



El pensamiento de la muerte en Heidegger y Pierre Theilhard de Chardin

Thoughts on Death in Heidegger and Pierre Teilhard de Chardin

Juan José MONTIEL MONTES

Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo.

RESUMEN

Reflexionar sobre nuestra muerte, es reflexionar sobre nuestra vida. La muerte es una dimensión de la vida. Es nuestra compañera más fiel, la única que nunca nos abandona puesto que puede sobrevenir en cualquier momento. Rechazar la muerte, hasta el extremo, es negarse a vivir. Para vivir plenamente hay que tener el coraje de integrar la muerte en la vida. Con estas palabras tratamos de presentar nuestro tema, que quiere dar a conocer el sentido fenomenológico, cristiano, psicológico, médico y antropológico de la muerte. Enfocándolo fundamentalmente a partir de dos autores como lo son: por una parte el filósofo existencialista Martín Heidegger, y por la otra el pensador, científico y sacerdote Pierre Teilhard de Chardin. Dentro de esta investigación, nos valemos también de otros autores cristianos y filósofos de la Edad Media, como Boecio, Orígenes y Santo Tomás. Buscamos entonces, con este trabajo, hacer una analogía entre la aceptación de la idea de la muerte como fin y meta del hombre y camino hacia la Trascendencia, y la idea de una vida plena en la persona de Cristo como culmen de la humanidad.

Palabras clave: Muerte, vida, trascendencia, cristianismo.

ABSTRACT

Reflection on human death is a reflection on human life. Death is a dimension of life. It is our faithful companion, the only companion that never abandons us since it can occur at any moment. Rejection of death in the extreme is the negation of life. In order to live life fully man must have the courage to integrate death as part of life. With these words the theme is introduced, a theme which attempts to understand phenomenological, Christian, psychological, medical and anthropological sense in relation to death. The topic is focused from the point of view of the two authors mentioned, one of which, Martin Heidegger, an existentialist philosopher, and the other, Pierre Teilhard de Chardin, a scientist and priest. Along the way other medieval Christian authors and philosophers are referred to including Boecio, Origenes and Saint Thomas. In this paper an analogy is attempted between the acceptance of the idea of death as an end and human goal, the road to transcendency, and the concept of a full life in Christ as the culmination of humanity.

Key words: Death, life, transcendency, Christianity.

EL FENÓMENO DE LA MUERTE, SU SIGNIFICADO Y NUESTRO COMPORTAMIENTO ANTE ELLA. VISIÓN GENERAL

Dentro del vasto mundo de los enigmas que inquietan a los hombres, existe un tema inefable para el entendimiento humano, aparte del de la vida. Tema que inquieta y desvela al hombre, y que no ha podido descifrar, por mucho que quiera hacerlo. Se trata del fenómeno de la muerte. “La muerte es el máximo enigma de la vida humana”¹, pero es también el camino que todos debemos recorrer.

Al tocar este tema o cuando escuchamos sobre él, automáticamente sentimos un rechazo, pues se habla del fin de la corporeidad o existencia física de un ser, en otras palabras, de la desaparición de alguien.

Ante este suceso nos invaden muchas preguntas, entre otras, sobre el rumbo que toma el alma de la persona fallecida, o también sobre qué ocurrirá con ese ser. Esta indagación puede ser a veces una actitud evasiva que tomamos ante este misterio. En efecto la muerte es un misterio, porque, sin darnos cuenta, la consideramos como el momento del adiós a todo. Esto nos lleva a hacernos preguntas como ésta: ¿por qué nacimos, si vamos a morir? O simplemente decimos, “vivir es un absurdo”, y parece también un absurdo morir. Todo esto hace más urgente la pregunta que aquí nos motiva: ¿cuál es el significado de la muerte para el hombre?

Antes de entrar en el tratamiento filosófico del tema, vamos a indagar un poco sobre el significado de la muerte desde otros puntos de vista.

Desde el punto de vista médico encontramos la siguiente definición: “la muerte se produce al cesar las funciones fundamentales: actividad cardíaca y actividad respiratoria, éstas traen consigo el cese de las funciones cerebrales y con esto termina toda la existencia”². Pero debemos tener en cuenta que las investigaciones han demostrado actualmente que este cese de la actividad del organismo no es muy fiable, pues ha habido casos que se ha diagnosticado este cuadro de muerte clínica pero en el que es posible una reanimación, por ejemplo mediante respiración artificial o masaje al corazón. Esto ha de producirse antes de cierto tiempo, antes de que haya daños irreparables en el cerebro por la falta de oxígeno. Tales pacientes estaban clínicamente muertos, pero sólo clínicamente. Dicho de otra manera, esto significa que estos pacientes no habían muerto biológicamente. “Estar biológicamente muerto significa que por lo menos el cerebro ha cesado completa e irrevocablemente de funcionar y ya no es resucitable. La muerte biológica... es la muerte cerebral (la muerte central) y finalmente la muerte de todo el organismo (la muerte total)”³.

Al advertir que el cuerpo ya no responde con prontitud a las órdenes que se le dan, tenemos una sensación, innegable y penosa de fragilidad, de desarmonía, de disolución. Es un darse cuenta de la finitud corpórea, que solamente conocemos o advertimos más claramente cuando padecemos alguna enfermedad, o en un momento trágico, cuando tenemos que afrontar la realidad de un diagnóstico, que nos deja entrever la realidad inminente de un

1 Gil, Cesáreo: *Dios y los Hombres son cercanos*. Ediciones Trípode. Caracas 1993. p. 207.

2 Cf. Sueiro, Víctor: *Más allá de la muerte*. Editorial Planeta. Santafé de Bogotá 1995. p. 75.

3 Küng, Hans y Walter, Jens: *Morir con dignidad*. Editorial Trotta. Madrid, 1997. p. 20.

posible deceso, es decir, cuando se diagnostica una enfermedad terminal y se escucha la palabra “muerte”.

Desde un punto de vista psicológico, podemos apreciar el comportamiento de la persona ante el fenómeno de la muerte. “Muchos de nosotros cerramos los ojos ante la realidad del morir y optamos por jugar a ser inmortales. Así vivimos, y con frecuencia morimos: con los ojos cerrados, inconscientes ante la realidad de la muerte o por esta razón, acercarse a su misterio, descorrer el velo de la ignorancia que le rodea, es un desafío que incomoda, que perturba, que inquieta”⁴. Esta es la descripción de la actitud inmadura que tomamos generalmente ante tal evidencia. Podemos decir que nuestra cultura niega con esta actitud, la idea y la verdad de la muerte. Para poder mantener en el destierro este lado duro y difícil de la realidad, se apela a normas sociales que proscriben el tema por ser de mal gusto, esquivando las referencias a la muerte y las certezas de su inevitabilidad. Por ende, nuestra cultura, “es una cultura negadora de la muerte, que la trivializa”⁵. Inclusive, podemos apreciar que la formación de los futuros galenos se ve orientada “a erradicar, a vencer la muerte como a un enemigo”⁶. Es decir, dentro de nuestra mentalidad, la muerte es lo más horrible que puede pasar, y de esta idea nace la de ser inmortales, en el sentido de que nuestro cuerpo no desaparezca jamás. El hombre se convierte en víctima del ansia y de la inquietud; cuando cree poseer la vida, se aferra a ella egoístamente, aunque este aferrarse no es más que una quimera, que puede hacer que el momento final sea aún más dramático para quien lo “vive” y para quienes lo rodean.

Profundizando un poco más sobre la actitud de las personas ante el hecho de la muerte, podemos añadir que:

A muchos de nosotros nos es muy difícil hablar de la muerte, y ello principalmente por dos razones. Una de ellas es de carácter psicológico y cultural: es un tema tabú... , hablar de la muerte puede considerarse, a nivel psicológico, como otra forma de aproximación indirecta (es decir, con nuestro comportamiento y formas verbales aludimos indirectamente al tema de la muerte)... , por tanto, para ahorrarnos el trauma psicológico, decidimos evitar el tema siempre que nos sea posible... , La segunda razón de la dificultad de discutir la muerte es más complicada y se relaciona con la naturaleza del lenguaje. En su mayor parte, las palabras del lenguaje humano aluden a las cosas que hemos experimentado con nuestros sentidos físicos. Sin embargo, la muerte es algo que recae más allá de la experiencia consciente de la gran mayoría de nosotros, pues nunca hemos pasado por ella⁷.

Ante esta realidad sólo podemos decir que, “La vida del hombre se define por el fin del mismo, como un camino por la meta a la cual conduce. La vida es el tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte, o, mejor, es el conjunto de actos que un viviente realiza

4 Fonnegra de Jaramillo, Isa: *De cara a la muerte*. Intermedio Editores. Santafé de Bogotá, 1999. p. 23.

5 *Ibidem*.

6 *Ibid.* p. 74.

7 Moody Jr, Raymond A: *Vida después de la vida*. Editorial. Edaf. Madrid, 1977. p. 34.

desde su principio hasta su fin”⁸. Es decir el ser del hombre propiamente dicho no radica en sí mismo, sino en la meta a la que tiende, es decir esta meta no es la muerte como final, sino el trascender hacia una Vida Superior, entendida como plenitud. Y esta meta se concreta cuando el hombre ya ha realizado todos sus proyectos, cuando ha cumplido su trayecto vital. Éste concluye cuando inevitablemente tropieza con el hecho inevitable que pone fin a nuestra vida: la muerte.

Entremos ahora a considerar el punto de vista de la antropología. “De algún modo nos repugna la idea de que las personas dejen de existir, pero comprobamos a diario que esto ocurre, y un día nos tocará a nosotros”⁹. Esto es totalmente obvio, el hombre descubre por medio del otro, que hay alguien que se parece a él y que está como él, vivo, pero también, por medio de ese otro parecido a él, descubre la posibilidad de un cesar de su existencia. Tratemos de entender el sentido de la alteridad de esta forma. “Este otro, es una objetividad y, ésta es una modalidad de su presencia..., es un ser presente a nuestra percepción”¹⁰. Es decir, a ese otro, a quien yo percibo, le sobreviene algo inevitable y trágico que se llama muerte, que, como ya decíamos, extermina toda señal de vida y termina por desaparecer. Podemos decir en este caso que la alteridad aparece aquí como reveladora de la muerte. Por consiguiente, decimos, es una ley biológica que todos los seres vivos mueran, pero nos resulta intolerable que esta ley se nos aplique también a nosotros. La muerte, es algo natural y lógico y a la vez horroroso; algo inevitable, pero al mismo tiempo intolerable. Por ello podemos decir que “la muerte es la única violencia que no tiene apelación, el hombre no tiene recursos contra ella, ella siempre gana la partida cuando se la enfrenta: al final todo viviente muere”¹¹.

Biológicamente, la muerte es un proceso que se va preparando mediante la evolución de los tejidos orgánicos. Pero también psicológicamente, los fenómenos de ruptura, siempre dolorosos, acompañan la maduración del individuo. Por tanto, la muerte no es solo el quebramiento de la vida, es también un componente inmanente en ella, es lo más seguro y pronto que tenemos.

Ahora vamos a acercarnos al punto de vista religioso del cristianismo: vemos al cristianismo como la praxis de las enseñanzas de Cristo en pro de la humanización del hombre. Para el cristianismo la muerte, es un fenómeno de la vida humana: es “una ruptura, no sólo de la vida sino también de los lazos interpersonales forjados a lo largo de la existencia, y de la actividad por la cual cada hombre produce una obra siempre inacabada y siempre perfectible. El hombre es intrínsecamente mortal”¹². La muerte para el cristianismo es entonces la suerte inevitable de todo hombre.

8 Piolanti, Antonio: *El más allá*. Ediciones Eler. Barcelona, 1959. p. 145.

9 Yepes Stork, Ricardo: *Fundamentos de antropología*. Editorial Eunsa. Navarra, 1996. p. 470.

10 Comesaña Santalices, Gloria M: *Alienación y libertad: la doctrina sartreana del otro*. OLIJS, Valencia, Venezuela 1980. p. 18.

11 García F, Benjamín: *De la reencarnación a la resurrección*. Editorial San Pablo. Caracas, 1995. p. 8.

12 Gregoire, José: “Misterio Pascual y muerte del cristiano”, en *Selecciones de teología*. n° 51. Vol. 13. Barcelona, 1974. p. 221.

ANALOGÍA ENTRE EL MAL Y LA MUERTE

Dentro de la visión cristiana, encontramos a Orígenes, filósofo de la Edad Media, que hizo una reflexión sobre el origen del mal y la muerte viéndolos de tal forma, que pudiese darles un sentido positivo: “Dios es incapaz de hacer mal... , por la excelsa bondad de su naturaleza”¹³, nos dice. Para este autor, toda creación de Dios por venir de Él es buena, fruto de una naturaleza en la que no hay indeterminación ni hacia el mal, ni hacia el bien, y en la cual en consecuencia, el mal ocupa un segundo plano ontológico. Ontológicamente, el mal sólo podrá darse en aquel ser cuya naturaleza permite la posibilidad de no obrar rectamente, es decir en todo ser dotado de voluntad. De ello exceptúa a Dios que es Bondad Suprema. Todo ser está llamado a alcanzar un altísimo grado de perfección, pero por lo mismo que es libre, tiene la posibilidad de negar su propia perfección; y al negarla incurre en mal, porque posee voluntad. Orígenes, entiende entonces el problema del mal como un accidente, considerándolo como la privación del ser que es bueno. Pero aclara que “no hay maldad ni en la materialidad ni en la espiritualidad, en cuanto que son consideradas, en sí mismas, objetos de la creación”¹⁴.

Orígenes, tratando de aclarar lo que es la accidentalidad del mal, señala que, este es como cierto resto necesario de las obras de Dios. A la hora de considerar la creación, lo sobrante respecto a lo principal puede ser considerado como mal, en cuanto que es mucho menos importante (es decir, ni posee la densidad ontológica del ser, ni es objeto de la creación divina), que el bien. El mal aparece como el acompañante inevitable del bien, más no en igualdad de ser. Analógicamente podemos decir que la muerte es el acompañante de la vida, pero que se presenta sin embargo como una vía que nos reinsertará en nuestro origen, así como el mismo Orígenes señala refiriéndose al mal, que “es fruto de la separación como en su superación, medio para volver a la unión con Dios, unión en la cual sólo se da lo substancialmente bueno. El hombre se aparta voluntariamente de Él, y voluntariamente ha de volver a Él... el ser racional disminuye su ser, ser que ha de recuperar en la repugnancia de todo mal”¹⁵. Este pensamiento ha sido denominado por los padres de la Iglesia Oriental como Apocatástasis *αποκαταστασις* que se refiere a la restitución al seno divino.

Continuando esta analogía entre el mal y la muerte encontramos a otro pensador cristiano llamado Boecio que, al igual que Orígenes hace referencia a la suprema bondad del ser, afirmando que, “el ser, en cuanto es, es bueno. No puede pensarse que por sí, el ser sea malo porque supondría admitir defecto en la obra de Dios. En cuanto es, todo es bueno, (...) por lo tanto, la materialidad también participa de esa bondad, esencial en todo lo hecho”¹⁶. Según esta afirmación podemos decir que ontológicamente el mal no existe, pues como vemos el bien es ser y el mal es no ser. Y esto lo que este pensador afirma, “el mal no existe”¹⁷, argumentando que Dios es el supremo bien que es incapaz de crear el mal. Con esto indica que existe un orden dentro de la naturaleza de los seres creados, es decir, ser y bondad. Por

13 Cercós Soto, José: “Orígenes y Boecio: apuntes sobre el mal y la Muerte”, en *Revista Agustiniiana*; Vol. XL nº. 123. Madrid, 1999. p. 956.

14 *Ibid.* p. 957.

15 Cercós Soto, José: *Op. cit.*, p. 959.

16 *Ibidem.*

17 *Ibid.* pp. 959-960.

tanto la naturaleza humana comporta un fin último, está ordenada al sumo bien. El mal sería entonces, una ausencia del ser. “Si la unidad es bondad y ser, el mal es desunión y no ser”¹⁸. Analógicamente, podemos interpretar que la muerte es una desintegración: en los seres animados, mientras el alma y el cuerpo permanecen unidos formando un todo, se puede decir que existe aquel ser vivo; pero destruida su unidad por la separación de los dos elementos, el ser viviente deja de existir. Vemos pues, que esta unidad es la que forma la existencia de este ser. La muerte, como decíamos anteriormente es la carencia, en este caso la carencia de unidad, es separación del ser, y cuando todo esto sobreviene el ser deja de existir físicamente. Boecio, argumenta que en la creación divina existe un orden establecido por el mismo Dios. “Cuanto vieres que en el mundo sucede, aunque sea contrario a lo que tú esperabas, va dentro del recto orden de las cosas”¹⁹.

Recurriendo ahora a la opinión de Santo Tomás, vemos que éste señala, que “este mal es la carencia de algo debido. Supone un ser o un sujeto, al cual se le debe algo y que no obtiene. En consecuencia, el mal supone siempre un ser; supone siempre un bien, puesto que el ser es sinónimo de bien, por lo tanto, no hay mal absoluto, no hay ser infinitamente malo frente a un ser infinitamente bueno. El mal no está personificado en un ser”²⁰. Por consiguiente podemos decir que la muerte, analógicamente, es la privación biológica de todas las funciones vitales, supone un desligue, una ruptura o separación de todo nexo terrenal para el paso al nexo íntimo del origen, es decir, somos privados de algo, que es la vida, pero nos será devuelta después en una medida mucho mayor (respondiendo un poco desde la fe), dado el dogma de la resurrección. En consecuencia, el mal físico que representa la muerte, dentro de los planes divinos, está encauzado hacia un bien mucho mayor.

Hasta aquí hemos, realizado una breve visión general sobre la muerte desde varios puntos de vista del saber humano. Ahora abordaremos el problema filosóficamente, y para ello nos valdremos de la filosofía ontológico - existencial de Heidegger. ¿Qué dice Heidegger con respecto a este tema? Recordemos que este filósofo pretende dar una explicación, no del sentido de la existencia humana, sino de la comprensión del sentido del ser en cuanto tal. Pues sabemos que “la metafísica se encarga de estudiar el ente de los seres y ha descuidado un poco al ser en cuanto que ser”²¹.

LA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE EN HEIDEGGER

Martín Heidegger aborda el tema de la muerte desde un punto de vista un poco distinto al resto de sus contemporáneos. Empieza primero, a concebir una nueva filosofía orientada hacia la búsqueda de la comprensión del ser, no en cuanto ser, sino en cuanto que es el ser de un ente, es decir, se pregunta sobre qué es el ente en cuanto que es dotado de ser.

Heidegger hace una diferencia entre ser y ente, pues la pregunta por el ser exige que previamente nosotros conquistemos y aseguremos la forma correcta de alcanzar el sentido

18 *Ibid.*, p. 961.

19 *Ibid.*, p. 962.

20 Philippi Izquierdo, Julio: *Ángeles y Demonios*. Ediciones Grijalbo. México 1996. pp. 23-24.

21 Cruz Prados, Alfredo: *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona. 1991. p. 174.

auténtico del ente. Porque nosotros llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Así, dice Heidegger:

Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera: ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí, en la consistencia, en la validez, en el existir (Dasein) en el “hay”²².

Por otra parte señala que el ser es “aquello que determinada al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre”²³.

La pregunta por el ser está entonces dirigida al ente. Pero hay que comprender o determinar a qué ente se está refiriendo o ha de ser formulada esta pregunta. Este ente no es otro que el hombre, pues “el hombre es el ser que se pregunta por el ser. La pregunta surge en el hombre”²⁴. Es decir, puesto que es el hombre quien se pregunta por el ser, y se cuestiona a sí mismo, resulta ser el ente privilegiado al cual hay que dirigir la pregunta acerca del sentido del ser en general. Heidegger reflexiona igualmente acerca del sentido de preguntar: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así”²⁵. Heidegger pretende entonces establecer una búsqueda que parta de una antropología ontológica, pues “el hombre es el ser ontológico”²⁶.

A este ser Heidegger lo define como “Dasein” que quiere decir “ser-ahí”. Fenomenológicamente hemos de entender que Heidegger no se queda solamente con la materialidad o corporeidad del hombre, sino que va más allá hasta el existir como modo de ser del Dasein en el cual se revela el ser. El hombre es la manifestación del ser, un develamiento, es decir, es el ente donde el ser se hace manifestación. Por consiguiente, el “Ser es siempre el ser de un ente. Y el ente que posee el carácter del Dasein tiene una relación - quizás incluso privilegiada - con la pregunta misma por el ser”²⁷. ¿Qué será entonces el Fenómeno para Heidegger y, qué fin tiene el método fenomenológico?

Para comprender esto debemos mostrar que Heidegger trata de dar a entender que el fenómeno consiste, en la presentación de lo que aparece y se muestra fenomenológicamente. Y el análisis fenomenológico de la existencia tiene para Heidegger, la finalidad de dejar que el ser se muestre en la configuración de la existencia, permitir que el ser se revele a través del ente existente. Y este análisis Heidegger lo llama existencial.

Así pues, para Heidegger, la analítica ontológica del ente requiere siempre una visualización de la existencialidad y ésta hay que entenderla como la constitución de ser del ente

22 Heidegger, Martín: *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1998. p. 30.

23 *Ibid.*, p. 29.

24 Cruz Prados, Alfredo: *Op. cit.*, p. 175.

25 Heidegger, Martín: *Op. cit.*, p. 28.

26 Cruz Prados, Alfredo: *Op. cit.*, p. 175.

27 Heidegger, Martín: *Op. cit.*, p. 32.

que existe, es decir, el Dasein. El Dasein es pues la morada de la comprensión del ser, es decir, la manifestación del ser en este ente que es la existencia (humana).

El Dasein no es sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que caracteriza al Dasein ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser, es decir, tiene una relación de ser con su ser. “El Dasein se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo”²⁸. Por consiguiente, esta comprensión de su ser le hace obtener como una cierta primacía sobre los demás entes.

Por otra parte afirma Heidegger que el Dasein es un ser situado en el mundo. A este respecto la mundaneidad del Dasein debe ser entendida no en un sentido peyorativo, sino como la relación íntima que existe entre el hombre (Dasein) y el mundo, como parte o componente de su existencia. El término “mundaneidad es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo..., el estar-en-el-mundo se manifiesta como una determinación existencial del Dasein”²⁹.

La constitución fundamental del ente en cuanto existente es el estar-en-el-mundo. Esta constitución o estructura puede entenderse sólo desde la existencia, la cual está constituida por sus propias posibilidades. El existir es la realización de posibilidades, es decir, un autodeterminarse. Con respecto al mundo, señala nuestro autor que no es un simple dónde, en el que el hombre es. Así como el hombre se constituye como existente en su relación con el mundo, el mundo se constituye como tal en su relación al existente. El mundo no es un universo aparte e independiente del hombre, el mundo se constituye desde el hombre.

Dentro de la concepción heideggeriana se desarrolla entonces una idea que apunta al sentido de la mundaneidad, esa relación de proyección recíproca entre el hombre y mundo. Con esto podemos entender que la estructura fundamental de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo es el cuidado. Ser en el mundo significaría cuidar las cosas, ocuparse de ellas, y al mismo tiempo, ser entre los demás, existir-con los otros o co-existir. La existencia como cuidado, es por otra parte la existencia sumergida en lo cotidiano, que implica que el Dasein vive atento a las cosas y a los otros y de espaldas a sí mismo. A esta existencia perdida en la cotidianidad, inauténtica, Heidegger opone la existencia auténtica, caracterizada como ser-para-la-muerte.

EL DASEIN, UN SER-PARA-LA-MUERTE

Si la autenticidad existencial del Dasein se da a partir de su ser-para-la-muerte, debemos ahora indagar sobre el hecho de la finitud del ser para Heidegger, es decir el hecho de la muerte. ¿Qué significa la muerte para nuestro autor?

“La muerte (desde el punto de vista empírico-óntico) sólo es un existensivo estar vuelto hacia la muerte”³⁰. Heidegger empieza por decirnos que el fin del estar en el mundo es la muerte, este fin le pertenece justamente por el hecho de la existencia que limita y determina la integridad del Dasein. Pero es preciso llegar al concepto existencial-teórico de la muerte. Y a ello vamos a avocarnos ahora.

28 *Ibid.*, p. 35.

29 *Ibid.*, p. 92.

30 *Ibid.*, p. 254.

Dentro de la existencia como cuidado se da en el Dasein un comportamiento, que le hace huir de la realidad, es decir, de su realidad. El cuidado le hace vivir atento a las cosas y de espaldas a sí mismo, y sería entonces una existencia inauténtica, como hemos dicho. Por este comportamiento el Dasein vive disperso, preocupado y pendiente de lo ajeno, atento a las cosas y olvidado de sí.

El elemento clave que hace que el Dasein comprenda su finitud, es la angustia que revela al Dasein su intrínseca nihilidad como ser para la muerte. Ahora bien, la muerte no es sólo la destrucción de la existencia, un acontecimiento que pone fin a ésta. Es la posibilidad de existir-para-la-muerte, no buscando la propia extinción, sino asumiéndola en una presencia anticipada. La muerte es así lo más propio de cada ser y que corresponde únicamente a ese ser.

En la angustia..., el mundo no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del mundo y a partir del estado interpretativo público..., La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo³¹.

En la angustia el hombre se encuentra solo ante su propia nada, y se experimenta a sí mismo como ser para la muerte. Es evidente que la angustia se funda en la nada, que carece de toda determinación y localización, pero que es profundamente interior. Que en lo cotidiano esto es lo que atormenta al hombre por decirlo así.

El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta, y como tal indeterminada, e insuperable. La muerte, como fin del Dasein, es el estar vuelto éste hacia su fin, pero Heidegger aclara que la muerte no debe ser entendida como una búsqueda del fin, ni mucho menos evitada.

El estar vuelto hacia la muerte del que no puede evidentemente tener carácter de un ocupado afanarse por realizarla (pues), la muerte, en cuanto posible no es un posible ente a la mano o que esté-ahí, sino una posibilidad de ser del Dasein. Pero, por otra parte, ocuparse en realizar este posible equivaldría a provocar el deceso³².

Con esto Heidegger trata de dar a entender, que este estar vuelto hacia la muerte no es simplemente buscarla afanosamente como si fuera alguna entidad coexistente a nosotros, sino que demuestra que es la posibilidad más propia del ser, en este caso del hombre. El hombre tiene que darse cuenta de que su condición de estar-en-el-mundo, lo hace partícipe de una condición finita que Heidegger define como "la posibilidad de un estar-entero en el mundo"³³. Esto significa que el Dasein tiene un principio y un fin, el hombre nace y muere. Es decir, al Dasein le pertenece, mientras está existiendo, un no-todavía que él habrá de ser,

31 Heidegger, Martín: *Op. cit.*, p. 210.

32 *Ibid.*, p. 281.

33 *Ibid.*, p. 257.

un resto siempre pendiente. Con esto Heidegger nos dice que en la “esencia de la constitución fundamental del Dasein se da por consiguiente, una permanente inconclusión”³⁴, y esta inconclusión termina con la muerte, pues, mientras que el Dasein en cuanto ente, es, es decir, mientras que existe, jamás habrá alcanzado su “integridad”. Pero si la alcanza, este logro se convierte en absoluta pérdida del estar-en-el-mundo, entonces ya nunca más será experimentable como ente. El llegar a su fin, tiene el carácter de un no existir más, es decir habrá traspasado la barrera entre lo sensible y lo trascendente. Heidegger define entonces la muerte de esta manera:

La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna cosa por realizar, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de todo comportamiento hacia... , de todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace cada vez mayor, es decir, se revela tal que no admite ninguna medida, ningún más o menos, sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia... , La muerte es la posibilidad más propia del Dasein... , La posibilidad más propia e irrespectiva es insuperable, el estar vuelto hacia ella hace comprender al Dasein que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la renuncia de sí mismo³⁵.

Heidegger de esta manera nos presenta a la muerte como algo único y singular, propio del Dasein, ser que ocupa, un espacio y un tiempo, pues “la existencia está entretrejida y compuesta de temporalidad... , pero el tiempo originario de la existencia no es una sucesión de momentos, sino integración, en el presente (situación), de pasado (ser arrojado) y futuro (ser-para-la-muerte)”³⁶. La existencia se hace auténtica en la comprensión de sí misma como imposibilidad, es decir, como la imposibilidad radical de toda posibilidad que no sea la muerte. La muerte pone de manifiesto la finitud de la temporalidad del ser, y por la tanto de sí mismo.

Hemos visto como nuestro autor ha presentado el sentido auténtico de nuestra realidad como seres destinados a la muerte, no como una condena, sino como la condición de nuestro existir, alentándonos a no huir de este hecho inminente, sino a asumirlo como expresión máxima de la existencia auténtica.

Ahora abordaremos a otro autor, que presenta otra forma de ver la muerte, abordada, desde la perspectiva de la fe centrada en Cristo, considerado como el Pleroma de la humanidad. Nuestro personaje se llama Pierre Teilhard de Chardin, sacerdote Jesuita, pensador y científico del siglo XX.

EL FENÓMENO DE LA MUERTE EN EL ENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDÍN

Teilhard nos introduce en este tema valiéndose de un cuestionamiento sobre el sentido de la aprehensibilidad de Dios en nuestra existencia. Por eso se pregunta en su obra el

34 *Ibidem*.

35 *Ibid.* pp. 282-283.

36 Cruz Prados, Alfredo: *Op. cit.*, p. 180.

Medio Divino: Podemos vislumbrar a Dios en y por la vida, pero, ¿Dios puede hallarse también en y por toda muerte? Esta es la duda de todo ser humano, sea quien sea.

Teilhard, nos presenta una idea sobre el sentido de la muerte, según la cual ésta, “no es un accidente sobrevenido de una manera fortuita: forma parte integrante, por construcción, del proceso de la creación”³⁷. Siguiendo el pensamiento de nuestro autor debemos destacar la idea de la convergencia evolutiva de la humanidad que apunta hacia un fin, como plenificación y restauración. Dentro del pensamiento de Teilhard, la Encarnación, y la Redención, forman parte integrante del designio creador de Dios. El mundo es creado en el Verbo, y el Verbo se encarna para llevar la creación a su término. Al encarnarse, el Verbo asume el pecado del mundo, es decir, carga con ellos, más no los experimenta. Cristo, por la Cruz, asume la ley de toda creación. Por consiguiente “Creación, Encarnación y Redención son indisociables. Estos tres misterios fundamentales del cristianismo no aparecen ya sino como tres caras de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización”³⁸, esto es, la consumación de las promesas hechas en Jesucristo. En otras palabras, el ser alcanza su plenitud en Cristo. Teilhard, presenta entonces una cristología hacia la cual debe orientarse nuestro fin último. Cristo ha vencido a la muerte. Por consiguiente “Cristo mismo... es el centro de radiación de las energías que reportan el Universo a Dios a través de su humanidad, las capas de la acción divina nos llegan al cabo impregnadas de sus energías orgánicas”³⁹.

Para Teilhard la historia de la cosmogénesis, de la biogénesis y de la antropogénesis, se presenta como un esfuerzo de síntesis convergente hacia la existencia de un fin último, al que Teilhard llama punto Omega. Este punto Omega se presenta al término del Fenómeno espacio-temporal, pues el espacio-tiempo es necesariamente de naturaleza convergente. Y toda esta convergencia apunta hacia Cristo, que es en efecto el efectivo punto Omega en el que todo se transfigura y transforma.

Las pasividades de la disminución externa son todos nuestros obstáculos. He aquí la barrera que detiene o la muralla que limita (...), He aquí el microbio o la palabra imperceptible que matan al cuerpo e infectan al espíritu. Incidentes, accidentes, de toda gravedad y de toda suerte, interferencias dolorosas (molestias, choques, amputaciones, muertes...) entre el Mundo de las <demás>cosas y el mundo que irradia a partir de nosotros..., Humanamente hablando las pasividades de disminución internas forman el residuo más negro y más desesperadamente inútil de nuestros años. Unas nos acecharon y nos apresaron en nuestro primer despertar: defectos naturales, inferioridades físicas, intelectuales o morales, (...) otras nos esperaban más tarde, brutales como un accidente, solapadas como una enfermedad⁴⁰.

37 Tresmontant, Claude: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*; Taurus Ediciones, Madrid, 1964. p. 86.

38 *Ibid.* p. 87.

39 Teilhard de Chardin, Pierre: *El Medio Divino*. Taurus Ediciones, Madrid, 1979. p. 103.

40 *Ibid.* p. 59.

Teilhard, define la mundaneidad del ser, de tal manera que resulta los elementos que de una u otra forma implican en él su finitud corpórea, su finitud existencial. En la disminución interna se dan que afectan directamente al ser desde su nacimiento, como por ejemplo, los males o defectos físicos, que impiden el pleno desarrollo y que dejan una honda huella durante toda la existencia, es decir, desde el nacimiento hasta la muerte; otros elementos de pasividad son los que en el transcurso de la vida se dan como males adquiridos, tales las enfermedades, en otros casos el corromperse de las células del organismo, y que van disminuyendo las capacidades del buen funcionamiento de nuestro cuerpo, dejando entrever la cercanía de la vejez. Todos estos elementos “que de instante en instante nos sustraen a nosotros mismos para empujarnos hacia el fin (...), He aquí la pasividad formidable del transcurso del tiempo”⁴¹. De esta manera Teilhard nos va introduciendo en el tema de la muerte, que define de la siguiente forma:

En la muerte, como en un océano, vienen a confluír nuestras disminuciones bruscas o graduales. La muerte es el resumen y la consumación de todas nuestras disminuciones: es el mal, mal simplemente físico, en la medida en que resulta orgánicamente de la pluralidad material en que nos hallamos inmersos, pero mal moral también, puesto que en esta pluralidad desordenada, fuente de todo roce, toda corrupción se engendra (...) debido al falso empleo de nuestra libertad. (...), la muerte es una debilidad incurable de los seres corporales⁴².

Esta descripción que da Teilhard de la muerte, nos da a entender que este mal es simplemente un obstáculo que se supera descubriendo a Dios en él. Aquí converge todo el sentido de nuestra existencia. La muerte ya no es un problema en el pensamiento de Teilhard, pues, por virtud de la Resurrección de Cristo, nada hay que mate necesariamente. Y así, nos dice, nuestro contacto con las potencias de disminución se da en dos tiempos: “En el primer contacto con la disminución no podríamos hallar a Dios de otro modo que detestando todo lo que nos cae encima y haciendo cuanto esté en nuestra mano para esquivarlo”⁴³. En un primer momento pues, según nuestro autor, nuestro primer encuentro con las pasividades ha de implicar que las rechazemos y luchemos contra ellas, “pues nuestro padre que está en los cielos”⁴⁴ exige que internos reducir al mínimo el mal, (incluso el mal físico), que nos amenaza.

En un segundo momento, debemos abandonarnos y reconocer nuestra aparente derrota ante el mal en todas sus formas, particularmente la muerte. Pero, aunque deba aceptarse esta aparente victoria del mal sobre el Bien, porque la victoria absoluta solo es posible en la organización total del mundo, “Dios no es vencido (...) por nuestra derrota, porque si bien parece que sucumbimos individualmente, el mundo, en el que revivimos, triunfa (en Dios) a través de sus muertos”⁴⁵.

41 *Ibid.* p. 60.

42 *Ibid.* pp. 60-66.

43 *Ibid.* p. 62.

44 *Ibidem.*

45 *Ibid.* p. 63. Paréntesis nuestro.

CON CRISTO JESÚS YA NO HAY MUERTE, ÉL ES LA PERFECCIÓN DE LA EXISTENCIA HUMANA

Nuestra divinización consiste entonces en fijar nuestros ojos en el único hombre que superó la muerte. Teilhard, tiene siempre los ojos fijos en Cristo resucitado, hacia quien toda la creación aspira y en quien encuentra su consistencia:

Cristo ha vencido a la muerte, no sólo reprimiendo sus desafueros, sino embotando su aguijón. Por virtud de la Resurrección nada hay que mate necesariamente, sino que todo en nuestras vidas es susceptible de convertirse en contacto bendito de las manos divinas y en bendita influencia de la Voluntad de Dios⁴⁶.

Por eso dice Claude Tresmontant, uno de los primeros estudiosos de Teilhard de Chardin, interpretando su pensamiento:

El Cuerpo místico de Cristo, no es solamente, de una manera metafórica (...), El Cuerpo de Cristo es verdaderamente, de forma eminente, y en todo el realismo del término, un organismo (...), El Cuerpo de Cristo debe ser comprendido, como San Juan y San Pablo lo han visto y amado: Forma un mundo natural y nuevo, un organismo animado y móvil, en el que todos estamos unidos, físicamente, biológicamente⁴⁷.

Podemos decir y afirmar pues junto con Teilhard, que Cristo es el Pleroma de la humanidad, es el centro de toda convergencia, es el culmen de nuestra existencia. Por tanto la muerte queda superada en Cristo Jesús: "(...) es el misterioso Pleroma donde el Uno sustancial y lo Múltiple creado se unen sin confusión en una Totalidad que, sin añadir nada de esencial a Dios, será no obstante una especie de triunfo y de generalización del ser"⁴⁸.

A manera de conclusión podemos decir que los autores estudiados aquí han tratado de presentar una realidad muy concreta, que a la mayoría de nosotros nos cuesta aceptar: la verdad de la muerte, como posibilidad propia e ineludible del ser humano:

La actitud del hombre ante la muerte ha sido siempre una mezcla de fascinación y de rechazo: en nuestra interioridad, sabemos que nuestra vida es frágil, que la muerte está entrelazada a la vida y que llega en cualquier edad, pero apartamos esta obsesión por un empeño encarnizado de negar la muerte, nuestra muerte⁴⁹.

Nuestras reflexiones nos conducen pues a plantear que la idea de la muerte debe introducirnos en una introspección que nos lleve a preguntarnos sobre el valor de la vida y de la muerte. Esta sería entonces una exigencia trascendental. Reflexionar sobre la muerte, es aprender a vivir. "El hombre es esencialmente un ser que interroga, que cuestiona..., ¿no es

46 *Ibid.* p. 60.

47 Tresmontant, Claude: *Op. cit.*, pp. 64-65.

48 Teilhard de Chardin, Pierre: *Op. cit.*, p. 102.

49 Evely, Louis: *El hombre moderno ante la muerte*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1980. p. 15.

natural, pues, que cuestione también su propia muerte?”⁵⁰. Esta introspección, debe estar dirigida como un único fin, hacia el descubrimiento de la comunión existente entre el Ser Supremo y el ser que participa de la infinita bondad de ese Ser que es causa de todo. Pues la muerte, aunque parece separarnos de los otros seres humanos, es en realidad el umbral a partir del cual accedemos a la reunión definitiva con los demás en esa Bondad Absoluta que se llama Dios.

Afrontar verdaderamente la muerte es aceptar un despojo ilimitado, prestarse a una terrible transformación, arrojarse a fondo perdido a una nueva existencia. “La experiencia de la muerte es casi idéntica a la del nacimiento. Es un nacimiento a otra existencia.... Morir significa, simplemente, mudarse a una casa más bella, hablando simbólicamente”⁵¹. La muerte es sólo un paso hacia una forma de vida plena y el instante de la muerte es una experiencia única, bella, liberadora, que se debe vivir sin temor y sin angustias.

Esperamos que este trabajo traiga conformidad y entendimiento de este problema a muchos, pues ha nacido de la angustia, del sentimiento de la propia nihilidad y del deseo de conocer y asumir el fin último aparente de nuestra vida como un paso, el paso definitivo hacia la Trascendencia Suprema.

50 *Ibid.* p. 51.

51 Kübler-Ross, Elizabet: *La muerte: un amanecer*. Ediciones Luciérnaga. Barcelona, 1989. pp. 26-27.