

# Consideraciones sobre la trascendencia y la muerte siguiendo el pensamiento de Edith Stein

---

## Considerations on Transcendence and Death following the Thought of Edith Stein

César Lambert Ortiz  
cesar.lambert@pucv.cl  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Recibido: 05/04/2018 • Aceptado: 08/08/2018

### *Resumen*

El artículo señala que la muerte es un tópico que nos atañe a todos. Pero, en los tiempos actuales, la comprensión de la muerte ha cambiado. Se tiende a negar su realidad, al punto que algunos autores sostienen que ella no existe. Por su parte, Edith Stein propone una comprensión del alma humana como una entidad que, pese a estar unida por naturaleza al cuerpo, puede continuar existiendo separada de él. Esto se debe, según Stein, a la fuerza espiritual que fluye al alma y la nutre para vivir sin unión con el cuerpo. Esta doctrina filosófica hace posible una comprensión de la muerte no como un fin total, sino como un paso hacia una forma de existencia más alta, a saber, la existencia puramente espiritual. A su vez, esta visión permite entrar en diálogo con la interpretación actual de la muerte.

*Palabras clave:* alma; cuerpo; existencia espiritual; fuerza; muerte.

### *Abstract*

This article points out that death is a topic that concerns all of us. But, in current times, the understanding of death has changed. People tend to deny its reality, up to the point that some authors claim that it doesn't exist. Edith Stein proposes a comprehension of the human soul as a being that, even it is naturally related to the body, it can continue existing separated from it. This fact depends, according to Stein, on the spiritual energy that flows to the soul and supports it to live without connection with the body. This philosophical doctrine makes possible the understanding of death, not as total end, but as a step towards a higher form of existence, namely a purely spiritual one. Such view allows us to establish a dialogue with the interpretation of death today.

*Keywords:* Body; Death; Energy; Soul; Spiritual Existence.

---

## Introducción

La muerte es un tópico que, de una u otra manera, nos atañe a todos; y ha sido tema de reflexión desde los tiempos antiguos.<sup>1</sup> En efecto, el destino humano es inexorable, al punto que —al decir de Ortega— la vida tiene las horas contadas (Ortega y Gasset, 1959: 100). Ahora bien, cada época tiene su modo particular de hacer frente a la muerte. En tal sentido, cabe consignar que los tiempos actuales han traído consigo un cambio en la relación que el ser humano establece con ella. Pues han aumentado las expectativas de vida; casi ha desaparecido la mortalidad infantil; los antibióticos y las vacunas han sido muy eficaces en el combate de enfermedades contagiosas, etc. (Kübler-Ross, 2014: 14).<sup>2</sup>

1 Baste aquí citar, en el mundo griego antiguo, las consideraciones —entre otros— de Hesíodo en *Teogonía*, que afirma de Tánato que tiene el corazón de hierro y que alberga en su pecho un alma implacable (vv. 759-766); Heráclito en los fragmentos 21; 26; 27, 48, 62, 76, 77, 96 y 98 se refiere a la muerte. Por su parte, Platón ofrece en *Fedón* la definición tradicional de muerte como separación de cuerpo y alma (67 d-e); también el diálogo *Gorgias* ofrece una determinación semejante (524b). Y, a su vez, Aristóteles plantea en el contexto de su filosofía práctica que de nadie se puede afirmar, mientras vive, que es feliz, y que en tal sentido es preciso “ver el fin” (*EN*: 1100a, 10 - 1100b, 5). En lo que respecta a la filosofía helenística, es clásico el aserto de Epicuro según el cual no es necesario temer a la muerte, pues, cuando nosotros somos, ella no está presente; y cuando ella está presente, nosotros no somos más (*Carta a Meneceo*, 125). Asimismo, en el mundo romano el estoico Séneca se refiere a la filosofía como a una ciencia de vivir y de morir (*Sobre la brevedad de la vida*, 19, 2).

2 En Chile, la esperanza de vida al nacer era, en 1900, de 23,5 años para los varones y 23,6 para las mujeres. En 2007, era de 74,95 años y de 80,66 respectivamente (INE, 2010: 14). Por su parte, Traub hace referencia a tres tendencias en el mundo contemporáneo que han modificado la comprensión de la muerte. Menciona, en tal sentido, 1) la secularización, 2) el cambio demográfico y 3) los logros de la medicina moderna (Traub, 2012: 17). Tocante a la secularización pone de relieve que, a diferencia del *ars moriendi*, difundido en manuales a partir del siglo XV, el hombre de hoy prefiere una muerte repentina. El autor señala que, según encuestas, dos tercios de los alemanes (pues a dicho ámbito cultural se está refiriendo, pero sus resultados son aplicables, en buena medida al mundo global de hoy) desea este tipo de muerte. Pero —sostiene— la realidad es diferente: de los 800 mil casos anuales, sólo una pequeña parte muere de esta forma (Traub, 2012:

Sin embargo, los avances médicos y sanitarios que se han verificado desde mediados del siglo pasado tienen también otra faceta. Elisabeth Kübler-Ross postula que “cuantos más avances hacemos en la ciencia, más parecemos temer y negar la realidad de la muerte” (2014: 21). Ello no permite, según la autora, afrontar la muerte con tranquilidad (2014: 21). Es más, Kübler-Ross pone de relieve la amenaza de deshumanización que rodea la muerte actual. Dice ella:

Uno de los hechos más importantes es que, hoy en día, morir es más horrible, mecánico y deshumanizado; a veces, hasta es difícil determinar técnicamente en qué momento se ha producido la muerte (2014: 21).

En su turno, cabe mencionar también aquí el aporte de Philippe Ariès, quien, a mediados de los años 70 del siglo pasado, identifica una evacuación de la muerte fuera de la vida cotidiana, lo que se expresa, por ejemplo, en la prohibición del duelo y del derecho de llorar a los muertos (Ariès, 2007: 229). En tal sentido, el autor habla de una interdicción que hoy afecta a la muerte, y entiende que este hecho que la muerte esté vedada es —dice él— de carácter estructural en la civilización contemporánea (Ariès, 2007: 229). Ha desaparecido, en efecto, la familiaridad tradicional del hombre con la muerte (Ariès, 2007: 36).

Por otra parte, es pertinente mencionar aquí un documento de la Conferencia Episcopal Italiana que se titula *Carta a los que buscan a Dios* (2010). En lo tocante al tema que nos ocupa, el texto señala, en una suerte de diagnóstico del mundo actual, que se ha quitado el pensamiento de la muerte. “No se debe hablar de la muerte. El que lo hace, rompe un pacto tácito. Casi nos convencemos de que hablar

17). Por su parte, respecto del cambio demográfico, señala que el proceso de industrialización, la incorporación de la mujer al mundo laboral y el descenso de la natalidad traen consigo que cada vez menos enfermos terminales puedan ser atendidos en el hogar (2012: 17). Y, respecto de la medicina, destaca que muchos pacientes que hace cinco o seis décadas no tenían posibilidades de sobrevivir, hoy tienen como perspectiva una prolongación considerable de la vida y en buenas condiciones (2012: 17). Así pues, los tiempos actuales han traído, quiérase o no, el cambio consignado.

de la muerte trae algún mal; mejor callar, dejar pasar, o, como mucho, tomar distancia” (CEI, 2010: 84). Frente a ello, el documento plantea que *sólo desde la muerte podemos comprender la propia vida* (CEI, 2010: 84). A su vez, el texto propone, en una mirada a partir de la fe cristiana, que el acto de morir se abre a horizontes que van más allá de la muerte misma. En efecto:

Así como Cristo pasó de la muerte a la vida, así la muerte, por la que él pasó, se nos revela como un paso a una nueva vida, un camino pascual hacia ese futuro que él, vencedor de la muerte, nos abrió (CEI, 2010: 85).

La argumentación del texto continúa con el aserto según el cual, frente al interrogante de qué pasará con la vida después de la muerte, los cristianos se refieren a tres posibilidades, a saber: el infierno, el cielo y el purgatorio (CEI, 2010: 86); y el documento consigna con realismo: “Hoy parece extraño utilizar estas expresiones que aparentemente están superadas. Y sin embargo tenemos que redescubrir su significado auténtico, para que nuestra vida esté colmada de una esperanza responsable” (CEI, 2010: 86). He ahí, pues, otro documento que da testimonio, desde una óptica distinta a los anteriores, de la pérdida del sentido auténtico de la muerte en los tiempos actuales.

### *Cómo es considerada la muerte hoy*

Ahora bien, para completar el cuadro de la manera que, en el mundo actual, se produce la relación con la muerte, permítasenos hacer dos referencias. La primera se apunta a la tesis de Thomas Macho de acuerdo con la cual *experimentamos muertos, pero no la muerte* (Macho, 1995).<sup>3</sup> Según el autor, la muerte se sustrae a nuestra experiencia, pues ni experimentamos la propia muerte, ni la de los otros (Macho, 1995: 293). “Antes bien, experimentamos la *transformación* de personas en cadáveres” (Macho, 1995: 293). Se trata, estima Macho,

<sup>3</sup> Las versiones al español del texto de Macho son más.

de una metamorfosis que no podemos comprender, pero que sí experimentamos en su nuda facticidad. En tal sentido —considera el autor—, todo lo que se puede decir de la muerte, todo lo que de esta puede ser puesto en palabras, se alcanza, por así decir, en la confrontación con los cadáveres (1995: 293). Pues: “No hay ningún acceso a la experiencia de la muerte” (1995: 293). No sabemos, afirma Macho, de qué estamos hablando cuando hablamos de la muerte (1995: 294). Sin duda, enfoques como este no constituyen una excepción en el panorama cultural del mundo actual, y, por eso, han de ser tomados muy en serio.

Por su parte, la segunda referencia corresponde a un polémico, pero interesante opúsculo de Agustín Squella, titulado *¿Cree usted en Dios? Yo no, pero...*. El autor presenta una tesis semejante a la de Macho. Dice, en efecto:

Suelo afirmar que la muerte no existe, que lo único que hay, además de la vida, es el morir. Morir es algo, la muerte nada. Morir es un hecho que aguarda a todos, pero no hay nada como «la muerte» o «estar muerto», como si se tratara de un estado o situación posterior al hecho de morir y de haber vivido. Por tanto, de quienes han muerto no deberíamos decir que «están muertos», sino que «murieron», esto es, que pasaron ya por el acto de morir (Squella, 2011: 27).

En este caso, lo que Squella quiere dejar en claro es que, según él estima, no hay una situación posterior al hecho de morir. La muerte no es un estado, porque simplemente no existe. Desde esta óptica, se excluye toda pregunta por una vida postmortal.<sup>4</sup>

En resumidas cuentas, los tiempos actuales han traído consigo, en buena medida, una vivencia deshumanizada de la muerte; asimismo, una comprensión de la misma para la cual es, en general, extraño pensar en el más allá; y, por último, una interpretación teórica que reduce la muerte a la transformación de un ser vivo en cadáver.

4 Se trata, a todas luces, de una referencia implícita de Squella al conocido aserto de Epicuro mencionado en la nota 1.

Dicho contexto epocal —del cual hemos ofrecido un breve esbozo— plantea una serie de interrogantes; uno de ellos se vincula con la pregunta por lo que sucede con la persona una vez que ha fallecido. Es verdad que, como se ha consignado arriba, la pregunta no constituye algo específico de los tiempos presentes, sino que ya desde la Antigüedad había sido abordada. Pero algunos enfoques y actitudes del mundo contemporáneo, desde los años 30 del siglo XX hasta hoy, parecen desechar la pregunta misma.

Así pues, en lo que sigue, se va a presentar y evaluar la doctrina de Edith Stein por lo que concierne a la determinación de la muerte, que la autora entiende como una gran puerta oscura que hay que cruzar, y en relación a la cual surge inevitablemente —estima ella— la pregunta qué pasa después (*aber was dann?*) (Stein, 2010: 63; Stein, 2006: 474). Como hilo conductor, nos servirá la noción steiniana de “fuerza” (*Kraft*).

### *Alma, vida y muerte según Edith Stein*

Edith Stein considera que, por lo que atañe a los seres humanos, el alma espiritual forma una unidad natural con el cuerpo (2003a: 706); lo cual, sin embargo, no impide pensar en una posible separación de aquella respecto de este. Por otra parte, la autora define la muerte como el fin de la vida corporal y todo lo que tiene relación con tal vida corpórea.<sup>5</sup> Ahora bien, ese fin de la vida como unidad natural de alma espiritual y cuerpo no implica un aniquilamiento completo. Cabe, más bien, considerar la plausibilidad de una persistencia del alma espiritual después del fin de la vida corporal. ¿Cómo se daría esto sin que implique, a fin de cuentas, un dualismo que degrada la vida corpórea a una suerte de ropaje externo?

La explicación filosófica que Stein ofrece tiene como núcleo argumentativo el concepto de «fuerza» (*Kraft*). Veamos con más detalle el planteo que la autora ofrece en *Estructura de la persona humana*.

<sup>5</sup> El pasaje con la definición de muerte reza, en su versión original así: “*Er (der Tod) ist das Ende des leiblichen Lebens und alles dessen, was mit dem leiblichen Leben zusammenhängt*” (Stein, 2006: 474).

Edith Stein se sirve del concepto de fuerza para explicar la unidad de la naturaleza humana. Así, afirma que el alma no «habita» en un cuerpo como en una casa;<sup>6</sup> no se lo pone o saca como un vestido, sino que el alma traspasa por entero al cuerpo (2003a: 681-682; 2004a: 106-107). En esa unidad radical de alma y cuerpo la fuerza desempeña un valor central.<sup>7</sup> En efecto, se trata –dice Stein– de un *quántum* finito de que dispone la persona para actualizar sus potencias (2003a: 683; 2004a: 108). Por eso, al actualizar una potencia, el ser humano consume su fuerza, que es una cantidad finita –hay que insistir en ello– con que cuenta para hacer pasar una potencialidad a ser un acto propiamente tal. La autora alemana estima, en tal sentido, que el ser humano no puede actualizar todas sus potencialidades; al menos, no lo puede hacer de una sola vez (2003a: 683; 2004a: 108).

Por su parte, el ser humano, en tanto que es un ser espiritual, puede salir y fluir de sí. Pues tiene una propiedad que se da a cabalidad en Dios como Espíritu puro. En efecto, el “ser de Dios es un permanente estar fluyendo desde sí mismo” (2003a: 675; 2004a: 101). Pero debe tenerse en consideración que Dios no se pierde a sí mismo por el hecho de que salga de sí. “Dios permanece en sí

6 En su tesis doctoral, *Sobre el problema de la empatía*, Edith Stein postula que el alma es una unidad sustancial que –de modo análogo a la cosa física– se edifica (*aufbaut*) a partir de elementos categoriales; a su vez, dentro de esos elementos categoriales hay algunos que van más allá del alma aislada y remiten, según la autora, a otras unidades psíquicas y físicas (Stein, 1980: 43). Por otra parte, Stein destaca allí que el alma siempre implica alma en un cuerpo, y que, por ende, toda separación en el análisis es artificial (Stein, 1980: 44). Pues bien, en el desarrollo de sus convicciones filosóficas, la autora mantendrá la idea que el alma no puede existir sin el cuerpo. Por eso, pensar la separación del alma respecto del cuerpo tras la muerte no deja de ser para ella un tópico que ha de recoger dicha convicción.

7 Por lo que concierne a dicha unidad, Ales Bello sostiene que es imposible reducir al ser humano *ad unum*, vale decir, a una única dimensión, al punto que –establecida la esfera de lo espiritual– se elimine lo psíquico y lo corpóreo. En efecto, la autora postula que la humanidad del ser humano está constituida por diversas dimensiones co-presentes. Es más, según Ales Bello, el ser humano es un *unum*. Pero lo que resulta incompatible con esta unidad es, precisamente, la «reducción» a una única dimensión (Ales Bello, 2015: 70). Así pues, el carácter separado de lo espiritual respecto del cuerpo tras la muerte no puede implicar la absoluta desaparición de las dimensiones de lo corpóreo y de lo psíquico.

cuando sale de sí mismo; se conserva para sí mismo al fluir desde sí” (2003a: 675; 2004a: 101). Edith Stein habla, en tal sentido, de «autodonación» (*Sichverschenken*) (2003a: 676; 2004a: 109). Respecto al ser humano, se ha dicho ya que puede salir y fluir de sí. Pero aquí se dan varias posibilidades: ante todo, la alternativa de conservarse o darse a sí mismo. Ahora bien, en el caso del darse a sí mismo, la autora constata, a su vez, dos posibilidades: o bien, donarse, que debe ser entendido como un conservarse en el fluir (pero que es diferente del conservarse que corresponde a la primera alternativa) y que se asemeja al modo como Dios se dona; o bien cabe la posibilidad de dilapidarse a sí mismo. En esta última situación, lo que sucede es que se derrocha justamente la fuerza que es finita y limitada (2003a: 685; 2004a: 109).

Así, pues, en lo concerniente a la noción de fuerza, Edith Stein concluye, a partir de lo recién señalado, que *la fuerza espiritual es algo que puede ser conservado, aumentado o dilapidado por el ser humano* (2003a: 685; 2004a: 110). Para los propósitos de este escrito es sugerente la idea de un aumento de fuerzas. Porque, de acuerdo a Stein, ello puede producirse “desde abajo” (alimentación, descanso, etc.) (2003a: 686; 2004a: 111-112) o “desde arriba” (reino de los valores positivos, belleza de un paisaje, etc.) (2003a: 687-688; 2004a: 112-113). Por tanto, si Dios es Espíritu, cuyo ser consiste en darse a sí mismo conservándose, cabe postular un acto de donación, por parte de Dios, de fuerzas al ser humano que le permita a este acrecentar sus fuerzas naturales. Pero aún cabe pensar en fuerzas que den al alma humana espiritual el poder que le permita, pura y simplemente, ser.

En lo concerniente al flujo de energía, Edith Stein propone, en la conferencia “Sobre el concepto de formación”, una visión esquemática de los diversos órganos de absorción propios del alma humana y de los correspondientes materiales o alimentos que por dichas vías recogen (Stein, 2003b: 183-185; Stein, 2004b: 33-34). En efecto, la autora postula que, así como hay órganos de absorción del cuerpo, así también el alma humana tiene sus órganos peculiares o fuerzas mediante los cuales recibe un flujo de energía y vida (2003b: 183; 2004b: 33).

Por una parte, el alma humana tiene sentidos e intelecto; este último le abre a ella el mundo espiritual. Debe consignarse, en tal sentido, que el alma humana no ha de ser entendida, según Stein, como mera forma del cuerpo. Antes bien, ella tiene una existencia propia y superior a la del cuerpo (2003b: 183; 2004b: 33). “El alma necesita también de material estructural pero de otro tipo, el espiritual” (2003b, 183).<sup>8</sup> Por otra parte, la autora hace mención a una fuerza interna más profunda, a la que denomina *Gemüt* (2004b: 33), y que es caracterizada en esta conferencia como el fundamento más íntimo del alma (*ihr innerster Grund*) (Stein, 2004b: 34). Stein consigna a tal respecto que, por este medio, el alma experimenta en su interior renovación y “flujo de fuerzas” (*Kraftzustrom*) (2004b: 34). A su vez, la posibilidad más eminente que aquí se da corresponde al flujo de energía de un principio formador que le es vertido al alma desde la fuente del todo ser y de toda vida. He ahí —afirma Stein— la gracia divina (2003b: 184).<sup>9</sup>

En síntesis, el alma humana, que por naturaleza tiene una existencia superior a la vida corporal, puede recibir un flujo de fuerzas a partir de la fuente primaria del ser y de la vida.

Por otra parte, en un pasaje no muy extenso, pero decisivo de *Estructura de la persona humana*, Edith Stein considera la plausibilidad de que el alma espiritual exista después de la muerte (2003a: 706; 2004a: 128). En principio, se trata de una posibilidad que debería ser desechada. Pues cuerpo y alma constituyen —como se señaló arriba— una unidad natural, al punto de que aquel no es la casa o vestimenta de éste. El pasaje en cuestión es el siguiente:

La conexión del alma con el mundo espiritual quizá nos abra la posibilidad de comprender su separabilidad del cuerpo. La vida

8 “*Die Seele braucht auch Aufbaustoffe, aber andere, geistige*” (Stein, 2004b, 33). Quizá sea más pertinente traducir “*Aufbaustoffe*” por «materia constituyente»; lo esencial es que, en paralelo a los alimentos del cuerpo que lo nutren, hay «alimentos» del alma espiritual que le son necesarios a esta como alimentación para su construcción.

9 “*Schließlich erfährt die Seele in ihrem Innersten Erneuerung und Kraftzustrom nicht von Geistesgütern der äußeren Welt, sondern von einem Formprinzip, das aus dem Urquell alles Seins und Lebens ihr eingegossen wird, durch die göttliche Gnade*” (Stein, 2004b: 34).

del alma es una vida espiritual: conocer, sentir, querer. En esa vida espiritual, el alma se abre a otro ser espiritual, del que puede fluir fuerza hacia ella (*aus dem ihr Kraft zuströmen kann*). Es por ello perfectamente pensable que el alma se sustente exclusivamente con base en él (especialmente si tenemos en cuenta que ese ser espiritual también puede tratarse del espíritu infinito de Dios) y que no necesite ineludiblemente del cuerpo para existir. Ahora bien, dado que comienza su existencia formando una unidad natural con el cuerpo, para pasar al modo de existencia puramente espiritual necesita separarse primero de esa unidad, separación que implica un verdadero desenraizamiento (2003a: 706; 2004a: 128).

Pues bien, la separación de cuerpo y alma corresponde a la definición clásica de la muerte;<sup>10</sup> separación que Edith Stein entiende aquí como un verdadero desenraizamiento (*eine wahrhafte Entwurzelung*) (Stein, 2003a: 128). Ello quiere decir que el alma pierde, por así decir, las raíces que tiene en el cuerpo; y así como un árbol no puede vivir sin las raíces que lo nutren, así el alma humana no puede persistir sin su enraizamiento natural en el cuerpo. Visto así, la separación de cuerpo y alma implicaría, desde esta mirada natural, el fin de ambos.

Pero, si se toma en consideración que el alma está unida al mundo y ser espirituales, en ese caso se abre un nuevo horizonte que, sin forzar el texto, puede ser denominado *sobrenatural*. Pues desde el ser espiritual y, en concreto, desde Dios como Espíritu puro, fluye fuerza hacia el alma humana. Debe, en efecto, recordarse que el ser de Dios ha de ser entendido, según la autora, como un darse a sí mismo que se conserva, o fluir conservándose (*das sich bewahrende Sichverströmen*) (2003a: 684; 2004a: 109); así visto, esta donación se puede traducir en un flujo de todas las fuerzas que el alma requiere para existir. En tal caso, tras la muerte el alma pasa a un nuevo

<sup>10</sup> Considérese el arriba mencionado diálogo platónico *Fedón*: “¿Y no es cierto que lo que se denomina muerte es precisamente una liberación y separación del alma respecto del cuerpo? –Absolutamente –respondió Simias” (67d) (Platón, 2009: 31-32).

modo de existencia, que Stein llama «modo de existencia puramente espiritual» (*die rein geistige Existenzweise*); o sea: pasa a un tipo de existencia separada y, por tanto, desenraizada, pero en que el alma espiritual sigue recibiendo las fuerzas necesarias para ser. Cabe concluir, entonces, que el alma humana no es, desde una mirada puramente natural, inmortal, pero, en tanto que ser espiritual, accede al don de una fuerza que le permite existir después de la muerte. Dicha fuerza opera como si proviniera de las dimensiones corpórea y psíquica, de modo que las dimensiones mismas no quedan suprimidas o completamente aniquiladas.

Debe consignarse que la argumentación de la autora ha de ser entendida como una demostración, no directamente de una vida *post mortem*, pero sí de la plausibilidad racional de la misma, sin que ello implique un dualismo antropológico que devalúe la relevancia ontológica de la corporeidad en la constitución del ser humano. No queda, en todo caso, resuelto aquí en qué sentido a dicha vida postmortal le corresponden diversos destinos, aquellos que la fe cristiana expresa con los conceptos de gloria, infierno y purgatorio.

#### *La doctrina steiniana en el marco de la comprensión actual de la muerte*

Se ha consignado que, en el mundo de hoy, se verifica un cambio en el modo como el ser humano se relaciona con la muerte. En tal sentido, el morir se ha convertido muchas veces en algo mecánico y deshumanizado; por eso también se evita hablar de la muerte; porque —se argumenta— en realidad nada sabemos de la muerte. Sólo conocemos la transformación de personas en cadáveres; asimismo, se afirma que no cabe hablar de un estado posterior al acto de morir.

Desde miradas como estas, la tesis de Edith Stein resultaría algo absurdo, o un anacronismo de épocas que se consideran superadas. Frente a ello, el presente escrito se asienta en la convicción que la idea defendida por la autora ilumina el fenómeno, pues aporta categorías de comprensión que pueden ayudar a superar la deshumanización de la muerte. En efecto:

1. Si la muerte es vivida como algo mecánico y deshumanizado, ello sucede en buena medida –como lo muestra Kübler-Ross– por el hecho que ni los moribundos ni sus más cercanos se preparan, en general, para la muerte. Es cierto que el declive del organismo es inexorable. Pero la persona, en la medida que es aún consciente, puede buscar la unión con el mundo espiritual: los valores, el paisaje, Dios. ¿Para qué? Esbozo dos razones: primero, para afrontar con mayores recursos espirituales un momento único y decisivo en la propia existencia. Ello no sólo haría posible una aceptación confiada de la muerte, sino que también podría ser fuente de paz y serenidad para los más cercanos.<sup>11</sup> Segundo, si Dios da al alma humana fuerzas que hacen posible una peculiar vida *post mortem*, es pertinente vivenciar la muerte no como un fin total y completo de la existencia, sino como un paso a un modo de existencia en que la vida del espíritu es central.
2. Las ideas expuestas requieren de un diálogo filosófico con las experiencias religiosas y, entre ellas, con la experiencia de la fe cristiana y su sistematización teórica en la teología. Pues la fe cristiana constituye un tipo de saber que, por una parte, enriquece el conocimiento filosófico; y, por otra parte, puede recibir valiosos aportes de este. El presente texto se adscribe a cabalidad en este enfoque dialógico.
3. Por último, el hecho que el alma humana admita diferentes modos de ser: por un lado, el alma encarnada de la vida terrena; por otro, los modos puramente espirituales de la vida *post mortem*, este hecho obliga a preguntarse quién soy, en realidad,

<sup>11</sup> El médico Gian Domenico Borasio ha puesto, justamente, de relieve la dimensión espiritual de los cuidados paliativos, al punto que sostiene que el 50% de dicha actividad se relaciona con el acompañamiento psico-social y espiritual (Borasio, 2013: 185). En efecto, el autor plantea a tal respecto que, de acuerdo a diversas investigaciones que atañen a moribundos, los seres humanos descubren en ese marco la importancia de los otros; y asimismo reconocen –de cara a la muerte– lo que realmente cuenta en la existencia (Borasio, 2013: 91).

yo. En tal sentido, el modo más obvio de ser —que es el que conocemos de forma inmediata— no puede ser identificado, sin más, conmigo. Pero también es cierto que el cuerpo no es un mero ropaje externo del alma. La clave, en todo caso, está en comprender que los bienes que la vida persigue han de incluir, de modo central, los bienes puramente espirituales, aun cuando ello no reporte ganancias inmediatas para la vida corpórea.

### Referencias

- Ales Bello, A. (2015). "The Sense of Things. Toward a Phenomenological Realism", *Analecta Husserliana CXVIII*, trad de A. Calcagno. Dordrecht: Springer.
- Ariès, P. (2007). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Borasio, G.D. (2013). *Über das Sterben: Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen*. München: DTV.
- Conferencia Episcopal Italiana [=CEI]. (2010). *Carta a los que buscan a Dios*. Buenos Aires: Ed. San Pablo.
- Instituto Nacional de Estadísticas [=INE]. (2010). *Evolución de la mortalidad en Chile según causas de muerte y edad, 1900-2007*. Santiago [bajado de [www.ine.cl](http://www.ine.cl) con fecha de: 20 de junio de 2015]
- Kübler-Ross, E. (2014). *Sobre la muerte y los moribundos*. Debolsillo: Santiago.
- Macho, T. (1995). "Wir erfahren Tote, keinen Tod", en: Beck, R., ed. *Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen*. C.H. Beck, München, pp. 293-298.
- Ortega y Gasset, J. (1959). *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*. Madrid: Revista de Occidente.
- Platón. (2009). *Fedón*, traducción, notas e introducción de A. Vigo. Buenos Aires: Colihue.
- Squella, A. (2011). *¿Cree usted en Dios? Yo no, pero...* Santiago de Chile: Lolita Editores.
- Stein, E. (1980). *Zum Problem der Einfühlung*. Reprint der Originalausgabe von 1917. München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke.

- Stein, E. (2003a). *Estructura de la persona humana*. En: *Obras Completas, vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Ediciones Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Edit. de Espiritualidad, pp. 553-749.
- Stein, E. (2003b). “Sobre el concepto de formación”. En: *Obras Completas, vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Ediciones Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Edit. de Espiritualidad, pp. 177-194.
- Stein, E. (2004a). *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2004b), “Zur Idee der Bildung”. En *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, ESGA 16, versión digital bajada de: [www.edith-stein-archiv.de/beispieleseite](http://www.edith-stein-archiv.de/beispieleseite) [7.IV.2016]
- Stein, E. (2006). “Martin Heideggers Existenzphilosophie”. En: *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11/12. Freiburg-Basel-Wien: Herder, pp. 445-499.
- Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Von Traub, R. (2012). “Auf der Suche nach dem guten Ende”. En *Der Spiegel. Wissen: Abschied nehmen. Vom Umgang mit dem Sterben*, n° 4, octubre, Hamburg, pp. 15-21.