



Bioantropología, bioética y trascendencia

Muerte y trascendencia

David Calderón

Resumen

La nota presenta el papel de la trascendencia en la muerte. Explica como la muerte en el caso del hombre no es un mero fin de las funciones biológicas. La muerte en el hombre trasciende lo biológico y en ese sentido es trascendente. La nota señala asimismo el papel de la religión en esa trascendencia rechazando la idea simplista de una mera ficción mental de consuelo ante la muerte.

Abstract

The present work presents human death and his transcendence. The author explains that death, in the case of human beings, is not only the end of biological functions. Death has far reaching implications. The work points that the role of religion in transcendence is much more that the simplest idea of a mental fiction of mere consolation in front of death.

Palabras clave: muerte, trascendencia, religión.

Keywords: death, transcendency, religion.

* Conferencia pronunciada en la Escuela Nacional de Ciencia y religión, realizada el 6 y 7 de noviembre de 2006 en la Universidad Anáhuac y en la Universidad Intercontinental.



D. CALDERÓN

Introducción

En esta conferencia, que comparto con ustedes en el marco del Encuentro Nacional de Ciencia y Religión, me propongo aportar un marco para la reflexión bioética desde el ángulo de las reflexiones filosóficas y teológicas en diálogo con los avances científicos y los cuestionamientos de la cultura contemporánea. Me propongo para ello, en primer lugar, establecer la peculiaridad del fallecimiento, humano, precisamente en su carácter de evento no inmanente; a continuación, revisaré algunas respuestas culturales al desafío de sentido que plantea la muerte, destacando el papel de distintas convicciones religiosas y, finalmente, me referiré a los actuales retos que para la valoración y la decisión en torno a la muerte nos presenta el desarrollo científico y técnico de las disciplinas biomédicas.

La muerte, evento humano trascendente

Si algo podemos dar por seguro es que moriremos, y que cada día puede ser nuestro último paso por la tierra; como escribió Quevedo: *Cargando voy de mí. Veo delante la muerte que me amenaza la jornada*. El tema de la muerte es inagotable, y abarca lo mismo el arte que la ciencia, religiones, los afectos, las representaciones mentales. Antes que apareciera el primer ser humano sobre la tierra, cientos de millones de otros seres, durante millones de años, habían ya dejado de existir como vivientes. Con justa razón, consideramos que uno de los marcadores del concepto científico de ser vivo, al lado del crecimiento, la metabolización o la reproducción, es el fallecimiento: si algo no perece, entonces no puede estar vivo. Y, sin embargo, la muerte de uno de nosotros —más, la muerte de uno de los nuestros— nos parece inédita, atroz, desquiciante.

La muerte implica el fallecimiento —el deceso— pero lo excede con mucho. En ese sentido, la muerte es sólo humana: no es solamente la falla irreversible de nuestra integridad biológica, sino la dramática ruptura entre nuestras dimensiones corpórea y anímica, un privarnos de la intersubjetividad humana, un cancelarse de todo proyecto compartido. Fallecemos, sí, pero sólo en abstracto. En concreto, nos



morimos; con desorden gramatical pero con precisión emotiva, decimos: “Se me murió (tal persona)”, pues la muerte golpea tanto al que se va como a los que se quedan.

Aunque el ideal de muchas culturas sea enfrentar la muerte propia o ajena con serenidad y aplomo, ello precisamente significa un mérito porque se reconoce que las reacciones más intuitivas y naturales ante ella son las actitudes crispadas y negativas: la aversión, la rebelión, el miedo, la angustia, la desesperación. Asumir la muerte propia o ajena con desapego es algo que exige virtud, preparación y convencimiento, y que se logra tras un largo proceso... es un complejo fenómeno psíquico y social, una activación de recursos personales y culturales altamente compleja y demandante. En cambio, mostrar de entrada una indiferencia total ante la muerte —ante el anuncio, la inminencia o el riesgo de morir uno mismo o alguien en nuestro entorno afectivo o simplemente físico— es un claro indicio de insania, de patología psíquica: no es normal ver la muerte humana como algo insignificante. La muerte es significativa, significativa: hace contraste, hace diferencia, establece prioridades. Lo que a cada persona o comunidad le signifique la muerte puede tener una variedad grande, pero no su importancia, su impacto, su peso. Morirse es un asunto vital.

La muerte, con su severidad, con su irrevocabilidad natural, es uno de los horizontes últimos de sentido. En efecto, no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué si tengo una vida interior tan rica, llena de sueños, de afectos, de conocimientos, de memorias, debo aceptar que eso cesa? ¿Por qué la gente muere aún en contra de su voluntad? ¿Por qué nuestro ingenio produce obras monumentales, sin embargo cada uno sigue siendo tan frágil? ¿Para qué afanarnos tanto, si al final todos morimos? ¿Para qué amar, si el amado, la amada morirán irremediabilmente? ¿Para qué el ciclo de las generaciones, si previsiblemente también mis hijos morirán, y los hijos de sus hijos lo mismo? ¿Por qué hay hombres justos que mueren de formas espantosas, mientras que otros, injustos tienen un fallecer tranquilo, casi plácido?

Estas preguntas exigen respuestas, exigen que la realidad del deceso tenga un sentido. Si la muerte es un sinsentido total, entonces la vida no puede serlo menos. En forma simple, podemos establecer entonces un primer enunciado: La muerte apunta a la trascendencia, y ella misma es una realidad trascendente. Esto es, indica más de lo que



D. CALDERÓN

muestra. Su comprensión no se agota en los datos fácticos de su manifestación. Cuando alguien me pregunta por qué tenía que morir un niño, rara vez se está refiriendo a los detalles del ataque cardiaco o del paro respiratorio con el que se inició su deceso, no me está pidiendo la información precisa sobre la fijación de nitrógeno en el plasma de su células. Me está diciendo que no se acostumbra a la idea de su ausencia, que en cierto sentido se siente decepcionado por esa carencia, me está sugiriendo que hay una injusticia implícita, está expresando dolor, frustración, impotencia. Está haciendo juicios implícitos sobre la vida que vale la pena vivir, sobre los méritos de esa y otras personas, está haciendo una declaración sutil de principios, sobre lo que cree y no cree, sobre lo que da por cierto y lo que duda.

Si consideramos que lo trascendente es lo que apunta a una dimensión adicional, a algo que va más allá de los datos de partida, a algo que traslada el acto de ser a un medio nuevo superior o más completo que lo anterior, entonces la muerte es siempre trascendente. La religión, o mejor, las religiones, tienen entonces un vínculo estrecho con la pregunta sobre la muerte. Paso a la segunda parte.

Muerte, trascendencia y respuesta religiosa

Sin tener que suscribir la tesis de muchos antropólogos de que es precisamente la conciencia de la muerte la que dispara el sentido religioso, es innegable que identificamos presencia humana, cultura en el sentido propio de la palabra, donde hay enterramiento. Hay una discontinuidad absoluta entre nuestras actitudes y las de los animales en torno a la muerte. Podemos reconocer un cierto paralelo a la agonía humana en los momentos terminales de algunos animales superiores, y también algo así como un luto en los miembros de la manada que quedan. Lo que en vano buscaremos es el antieconómico cuidado con el que los supervivientes conservan los restos, los llenan de joyas, los resguardan.

Mircea Eliade, uno de los grandes expertos en religiones, señala una masa ingente de evidencia arqueológica, que demuestra cómo poblaciones humanas en situaciones muy precarias para la existencia cotidiana dedicaron horas, días, hasta meses de trabajo para preservar



los huesos de los difuntos.¹ Llama la atención cómo, en todos los rincones del mundo, desde las épocas más tempranas de la emergencia del hombre, hay coincidencias funerarias: el acomodo de los cadáveres en posición fetal; la orientación de las tumbas hacia el oriente (donde sale el sol); el uso de colores ocres y rojos —en forma de líquidos, tierras, pigmentos de óxido o minerales preciosos— ilimitando la sangre.

Si avanzamos en la historia, nos encontraremos con grandes civilizaciones que no sólo preservan los restos materiales de familiares fallecidos, sino que cuentan sus hazañas y solicitan su protección, ayuda e inspiración, que los suponen con algún tipo de supervivencia, o que incluso postulan la posibilidad de comunicarse e interactuar con ellos. Residencias, alimentos y artefactos salen del uso comunitario y quedan en posesión no de los vivos, sino de los muertos... se convierten en tumbas y en ofrendas, y la comunidad considera una abominación el hecho que se profane, el que saque del espacio de lo sagrado lo que se entregó a los muertos.

Esquemmatizando, en el pensamiento religioso del pasado —que tiene una variedad y una plasticidad folklórica vertiginosa— nos encontramos básicamente con dos actitudes. La primera es la de una aguda conciencia del conflicto entre la muerte y la vida; se subraya el patetismo de la muerte, y la realidad es vista como un inmenso motor cósmico que va adelante por su propia combustión por su eterna guerra, vida y muerte trezadas en terribles abrazo, lucha en la cual los hombres, o al menos algunos, pueden jugar un papel destacado.² Esta actitud fue la favorita de las sociedades militaristas, que no dejan de temer a la vejez, a la enfermedad y a las heridas pero que encuentran un peculiar mérito en perder la vida o tomar la de otros, para así satisfacer el equilibrio cósmico.

Antes de ser devorado por la muerte, los hombres cantan o representan su rol en la epopeya... La actitud que desde pequeños se trata de inculcar a los miembros de estas sociedades es quedarse estupefactos y edificadas ante el admirable valor a la conmovedora tragedia de quien se sabe perdido y aun así, corre al encuentro de su destino. Los mexica y los romanos, los persas y los hunos, los antiguos yoruba y los antiguos escandinavos comparten esta visión. El sacrificio ritual de cautivos en Tenochtitlan, la carga suicidad de los *bersiker* germa-



nos. La venganza y el fatal desenlace de Aquiles son expresiones de esta actitud. La trascendencia que en este enfoque se plantea es literalmente supervivencia: tras la muerte, se vive todavía, pero en una existencia dependiente de la memoria...en el renombre o gloria que el guerrero merezca en las generaciones que lo recordarán. Explica un experto, Vernant: Puede sorprendernos a veces que semejantes ansias de supervivencia se redujeran, al parecer, a una forma “literaria” de inmortalidad. Pero eso supondría tanto como soslayar las diferencias que separan a los individuos y a la cultura griega de nosotros. Para el individuo de la Antigüedad —cuyo sentido de individualidad se configuraba a partir del otro, se basaba en la opinión pública—, entre la epopeya, con funciones de paideia gracias a la exaltación del héroe ejemplar, y la voluntad de sobrevivir tras la muerte, en virtud de la idea de “gloria imperecedera”, existen las mismas relaciones estructurales que para los individuos de la actualidad —con su yo interioriza, único, separado— hay entre la aparición de géneros literarios “puros” como la novela la autobiografía o el diario íntimo y la esperanza de una vida ultraterrena en forma de una alma singular inmortal (...).³

La segunda actitud, típica de sociedades más serenas, o de personajes reflexivos en pueblos que ya estaban en la decadencia o en el avanzado abandono de la euforia guerrera, es una amalgama de despecho y nostalgia. Es la convicción, que sin tener que ser clara es muy profunda, de que la muerte es muerte, y de que la vida es breve. Es decir, que la guerra u otro tipo de final drástico puede ser mejor considerado por los demás más aprobado o celebrado en la esfera pública, pero que de todos modos la muerte notoria y la muerte oculta son la misma, que los afanes humanos son segados al mismo ras por una guadaña inmisericorde, que en cualidad de cadáver el emperador y el campesino son bastantes. De ahí que la vida con todos sus atractivos —hoy diríamos, con todas sus atracciones— no perdura. La vida permanece, sí, tras mi muerte, pero no para mí. No vale entonces la pena —tal es la conclusión despechada— perseguir fama o riqueza, esperar que la flor de la juventud o de la belleza no se marchite. *Zan achican ye nican*, “No para siempre aquí” repite obsesivamente una poesía de Netzahualcóyotl; el tlatoani texcocano, con triste lucidez afirma: “Aunque sea de oro se rompe, aunque sea de jade se quiebra, aunque sea plumaje de quetzal se desgarran... ¡No por siempre en la



tierra, sólo breve tiempo aquí”.⁴ Es un despecho que lleva a veces a un desengaño amargo, irónico, Gilgamesh, el héroe de la épica mesopotámica, pasa mil trabajos para buscar el árbol de la vida, cuyo fruto —le han dicho— permite vivir para siempre. La conclusión de la historia es sombría: Desengáñate. Dichosos son sólo los dioses, que con avidez han cerrado la mano y han guardado para sí la vida. A nosotros, humanos, sólo nos han dejado la muerte.⁵

En otros hombres, saber que la muerte es muerte y la vida es breve se liga no sólo al despecho, sino también a una nostalgia específicamente religiosas. Merecemos más. Los bienes terrenos son pasajeros, y sus alegrías son ilusorias; lo que comúnmente se valora de la vida es un espejismo. Como dice el título de una novela de Kundera, la vida está en otra parte. No somos de aquí, no pertenecemos. La incomodidad que nos da la vida, su loco e improductivo afán, —se piensa— son evidencia de que no es éste nuestro destino definitivo. Los apegos son alucinatorios; mientras más ligeros de equipaje vayamos, más rápido llegaremos. Aquí encontramos la idea de que somos seres divinos, en trayecto o desterrados en una provincia hostil y extraña, y que hay manera de encontrar el camino de regreso. Así, la muerte ya no es terrible o deseable en sí misma, sino en condición de umbral, de puerta hacia la continuación de la jornada, o de entrada a la realidad definitiva y plenamente satisfactoria. Una buena expresión de esta actitud es el contenido del Fedón, el diálogo escrito por Platón en el que se refiere las últimas horas de Sócrates. En su última conversación Sócrates afirmará que toda vida es sagrada, y que por ello no es lícito que un hombre se suicide para acortar su sufrimiento o para más rápido obtener una mejoría o alcanzar una meta. Descartado el suicidio se rehúsa a huir para así esquivar la ejecución a la que le ha condenado un tribunal parcial, demagógico y vengativo. Las razones que Sócrates ofrece para perseverar en su actitud, y rechazar la insistente súplica de sus seguidores para escaparse, se refieren a un futuro esperanzador, a una supervivencia plena y feliz que no queda condicionada o lastrada por factores concretos y terrenales. Es como volar libre, como abrir un capullo y desplegar las alas. Sócrates trata de fijar en la mente de sus discípulos que su inminente salida de esta vida lo llevará a otra vida, distinta y superior, ante la cual el presente es como una pálida y distorsionada copia. En el fondo, dice, esto que ocurre no es



D. CALDERÓN

una desgracia que me sobreviene y me aplasta, sino una conclusión adecuada a la búsqueda de toda una vida. Pues si dedicarse a la filosofía es un huir del orgullo y la vanagloria, un no ambicionar el prestigio del nombre y descartar la satisfacción de poseer objetos, entonces la filosofía misma “es un largo y lento aprendizaje: aprender a morir y a estar muerto”.⁶ En tono semejante se expresa Marco Aurelio, emperador y guerrero muy a su pesar, que en la intimidad reflexiona sobre lo pasajero de cada experiencia humana, y la permanencia de la Naturaleza que nos supera y sobrevive, pero a la que de algún modo nos sumamos tras el fallecimiento. En sus notas se puede leer; No hay que quejarse de que la vida es breve... Para una vida humana, tres actos equivalen al drama entero. El término lo establece el autor de la composición, que lo es de conclusión, y tú no eres ninguno de los dos. Marcha sereno hacia la salida, que sereno está el que te despide.⁷

El hinduismo y el budismo plantean la superación de la muerte con la superación de la vida presente, una trascendencia que debe ya considerarse en cada día en el que respiramos. La visión hindú concibe a este mundo como pasajero e impermanente, imperfecto y en último término irreal. Y como Marco Aurelio, más que una realidad personal, es la Naturaleza misma, el Ser mismo, el único existente, nuestro origen y nuestro destino. Escucharemos a Radhakrishnan: si no llegamos al final, si debemos desperdiciar nuestras vidas en la tensión de viajar continuamente y nunca llegar, entonces el proceso del mundo no tiene significado y el grito que hemos lanzado para afirmar que todo es vano encuentra su justificación. No puede ser un canto interminable, en una canción también debe haber una terminación. Si el proceso histórico no es todo, si no estamos destinados a perseguir perpetuamente un ideal inalcanzable, entonces tenemos que alcanzar la perfección en algún punto del proceso histórico y ésa será la trascendencia de nuestra individualidad histórica, de nuestra fuga del nacimiento y de la muerte, o sea del samsara... En el momento en el que alcanzamos la perfección, la existencia histórica llega a su fin. Cuando un individuo lleva a cabo su objetivo, desarrolla la universalidad de visión propia de la perfección, pero conserva su individualidad como centro de acción. Cuando todo el universo alcanza su fin, los individuos, liberados, pasan a la inmovilidad del Absoluto.⁸



El punto del hinduismo es que la muerte como tal no es extinción; la perspectiva de morir produce miedo, pero no es una tragedia irremediable. Se dice en los Upanishads: si el que mata cree matar y el que es matado se piensa muerto, ninguno de ambos entiende. Ni éste mata ni aquél muere.⁹ El espíritu, indestructible, es como el hombre que se despoja de una harapo y se pone un nuevo vestido,¹⁰ donde hay muerte, hay nacimiento, o mejor, renacimiento. El hinduismo postula ir avanzado en la escala del ser, y cada muerte es un paso trabajoso pero necesario en ese ascenso.

Por su parte, el Buddha Sakyamuni enseñó que no es deseable un mejor renacimiento, sino no renacer en absoluto. Entendió que somos herederos de nuestros actos, en una inflexible secuencia de causa y efecto, el karma. La vida es malestar que se expresa en la limitación la enfermedad, la vejez y la muerte. El origen del malestar es la sed, la apetencia, el deseo. Si el cese del deseo del malestar, entonces la extinción es la victoria definitiva. La superación del sufrimiento, en el budismo, pasa por el reconocimiento de nuestra inexistencia fundamental. Por eso el budista coincide con el hindú en que esta vida presente tiene un valor relativo y está marcada por las consecuencias de vidas pasadas, pero se separa de él al considerar que no hay un yo indestructible que trasmigra, sino un efecto de sucesión en las formas de vida presas aún de la ignorancia. El activo reconocimiento de mi inexistencia hace posible que alcance sucesivos acercamiento a la realidad total, que en el estado de hombre son más propicios. Al final, rotas las amarras, el ser alcanza su apagamiento — *nirvana*— , perfecto e impersonal reposo en sí.

La muerte ideal es un fallecer sereno y conciente, recordando las propias acciones sin arrepentimiento, para obtenerse un mejor renacimiento hasta donde lo permita la inercia Kármica. Los grandes sabios ya ni siquiera están apegados al no renacimiento, y así se hace posible el *parihibbana*, la iluminación y apagamiento en el momento justo de morir. Lo que sigue al nirvana es precisamente que no sigue nada, o —como lo explicó un maestro del siglo X— preguntarse por dónde están los que alcanzaron este estado, es como preguntarse, tras apagar una vela, “¿hacia dónde se desvaneció el fuego?”¹¹

En un planteamiento de trascendencia diferente, los monoteístas, judíos, cristianos y musulmanes, postulan la supervivencia como re-



surrección. En la historia del pueblo de Israel, y tras largos siglos sin un planteamiento específico sobre lo que ocurriría tras la muerte, se empieza a perfilar una creencia, al inicio: tímida: no es éste el final de la historia. Dios, creador y sostenedor de todo, omnipotente y omnisciente, seguramente no se alegra de la muerte de los seres humanos, y menos aún de los que han establecido en la vida concreta, cotidiana, una relación de amistad con Él. Aunque todo está en contra, Dios no nos dejará en la muerte. Al tercer día nos restablecerá y viviremos en su presencia, dice el profeta Oseas (Os 6,2). Aún ante los huesos calcinados, Dios puede decir: Yo les voy a infundir espíritu, para que revivan, les injertaré a ustedes tendones, les haré criar carne (Ez 37, 1-6). El pueblo regresará del cautiverio y el justo vivirá aunque haya muerto, porque Dios no se complace en el triunfo del inicuo. Y así llegamos, en el libro de Daniel, a la convicción sólida: Muchos de los que duermen en el polvo despertarán: unos para la vida eterna, otros para la ignominia perpetua. Los maestros brillarán como brilla el firmamento y los que convierten a los demás resplandecerán como estrellas, perpetuamente (D.n. 12, 1-3).

Todavía para la época de la destrucción del Segundo Templo, en el año 70 DC. había un influyente grupo en la sociedad judía, los saduceos, que no creían en la resurrección. Pero la codificación posterior asentó firmemente este punto en la doctrina judía. En los Trece Principios de la Fe *Sloshá Asar Ikarim* que preparó Rabbí Moshé ben Maimón, conocido como Rambam o Maimónides, se dice en el último artículo: Creo con toda fe en la resurrección de los muertos a su tiempo, pues es voluntad del Creador que su Nombre sea alabado y ensalzado, y su recuerdo permanezca por los siglos de los siglos.¹² La vida es este intervalo de tiempo a nuestra disposición, intervalo al que la preparación moral y religiosa da sentido. Dice la Mishná (4, 22): Este mundo es como un vestíbulo para el mundo que ha de venir. Prepárate en el vestíbulo para que puedas acceder al palacio.

Si en el judaísmo y el Islam la resurrección es un horizonte último de significado, en el cristianismo es eso y también la evidencia primera de la opción religiosa misma. Lo distintivo del cristianismo es Cristo, y confesarlo como El que Vive, más aún, como la Vida misma, es aquello que hace toda la diferencia para considerarse cristiano. La extraordinaria y desconcertante predicación de Jesús de Nazareth



es segada por una muerte humillante que lo descalifica y, literalmente, lo entierra. Los discípulos, sin embargo, apenas unos días después anuncian que está vivo, y lo hace con un arrojo extraño en ellos, que corrieron a esconderse cuando Jesús fue arrestado. De ahí en adelante lo que convence a incorporarse a esta comunidad asediada por un entorno hostil es la manifestación del Viviente. Cuando Pablo, unos veintidós años después de la muerte de Jesús, explica a la comunidad de Corinto las implicaciones de la fe, dirá que Jesús murió y fue sepultado, y que después se apareció a Pedro, a los Doce, a 500 hermanos “la mayoría de los cuales aún vive”, a Santiago, a todos los apóstoles y a Pablo mismo (cfr. 1Cor 15,3-8). Esta lista de testigos señala para los cristianos la fuente de confiabilidad del testimonio: son personas cuya vida se conoció y se compartió, ya quienes se halló dignos de crédito. Los discípulos del Nazareno anunciaron una vida agraciada y llena de sentido debida al Fundamento, al Logos, a la Vida, afirmando que lo vieron con sus propios ojos y lo tocaron con sus propias manos como sostiene Juan (1Jn 1, 1-2), y que no es otro que el Jesús histórico conocido en vida pública.

Para los cristianos la resurrección de Jesús, que literalmente cumpliría la profecía de Oseas referente al tercer día, da significación y dignificación a la vida entera del Maestro, confirma con la autoridad de Dios la verdad de su prédica. La Resurrección lo hace vivo en medio de la gente, en medio de su comunidad a la que todo otro hombre está invitado. La espantosa agonía de Jesús en el tormento romano de la cruz sirve para los cristianos de clave de lectura: si Jesús resucitó, resucitaremos todos; si padeció esa muerte tan ignominiosa, entonces toda muerte queda redimida. No sólo es bella y plena la muerte consciente, rodeado de los amigos, cubierto de bendiciones, como son las muertes de Sócrates o de Siddharta; ahora la muerte tiene sentido aún si es indignante, anónima y oprobiosa, aún si se da en medio de la burla y el escarnio, en el abandono por parte de los amigos, y no sólo así, sino incluso a manos de la torva animadversión de quien nos odia o nos desprecia. En la cruz queda cancelada toda monstruosidad y sin sentido; clavándose en el patíbulo, el Señor de la Vida asume la condición humana hasta el final y reconcilia a Dios con los hombres y a los hombres entre sí. La propuesta cristiana con respecto de la muerte es la preparación para un gran encuentro, para el sentido definitivo, al



mismo tiempo personal y comunitario. Una buena muerte es un deseo legítimo, y la persona merece todo respeto y atención en su tránsito Terminal; pero aún en la desgracia más aguda y en la desolación más completa, detrás y por encima del accidente más inesperado y catastrófico, de la más demencial y gratuita violencia hay Alguien que ya nos abraza.

“Para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia” dice Pablo (Flp 1, 20). La muerte es entonces esperada, ya no con angustia o al máximo con resignación serena; no, ahora se la ve con simpatía, casi con ilusión: “Deseo ya morir y estar con Cristo” (Flp 1, 23). Ya no es el temible fantasma que trastorna nuestros sueños, sino “nuestra hermana, la Muerte corporal” que Francisco de Asís incluye en su Cántico de las creaturas.¹³ La perspectiva de la resurrección produce, por así decirlo, un descentramiento: para el cristiano, la muerte da vida, primero en Jesús, en su cruz que abre las puertas del Paraíso, y después en cada hombre y mujer que han vivido en su seguimiento, pues al fallecer “nacieron al cielo” —*dies natalis* llamaban los cristianos a la fecha en que los mártires eran ejecutados o morían los perseverantes en la fe—¹⁴ y ahora sostienen a los que peregrinan en la tierra con un amor ya no confinado a las coordenadas espacio-temporales.

Las religiones tienen mucho que decir respecto de la muerte, pues la cuestión del sentido organiza las expectativas sociales y familiares, y jerarquiza las maniobras técnicas. Con nosotros no simplemente fallece un organismo, sino que muere una persona. Pensar que la aspiración religiosa es un consuelo barato y una ficción tranquilizadora, es no tener una noción histórica de la cultura humana.¹⁵ Muchos procesos se truncan y muchas dinámicas llegan a su fin con la muerte, y en el mundo contemporáneo, las posibilidades de la técnica desafían las respuestas que las religiones consolidan durante siglos. Aborda la tercera y última parte el reto de los avances biomédicos para el sentido de trascendencia vinculado a la muerte

Morir hoy

Como en todo conflicto bioético, ante la muerte, especialmente la que nos parece prematura nos encontramos delante de una intersección



entre los temas de factibilidad técnica, legal y social, por una lado, y los temas de validez ética, por el otro; es decir, estamos en la encrucijada entre lo que se puede y lo que se vale. El peculiar drama de nuestro tiempo a propósito de la muerte se presente porque podemos hacer (con los aparatos, las leyes y las modas culturales) mucho más de lo que antes se hacía, pero no nos queda tan claro de entrada cuáles decisiones son legítimas y cuáles no.

Veamos el avance en lo que se puede: a diferencia de las generaciones anteriores, desde hace unos cincuenta o sesenta años contamos con un creciente arsenal de prácticas de reanimación y sistemas de soporte vital. Si a ello le agregamos los avances en otros campos médicos, nos encontramos con la supervivencia ampliada en pacientes terminales, lo mismo que en personas longevas o con discapacidad. En un pasado no tan distante, hace apenas una o dos generaciones, no había muchos casos de tal supervivencia: la mayor parte de los fallecimientos eran rápidos, y no se intentaba o no había disponibles tratamientos o procedimientos alternativos a aquellos que buscaban combatir directamente el padecimiento. Teníamos, por así decirlo, un modelo de “práctica médica de suma cero”: en la mayoría de los casos, se ganaba o se perdía el todo. La decisión era, en general, del equipo de salud o de plano del médico tratante, y el destino del paciente dependía de la ciencia, la pericia y la prudencia (o la falta de ellas) de quien lo atendía. Con humor- y con una buena dosis de realismo- se decía que “o se muere o se mejora”.

¿Qué cambió? Hoy es frecuente toparse con el hecho de que la mayoría de las muertes hospitalarias ya no son las del servicio de emergencia, sino las de pacientes crónicos terminales. Los pabellones de terapia intensiva han dejado de ser meras zonas de tránsito breve y comienzan a ocupar más y más camas, y a equiparse con los aparatos más costosos y recientes. La práctica médica se amplió para ofrecer, si no hay cura disponible, al menos una supervivencia al padecimiento, una —como se dice técnicamente— sobrevida. Los pacientes — y sus familiares— ganaron también conciencia de su corresponsabilidad en la conducción e incluso en la decisión de los procedimientos. También en estos años se aprobó y puso en marcha un dispositivo legal más severo para juzgar el desempeño de los agentes de salud: se les puede fincar cargos por impericia o negligencia. Se ha



D. CALDERÓN

profesionalizado la atención a los ancianos, y hay una voluntad extendida de no esconder o excluir a aquellos que padecen lesiones incapacitantes. Todos los elementos anteriores son muy de agradecerse, en la medida en que cada uno de los puntos no se extralimite, sacándolo de su contexto. Tristemente, muchas veces ése es el caso.

Haciendo un rápido diagnóstico, podemos decir que se ha perdido la objetividad para decir: “Basta; hasta aquí llegamos”: en parte por la soberbia de algunos médicos, que tratan de batir récords-proprios o del gremio —animándose a una práctica que privilegia lo experimental y riesgoso; en parte por la presión cultural y económica para nadar en la ebriedad tecnológica; en parte por el temor de las instituciones de salud a ser acusada- y demandadas económicamente— por haber agotado todas las posibilidades de tratamiento. Lo que originalmente fue pensado como algo transitorio y supletorio comienza a ser lo central: reanimación cardiopulmonar (RCP), ventilación mecánica, intubación endotraqueal, inotrópicos (fármacos que aumentan el rendimiento cardíaco, como Adrenalina, Dopamina, Prenalterol, etc.) Ni qué decir de transplantes improbables, derivaciones extracorpóreas sin posibilidad de reintegración (sacar del cuerpo, literalmente, el control de uno o varios de nuestros sistemas orgánicos), cirugías aparatosas e invasivas, quimioterapias megatóxicas.

Aquí nos encontramos con problemas de falta de proporcionalidad o, como se dice en Bioética, de encarnizamiento terapéutico. La respuesta previsible del organismo al tratamiento es sólo superficial, como si alguien nos mantuviera con una temperatura cálida a fuerza de latigazos, aunque estemos desnudos en medio de la nieve; no sólo los síntomas se volverán a presentar en cuanto cese la aplicación, sino que el daño sigue avanzando con y sin la intervención, o incluso acelerada por ella. ¿Eso queremos? ¿Nos puede parecer bien el dramático desequilibrio en la salud de alguien se prolongue en un “ratón loco” de sobresaltos, excesos tecnológicos, apabullantes “resucitaciones” que dejen en calidad de guiñapo al ya de por sí doliente familiar nuestro, o a nosotros mismos?

Lo que hemos dicho sobre los agentes de salud es sólo la mitad de la historia. La otra mitad tiene que ver con las poses y las obsesiones de los pacientes y sus personas cercanas (a veces, en este contexto, los cercanos son los abogados y no los familiares). Como decíamos,



en el pasado el médico se reserva la definitividad —si no es que la totalidad— de las decisiones. La exigencia, muy comprensible, de compartir la responsabilidad por parte del paciente ha terminado, en el péndulo de la historia, en una actitud desubicada de “autonomía absoluta”. El derecho a un consentimiento razonado, especialmente cuando el tratamiento conlleva riesgos importante, acaba por interpretarse como una “barra libre” de arbitrariedad y prepotencia en el manejo de la propia salud. El paciente o su familia parece que quisiera escoger en un menú tan grande como sus caprichos, y conciben los tratamientos terapéuticos como si fuesen tratamientos cosméticos: “Quiero que me haga esto y el otro, que quede yo así asado —como dijeron en la televisión, como le hicieron a mi prima, etc. — y además que no me duela, y que pueda irme de vacaciones sin alterar mi agenda”.

En situaciones críticas, se hace resonar la amenaza moral o legal, con la intención de obligar al equipo de salud a prolongar la emergencia, a no declarar puntos de irreversibilidad a intentar procedimientos no probados. Es obvio que reestablecer la salud necesita de la voluntad, pero depende estrictamente de ella; es condición necesaria, pero no suficiente. Hay casos, y son muchos, en que un padecimiento avanza sin piedad y sin explicación (sin explicación para nosotros, o para el estado actual de la ciencia), y lo más que se logra técnicamente es minimizar las molestias, pero sin reducir los daños: “Sobre advertencia no hay engaño”, reza el dicho, y —como afirma con precisión el argumento ético— “nadie está obligado a lo imposible”, sin embargo, ni la sabiduría popular ni el rigor filosófico convence a los airados clientes cuando no se produce la esperada mejoría. En procesos terminales, la esperanza es comprensible, pero infundada; alimentar activamente esas vanas ilusiones es una irresponsabilidad. Paradójicamente, “con la mejor intención”, los familiares impulsan la tortura, una doble victimización —la del mal que ya que se padece, y encima la del tratamiento agresivo e inútil— de sus seres amados.

Otro factor del conflicto, complementario y contradictorio con lo que acabamos de exponer, todavía del lado del paciente y sus allegados, reside en cómo ha cambiado la valoración de la salud física. Si antes hubo un inconveniente acento en la resignación, que llegaba a fatalismo y la pasividad, hoy podemos toparnos con un rechazo al



D. CALDERÓN

sentido de realidad. Atrincherados en la negación, paciente y/o familiares se rehúsan a considerar valiosa una vida con discapacidad, encuentran incompresible que no haya analgésicos adecuados a todas las condiciones, identifican falta de conciencia o incapacidad de comunicación con “una vida que no es vida”. Si no soy joven, no valgo. Si no tengo marcha propia, soy una vergüenza. Si ya no soy un atleta, mi vida fracasó debo cuidar muchos mi alimentación y ser diligente para tomar con puntualidad mis fármacos paliativos, la vida ya no tiene sentido. Si el abuelo ya no nos reconoce, entonces ya no está aquí; es más ya no es. La mentalidad de cliente hace que se exija que, si no se puede proporcionar vida a tener del propio deseo, entonces que se proporcione muerte.

Tenemos así todos los componentes de un explosivo cóctel molotov: una cultura hedonista y refractaria al dolor y al sacrificio; una práctica médica venal, materialista, tenocrática; un exceso de triquiñuelas legales, un preferir los códigos hiperdellados (y sus excepciones, y sus impugnaciones) a un sano sentido moral, compartido por la comunidad. ¿Para qué lado explotará el artefacto? ¿Para el lado de negar la muerte, o para el lado de procurarla velozmente? No es fácil saberlo de antemano. ¿Acabaremos encaprichándonos, en el primer caso, pensando que podemos atrasar sistemáticamente la muerte, en una vida de cyborgs entubados? ¿Permitiremos que se siga jugando con los últimos momento del moribundo, exacerbando sus sistemas para reaccionen artificialmente? O por el contrario, en el segundo caso, ¿comenzaremos a programar la muerte —supuestamente civilizada, higiénica— del “defectuoso”? ¿Seremos todos candidatos a ser despedidos, como “aprendices” o “miss universo” que no dimos —o ya no damos— el ancho para una calificación positiva?

La primera actitud, aquella de negar testarudamente la cercanía de la muerte y el desenlace natural de un padecimiento terminal se llama distanasia. La distanasia es una muerte distorsionada, la actitud de encarnizamiento terapéutico cuando ya se cruzó el umbral de irreversibilidad. Para entendernos mejor, digamos que el fallecimiento es un proceso, que puede ser instantáneo —en una muerte fulminante— prolongado (y, en nuestros tiempos, tecnológicamente prolongable) en una larga agonía. En la distanasia, la soberbia, el lucro y la inmadurez emotiva forman una barrera para engañarse, pensando que to-



davía hay algo que hacer. Se somete al paciente a tratamientos que lo deshumanizan (como si se tratara de cambiarle las piezas a un mecanismo), que lo martirizan, que lo degradan a veces literalmente: una química tan alterada que el cuerpo se está consumiendo hasta quedar irreconocible. Se muere no rodeado de los familiares y amigos, sino entubado, seccionado, manipulado. Las prácticas distanásicas pueden dar como resultado unos larguísimos intermedios: se “congeló” la agonía, nos quedamos a un minuto de los *penalties*, y ahora la pregunta es quien desenchufará al niño o la anciana.

La segunda actitud, aquella de dar cabida a la desesperanza y producir la muerte anticipadamente se llama eutanasia. Originalmente el término quería decir “buena muerte” pero en sentido estricto hoy se emplea la palabra para nombrar la ayuda a morir, lo que incluye tanto las acciones concretas que aceleren el fallecimiento, como también la omisión de los tratamientos ordinarios. Las típicas actuaciones eutanásicas son el suicidio asistido (el paciente pide ayuda a morir, y alguien colabora en su fallecimiento autoinfligido), el *mercy killing* (sin que medie un acuerdo, el agente de salud o un tercero perpetran un homicidio con el móvil de la compasión) o la suspensión de cuidados elementales, como la hidratación. Si la distancia es una lamentable actitud adolescente, querer seguir la partida de ajedrez, moviendo frenéticamente las piezas cuando ya nos venció el oponente y ya se marchó, la eutanasia no lo es menos: es patear el tablero cuando se descubre que se va perdiendo. En ambos casos, el desenfoque está vinculado a una pérdida del sentido trascendente de la muerte; si todo se juega en la supervivencia biológica actual, entonces no habrá barrera moral que valga.

Debemos proponernos una cultura de ortotanasia: la muerte digna, a su tiempo, sin posponerla ni adelantarla arbitrariamente; el uso de medios proporcionados, el respeto por la sensibilidad del paciente Terminal, sin doblegarlo a tratamiento gravoso que no quiere, ni ceder a su eventual arrebató autodestructivo; un convenciendo de que la vida no se hace más valiosa por ser más larga, sino por ser más profunda, lo mismo que una en coma, no ha perdido su humanidad, y que merece controles de dolor y cuidados elementales. El problema no está en los tratamientos: el RCP o la ventilación pueden éticamente aplicarse o suspenderse, a tenor de la situación concreta. La res-



D. CALDERÓN

puesta está en el compromiso con principios claros de valoración de la vida, y con una aceptación confiada, ni pasiva ni cobarde del final de ella. “Aunque no dependa de nosotros delimitar el cuándo y el cómo, siempre podemos poseer nuestra propia muerte”, escribió Dietrich Bonhoeffer, el pastor evangélico ejecutado en el campo nazi de Flossenbürg.

Este mismo pensador plantea la trascendencia, la respuesta cristiana a la muerte, no como una superficial confianza en la resurrección que anestesia el dolor; la fe ofrece sentido, no soluciones de pensamiento mágico: Nada puede componer la ausencia de alguien que amamos, y sería equivocado tratar de encontrarle un sustituto; nosotros debemos simplemente sostenernos y mirar hacia delante. Eso suena muy duro al principio, pero al mismo tiempo es una gran consolación, pues el hueco, mientras permanezca sin llenarse, preserva los vínculos entre nosotros. Es insensato decir que Dios llena el hueco; Dios no lo llena, sino al contrario, lo mantiene vacío y así nos ayuda a mantener viva nuestra comunión anterior del uno con el otro, incluso al costo del dolor.¹⁶

Todos tenemos que hacernos la pregunta. ¿Será que, en la muerte, simplemente nos terminamos, simplemente sucumbimos? ¿O más bien nos perfeccionamos y completamos? ¿Nos consumimos o nos consumamos?

Referencias bibliográficas

¹ ELIADE, Mircea tratado de Historias de las Religiones México: ERA, 1972, p. 43ss

² Cfr. por ejemplo DUMÉZIL, Georges El destino del guerrero México: Siglo XXI, 1990

³ VERNANT, Jean Pierre El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia, Barcelona: Paidós, 2001, p. 134.

⁴ NETZAHUALCÓYOTL, Textos coleccionados México: Sep setentas, 1972 p. 63

⁵ SILVA, Jorge (ed). Gilgamesh o la angustia por la muerte: poema babilónico México: El Colegio de México, 1995, 2ª ed., p. 220

⁶ PLATÓN, Phaedo, Oxford University Press, 1993, 64 a

⁷ MARCO AURELIO Meditaciones: siete libros sobre el arte de vivir Madrid: Debate, 2000, p.101

⁸ RADHAKRISHNAN, Sarvepalli La concepción hindú de la vida Madrid: Alianza, 1982, 3ª p. 79-80

⁹ Chandgoya Upanishad 8, 10 en GOODALL, Dominc (ed). Hindu Scriptures London: Phoenix, 1996p. 160



BIOANTROPOLOGÍA, BIOÉTICA Y TRASCENDENCIA

¹⁰ Bhagavad Gita 2, 20 en GOODALL, op. Cit. , p. 213

¹¹ HARVEY, op, Cit., p. 128

¹² Cfr. ORIAN, Meir Maimónides: Vida Pensamiento y Obra Barcelona: Riopiedras, 1984 p. 381

¹³ FRANCISCO DE ASÍS Escritos Madrid: BAC, 1980, 2ª ed.

¹⁴ Cfr. BOYARIN,, Daniel Dying for God Stanford: Stanford University Press, 1999

¹⁵ Cfr. BROWKER, John Los significados de la muerte Cambridge. Cambridge University Press, 1996 p. 334-336

¹⁶ BONHOEFFER, Dietrich Letters and Papers form, New Cork: Macmillan, 2001



D. CALDERÓN

