

MARIO ENRIQUE SACCHI

Universidad Católica de La Plata
Argentina
aquinas@speedy.com.ar

De vita et morte,
Aristóteles y Santo Tomás de Aquino¹

1. La vida

Las consideraciones filosóficas acerca de la vida y de la muerte han recorrido un trayecto ciertamente sinuoso y hasta desconcertante, ya que, mientras en la antigüedad y en el medioevo la vida era admirada y encomiada más o menos sin fisuras por tan rica tradición teórica, en la modernidad y en la era contemporánea la situación se ha revertido casi por completo, a tal punto que hoy, en la estimación de muchos, la vida ha pasado a ser un bien ínfimo —si no desechable—, en tanto la muerte vino a ser mirada como su sustituto natural e incluso, en ocasiones, deseable frente a aquella: *¡Muerte al infiel y al enemigo ideológico!*, declama el fanatismo fundamentalista en boga.

No en vano S. S. el Papa San Juan Pablo II ha deplorado la proliferación evidente de una *cultura de la muerte* que parece contar con un número alarmante de adeptos y panegiristas en todos los estratos de la sociedad de nuestra época, sin excluir a las autoridades políticas, a personas de las ciencias y de las artes y hasta a instituciones que se ufanan hipócritamente de su misión de promover los bienes más preciados de la humanidad.

Ya desde las primigenias especulaciones científicas, las inquietudes por la vida y por la muerte han ocupado los intere-

¹El texto de este artículo reproduce la disertación leída por el autor el 1º de julio de 2015 con motivo de su incorporación a la Academia del Plata de Buenos Aires.

ses de los más antiguos filósofos presocráticos. No obstante, el primer tratado explícito sobre estos asuntos se encuentra en un breve discurso otrora atribuido a Aristóteles —el escrito titulado *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* que forma parte de los *Parva naturalia*, denominación latina con que consuetudinariamente se alude a un grupo de *pequeños tratados de filosofía de la naturaleza*—, aunque numerosos filólogos e historiógrafos contemporáneos lo consideran espurio o, a lo sumo, una suerte de apéndice añadido al final del libro *De la respiración* (*Περὶ πνεύματος*), cuya autenticidad aristotélica, según la crítica que mayoritariamente circula en nuestro tiempo, sería no menos dudosa².

Debemos igualmente a Aristóteles la definición más antigua de la vida llegada a nuestras manos, i. e., «el primer principio intrínseco por el cual una cosa se mueve a sí misma». Se trata, ante todo, de una definición analógica, pues Aristóteles la predicó, en primer lugar, de los cuerpos vivientes, o sea, de las sustancias naturales engendrables y corruptibles, ya que en tal definición se tienen en cuenta las cosas capaces de alimentarse y de aumentar, de disminuir o desarrollarse, como las plantas, y aun los animales, que, además de participar *suo modo* de la vida vegetativa de las plantas, igualmente poseen el principio de la vida sensitiva, pues también se mueven a sí mismos a través del conocimiento sensible y del apetito correlativamente sensorial³.

Santo Tomás de Aquino suscribió complacientemente este punto de vista aristotélico, en cuya ocasión subrayó el carácter analógico de la vida entendida con arreglo a los criterios estipulados por el Filósofo. Al dividir los cuerpos naturales en vivientes y carentes de vida, dice el Aquinate, Aristóteles atribuyó la vida a aquellos que se mueven a sí mismos mediante la alimentación, el aumento y la disminución. Pero el Estagirita habló así —explica Santo Tomás— más bien a modo de ejemplo, descriptivamente o por vía de ilustración; no por modo de una definición esencial, pues cuanto hay otras cosas supracorpóreas que son igualmente vivientes, v. gr., las sustancias

² Cfr. ARISTOTELIS, *De vita et morte* 1-2 (i.e. *De respirat.* 18-21: 478 b 20 - 480 b 30).

³ Cfr. ARISTOTELIS, *De anima* B 1: 412 a 1-14.

separadas, que también poseen vida, ya que se mueven intrínsecamente a sí mismas, gracias al conocimiento intelectual y a la voluntad, aunque en este caso, el movimiento es tomado en un sentido lato, a la manera de una operación espiritual⁴.

Es evidente, luego, que la vida señala que las cosas vivientes están congregadas en una auténtica escala jerárquica. En el grado ínfimo de esta jerarquía se encuentran las plantas, a las cuales pertenece solamente la vida vegetativa. Por encima de estas hallamos a los animales, dotados de vida sensitiva. En la cúspide de los entes naturales, o de las sustancias corpóreas, se ubica el hombre, el *microcosmos* —denominación originariamente acuñada por el filósofo presocrático Demócrito— que reúne en sí una naturaleza mineral no viviente y, además la vida vegetativa y sensitiva, porque el ente humano es el animal racional, cuya alma intelectual es en potencia vegetativa y sensitiva.

Todo esto hace de la vida humana la más perfecta de las vidas naturales, ya que nada le falta y, al contrario, subsume en sí misma la plenitud de la vitalidad natural, de donde el hombre es el único ente de este mundo capaz de vivir la mejor de las vidas o, si se prefiere, capaz de ejercer la vida de manera naturalmente sobresaliente, porque su vida, bajo el impulso de sus propias fuerzas naturales, le ordena a la bienaventuranza de la sabiduría y del bien vivir moral. Y ello no es otra cosa que el conocimiento de la suma verdad y la unión imperecedera a la bondad por esencia, a la cual todos llaman *Dios*.

Después del ente humano sabemos de vivientes que subsisten separadamente de toda materia. Unos son creados y, por ende, compuestos y finitos según su propio ser. Estas sustancias separadas vivientes son denominadas *ángeles*, quienes se mueven a sí mismos, como todo otro viviente, merced a la intelección y a la volición.

Pero en el culmen de la jerarquía de la vida está el ente enteramente increado, el ente simplicísimo que no tiene principio ni fin algunos: es Dios, a quien la vida le compete máxima y substancialmente, porque Él es la vida, tal como le entendió el mayor representante del neoplatonismo cristiano: el autor anó-

⁴ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *In II De anima*, lect. 1, n. 219, *cura ac studio* A. M. Pirota O.P. (Taurini & Romae: Marietti, 1959), p. 60.

nimo que después de la Edad Media suele ser nombrado como el Pseudo Dionisio Areopagita, quien vio en Dios la vida por antonomasia, designándole como la vida por sí misma (ἡ αὐτοζωή), y aun toda vida (πᾶσα ζωή)⁵.

Por cierto, es imposible entender a Dios como a alguien cuya vida le mostraría como un viviente que se mueve a sí mismo, al menos *strictissimo sensu*, pues Dios, en absoluto se mueve ni cambia. Es del todo inmóvil e inmutable⁶. Concebimos su vida, entonces, removiendo de su entidad todo movimiento y aun toda mutación. No obstante, conoce y quiere, actos divinos que entendemos por analogía con las operaciones inmanentes a los vivientes espirituales compuestos y creados.

Sin la menor duda, la vida divina es la mejor de todas las vidas. Según Aristóteles, nadie es más feliz que el ente por esencia. El acto de su intelección es vida y Dios, en efecto, es dicho acto de entender, de donde su vida eterna es la vida óptima⁷. Nótese, de paso, la coincidencia destacable de esta concepción aristotélica de la vida de Dios con aquella ya señalada en el tratado *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita. Dado que el objeto de su intelecto es su propia intelección, que es su misma esencia y su mismo ser, al entenderse a sí mismo, Dios ejerce una vida perfectísima, porque contempla sempiterna e incommutabilmente el objeto inteligible superior: Él mismo. ¿Quién más feliz que aquel cuya vida es la inteligencia subsistente de su misma inteligencia⁸?

Allende la vida divina no hay ninguna otra vida. No en vano la tradición evangélica se refiere al mismo ser subsistente como al Dios vivo y verdadero; no como a un ente mítico ni tampoco a un ídolo de invención humana; sino al autor de toda vida y, por eso mismo, causa de todas las demás vidas.

⁵ PSEVDI DIONYSII AREOPAGITAE, *De div. nomin.* 6 § 1: PG III 856.

⁶ Cfr. M. E. SACCHI, «El Dios inmutable de la filosofía perenne y de la fe católica», *Doctor Communis* 42 (1989) 242-278; et M. J. DODDS O. P., *The Unchanging Love of God: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, 2nd ed. (Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008), *passim*.

⁷ Cfr. ARISTOTELIS, *Metaphys.* Λ 8: 1072 b 25-29.

⁸ Vide ARISTOTELIS, *Metaphys.* Λ 9: 1074 b 33-34. Cfr. M. E. SACCHI, «*Vtrum Deus cognoscat alia a se*: La teoría de Aristóteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exégesis de Santo Tomás de Aquino», *Divinitas* 26 (1982) 123-161.

Hoy día provoca escándalo el que Aristóteles se haya explicado sobre la vida y, en particular, sobre la vida divina en términos básicamente coincidentes con la revelación bíblica. He aquí un resabio deletéreo de la animadversión protestante hacia la filosofía de Aristóteles. Cabe preguntarse, por consiguiente, si este *odium theologicum* de Lutero con respecto a Aristóteles no es una de las razones descollantes del escarnecimiento moderno y contemporáneo de la vida aludido al comienzo del presente trabajo. La progresiva protestantización del espíritu católico verificada en los últimos tiempos impide a muchos reconocer las raíces de la denostación de la vida en una Reforma visceralmente inquinada con el patrimonio siempre válido de la filosofía perenne. Es hora, entonces, de exclamar con toda la fuerza de nuestras voces, que la ojeriza protestante desencadenada contra la filosofía aristotélica no ha dejado indemne a la recta filosofía de la vida ni a la misma vida como tal, ora la del hombre, ora la vida infra y suprahumana. Baste tan solo pensar qué hubiera sido de la biología, de la antropología, de la medicina, de la filosofía natural, de la ética, de las ciencias sociales y políticas, y aun de la teología, sin los aportes capitales del Filósofo por excelencia, de acuerdo a la prístina calificación que en el siglo XII otorgó a Aristóteles Juan de Salisbury, por entonces obispo de Chartres⁹.

Es tiempo, luego, de inferir algunas conclusiones a partir de estas premisas aristotélicas sobre la vida. En primer lugar, es notorio que la vida es una verdadera perfección que permite a los vivientes descollar por encima de todas las cosas desprovistas de ella. Por este lado, no cabe duda de que ninguna cosa infraviviente es mejor, o más perfecta que las vivientes. Se sabe, empero, que al hombre hodierno le resulta poco convincente una afirmación de esta índole; ilustremos el caso con un simple ejemplo: se fabrican automóviles, artefactos despojados de vida, cuyo precio de mercado puede alcanzar cifras millonarias en las monedas más fuertes y cuentan con un sinnúmero de interesados en adquirirlos. Ahora bien, ¿quién estaría dispuesto a desembolsar igual suma por una hormiga o por un

⁹ «[Aristóteles es tenido, pues, por el] Filósofo antonomásticamente, o sea, de modo excelente» (IOANNIS SARESBERIENSIS, *Metalog.* II 16: PL 199 873).

rosal —vivientes enormemente más perfectos que las máquinas antes nombradas—? Este comentario, por desgracia, arroja una triste moraleja, pues declara que no son seguramente pocos quienes anteponen la perfección inferior de los artefactos, cuales las cosas recién mencionadas, a la más noble perfección de los vivientes. ¿Por qué habría de extrañar, consecuentemente, que la propia vida del hombre esté siendo rebajada a niveles ignominiosos cuando se la canjea por cualquier cosa no viviente, e. gr. cuando se la cambia por la comodidad hedonista del buen pasar económico a costa de los crímenes del aborto y de mutilaciones que una legislación subversiva y perversa busca convalidar, desechando los más elementales principios de la rectitud moral? Cuando estas iniquidades son llevadas a cabo por gobiernos que se ufanan de defender los mal llamados *derechos humanos*, uno tiene la certeza de estar situado frente a la hipocresía de un terrorismo político que las mismas leyes civiles parecen impotentes de poder sofrenar en su siembra de las calamidades más abominables, entre las cuales, salvo para las mentes embrutecidas, no se debe descartar la promoción de la misma cultura de la muerte oportunamente condenada por San Juan Pablo II.

La filosofía aristotélico-tomista de la vida arroja una segunda conclusión: la vida, toda vida, siempre es absolutamente preferible y mejor que la muerte, porque la vida implica una relativa plenitud de ser, en tanto la muerte, si bien en un sentido menos absoluto, es un cierto retorno al no ser, al menos *secundum quid*.

Mas en este mundo, como ya se dijo, ninguna vida es mejor que la humana. En efecto, ¿qué otro viviente infrahumano puede vivir más perfectamente que la creatura racional? ¿A qué viviente no humano le ha sido conferido el obsequio de vivir incluso más allá de este destierro histórico? Algunos hombres de magra inteligencia acostumbran opinar que fuera de la vida presente no hay ninguna otra, ni aquí abajo ni tampoco en un mañana supraterrrenal. Sin embargo, la propia naturaleza inmaterial y subsistente de nuestra alma espiritual es la salvaguardia física de su inmortalidad, es decir, la garantía de la continuidad de la vida del hombre en una eternidad imperecedera, por más

que en el estado actual de nuestra ciencia no se nos ponga de manifiesto con total diafanidad cuál habrá de ser el modo de vivir inmortal del más allá, aunque sí podemos aseverar que en la nueva vida futura ya no habrá tristeza, dolor, enfermedad ni muerte, ya que estas no son sino penurias de la vida mundana que, tarde o temprano, para bien del hombre, cesarán en su *dies supremum*.

Otra importante conclusión en torno de la vida radica en la admisión de la jerarquía inmanente a la propia vida humana. El hombre —el animal racional— posee vida intelectual, pues el principio vital por el cual vive precisamente, es su intelecto, mente o razón discursiva; pero, además, posee vida vegetativa y sensitiva, si bien en potencia, ya que es animal racional en acto. Consiguientemente se debe reconocer que las vidas vegetativa, sensitiva e intelectual conforman en nosotros una gradación, escalonamiento, orden o jerarquía, ya que el fin de todas estas manifestaciones vitales no es sino la misma vida intelectual, por la cual la creatura racional cumple el más caro de sus anhelos naturales, a saber: conocer la suma verdad y amarla como el bien supremo y la máxima perfección del universo, según la denominó Tomás de Aquino, como lo observamos en este párrafo de las cuestiones disputadas *De veritate* del Doctor Angélico:

Ha de saberse, por tanto, que una cosa doblemente adviene perfecta. De acuerdo al primer modo, según la perfección de su propio ser, el cual le compete en virtud de su misma especie. Empero, dado que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, en toda cosa creada esta clase de perfección tanto carece de la perfección absoluta en cuanto esta también se halla distribuida en las restantes especies; de ahí que, considerada de esta manera la perfección de cada una de las cosas es imperfecta como si se tratara apenas de una parte de la perfección de todo el universo, la cual deriva de la perfección de cada una de las cosas singulares mutuamente congregadas [=en dicho universo]. Sin embargo, hubo un cierto remedio para tal imperfección, esto es: en las cosas creadas se da otro modo de perfección; de acuerdo a ello, la perfección que existe en una cosa se reitera igualmente en otra;

tal la perfección del cognoscente en cuanto es cognoscente, porque conforme a esto, algo es conocido por el cognoscente, y así lo conocido está de algún modo en el mismo cognoscente, de donde en el libro III *Del alma* [=de Aristóteles] se dice que el alma en cierta manera es todas las cosas, pues le es nato conocerlas todas. Y es con arreglo a este modo que es posible que en una [sola] cosa [=en el alma intelectiva del hombre] exista la perfección de todo el universo. Tal la última perfección a la cual puede arribar el alma, de manera que, según los filósofos, en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual sindicaron igualmente el último fin del hombre, el cual, para nosotros [=los cristianos], consistirá en la visión de Dios¹⁰.

Toda nuestra vida, innegablemente, está ordenada a saber, de acuerdo a la célebre sentencia inaugural de la *Metafísica* de Aristóteles:

Todos los hombres por naturaleza desean saber¹¹.

Notemos, pues, un resultado crasamente dañino que arroja la conculcación maliciosa de la vida humana; esta conculcación, además del crimen que comporta, es igualmente un ataque feroz contra el conocimiento racional de la verdad y, por tanto, contra la ciencia y la sabiduría, que son los fines más apetecidos por el hombre. He aquí, entre otras cosas, el delito abominable del aborto deliberadamente provocado; un acto de una brutalidad tal que apenas alguien que ha descendido al nivel de las bestias se anima a ejercer o a patrocinar impunemente, aun cuando una legislación perniciosa, producto de la lenidad de parlamentarios y jueces temerosos de la impopularidad y de las iras de los poderosos de este mundo, deje expedito el camino para delinquir con tamaña desfachatez.

Con todo, no se puede negar que la vida humana también ostenta otra imperfección que conviene destacar. A pesar de la

¹⁰ SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *De verit.* q. 2 a. 2c. *Cfr.* ARISTOTELIS, *De anima* Γ 8: 431 b 21. *Vide etiam* M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basilea, 1999), p. 114.

¹¹ ARISTOTELIS, *Metaphys.* A 1: 981 b 21.

bondad intrínseca que posee, por ser la vida del más perfecto de los vivientes terrenales, la vida del hombre se encuentra asimismo herida por múltiples frustraciones y decepciones que en no pocas oportunidades la exhiben bastante endeble y hasta quebradiza. A veces el hombre no ve en sus vida más que un dechado de dolor, de amargura y de fragilidad, lo cual, en dichas ocasiones, le induce a repudiarla al punto de sentirse compelido a desesperar de la perfección que concierne a su vida; pero he aquí una apreciación tan errónea cuan deletérea, porque las penurias de nuestra vida, por más agudas e inaguantables que a veces se presenten, son tan solo los síntomas de la imperfección de nuestra actual condición de viadores que no alcanzamos a gozar de modo completo los bienes de la vida elevada al esplendor de su culmen transmundo. En otras palabras: el hombre tiene la certeza de que, aquí abajo, su vida es percedera. Es consciente, luego, que la muerte es el *terminus ad quem* de su peregrinaje temporal. Por eso la cuestión consiste en averiguar ¿hasta qué punto la vida implica una cierta naturalidad con la muerte, o sea, como si esta, en algún aspecto, ya estuviese naturalmente imbricada en la vida misma?

2. La muerte

Así como la vida se divide bajo una razón tripartita, así también se puede hablar de una muerte vegetativa y de otra sensitiva; en cambio, por un motivo que se consignará más adelante, hablar de la muerte intelectual o espiritual es algo de suyo problemático. Ya antes se dijo que, en los vivientes, la muerte es una suerte de regresión al no ser, aunque, por supuesto a un no ser relativo o *secundum quid*, ya que no se trata de un retorno a la nada, sino únicamente de la perención de la vida de un viviente corpóreo, pero tal vida no agota todo su ser, de donde su muerte tampoco es la supresión absoluta de su ser, sino solamente de la vida que ejerce temporalmente en este mundo. Aristóteles afirmaba que así como en las cosas vivientes se da una destrucción natural, que acaece cuando el principio de la muerte les es intrínseco; así también se da una destrucción violenta, i.e., cuando la muerte tiene su origen en una

causa extrínseca al sujeto. En el caso de las plantas, la muerte natural que destruye a tales sujetos de vida vegetativa, se llama *marchitez*, o *marchitamiento* mientras que en los animales y en los humanos, que poseen vida sensitiva, el aproximarse de la muerte se denomina *senilidad* o *vejez*¹². En este momento se ha de observar que la muerte, estrictamente hablando, no corresponde específicamente ni a las plantas, ni a los animales, ni tampoco al hombre, pues todos estos vivientes, por la misma razón, pueden morir. Sin embargo, la muerte del hombre, aunque traiga aparejada la abolición de su vida vegetativa y sensitiva, que dependen de su cuerpo orgánico o, si gusta, de aquello que potencialmente hay en él de planta y de animal, no significa, a la inversa, que la corrupción del sujeto humano conlleve la muerte intelectual o espiritual, toda vez que nuestra alma, siendo un espíritu positivamente tal, es [físicamente] incorruptible, inmortal y subsistente. Decía al respecto Santo Tomás de Aquino:

La muerte del hombre es una cierta corrupción, pero esta corrupción no alcanza íntegramente a todo el sujeto humano, sino tan solo a su cuerpo material¹³.

De ahí que Santo Tomás también haya dicho que «el hombre naturalmente rehúye la muerte¹⁴». ¿Por qué? Porque la muerte es un mal irremediable, cosa que el hombre de ningún modo ignora¹⁵. No por acaso, Aristóteles decía que la muerte es la más terrible de todas las cosas o, si se quiere, el peor de los males¹⁶.

Nada puede ser causa *per se* ni suficiente de la muerte espiritual de otro, añade el Aquinate, y ello es lógico, pues la muerte no puede afectar a ningún espíritu ni a ninguna substancia intelectual, que son del todo inmatrimales, incorpóreos e incorruptibles. De ahí la dificultad insuperable de hablar de una muerte intelectual, como ya se adelantó renglones atrás, a no ser que se hable en un sentido pura y exclusivamente alegórico

¹² Vide ARISTOTELIS, *De vita et morte* 1 [=De respiratione 24: 478 b 21-31].

¹³ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I-II q. 102 a. 5 ad 4 um.

¹⁴ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 3c.

¹⁵ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I-II q. 42 a. 6 ad 2um.

¹⁶ Cfr. ARISTOTELIS, *Ethic. Nicom.* Γ 6: 1115 a 26.

o metafórico, a la manera como el vicio y el pecado —los males espirituales por antonomasia— introducen la muerte en el alma de la creatura racional.

En nuestro tiempo se han vulgarizado algunas alusiones a la muerte del hombre que recaban una aclaración; por ejemplo: *muerte civil*, *muerte clínica*, *muerte cerebral*, etc. Estas dicciones son impropias, ya que desde el punto de vista físico, existe una sola muerte humana: la muerte *ut sic*, que es la separación del alma del cuerpo. No hay otro tipo de muerte humana. Sin embargo, no faltan quienes discrepan con este criterio; dicen, valga el caso: «si se le produce un paro cardíaco, el hombre muere»; pero existe una objeción que la cardiología no puede resolver: ¿es el paro cardíaco —como acontece, e. gr., en un infarto masivo— la causa de la muerte de un individuo humano?; o a la inversa, ¿no será que el movimiento del corazón del hombre se detuvo porque el individuo humano ha muerto con prelación a sufrir dicho accidente? La medicina no está en condiciones de responder estos interrogantes por la sencilla razón de que este arte carece de toda experiencia de la muerte. La medicina no es una ciencia de cadáveres, sino de cuerpos sanos que aún preservan sus principios vitales y, por eso mismo, son curables hasta tanto no se arribe al *non plus ultra* de la muerte física.

No obstante, el hombre puede padecer una cierta muerte espiritual, aunque entendida metafóricamente, según ya se expuso. Es la muerte por añoranza. Esta muerte acontece del modo siguiente: como toda cosa creada, el hombre procede de una primera causa incausada de naturaleza intelectual, a la cual estuvo unido antes de advenir a su actual ser participado. Pero el hombre no soporta vivir añorando permanentemente su unión primigenia a la primera causa de su ser, de donde le acecha una suerte de nostalgia que le lleva a ordenar todos sus movimientos a tal causa incausada, procurando regresar a ella como al último fin de la vida humana¹⁷. Es en este sentido que

¹⁷ Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 1. Al respecto, consúltese M. E. SACCHI, «Raíz empírica y prospectiva religiosa del saber metafísico»: *Sapientia* 49 (1994) 152-172; reproducido después en ID., *El espíritu filosófico y la exaltación de la verdad*, (Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina), cap. III, pp. 111-149.

se puede hablar de la muerte espiritual del animal racional, pues el vivir en este mundo apartado del primer principio de su ser es un cierto estar muriendo al no poder advenir a la felicidad perpetua de la unión a dicha causa incausada. Poco o nada pueden los filósofos aportar a la debida solución de tal asunto. En el fondo han sido los místicos quienes han sabido abundar con peculiar maestría en torno de esta compleja faz de la vida contemplativa, que es, al mismo tiempo, un capítulo central de la escatología y de la soteriología cristianas. Sin ir más lejos, recuérdense las coplas del *muero porque no muero* de San Juan de la Cruz¹⁸, y su versión paralela en la obra de Santa Teresa de Jesús. El motivo de esta muerte espiritual, si no es incorrecto hablar de esta forma, es manifiesto: la vida humana se vuelve insufrible en la medida en que el hombre transcurra alejado de Dios, la primera causa de su ser y de su vivir. Así, pues, la muerte espiritual no es otra cosa que la lejanía de Dios a raíz de la distancia que la creatura racional interpone pérfidamente entre sí misma y el principio de su ser, de su vida y de su entender condenándose a muerte a través de un gesto que nada difiere de un auténtico y absurdo suicidio.

¹⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ O.C.D., *Coplas del alma que pena por ver a Dios*, en *Vida y obra de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia Universal*, ed. de L. Ruano O.C.D. 8ª. ed. Biblioteca de Autores Cristianos 15 (Madrid, La Editorial Católica, 1974), pp. 390-391. Cfr. M. E. SACCHI, *La sed metafísica* (Buenos Aires, Basilea, 1996), pp. 110-128.