la *imposibilidad real*. En suma: frente a los dispositivos retóricos, especulativos o aun materialistas de trivialización y, finalmente, absorción de la muerte de la persona, una dirección del pensamiento contemporáneo -la de W. Benjamin- propone tematizar filosóficamente la capacidad redentora de la memoria. Así escribe Benjamin: "[...] Sólo para la humanidad redimida su pasado se ha hecho citable en cada uno de sus momentos". [63] Parece que la función reparadora de la memoria se enfrenta en el presente con dos direcciones diversas y divergentes: por un lado, aquella en que la memoria se aplicaría a los logros de las ciencias y de las técnicas en términos de un progreso acumulativo y, en general, a un dispositivo de racionalización de la totalidad de la existencia y el existente llamado modernidad; por otro lado, aquella otra dirección en la que la memoria se aplica a las *rupturas* y las *diferencias* que se han introducido en la historia a favor de la experiencia del mal, la

[60] Ver MATE, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Trotta, 2006.

[61] Ver BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos*, tomo I, Madrid, Taurus, 1990, p. 178. Ver en el mismo sentido la afirmación del teólogo E. SCHILLEBEECKX, *Jesús historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981, pp. 585, 586: "La memoria del dolor acumulado en la historia humana posee en el plano del conocimiento un valor crítico" [...] "La fuerza cognoscitiva del dolor" encierra "una exigencia crítico-práctica" de la que brota "un conocimiento que reclama y abre un futuro".

[62] La observación -preciosa- está hecha por Manuel Fernández del Riesgo en su valioso trabajo aquí citado: *Antropología de la muerte*, p. 320.

[63] Ver BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos*, I, pp. 178-179.

injusticia, la humillación, el sufrimiento y la muerte propia, ya que la historia de la Razón así como la historia de las ciencias y las técnicas ignoran metodológicamente la realidad ineliminable de los *testigos*, los mártires inocentes sin nombre. En efecto, como sostiene Benjamin, *todo* pensamiento exclusivamente *intrahistórico* no tiene una respuesta frente al escándalo para la Razón que significa la *víctima inocente*. Benjamin reconoce abierta y honestamente esta *impotencia* de distintas filosofías y, al mismo tiempo, su pensamiento se retrae frente a la opción de la fe y la esperanza propiamente religiosas. El "Ángel de la Historia" de W. Benjamin, el *Angelus Novus* del cuadro de Klee que Benjamin interpreta, no ve, ciertamente un *continuum* de triunfos y realizaciones como se desprende de las legitimaciones de la razón ilustrada y optimista; ve otra realidad: "Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una *catástrofe única* que acumula incansablemente ruina sobre ruina arrojándolas a sus pies". [64] En la concepción apocalíptica judía, la historia puede ser *juzgada* en cualquier instante, se halla constitutivamente dispuesta a los efectos de una ruptura en un *continuum* histórico. Pero Benjamin retrae su pensamiento ante la posibilidad que trae la salvación propiamente religiosa y, entonces acude a las

energías y la reserva de sentido que existen en la multitud innumerable de las esperanzas frustradas, los proyectos trancos, la muerte inevitable, y confía en la operación de la memoria *salvadora* de los que recuerdan, a fin de que la memoria se convierta en fuerza transformadora y reparadora en el presente. Pero, dicho esto, queda pendiente ante la enorme defraudación de la historia y del presente una necesidad de participación y de comunión que sólo caben en la felicidad personal y que, o bien, atraviesan la muerte propia de cada persona histórica o no pueden ser consideradas una respuesta filosófica ante la muerte. Como en el caso análogo de Max Horkheimer, en W. Benjamin hallamos -una vez más- una *lectura secularizada* del pensamiento religioso, ya que para ambos pensadores la religión parece como referente último de la totalidad.

Para Horkheimer "la teología significa la conciencia de que *el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último*. La teología es -cabe expresarse conscientemente con prudencia- la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no pueda permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra". [65] La religión para Horkheimer es la añoranza

[64] *Ibid.*, p. 183.

[65] Ver HORKHEIMER, M., *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Totta, 2000. Ver además FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *Antropología de la muerte*, op. cit., p. 323.

de lo infinito y de la justicia plena; pero esta añoranza no permite afirmar la existencia de Dios sino, solamente, de un "Absoluto positivo". [66]

La conclusión de Horkheimer indica que la historia -tal como aparece- no tiene sentido en sí misma y, más aún, toda especulación teórica sobre ella resulta impotente, ya que no podrá nunca asegurar a priori su final feliz. Horkheimer propone una *teología secular* del deseo y de la añoranza de Dios como referente último de plenitud, de justicia y de reparación, y más allá de sus límites, tiene el enorme mérito de oponerse a la sociedad de la barbarie dirigida solidariamente por la razón instrumental y el más grosero materialismo.

La conclusión se impone: ni el sufrimiento, ni la humillación, ni la muerte se pueden redimir con las solas fuerzas humanas. He aquí la impotencia de la razón filosófica ante el sentido de la muerte propia. Nuestros mejores esfuerzos y, precisamente, los esfuerzos de nuestro pensamiento filosófico, se hallan transidos de *finitud* y de *insuficiencia*. En los estrechos límites del mundo y de la historia -aun con nuestros esfuerzos más

nobles y más arduos- y haciendo un uso exclusivo de sus categorías correspondientes, se nos escapa *el sentido del sentido, el sentido último*. Y habrá que recordar -con modestia pero con realismo indispensable- que una sola muerte que signifique el crimen sobre un inocente invalida toda *praxis liberadora* y toda *teoría* que intente justificarla asumiendo *el costo* de todos los que nunca experimentarán liberación alguna.

La cuestión del sentido de la muerte (y su correlativa: la del sentido de la vida) para la filosofía no se resuelve en la perspectiva *exclusiva* del devenir histórico, al menos, por dos razones de peso enorme: por una parte, porque esta cuestión depende de una filosofía de la historia que no sólo permanece abierta sino que se abre a un horizonte de sentido teológico *ineliminable* [67]; por otra parte, porque una antropología filosófica de la muerte abocada exclusivamente al devenir histórico -aun en sus exponentes más honestos y entrañables respecto de esta cuestión- presenta unos resultados inaceptables en la medida en que -de un modo u otro- se trata de *absorber* la realidad de la muerte en algún teleologismo evolutivo o progresista y, en todo caso, rigurosamente inma-

[66] Ver HORKHEIMER, M., "La añoranza de lo completamente Otro", en VV.AA., *Iglesia viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, n° 62, Valencia, (1976), pp.103, 111.

[67] Ver LÖWITZ, K. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la Historia*, trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007. Prólogo, p. 9: "¿El ser y el sentido de la historia en general se determinan desde ella misma? Si no es así ¿de dónde proceden? [esta pregunta se halla, también, en el prólogo de la obra de este mismo autor titulada *De Hegel a Nietzsche*, Bs. As., Katz, 2007].

nente al devenir histórico, mientras que, por otra parte, queda intacta la cuestión del mal y el sufrimiento y la muerte de los inocentes en el pasado y en el presente. Esto último reclama la operación de una *razón ampliada* a la dimensión última de la realidad de la muerte propia.

Es cierto, también, que entre tanto y aun dentro de los límites estrechos del devenir histórico, se ha desarrollado un *ethos solidario* que acoge al otro *tal como es y donde está*, y se esfuerza por ayudar a mejorar la totalidad de su existencia. La cuestión será siempre -más allá de la sinceridad y rectitud de las personas que practican esta conducta- ¿cuáles son las razones últimas para obrar de un modo que requiere un compromiso histórico absoluto sin ninguna referencia a un Absoluto metahistórico y Personal? [68] Parece que sólo un pensar que se atreva *hasta el extremo* de la realidad de la muerte descubre desde sus propias exigencias la necesidad de reconocer el Misterio que atraviesa la muerte como una apelación a nuestra mayor libertad y creatividad como personas humanas. Sólo la realidad de un Fin que no sólo es Infinito sino que es infinitamente Persona recapitula el sentido de la totalidad de los esfuerzos humanos, la ambi-

güedad de sus logros y sus fracasos, su experiencia del mal y la totalidad de sus secuelas, la de su siempre posible conversión, y todo esto en la finitud del hombre y del tiempo histórico. Pero si esto es así, la reflexión filosófica sobre la muerte se abre a la escatología que irrumpe e interrumpe el *continuum* histórico y lo signa de una manera doble e irrevocable con la gratuidad y la desproporción entre Dios y el hombre. Prolongando la intuición de E. Jünger habría que decir que Dios es *demasia*, siempre, e introduce -con el consentimiento de nuestra libertad- la demasia de la economía de su Misterio.

5. ¿Y LA AGONÍA PARA QUÉ SIRVE?

Esta pregunta que, a primera vista, podría parecer extraña no lo es en absoluto y, más aún, procede en su gravedad e intensidad de la experiencia y la reflexión de Isabelle Marin, médica dedicada a cuidados paliativos en los hospitales franceses de Saint-Denis y Laennec-Paris. [69]

Un dato significativo para nuestra reflexión es que I. Marin advierte que la agonía hace su aparición en la literatura del siglo XIX. En efecto, en los textos antiguos se declara que el que estaba en peli-

[68] Ver ECO, U. y MARTINI, C. Ma., *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética del fin del milenio*, Madrid, Temas de hoy, 1996.

[69] Ver MARIN, I., "L'agonie ne sert à rien", *Esprit*, (juin, 1998), pp. 27-36. Esta médica ha publicado en la misma Revista *Esprit*, en enero de 1992, un artículo intitulado "Traiter l'agonie?" y en febrero de 1991, en la misma publicación, otro artículo con el título "La dignité humaine un consensus?".

gro de morir aprovechaba su tiempo para arrepentirse, para convertirse y para encomendar su alma y su cuerpo a Dios. La agonía, en cambio, en la literatura decimonónica aparece con una pluralidad de rostros: romántica y pacífica como en los relatos de Jane Eyre; atroz como en el caso de Iván Illich, en el relato de Tolstoi. De todos modos, la agonía ha reemplazado la antigua preparación para la muerte que, desde Sócrates, pasando por toda la cultura cristiana, definía nuestra relación final con la muerte. En los textos del siglo XIX, el sacerdote católico se halla poco presente en las obras literarias y casi completamente ausente en las obras del siglo XX. Hay, manifiestamente, un *eclipse* de las cuestiones y las respuestas religiosas ante la muerte, así como de los rituales de la muerte conocidos y practicados en un pasado cercano.

En cambio, la agonía se hace presente por medio del médico, es él quien la nombra, quien la asume en el contexto de la actividad médica institucional, incluso en el sentido de su prolongación como es el caso de *Une morte si douce* de Simone de Beauvoir.

Después de la segunda guerra mundial, la agonía se hace *pública* en el espacio de los hospitales y las clínicas, tanto privados como del Estado; más aún, la agonía se *medicaliza*, una vez que ha dejado de producirse en el espacio privado del hogar de cada uno. A este hecho

se suma ahora la dimensión social de la agonía como problema característico de la sociedad contemporánea que niega u oculta la muerte todo cuanto puede.

El fenómeno de desapropiación de la muerte -explica Isabelle Marin- no ha comenzado ahora. Ya R. M. Rilke, en los *Cuadernos de Malte Lauris Brigge*, denunciaba el hecho de la muerte *en serie* y señalaba que "el deseo de morir una muerte propia es cada vez más raro". Por su parte, en los mismos años, Thomas Mann describía la muerte -también *en serie*- en los *Sanatorios* donde, en definitiva, se trataba de "no dar muchas vueltas" y, sobre todo, de "no desperdiciar el precioso oxígeno". La situación actual se ha agravado en más de un sentido, ya que la cuestión ahora consiste en cómo *respetar la muerte propia* de cada uno y, al mismo tiempo, hacer frente al hecho de *una muerte cada vez más pública y numerosa*. Es evidente, además, que el componente económico impregna también la muerte y se traduce en la necesidad de *administrar la muerte* de una manera eficaz. Por otro lado, la contradicción aparece en diversos niveles. Así, por ejemplo, el tiempo de la agonía que de suyo se distiende y desemboca finalmente en la muerte, irrumpe en el tiempo cronológico medido por la utilidad y la rentabilidad de los proyectos. Por otra parte, el tiempo de la agonía es un tiempo íntimo y personalísimo que acontece en un espacio que se define

jurídica y económicamente como *publico* o bien *privado* y en el que ordinariamente no se respeta ni la intimidad ni la personalización de lo que allí, justamente, acontece. El tiempo de la agonía pone en crisis el dispositivo del poder económico y tecnocientífico de la biomedicina.

Para muchos médicos la pregunta es: ¿cómo tratar la agonía? Una tendencia en la praxis médica consiste en *atacarla* terapéuticamente y en algunos casos llegar al denominado *encarnizamiento terapéutico*. Más allá del juicio ético y bioético que esta conducta merece justamente, hay que señalar un hecho cada vez más generalizado que limita este caso de obstinación terapéutica por razones estrictamente económicas que conciernen a las diversas instituciones del cuidado de la salud. En efecto, los últimos meses de los cuidados de un paciente representan entre el 20% y el 50% del costo total de la enfermedad. Otra tendencia en la praxis médica está representada por los cuidados paliativos. Aquí se trata de *respetar* la agonía, una vez que se ha diagnosticado adecuadamente el proceso que conduce a la muerte y que éste presenta un carácter irreversible. Bajo estas condiciones, no se hace nada para retardar u obstaculizar la llegada de la muerte. Pero para algunos médicos que sin embargo -admitiendo que el diagnóstico de la enfermedad ha sido el correcto y que el o los tratamientos han sido adecuados y que han agotado las posibilidades, sea de curación, sea

alivio posible para el paciente- se plantea el problema que consiste en tener que aceptar que diagnosticar la agonía es anunciar una muerte segura. Así, entonces, entre los dos extremos señalados: por una parte, negar la realidad de la agonía en curso y atacarla terapéuticamente con exceso y obstinación evitables y, por otra, *aceptar* la realidad de la agonía en curso y respetarla como una situación propia de la persona humana mortal, los médicos buscan criterios pronósticos, índices estadísticos de gravedad y otros instrumentos análogos que les permitan decidir si *sí* o *no* la muerte es inminente.

También es cierto que en un contexto determinado de consideración aparecen muertes *emblemáticas* como la de los pacientes oncológicos o la de los de Sida. Allí la discusión y los debates son muy grandes en relación con las fases de la agonía y la muerte. En otras enfermedades igualmente mortales y no emblemáticas, los médicos parecen resolver con más calma y los debates existen pero no son angustiosos. En estos últimos casos, parece que el *reconocimiento* de la agonía se presentara como menos complejo y con esto, también, la *aceptación* de la muerte. Es manifiesto que aquí se ha pronunciado la palabra clave: *reconocimiento* y expresamente *reconocimiento de la agonía*, el cual no está tanto en el orden de las cifras, los índices, las estadísticas con las que se intenta *objetivar* la agonía y, por tanto, la muerte próxima, cuanto en tipo

peculiar de *evidencia humana* en que puede darse, por ejemplo, en el amor.

La cuestión de la agonía como la cuestión del tiempo

El tiempo de la agonía puede ser considerado como un tiempo *suspendido*, en todo caso se trata de un tiempo que no está en su *lugar*, sino en un espacio *tecno-científico* que es el de la biomedicina. El tiempo de la agonía no puede ser contado, cronometrado en el sentido de algún proceso cuyo fin sea la eficacia.

En un sentido, el tiempo de la agonía contradice la experiencia del tiempo en las ciencias médicas, en cuanto que en estas últimas se planifican y ejecutan acciones ordenadas a algún fin que concierne a la salud de los pacientes cuyos resultados se pueden evaluar en su eficacia de manera estadística. El tiempo de las ciencias médicas no vale por su duración sino por sus resultados eficaces como ocurre, por ejemplo, con el tiempo en una intervención quirúrgica o en un examen. Más aún, en la praxis médica se habla, ante todo, del tiempo que ha logrado *ahorrarse* y, por tanto, *ganarse* en vista de algún fin de la curación y la salud humanas. Esta concepción del tiempo es incompatible con la del tiempo de la agonía, donde el resultado no sólo es previsible sino que, además, es la antítesis de lo que la medicina entiende por *éxito*. Allí la única victoria es la de la muerte.

En términos de nuestra sociedad y cultura actuales la muerte es considerada como un mal absoluto, como lo que hay que evitar y rechazar siempre por todos los medios posibles. Para la mentalidad científicista y tecnocrática de la medicina (hay otras), la muerte es vista como el *fracaso* de las ciencias y las técnicas biomédicas. Sin embargo, la perspectiva de los pacientes que agonizan es otra, el tiempo de su agonía está -en algunos casos y durante un cierto lapso al menos- poblado de preguntas, preguntas que *ponen a prueba* a los médicos ya que les exigen que sean lo que su nombre designa: *médicos* en la rica totalidad de una experiencia humana que se confronta con *lo íntimo y lo último del otro*. Este ser *puesto a prueba* del médico por su paciente que agoniza tiene que ver con un diálogo humano que sería injusto y mezquino reducir a lo estrictamente técnico y profesional de su actividad médica, sino que radica en los distintos rostros y expresiones de la verdad que interpela al médico y a su paciente en cada gesto, en cada palabra, en cada pregunta que no tolera ni la elusión ni los pretextos. Pero hay más grave aún, el tiempo de la agonía *prueba* al médico en sus hábitos inveterados de hacer, de intervenir y de modificar según un diseño previo en espera de resultados calculados estadísticamente en su porcentaje de éxito. En el tiempo de la agonía *no hay nada que hacer* y esto no significa dejar de ser médico, sino asumir el tiem-

po de la *no* intervención, de la *no* manipulación; el tiempo en el que el médico es urgido a la *humildad de escuchar* no para resolver nada sino, mucho más modestamente, para estar dispuesto a prestar una serie de *pequeños servicios* a su paciente: intentar disminuir las viejas o las nuevas angustias, tratar de calmar los dolores y sufrimientos intolerables y, sobre todo, *estar* cuando en la conciencia todavía lúcida de quien sufre y se encamina hacia su muerte el único diálogo posible es *el silencio*.

La agonía obliga al paciente -con la fuerza de una evidencia para él- a aceptar su muerte; y al médico lo obliga a aceptar los límites infranqueables de su saber y su poder médicos y, así, aceptando la muerte del *otro*, hacer el ejercicio de aceptar su propia muerte. En el tiempo de la agonía se enfrentan dos imperativos: el imperativo *tecnocientífico* que impulsa a hacer *todo lo que es posible hacer* científica y técnicamente; y el imperativo que procede de la naturaleza humana -que médico y paciente comparten- y que en todos los actos humanos reclama invariablemente *respeto* por la dignidad intangible de la persona humana. En el tiempo de la agonía se produce el progresivo abandono del cuerpo por parte de quien agoniza, y por parte del médico se verifica en él una peculiar *impotencia* respecto de su hacer ordinario que es el de las ciencias y las técnicas biomédicas. Pero este *no hacer* y

no poder hacer no es ciertamente pasividad frente a *lo inútil*, sino que puede ser una ocasión dramática, sin duda, para descubrir *la sabiduría*, una de cuyas claves consiste en la aceptación lúcida y responsable de la realidad en cada caso y su respeto.

A partir de una cierta pedagogía contemporánea de la gestión de la salud humana, se insiste en *democratizar* la toma de decisiones a través de una representación -lo más completa posible- de todas las partes involucradas y, así, mediante un procedimiento de examen pautado y criterios claros y compartidos que incluye una discusión prolija, llegar a una decisión razonable. Todo esto está muy bien -sostiene Isabelle Marin- a condición de que este procedimiento u otro análogo no pretenda diluir o sustituir la responsabilidad personal de cada uno. En efecto, una decisión tomada por *la mayoría* no es necesariamente la mejor decisión y, en algunos casos, ni siquiera es una decisión buena o justa. Frente a un penoso vacío legislativo y judicial el *consenso* no llena dicho vacío porque no puede hacerlo ya que pertenece a *otro orden*.

En la experiencia bioética en curso en hospitales, clínicas, institutos, se observan dos tendencias. Por un lado, se advierte la vigencia de un *imperativo* tecno-científico que impulsa a hacer *todo lo que se puede hacer* científica y

VIDA Y ÉTICA

técnicamente, atendiendo primordialmente a *las consecuencias* de las decisiones a tomar añadiendo un criterio fuertemente utilitarista. Según la vigencia suficientemente generalizada de este *imperativo* surge de manera inevitable la pregunta: *¿la agonía para qué sirve? ¿Y si no sirve para nada, o nosotros no sabemos para qué sirve, por qué no abreviarla?* Este es un caso *pregnante* de una sociedad y una cultura que se declara *en principio* dispuesta a *escuchar a todos* pero oye complacida, ante todo, a los *expertos* antes de escuchar a los que agonizan. Por otro lado, se advierte la exigencia del *imperativo* que procede del *ethos* de la naturaleza humana que, desde siempre, es una opción continua por el respeto hacia la persona humana en la totalidad de su ser y obrar y, además, una *opción por el sentido*.

Cualquiera sea la miseria de la condición física, psíquica o espiritual de la agonía de una persona enferma, habría que recordar -recogiendo una bella idea del mundo antiguo- que a la agonía se *asciende* desde *la integral* del ser y las acciones de una vida entera. Así, mientras para una óptica francamente utilitarista la agonía *no sirve para nada*; para una Medicina y una Bioética de la *persona*, la agonía podría ser una ocasión privilegiada para que el médico y también el equipo de salud implicado accedieran

a una actitud *contemplativa*, esto es una actitud que hace lugar al asombro y la reverencia de la vida humana como *una obra de arte viviente* que, en un sentido misterioso para nosotros, *culmina* en el tiempo y el modo de ser de la agonía y, en cada caso, tiene algo que decirnos, algo que enseñarnos. Lo primero, quizás, es el esfuerzo severo y generoso con el cual el paciente afirma su acto de vivir y de confiar y conquista cada instante sabiendo -como nunca podría saberlo antes- que más allá de toda su energía y sus esfuerzos, cada instante de su vida es un *don* que se le entrega; lo segundo y no menos importante, es que en una sociedad y una cultura que premian sólo el *éxito*, la agonía enseña al que agoniza la sabiduría de *ceder, renunciar y abandonar* el cuerpo que se es; lo tercero es que si el que agoniza no es meramente un *animal* que sólo termina o acaba su vida sino, ante todo una *persona humana*, su agonía es el ascenso al encuentro con el Absoluto que es una Persona, no una idea, que permite entender por qué *el hombre trasciende infinitamente al hombre*. La confirmación de que esto es, efectivamente así, es que médicos, técnicos, familiares y amigos pueden convertirse en *testigos contemplativos* del aspecto visible del secreto de una persona abierta al encuentro con Otra Persona que desde el silencio dice, simplemente: Yo sé.