

Necesidad espiritual de amar y ser amado al final de la vida

ADRIANA AGUILAR²³

Recibido: septiembre 05 de 2016/ Aprobado: septiembre 23 de 2017

Resumen

Este artículo ofrece una respuesta a la pregunta de porqué la necesidad espiritual de los moribundos de amar y ser amados hasta el final es considerada la más fundamental de sus necesidades espirituales, y aquella que las abarca a todas. Del campo de los cuidados paliativos se retoman el concepto y la descripción de las necesidades espirituales de los moribundos; además, las nociones de proceso de morir y de moribundo. Otros conceptos se toman del campo de la psicología: espiritualidad, amor y sufrimiento. Con los conceptos de amor y sufrimiento se construye la reflexión final que trata de comprender el papel del amor en el proceso de morir.

Palabras clave: amor, muerte, necesidades espirituales de los moribundos, necesidad de amar y ser amado, sufrimiento.

23 Adriana Aguilar Vélez, historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; Especialista en Cuidado Psicoespiritual de Unibautista, Cali. Está dedicada a la corrección y edición independiente, y escribe ensayo y poesía. Actualmente es editora de las revistas Afrodendientes y Etnia, sobre temas relacionados con las comunidades afrodescendientes. aaguila0@unal.edu.co

Abstract

This article offers a response to the question of why the spiritual need of the dying to love and to be loved until the end is considered to be the most basic of spiritual needs and the one that includes all the others. From the palliative care field, the concept and description of the spiritual needs of the dying is revisited, in addition to the process of death and dying. Other concepts come from the field of psychology: spirituality, love, and suffering. Based on the concepts of love and suffering, a final reflection is developed regarding the role of love in the dying process.

Keywords: love, death, spiritual needs of the dying, need for love and to be loved, suffering.

Introducción

2016. Medellín. 10 meses después de saberse invadido por un cáncer avanzado, Fabio Vélez muere una tarde diciendo: tengo miedo. Su hermana y el hermano de su madre lo sostuvieron al final. Entre las muchas o pocas personas que lo cuidaron durante su agonía, una mujer, hija de su hermana, se acercó para ayudarlo y se sintió impotente, confusa y dolorida porque sólo pudo acompañarlo a medias. Él se iba hacia la muerte. Ella huyó. No soportaba el sufrimiento de él ni el de ella. Un par de meses después de aquella muerte, esa mujer encontró un sentido para aquel sufrimiento. Entonces, escribió estas palabras.

Esa es la razón central de este trabajo. Una historia personal. Historia que a través de la elaboración de este texto he visto reflejada en cientos de otras historias. Acompañar a una persona en proceso de morir es una enorme tarea. Y es también una despedida definitiva. Esa persona no es sólo alguien que necesita cuidado constante en todas las dimensiones de su existencia, es un ser que entre más cercano a nuestro corazón más nos hiere con su dolor y con la perspectiva de su muerte. Pero la dificultad se acrecienta más aún porque esa persona nos enfrenta a nuestra propia finitud: nos alejamos de los moribundos porque no soportamos lo que nos muestran, nuestro fin. La intensidad de lo que significa la muerte se nos vuelve un tabú. Además, vivimos



en sociedades que reprimen la expresión de sentimientos demasiado intensos, como los que experimentamos frente a alguien que amamos o que se nos muere. No logramos tomar de la mano o acariciar a los moribundos para “hacerles sentir una sensación de cobijo y de que siguen pertenecientes al mundo de los vivos” (Elias, 1982/2011, p. 56), pero cuán curativos pueden llegar a ser tales gestos.

Esta historia, personal y colectiva, me llevó a indagar sobre la muerte, el sufrimiento y el amor, temas que se conjugan en el de las necesidades espirituales de los moribundos en el campo de los cuidados paliativos. Entre dichas necesidades se encuentra la de amar y ser amado hasta el final, interpretada como necesidad principal y transversal a las otras; sin embargo, no existe una argumentación detallada sobre el papel central de esta necesidad de amor. En tal ausencia se ubica el presente texto, que busca entender por qué la necesidad espiritual de amar y ser amado es la necesidad fundamental de las personas que se encuentran en proceso de morir y también cómo es que esa necesidad abarca a todas las demás.

Para lograr este objetivo, se inicia clarificando algunos conceptos esenciales: espiritualidad, proceso de morir, moribundo y necesidades espirituales de los moribundos, entre las que se incluye la necesidad de amar y ser amado hasta el final. Luego se abordan los conceptos centrales que permitirán desentrañar las respuestas buscadas; tales conceptos son los de amor y sufrimiento, tomados desde la psicología y desde perspectivas de algunos autores cristianos. Finalmente, considerando el concepto de amor que se ha podido construir, se analiza la relación entre las necesidades espirituales de los moribundos y el amor, para responder a las preguntas que guiaron la indagación. Al hablar sobre la razón del lugar central del amor en el tiempo de morir, su relación con el sufrimiento cobra relevancia: el sufrimiento se vislumbra como el paso obligado hacia el amor.



Metodología y procedimientos de análisis de la información

Esta investigación es de carácter básico y de tipo documental argumentativo, partiendo de una revisión lo más sistemática posible de la literatura. Ya que el objetivo fue profundizar en los sentidos del tema de la necesidad espiritual de amor en el proceso de morir, el trabajo tiene un enfoque hermenéutico y cualitativo, centrado en indagar, recolectar, organizar, analizar e interpretar la información obtenida para construir nuevos o más profundos significados.

Para recabar la información se utilizaron bases de datos sobre Ciencias Sociales y Humanidades, así como Ciencias de la Salud: Scopus, LILACS, SciELO, BDDOC-CSIC, Dialnet y Redalyc. Además, se rastreó información en las bibliotecas universitarias y públicas de la ciudad de Medellín. Para buscar la información se usaron las siguientes categorías en español: cuidados paliativos, espiritualidad, necesidad espiritual, necesidad espiritual * amor, muerte, moribundo, enfermo terminal, sufrimiento y amor, principalmente. Después de elegir los documentos más pertinentes para la investigación, se revisaron 27 artículos, 7 tesis y 21 libros, además de otros textos como informes u obras literarias.

En estos documentos se rastrearon los conceptos de espiritualidad, moribundo, proceso de morir, necesidades espirituales de los moribundos, necesidad espiritual de amar y ser amado. Tales conceptos fueron estudiados en el ámbito de los cuidados paliativos, aunque el de espiritualidad incluyó la perspectiva de Viktor Frankl. Con ellos se buscó construir unas definiciones abarcadoras para trabajarlas después de analizar los conceptos de amor y sufrimiento, ya no desde el ámbito de los cuidados paliativos sino desde posturas distintas y complementarias propias de la psicología y el cuidado espiritual en clave cristiana.

Se realizó entonces un análisis textual y una lectura hermenéutica para ahondar en los significados de estos fenómenos y construir nuevos sentidos acerca del papel del amor en el proceso de morir. Asimismo, se analizaron detenidamente cada una de las necesidades espirituales de los moribundos en relación con el concepto de amor



obtenido de la lectura de las perspectivas seleccionadas, y esto para hallar cómo es que la necesidad de amar y ser amado afecta o abarca a las demás, buscando sus correspondencias, resonancias, ampliaciones, paralelismos y contrastes. En el análisis se incluyó la relación entre el amor y el sufrimiento en el proceso de morir. Por otra parte, la experiencia personal que motivó inicialmente esta investigación se ve reflejada en diversos fragmentos diseminados a lo largo del texto.

Resultados

1947. Londres. Una mujer y un hombre se encuentran. Ella, enfermera, trabajadora social. Él, enfermo: cáncer inoperable. Se enamoran, se aman. 1948. El hombre muere. Entre una fecha y otra, una semilla: los dos sueñan con un lugar en donde morir, en donde vivir sin cura posible no sea una áspera agonía, un lugar en donde sea humana y cálida aun la muerte. El hombre: David Tasma. La mujer: Cicely Saunders, un nombre que cualquier enfermera reconocerá. En 1967, el sueño de este hombre y esta mujer se materializó en el *St. Christopher Hospice*, un lugar intermedio entre el hospital (con su carácter profesional e institucional) y el hogar (con su calidez familiar), y que fue imitado en todo el Reino Unido, conformando así lo que se conoce como el movimiento *Hospice*, que permanece hasta el día de hoy y se ha extendido hacia países como Estados Unidos y Canadá, no sólo para cuidar de los enfermos terminales sino también para investigar y formar a quienes acompañan en el proceso de morir (Rufino, 2015, pp. 5 a 10).

En su experiencia, Saunders encontró que “las personas sufren con todo su ser” (Gallastegui, p. 231); de paciente en paciente se dio cuenta de que la atención médica centrada en el aspecto físico era insuficiente, pues el sufrimiento de los pacientes no era sólo físico, sino también social, emocional y espiritual; así que propuso el concepto de “dolor total”, que engloba todas estas dimensiones del sufrimiento humano (Pessini & Bertachini, 2006, p. 232). Con aportes como éste empieza a incluirse el concepto de la espiritualidad en el mundo de los cuidados paliativos.

Espiritualidad

La definición de este concepto es bastante amplia y se ha hecho desde diversas disciplinas. En el ámbito de los cuidados paliativos, según Barbero, Gomis y Benito (2008, pp. 58 a 62), la espiritualidad puede definirse como una constante humana que no se circunscribe al ámbito de las religiones sino que pertenece al dominio interior del ser humano y a su consciencia de sí en el universo; dinámica y abierta, caracterizada por la búsqueda permanente, por la tendencia a hallar sentido a la existencia, por el cuestionamiento existencial, por la conexión del ser humano consigo mismo, con otros seres o con lo trascendente; la capacidad de abrirse más allá de la racionalidad cartesiana o las experiencias vitales cotidianas hacia algo que nos supera y abarca, nos trasciende. Es ese cúmulo de experiencias que pueden concretarse en valores éticos capaces de servir de guía en la existencia.

Esta visión es muy cercana a la concepción de Viktor Frankl, para quien lo espiritual es la dimensión específicamente humana que para expresarse trasciende, abarca e instrumentaliza a las otras dos, la física y la psíquica; que alude a la libertad humana, a su capacidad de oponerse a sus condicionamientos psicofísicos y a las limitaciones sociales. En este sentido, lo espiritual se entiende como fuerza, aquella que le otorga al hombre responsabilidad y libertad respecto de lo interno y lo externo. La espiritualidad para Frankl también es potencia pura, posibilidad de manifestación; autoconsciencia, diálogo consigo mismo; unificación y totalización del ser humano; consciencia de lo estético, ético y erótico en una tensión fecunda; trascendencia tanto en su intencionalidad como en su reflexividad; el núcleo sano de la persona, el que no enferma, aunque vea limitada su expresión en el mundo por la enfermedad del cuerpo y la psique; la dimensión que ejerce presencia ontológicamente, siendo un 'estar junto a' fuera de los límites del tiempo y el espacio y es el centro de recursos noéticos (Martínez, 2013, pp. 134-135).

Como vemos, estas concepciones de la espiritualidad comparten las ideas de trascendencia, autoconsciencia, libertad o dinamismo, ética o valores. Pero Frankl aporta unos elementos claves precisamente para el proceso de morir, por ejemplo, la concepción de lo espiritual



como el núcleo sano de la persona, aquel que no puede ser tocado por la enfermedad, y como ese ‘estar junto a’, más allá de límites temporales y espaciales. Cuando Frankl habla de lo espiritual como ese núcleo que no enferma, alude a que “la enfermedad psicofísica puede perturbar, mas no destruir, a la persona [...] El desarreglo del organismo significa [...] un bloqueo del acceso a la persona [a lo espiritual]. Y éste podría ser nuestro credo psiquiátrico: la fe inquebrantable en el espíritu personal, la fe ‘ciega’ en la persona ‘invisible’ pero indestructible” (Frankl, 2000, p. 128). Aquí, la persona espiritual se duele, sufre por no poder expresarse, pero la enfermedad no es espiritual. Esta concepción es sumamente potente cuando de un moribundo se trata, especialmente, alguien que haya mantenido “oculta” o “invisible” su espiritualidad durante mucho tiempo: aún es posible que la espiritualidad se manifieste, en medio de la enfermedad final, porque siempre ha estado ahí²⁴. Así mismo, si la psique y el cuerpo son los que enferman, y lo que enferma puede morir, entonces lo espiritual, que no enferma, no puede morir, y ahí es donde adquiere sentido ese quiebre de los límites temporales y espaciales: si lo espiritual no muere, no está sujeto a esos límites, y por eso puede haber un encuentro de espíritu a espíritu.

En este sentido, ¿cuánta potencia puede cargar la concepción de que aquella persona enferma de muerte guarda en sí un núcleo que sigue sano? ¿Cuánto misterioso sentido puede tener, para aquel que pronto romperá todos los lazos, concebir que podrá estar junto a los que ama aunque su cuerpo no esté? Asimismo, ¿cuánto sentido y fuerza puede hallar aquel débil ser que ya se muere al encontrar en sí mismo un espacio de libertad y de recursos para afrontar su tragedia

24 Quizás esta perspectiva no condice con la teología bíblica. Pero Frankl no fue teólogo ni pretendió hacer teología, y mucho menos yo. Para él esta visión es vital en su labor médica, pues le da la convicción de que siempre hay un trabajo terapéutico por hacer, incluso con alguien que desde una perspectiva teológica o religiosa pueda ser visto como espiritualmente enfermo o dañado. Frankl busca rescatar así la dignidad de toda persona y reconocer en el ser humano algo trascendente, tanto que no puede ser destruido por la acción humana. También, para comprender la importancia de esta concepción de lo espiritual en Frankl, hay que recordar que la enfermedad puede conducir a la muerte, así que al hablar de que lo espiritual no enferma, Frankl quiere indicar que lo espiritual no muere. Por lo tanto, lo que hace humano al ser humano (su espiritualidad, pues lo físico y lo psíquico son dimensiones propias también de otros seres) es en últimas indestructible y trascendente.

del mejor modo posible? La espiritualidad se vuelve en esta medida no sólo una dimensión humana que hay que considerar junto a las otras, sino, y más todavía, la única dimensión que puede convertir la tragedia de la muerte en una victoria.

El proceso de morir y el moribundo

Nunca antes se vio en este hombre tal ternura. En la niñez, de seguro. Pero como hombre había sido triste, más no tierno, a excepción de algunos breves instantes. La fragilidad de su cuerpo, el temblor de su alma aparecían entre cada síntoma. Solía sentirse derrotado. Pero a veces algunas palabras lo apaciguaban y se volvía tenue, tenue como una flor del alba. Aquella flor luchaba.

La espiritualidad en el tiempo de morir es más marcada que en cualquier otra etapa de la vida humana. ¿Por qué? El moribundo, el que vive el proceso de morir, experimenta una gran cantidad de cambios, pérdidas e incertidumbres. Esto le conduce a una crisis en donde su dimensión espiritual se impone sobre las otras que, debilitadas, no logran asumir la tarea de seguir viviendo mientras dura la vida, es decir, el cuerpo se encuentra en un trance que puede denominarse de autodestrucción, y las respuestas habituales de la psique, las actitudes y comportamientos heredados y aprendidos, se tornan insuficientes para responder a los retos de la nueva situación, de modo que lo espiritual, las respuestas desde la libertad, desde una mayor consciencia de sí y del mundo, desde la comprensión del sentido de lo que sucede son las que están llamadas a ir a la vanguardia en este momento vital.

Veamos, pues, qué sucede durante el proceso de morir o proceso previo a una muerte que no es inesperada: las funciones vitales se deterioran progresivamente; hay pérdidas y cambios físicos, cognitivos, emocionales, sociales y espirituales; creciente dependencia hacia el exterior; percepción de que la muerte se halla próxima; incertidumbre y sufrimiento (Benito, Gomis, Barbero, & Payás, 2008, pp. 15-16). La intensidad de esta experiencia la expresa bien Christiane Jomain con estas palabras: “La amenaza con que se ve enfrentado el moribundo no es exterior a él. Está inscrita dentro de él,



se la lee en su cuerpo. Se trata de una autodestrucción. El moribundo es, biológicamente, la muerte misma que actúa” (1987, p. 51).

Este proceso de *autodestrucción* lleva necesariamente a una actitud de respuesta por parte del moribundo, y ella suele conllevar introspección, reflexiones sobre el sentido de la vida, preguntas sobre la posibilidad del más allá, balance vital y puesta en orden de los asuntos propios; además, asumiendo este momento con valor, el moribundo puede superar su miedo y transformar su sufrimiento así como acercarse con mayor intimidad a los suyos accediendo a la expresión del amor, del perdón y la despedida (Benito et al., 2008, p. 16). Ahora bien, estos mismos autores plantean que en términos espirituales, el moribundo vive un proceso en el que puede aflorar su Sí Mismo o *Self*, su dimensión trascendente, en la medida en que el sufrimiento propio de esta etapa vital va eliminando el Ego, creando así la posibilidad de que emerja el Yo íntimo (2008, p. 17). En términos de Frankl diríamos que en el momento de ir muriendo puede surgir con toda su fuerza la persona real que hay en cada uno, pues el cuerpo psicofísico se va haciendo cada vez más permeable y dócil, y entonces refulge con intensidad la persona auténtica y única que somos.

¿Y quién es el personaje que encarna este proceso de morir? Podemos llamarlo moribundo: el enfermo cuya muerte próxima es casi segura, porque su diagnóstico, evolución y respuesta al tratamiento son negativas. En este paciente pueden presentarse tres estadios: el de la enfermedad incurable avanzada, en donde hay una respuesta variable al tratamiento y un deterioro físico gradual, pero aún se conserva la consciencia; el de la enfermedad terminal, cuando ya no se responde al tratamiento, mientras los síntomas se acentúan y se presenta un grave impacto emocional; y el de la agonía, que precede a la muerte, en donde el deterioro físico es intenso y hay extrema debilidad, además, la consciencia se trastorna y la ingesta de alimentos es difícil (Celedón, 2012, s.p.).

Si bien en este texto se usa el término ‘moribundo’ para abarcar los tres estadios del proceso, vale la pena resaltar la reflexión de Jomain sobre el concepto de agonía, que viene del griego *ἀγών*, ‘combate, lucha, prueba, angustia’. La agonía se “presenta como un combate

[pero hoy] se habla del moribundo, cuya imagen más difuminada evoca el peligro inminente de la muerte y una debilidad extrema, más bien que una lucha” (Jomain, 1987, p. 24). La idea de la muerte como una lucha, más que como una entrega, alude al aspecto físico del hombre, pero también a las demás dimensiones de la persona, y en el sentido espiritual es también potencialmente el momento de la máxima angustia, de la prueba y la lucha definitivas, pero no contra la muerte; más bien morir es el nombre del combate por el sentido último, morir sería esa pugna final contra lo que hoy *somos*, para llegar a ser lo que verdaderamente *somos*. Como dice Jorge Larrosa parafraseando a Nietzsche, “la lucha contra el presente es también, y sobre todo, una lucha contra uno mismo. Para ‘llegar a ser el que se es’ hay que combatir al que ya se es” (Larrosa, 2011, p. 123). En este sentido, aunque hablemos de moribundo, debemos recordar siempre el *ἀγών*, el que muere es un guerrero.

Necesidades espirituales de los moribundos

Hacia la década del sesenta, las necesidades espirituales de los moribundos se identificaban normalmente con las prácticas y creencias religiosas, pero ya en los años ochenta se entendían en un sentido mucho más amplio, ligado a la búsqueda de sentido y de lo valioso y esencial (Thieffrey, 1992, s.p.). Son de destacar en esta evolución los aportes de Christiane Jomain, quien en su libro *Morir en la ternura* (1987) define las necesidades espirituales de los moribundos como aquellas de “las personas creyentes o no creyentes que buscan un alimento espiritual, una verdad esencial, una esperanza, una respuesta sobre el sentido de la vida y de la muerte, o también a veces la transmisión de un mensaje” (p. 163).

A finales de los ochenta, Jean Vimort (1990) desarrolló la idea de necesidades espirituales (aquellas que son inherentes al ser humano) de los moribundos, entendiendo necesidad como carencia pero también como potencialidad o expectativa por desarrollar o cubrir (Barbero et al., 2008, p. 52). Las necesidades espirituales de las personas al final de la vida, de un modo sintético pero abarcador, incluyen ser reconocido como persona, releer la propia vida, revisarla y narrarla,



buscar su sentido, perdonarse y sentirse perdonado, trascenderse y trascender esta vida hacia un más allá, tener auténtica esperanza, expresar vivencias y sentimientos religiosos, ser libre y amar y ser amado (Maté & Juan, 2008, p. 37).

La necesidad de ser reconocido como persona se presenta frente a la amenaza de pérdida de identidad que sufren los enfermos en un hospital, pérdida debida a la intrusión de la enfermedad, que exige una nueva y frustrante relación con el cuerpo. “El enfermo se ve forzado a comprometerse en una oscura discusión donde el compañero es el cuerpo, hasta aquí sumiso y dócil, y ahora rehúsa obedecer. [...] El cuerpo se desolidariza. Pone en descalabro la unidad de la persona” (Thieffrey, 1992, s.p.).

Pero esta pérdida de identidad también surge cuando el enfermo es despersonalizado al ser identificado con un número de habitación, un tumor, una enfermedad; cuando se rompen sus vínculos sociales y su participación en las decisiones sobre su propia vida (social y familiar) y su tratamiento. Cuando estas necesidades no son cubiertas, el enfermo que siente haberse perdido a sí mismo puede preguntarse: ¿curar, para qué, si no existo? Por esto es necesario reconocer al enfermo en toda su dignidad, empezando por ese cuidado del cuerpo que, si se hace con amor, es ya espiritual en sí mismo. “Continuar vigilando la estética de un cuerpo que se degrada es testimoniar el respeto que se le da, es luchar contra el desprecio que el enfermo podría tener, y esto estimula y apoya el deseo de vivir” (Thieffrey, 1992, s.p.).

La necesidad de releer la propia vida, de revisarla y narrarla surge porque el peligro de muerte pone al hombre frente a su vida, lo hace volver a su pasado para apreciarlo, revivirlo, reapropiárselo, darle continuidad y coherencia a lo disperso, un sentido (Thieffrey, 1992, s.p.). Hay necesidad de palabras verdaderas, de clarificar la confusión, de buscar lo que tiene verdadero peso, valor, “lo que es más fuerte que la muerte”. Cuando el balance vital es positivo, se puede enfrentar mejor la muerte. Pero también afirma Saunders, citada en Thieffrey (1992, s.p.), que esta búsqueda de lo verdadero y precioso puede hacer brotar el sentimiento de ser incapaz de alcanzarlo, engendrando amargura, rabia, ausencia de sentido, sufrimiento espiritual, porque no se le dice



sí a la propia vida, al sentir que fue desperdiciada; como dice Maurice Zaundel, citado en Mejía: “ante la muerte tomamos conciencia de que la vida habría podido ser algo inmenso, prodigioso, creador. Pero es demasiado tarde [...] Entonces, la muerte, precisamente porque la vida no se ha cumplido, aparece como un abismo” (2008, p. 238). Dado este caso en que el moribundo siente la vida desperdiciada o ya inmodificable, el cuidador es vital no sólo para escuchar la narración del moribundo sobre su vida, es fundamental para encontrar nuevas perspectivas y sentidos, para que el otro se perdone y reconcilie, para que asuma su libertad última, la de su dignidad frente al sufrimiento.

La necesidad de buscar sentido en la historia personal de vida, que no puede realizarse sin haber releído la vida, corresponde al deseo de unir y dar coherencia a lo aparentemente separado, de rescatar lo que vale, de comprender lo que ha sido y hacer un balance que permita encontrar la unidad de la vida. En esta búsqueda se da el último parto de sí mismo, y el sentido que se encuentre frente a la muerte puede volver a dar sentido a toda la vida pasada. Alba Payás (2003, p. 12) indica que quien se enfrenta a la muerte se pregunta sobre su pasado, su presente y su futuro, y que, por ejemplo frente a la pregunta sobre si la propia vida valió la pena, hemos de ayudar a la persona a que recorra su vida, a que se detenga en los acontecimientos más significativos y a que identifique los frutos de cada etapa para que pueda descubrir su sentido; además, es de vital importancia reconstruir el significado de las pérdidas del pasado, pues resolver esos duelos pendientes ayuda a evitar más sufrimiento espiritual.

Y aquí surge otra necesidad relevante, la de libertad con respecto a lo que nos enajena y subordina, y también con respecto a las ataduras del Ego, las obsesiones y las fijaciones internas. Reconociendo todo lo que nos condiciona, también podemos reconocer que podemos ser libres para aceptar el destino, entregarnos u oponernos, y si nada podemos cambiar en él, aun así podemos elegir la actitud interior que adoptaremos frente a él (Mejía, 2008, p. 240). Esta liberación también puede experimentarse en una relación auténtica y transparente entre el enfermo y su cuidador: como dice Joyce Cope, nos han enseñado a fingir, a no dejarnos conocer para no mostrar nuestra vulnerabilidad, pero especialmente en la relación con un enfermo terminal existe la



posibilidad de liberarnos y “ser libremente las personas que somos” (2012, p. 77); tanto el moribundo como quien le cuida pueden liberarse del fardo de las máscaras y experimentarse auténticos y libres en su relación. Y finalmente somos libres de elegir cambiarnos a nosotros mismos, y si lo hacemos hemos “superado los límites del destino” (Mejía, 2008, p. 240). Iván Ilich, ese personaje creado por Tolstoi (1886/2008) para afrontar la muerte, en sus finales horas, desesperadas porque sentía que su vida había sido una equivocación completa, tomó para sí esa libertad de cambiar; aunque fuese en su interior, pidió perdón y supo que con su muerte al menos dejaría de afligir a su familia, y luego de ello, por insuficiente que pueda parecer, encontró sentido y reposo.

Frente al sufrimiento de ver cómo se consume la vida, la persona puede experimentar culpa, ya sea porque busca una explicación del mal o porque percibe que no fue fiel a sus valores u opciones fundamentales, y surge entonces la necesidad de liberarse de esta culpa, lo cual puede lograrse precisamente al percibir esta incongruencia y retomar los valores que alguna vez se abandonaron, volviendo a ser fiel; pero también mucha gente encuentra sentido a su sufrimiento entendiéndolo como castigo o expiación²⁵; así mismo, es propicio ver la totalidad de la vida, no sólo su lado negativo, para de este modo atender a otra necesidad: la de reconciliación.

Esta necesidad surge cuando la enfermedad se vuelve el momento en que afloran los gestos de odio, repliegue y ruptura que llevamos con nosotros; al ser confrontado con ellos, el moribundo busca “enderezar” lo que ha “malvivido”, ponerse a paz y salvo, dar y darse perdón, permitir que el sobreviviente continúe su vida bajo el signo de la reconciliación, corregir las faltas hacia sí mismo y hacia los demás. “Jamás es tarde para rechazar, negar y retirar el mal que hemos hecho. Pero, para esto hay que creer al bien posible” (Vimort, citado en Thieffrey, 1992, s.p.). El trabajo de ayudar a la reconciliación es uno de los más importantes que ha de realizar quien acompaña a un moribundo, y puede hacerlo con simples gestos de cariño genuino, sonrisas, leves caricias, palabras pacíficas (Thieffrey, 1992, s.p.).

25 Más adelante se abordará el tema del sufrimiento y su sentido de acuerdo con Frankl y otros autores.



La necesidad de establecer la vida más allá de sí mismo se manifiesta como apertura a la trascendencia y como necesidad de reencontrar el sentido de la solidaridad. Gräf Durkheim, citado por Thieffrey (1992, s.p.), distingue cuatro vías de apertura a la trascendencia: naturaleza, arte, reencuentro y culto. En ellas hay una sencilla contemplación que fortalece, el compartir de la creatividad humana que en la belleza expresa la relación con lo trascendente, el descubrir que un rostro, “sea de un instante o de toda la vida, puede ser percibido como el signo de un amor que nos superó con largueza” (1992, s.p.), o la apertura al tiempo y a la presencia de Dios en la adoración compartida en donde hacemos parte de un mundo que nos supera. En este sentido, Jomain habla de la necesidad de reencontrar esas fuentes en las cuales nos nutrimos: ideas, obras, creaciones de otros. Es tarea del cuidador identificar cuál o cuáles son las fuentes privilegiadas de su acompañado para acceder a la trascendencia. Así mismo, según Vimort (citado en Thieffrey, 1992, s.p.), frente a la angustia por la desintegración del Yo, es el sentimiento de comunión con otros, con un todo que nos excede el que nos puede dar la fortaleza para resistir ante la muerte.

La necesidad de continuidad o de un más allá busca inscribir la existencia propia en el futuro, a través del acto de “pasar la antorcha”: un legado, una idea, una creación, un mensaje, el fruto que recogemos al final de la vida para darlo a los compañeros de alguna lucha que emprendimos, a la familia, a la humanidad; o también por medio de las creencias y esperanzas en una vida más allá de esta vida, la reencarnación, la resurrección, el ciclo vital y energético. Todo esto puede venir acompañado de dudas y temores.

La necesidad de esperanza auténtica puede entenderse como aquella que nace de las experiencias positivas de la vida (de amor, solidaridad), aquella que se proyecta como consolidación futura de experiencias presentes gratificantes y no como imagen de un ideal frustrado en el presente (Barbero, 2002, p. 11). Pero esta esperanza también alude a algo más próximo: según Kübler Ross, la esperanza está presente en todas las etapas del duelo. Puede ser, inicialmente, la esperanza de que todo sea un sueño, un error, o luego, de curar, de no morir, y finalmente, quizá, de morir “bien”, sin dolor. Es relevante que



el moribundo siempre tenga esperanzas, y deben ser respetadas, pues estas le sostienen, le proporcionan todavía metas para vivir. Hacia el final, esta esperanza puede alimentarse proponiéndonos metas muy próximas para satisfacer lo que el paciente en el momento presente percibe como calidad de vida (Barbero, 2002, p. 12; Mejía, 2008, p. 241).

La necesidad de expresar vivencias y sentimientos religiosos se refiere a la búsqueda de cada creyente dentro de su tradición religiosa de utilizar los recursos que su religión le provee para dar el paso de la vida a la muerte; en cada persona pueden ser distintas las necesidades, de acuerdo con la relación que haya tenido y que tenga con su religión, pero también de acuerdo con las dudas y temores que afloran en medio de su proceso. Barbero afirma que:

[...] para el creyente se trata de vivir las necesidades espirituales desde una dimensión religiosa, de mantener la coherencia fe-vida, de cultivar la relación personal con Dios y de expresar externamente, de forma individual y/o comunitaria, la fe por medio de ritos y celebraciones. (2002, p. 12)

Mejía nos hace ver, también, que el hombre es ritual por naturaleza, que usa lo simbólico para comprender, expresar e integrar lo que no logra controlar o lo que no puede comunicar con palabras y para celebrar momentos claves de la vida, como son la muerte o el nacimiento (2008, p. 241).

Necesidad de amar y ser amado al final de la vida

“Tan linda. Siempre que me despierto está ahí, cuidándome”. Así me dijo una vez, adormilado, arrastrando desde el sueño una voz tierna. Era frágil. Alternaba entre una dulzura susurrada y la desesperación. Dolía amarlo. Y era inevitable. Y él buscaba amar y sentirse amado con fuerza. Pero nos sentíamos torpes en el amor. No sabíamos dar ni recibir. Algo de lluvia, algo de tierra nos faltó.

La necesidad de amar y ser amado es la base de la existencia humana, debido a nuestra naturaleza interdependiente, que no se circunscribe sólo a las relaciones entre seres humanos, sino también



a las de cada persona con el entorno, consigo misma, con las ideas y valores, y con lo trascendente (Benito et al., 2008, p. 14).

En consonancia con esta visión, cuando Jomain habla de la necesidad de amar (y ser amado) en el enfermo terminal centra su atención en el gusto por la vida, porque gustar de ella, dice, es amarla. Por eso cuidamos al enfermo cuando buscamos aquello que lo conecta con la vida, sus razones de desear, disfrutar y sufrir, “lo que lleva en lo más profundo de su corazón [...] lo que habría querido ser y no pudo realizar” (Jomain, 1987, p. 158). Esta mujer nos dice que el gusto por la vida pasa a través del ambiente, del acontecimiento inmediato y del impulso del corazón, es decir que el cuidado incluye darle al enfermo un ambiente caluroso, que tenga trazos de su propio hogar, objetos, recuerdos amados; asimismo, el cuidado implica ayudar a vivir cada día valorando sus acontecimientos, grandes y pequeños: cumpleaños o atardeceres, lo que nos conecta con la vida y nos hace reír; y también entreaña promover momentos de encuentro, de intimidad con los amigos y la familia, que el enfermo necesita porque pronto se separará de ellos (Jomain, 1987, p. 159). Encontramos en estas palabras una expresión, ser humano con el entorno, con las personas, con las ideas y valores (o recuerdos), todo como expresión del amor por la vida. Pero ¿cabe aquí la relación consigo mismo y con la trascendencia? Probablemente. ¿O acaso cuando amamos la vida no es nuestra propia vida, lo que somos y hemos sido, eso que amamos? ¿Y acaso es posible conectarse amorosamente con el Misterio, con lo trascendente, sin amar lo conocido, lo presente?

Con respecto a la necesidad de ser amado, Jomain (1987) afirma que la persona enferma al final de la vida desea ser reconocida y aceptada sin condiciones ni reproches, en su diferencia y sus debilidades, con sus miedos, carencias y descubrimientos, de modo que pueda expresar libremente incluso la vivencia de su agonía. Además, el que está muriendo aspira a ahondar en sus relaciones fundamentales y a restablecer las que se han roto y que son significativas (Payás, 2003, p. 12).

Pero quizá lo que más llama la atención con respecto a este deseo de ser amado es la importancia que cobra el cuerpo al final de la vida. Las personas en proceso de morir experimentan fuertemente



la necesidad de amor en la dimensión física como anhelo de ser tocadas y reconocidas más allá de su enfermedad: “puede darse mucho consuelo a los enfermos sencillamente tocándoles las manos, mirándoles a los ojos, dándoles un suave masaje, acunándolos entre los brazos o respirando suavemente al mismo ritmo que ellos. El cuerpo tiene su propio lenguaje de amor” (Rimpoché, 1994, p. 220). El amor es simple, canta una canción; lo más profundo es la piel, piensa un filósofo. Christiane Jomain nos da a entender esto con su habitual belleza: en las últimas horas, dice, cuando la debilidad es extrema y las palabras se hacen insuficientes, el clima de amor apacigua al enfermo, ese “es el tiempo de simplificar las cosas. En el silencio, una mirada, una sonrisa, un contacto, un abrazo se cargan de intensidad” (1987, p. 160).

Al final de la última hora, cuando abandonamos nuestros cuerpos, o nos abandonan ellos, cantan todavía su misterio sagrado: el último brote de amor nos atraviesa gracias a la humilde entrega de nuestros cuerpos, en silencio.

Amor

Pero ya que el objetivo de estas palabras es descubrir por qué esta necesidad de amor es la más primordial, es necesario ahora clarificar la idea del amor. El tema se abordará desde tres propuestas teóricas de origen psicológico que tienen en común varios aspectos: parten de una separación con respecto al psicoanálisis y a las posturas freudianas; abordan la dimensión espiritual del ser humano y, desde ésta, sin descuidar un enfoque psicológico, estudian el tema del amor e inclusive su papel en los procesos transformadores de la psique; y al considerar el amor en su aspecto espiritual, no lo espiritualizan, no niegan ni descalifican la dimensión erótica (en un sentido amplio) del amor, sino que la realzan por medio de la dimensión espiritual. Con esta visión del amor en donde el aspecto psicológico incluye al espiritual, se puede restringir el campo de análisis sobre el amor en el marco de una espiritualidad amplia, no limitada a ninguna religión particular, puesto que la noción de espiritualidad que se plantea en

el contexto del tema aquí presentado sobrepasa el ámbito de las religiones.

La primera propuesta es la de Carol S. Pearson (1989), quien recoge y amplía la propuesta jungiana de los arquetipos. “Sin amor el Alma no se involucra con la vida”, dice Pearson, para quien el amor se entiende como el vínculo, el lazo que nos une a la vida, nos hace sentirla en nosotros, anhelarla y servirle; sin embargo, el amor siempre implica muertes y renunciaciones: al pasado, a los viejos hábitos que nos inmovilizan. El amor tiene dos formas primordiales: Eros y Ágape. En Eros la unión es con algo exterior: una persona, un lugar, un hacer; en Ágape, la unión inicia consigo mismo y se extiende hacia el mundo, y es ella “la que nos permite desarrollar la capacidad de amar a nuestros seres queridos, pero también a la humanidad y al cosmos” (Pearson, 1989, p. 179).

Con esta distinción entre Eros y Ágape, se critica la supresión que en la cultura occidental se ha hecho de Eros para avanzar hacia Ágape. Se resalta que podemos aprender a amar con pasión y a la vez conservando nuestro sentido ético y moral, y que la supresión de Eros implica hacer la guerra contra nosotros mismos: Ágape entendido como una unión que parte del propio interior supone aceptarnos completamente, por lo cual el amor Ágape no es posible sin Eros, que es la pasión resultante del funcionamiento armonioso del Alma y el cuerpo, y no una mera sexualidad reducida a lo físico o lo instintivo; en Eros, nuestra sexualidad y nuestros cuerpos son sagrados. Eros también nos provee de poder, el poder de ser fieles a nuestra esencia, pues desde ella viene Eros. Y siendo fieles a lo que amamos, descubrimos quienes somos en realidad (Pearson, 1989, p. 184).

La segunda propuesta es la de Viktor Frankl (2000, 2012), para quien el amor es una de las formas en que el ser humano se trasciende, sale de sí hacia alguien y, de este modo, se realiza, pues se vuelve plenamente hombre y plenamente sí mismo cuando se entrega a otro y se olvida de sí. El amor es la forma de ser inter-existencial, el estar plenamente presente en la alteridad de la otra persona y, por lo tanto, el amor es la única vía para conocer realmente a otro, pues es un *estar el uno con el otro* en lo que de auténtico tiene cada uno (Frankl,



2000, p. 59). El amor es la vivencia de otro ser humano en todo lo que su vida tiene de singular, de única. Acogemos a quienes amamos como seres insustituibles, y esto por pura gracia, no porque hagan o tengan algo para “merecer” nuestro amor, no por sus rasgos físicos o psíquicos, pues lo que amamos es lo que la persona “es”, su espíritu conmueve al nuestro. Así, “la presencia corporal del ser amado se convierte para el amante en un símbolo, en el signo de algo que hay detrás y que se manifiesta en lo externo pero no se agota en ello” (Frankl, 2012, p. 207).

Por eso, cuando amamos verdaderamente no hay peligro de que sustituyamos al otro, ya que amamos lo que es insustituible en él, y es así como el auténtico amor trae en sí mismo la garantía de su perpetuidad, pues lo que amamos no cambia, no desaparece, y no muere: lo que la otra persona es, su esencia, se sobrepone a la existencia, no depende de ella pues se sustrae al tiempo, y por eso el amor puede sobrevivir a la muerte del ser amado. Es en ese sentido que el amor es más fuerte que la muerte (Frankl, 2012, p. 206).

Pero el amor también afina la mirada para percibir la belleza, los valores del mundo, que se vuelven mayores y más profundos, y asimismo, para percibir el valor más alto de la persona amada, aquel que aún no ha realizado, que es mera posibilidad. Cuando amamos, vemos al amado “tal y como Dios lo ha pensado”, no sólo en su autenticidad y singularidad sino también en lo que puede llegar a ser, lo irreal pero posible: la promesa. Y al captar estos valores en el ser amado, quien ama es enriquecido pues ve al otro como un “mundo en sí”, lo cual hace que su propio universo se dilate. Pero también el ser amado es enriquecido por el amor: al ver sus posibilidades lo ayudamos a orientarse hacia ellas. “El amor ayuda al ser amado a convertir en realidad lo que el amante se adelanta a ver, a intuir” (Frankl, 2012, p. 224), y esto sucede porque el amado se esfuerza por hacerse cada vez más digno del amante, del amor; así, quienes se aman mutuamente entran en un proceso creativo, cada uno impulsa la transformación en el otro.

El planteamiento final es el de Erich Fromm en *El arte de amar* (1959/2006). Para él, el amor, la unión (que no es simbiosis, pues conserva la individualidad de cada persona) o fusión interpersonal



es la respuesta al problema humano más angustiante: el aislamiento, la soledad, la desunión; y por ello necesitamos aprender a amar, tal y como se aprende un arte, pues amar es cuestión de actividad, entendida como la práctica libre de un poder humano y no como un sentimiento pasivo o una compulsión; el amor es dar más que recibir, pero dar entendido no como un sacrificio o renuncia que nos empobrece, sino como la mayor expresión de potencia, pues en “el acto mismo de dar experimento mi fuerza, mi riqueza, mi poder [...] Me experimento a mí mismo como desbordante, pródigo, vivo y, por tanto, dichoso” (Fromm, 2006, p. 32). Pero lo que damos, más que cosas materiales, es nuestra propia vida, lo que está vivo en nosotros: alegría, tristeza, comprensión, conocimiento... con lo cual exaltamos el sentimiento de vida de la otra persona, y lo que nace en ella se refleja en nosotros; este dar, aunque no busque el objetivo de recibir algo a cambio, siempre lo logra: el amor produce amor.

Según Fromm, además del dar, el amor implica cuidado: preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos; responsabilidad: nuestra respuesta a las necesidades físicas y psíquicas del otro; respeto: la capacidad de ver a la otra persona tal y como es, en su individualidad única, queriendo que crezca y se desarrolle en su forma propia y no para servirnos; y conocimiento: más allá del pensamiento, como expresión de la fusión, de la unión, pues el único modo de conocer lo que está vivo es uniéndose con ello; pero además en esta unión, algo más conocemos, ya que en “el acto de amar, de entregarse, en el acto de penetrar en la otra persona, me encuentro a mí mismo, me descubro, nos descubro a ambos, descubro al hombre” (Fromm, 2006, pp. 38-39).

Esta unión como forma suprema de conocimiento, aunque trasciende las palabras, las necesita como una condición previa, necesitamos el conocimiento objetivo de nosotros y los otros, verlos y vernos más allá de nuestras fantasías, para después llegar, en el acto de amar, a la esencia del otro, a lo suyo único. Fromm nos ofrece un aspecto más del amor que es vital aquí: el amor a sí mismo es inseparable del amor a otros, no hay amor al otro sin que nos prodiguemos la vida a nosotros mismos, sin que nos cuidemos, conozcamos, respetemos y responsabilicemos de nosotros mismos;



además, la forma en que amemos a los seres humanos dará la pauta para determinar cómo amamos a Dios, quien ama al hombre, ama a Dios.

Estas tres miradas sobre el amor dejan que hablemos de él como vínculo, unión con otras personas, con la vida, con nosotros mismos y con Dios; una forma de trascendernos, de salir de nosotros y, de este modo, internados en otro ser, a distancia de nosotros, conocernos mientras conocemos al otro. El amor es conocimiento, el más profundo, nos lleva a ese otro mundo cuyos valles y picos, tan otros, nos hacen entender los nuestros; nos transporta a otro mundo desde donde observamos la completud del nuestro, como esos astronautas que miran, embelesados, un pequeño globo azul en el espacio.

El amor, como la espiritualidad de cada ser, atraviesa las dimensiones física y psíquica, las imanta —el cuerpo atravesado por el amor es un cuerpo erótico, es el que busca unión sexual, pero también el lenguaje corpóreo del amor que se da en todo tipo de relaciones: la caricia, el abrazo, la ternura del contacto; el cuerpo que ama es un cuerpo sagrado— y va más allá, pues la espiritualidad es la dimensión propia del amor, dimensión intemporal, ajena a la muerte. Al respecto, Clive Staples Lewis habla del amor ágape como aquel que hace entrar nuestros amores de aquí, de la tierra, en la eternidad, porque los transforma, los aleja del egoísmo propio de los amores naturales y así los acerca al amor esencial, el único que tiene cabida en la eternidad (Lewis, 1960, p. 65). El amor “esencial” es, entonces, la dimensión de la vida, de aquella que no pasa. Tal vez por eso, tantos seres en agonía descubren que las preguntas fundamentales de sus vidas las realiza el amor: ¿has amado bien?, ¿has sido amado? Es como si esas últimas preguntas de la vida fueran también las primeras de la muerte, de sus respuestas dependerá qué amores nos acompañen después de morir. En la muerte germinarán, acaso, las semillas de nuestro amor de aquí.

¿Y cómo saber si una semilla se convertirá en lo que está destinada a ser? Hay que cuidarla, regarla, sembrarla en buena tierra; hay que saber qué necesita para llegar a crecer, y dárselo; hay que saber qué clase de semilla es, cuál es la planta que promete: no sembramos semillas de amapola para que nazcan girasoles; hay que conocer sus



ritmos, sus tiempos, y alguna vez, cuando brote lo que haya de brotar, cuando nazcan frutos, aromas, alimento, de allí nos nutriremos.

Solo algo más, la mirada amorosa es aquella que intuye el tesoro que seremos. Algo de eso hay aquí: una mujer veía la mirada de un hombre que se sabía cercano a la muerte. Escuchaba sus preguntas. Sentía su ansiedad. De algún modo —apenas ahora lo comprendo—, él esperaba una mirada, una palabra, un gesto que le hiciera sentir seguro de que aún después de morir *sería*, y sería algo bueno, algo bello, no sería más aquel sufrimiento que lo marcaba tan cruelmente, como un hierro. Lo que esperaba era esa mirada del amor que ve lo que aún puedes ser, lo mejor que puedes ser, la sagrada promesa que siempre has sido.

Sufrimiento

De noche, cuando los pasillos no eran más que pasillos vacíos, comenzaba el dolor. Antes de que empezara, él ya lo espiaba, lo esperaba y a la vez rogaba para que esa noche fuera de las buenas. Y cuando el dolor llevaba mucho tiempo, delirando un poco por la morfina, un poco por el dolor, decía —ojos tristes, ojos perdidos—: ¿por qué tiene que doler tanto... por qué?, ¿hasta cuándo? ¿Cómo hago para que pare este dolor... cómo hago... qué hago? ¿Por qué?

Y ella: junto a la cama, un suave masaje en la pierna, una aromática de esto y aquello, una bebida de lo otro, y arroparlo una y otra vez, y esperar el amanecer, y cerrar los ojos sin dormir, y espiar el sufrimiento, y quizá una dosis de rescate, y decirle qué hora es, cuánto falta... y esperar el amanecer. Falta poco.

Aunque enseguida se hablará del papel liberador del sufrimiento, no quiero que se olvide que hablo de sufrimiento, como el de él: real, destructor. Muchos de quienes han pensado el sufrimiento lo reiteran: puede traer algo bueno, pero nunca es bueno.

Para Kathleen Dowling, quien trabajó con personas en proceso de morir desde los años setenta, esa vivencia de la muerte es la oportunidad que todos tenemos para conocer “las sutiles dimensiones



saturadas de lo sagrado” que los místicos y los santos conocen, ya que la experiencia de morir es:

Un retiro del mundo, un giro hacia adentro, una profundización del sentido de presencia, una postura de humildad, una práctica de silencio, una búsqueda más intensa y profunda en la naturaleza de nuestro propio yo y la experiencia de imágenes, visiones y arquetipos. (Dowling, s.f., p. 4)

Pero experimentar la llegada de la muerte como “gracia divina”, como momento de trascendencia, supone haber dado antes “un paso difícil y solitario”, haber afrontado el caos, o la lucha contra lo inevitable, y la rendición, que va un paso más allá de la aceptación: con el ego aceptamos que vamos a morir, pero nos rendimos con el alma, cuando “ese poder sobrecogedor, más grande que el propio pequeño sentido del yo, al que se ha resistido tan fieramente y con tanto miedo, comienza a ser reconocido como aquello que siempre hemos deseado” (Dowling, s.f., p. 3).

Finalmente, la lucha y la entrega desembocan en la posibilidad de abrimos a la muerte, a la destrucción última como si abriéramos una ventana que nos deja ver el resplandor que siempre presentimos, que siempre nos sostuvo, o como lo llama Dowling, el Espíritu. La muerte final, con la entrega que nos implica, está prefigurada en todas las pequeñas muertes que se nos atraviesan en la vida, las pérdidas... de cosas, de seres, de sueños, todo lo que nos lleva a una renuncia, una entrega, un dejarnos atrás. Estas experiencias, asumidas en toda su profundidad, experimentando el sufrimiento que nos provocan, nos dan precisamente una idea de ese resplandor final, porque cuando nos rendimos a lo que ya no puede evitarse, cuando renunciamos para cambiar, encontramos que amanece, que nace algo antes desconocido, quizá un sentido de sí mismo más libre, más liviano, por la carga que abandonamos en el camino.

Esta rendición se conecta con la visión de Viktor Frankl (2012) acerca del sufrimiento. Según él, sufrimos por aquello cuya existencia no soportamos, no aceptamos, y en cambio le antepone lo que creemos que debería ser: miramos al destino a la cara, pero negamos su verdad. Hay que acentuar esto: solo habremos de rendirnos ante algo cuando es totalmente inevitable, pues no se trata de resignación



frente a los males que podemos transformar, ni de cobardía para luchar por conformar nuestro destino, sino de valiente reconocimiento de lo que se nos presenta como destino irrevocable. Al aceptar ese destino, al rendirnos, paradójicamente nos abrimos a una nueva lucha, aunque no contra la muerte, sino a la lucha por ennoblecernos, por elevarnos por encima de nosotros mismos y de nuestro dolor, por soportar con dignidad, con integridad, la tensión de la destrucción que está ejerciendo su trabajo. Allí, siendo más fuertes que el dolor, realizamos una verdadera obra metafísica (Frankl, 2012, p. 166).

Pero todo esto pasa por el campo de la comprensión. Para cada uno es necesario encontrar el sentido del sufrimiento propio, entender la pregunta que nos realiza. Y este proceso puede ser toda una batalla, una agonía, como la que vive Job en su intento por obtener una respuesta acerca de la razón de su sufrimiento. A Job llegan tres amigos que lo acompañan en silencio siete días con sus noches, pero al fin él se lamenta de haber nacido, de no estar muerto, y entonces los amigos hablan y tratan de culparlo por su sufrimiento, asumiendo la postura de la retribución: tienes lo que te mereces, examínate y arrepíentete. Pero Job mismo, a su pesar, también sostiene esta postura —ya que era y es tradicional, aceptada, fácilmente aplicable a otros aunque no a sí mismo— y a la vez lucha contra ella (Gutiérrez, 1995, p. 65); pues si bien no se declara perfecto, halla tal desproporción entre su sufrimiento y sus faltas, que se niega a declararse culpable y a encontrar el sentido de su sufrimiento en la culpa.

Para muchas personas, quizá, interpretar su dolor como un castigo pueda dar sentido al sufrimiento que padecen; podrían asumirlo como una expiación, como un acto de purificación, y siempre en una lectura personal de sus vidas, de las opciones que tomaron, y si esto permite trascender, comprender y ser valiente, probablemente habrá un bien en ello. Pero qué decir de quienes preguntan insistentemente ¿por qué? y ¿hasta cuándo? De quienes perciben que su sufrimiento sobrepasa con mucho el mal que hayan podido realizar o de aquellos en los que plantear esa equivalencia (sufrimiento = pecado) es inconcebible: los inocentes. Hay sufrimientos que la compasión nos impide justificar racionalmente, ya sea la miseria humana de los campos de concentración o alguien a quien vemos padecer, gritar,



sucumbir ante un dolor que aunque no podemos sentir, porque todo sufrimiento es solitario, sí nos hiera presenciar.

Una noche, en la habitación contigua, en aquel pabellón de enfermos de cáncer, un niño lloraba y gritaba, gritaba, gritaba: mamá, mami, mamiiii. Por la puerta entreabierta podía verse a una mujer al lado de la cama. Las enfermeras estaban haciendo un “procedimiento”. El niño tendría 11 años. Había sangre. Sus gritos herían el pasillo. ¿Culpa? ¿Sus pecados? ¿Los de sus padres? Es humillante pensarlo siquiera.

¿Mi tío? De niño sufrió demasiado. No solo pobreza. También un abandono cruel. Y humillación. Y cosas que no sé. De hombre erró. ¿Más o menos que quién? Tampoco lo sé. Sus yerros le hacían sufrir. Y cuando el dolor lo apaleaba, podía verse en él una mirada, un rostro de súplica, de nuevo el niño herido que alguna vez fue. El inocente. Esto no es una ecuación: X cantidad de pecado = X cantidad de sufrimiento. Quizá lo que Job entendía es que no podía aplicar tal ecuación.

Cuando la muerte se acerca, es el momento de amar y ser amado con más verdad que nunca. Y ello incluye perdonarse. El balance vital puede traer culpas, pero de nada sirven si no pueden transformarse en otra cosa. Como un fardo muerto se quedan en el corazón. La necesidad amorosa de perdón nos lleva a realizar esa transformación. Fabio. Él pidió perdón y fue perdonado. ¿Se perdonó a sí mismo del todo? Una vez más, no lo sé. Pero sí sé que la culpa, mientras duró, fue otra fuente de sufrimiento y no de sentido.

Job se aferró a su inocencia, y al fin Dios le habló. Una respuesta precisa a la pregunta por su sufrimiento no le fue concedida. Pero vio a Dios. Y con ello cesó su pregunta. Evidentemente aquello que vio, las maravillas que no comprendía y que iban más allá del bien y del mal moral, fueron tomadas por él como su respuesta. Después de aquella visión, Job fue elevado en su condición, se convirtió en intercesor de sus acusadores. De algún modo, la respuesta que Job recibió era que sufría para ver a Dios, no para ser castigado por pecado alguno. Sufría para perder aquello que enturbiaba su visión, para llevar al extremo la necesidad imperiosa de comprender. Recuérdese que el árbol del bien y del mal y el árbol de la vida son uno y el mismo (Gutiérrez, 1995),



la primera vez que tomas el fruto, comes del árbol del bien y del mal, la segunda vez, comes del árbol de la vida. Solo trascendiendo el bien y el mal se halla la Vida, la que no pasa. Pero se trasciende aquello en lo que nos internamos, lo que aprendemos a conocer, no lo que negamos. La ley moral se trasciende sólo tras haber aceptado sus exigencias, tratado de cumplirlas y aceptado objetivamente el fracaso en la tarea (Lewis, 1940/2003, p. 26). A esa visión de Dios, que trastoca todo, se llega tras enfrentarse a los querubines y a la llama de la espada flameante. El terrible numen.

El sufrimiento es un camino. Al final hay un árbol. Experiencias como las de Christiane Jomain, Elisabeth Kübler Ross, Cicely Saunders y Kathleen Dowling enseñan que muchísimas personas que han llegado al final de sus vidas rodeadas de amor, de comprensión y cuidado han alcanzado la muerte como una experiencia cumbre de conocimiento y trascendencia. De hecho, esta experiencia se extiende tanto al moribundo como a quien lo cuida, pues entre ambos puede crearse una *especialísima espiritualidad compartida* que resulta de un “[...] peregrinaje único que han hecho los dos” (Cope de Wyatt, 2012, p. 96); entonces el sufrimiento en medio del amor toca y transfigura a los que se van y a los que se quedan, que han crecido juntos en su ser más auténtico. Pero muchas otras experiencias indican que sin un espacio de amor y comprensión abierto alrededor de los que están muriendo, la vivencia puede ser muy difícil y quizá quedar en falta de la consciencia de trascendencia, de la paz interior previa a la silenciosa paz del cuerpo muerto.

Un hombre enfermo de cáncer muere diciendo: tengo mucho miedo. El amor recibido en su agonía no fue suficiente. Se sintió abandonado. Una mujer, que aún lucha contra su cáncer, piensa: morir se no es gran cosa, si se muere en medio de tanto amor. Su cáncer la acercó al amor. El camino del sufrimiento puede o no abrirse al resplandor. Pero para quienes lo padecemos y quienes acompañamos a los que lo padecen, la consciencia de que puede ser un camino que desemboca en el árbol de la Vida constituye una esperanza, un sentido que cada uno debe hallar, pero que es posible. Entonces la tarea es además de mermar el dolor físico, realizar, como decía Frankl, una obra metafísica.



Consideraciones finales

En la más inmensa soledad. Hacia la más inmensa soledad. Así es quien está muriendo. Quizá es el amor el que transforma esa soledad en el espacio sin sombra.

El amor es el vínculo con la vida. Es trascendencia. Es experiencia erótica: matrimonio de cuerpo y alma. Despierta de adentro hacia afuera y de adentro hacia adentro para ir hacia afuera. Es dar, conocer, cuidar, respetar, responder. Es estar con el otro, allí donde el aislamiento no es posible. Es ver lo único, irremplazable, irreplicable, lo que el otro es verdaderamente. Es ver la belleza, el valor del mundo, el valor que aún espera su realización en el otro. Es permanencia. Es lo que es más fuerte que la muerte.

Si esto es amor —aunque siempre será más, mucho más. Siempre se afincará del lado del Misterio—, ¿subyace de algún modo en todas las necesidades espirituales de las personas que están muriendo? Veámoslas. Una a una. La necesidad de ser reconocido como persona para quien corre el riesgo de ser tratado como nada más que una enfermedad, bien puede responder a la búsqueda de la experiencia amorosa de ver y ser visto en lo que se *es*, en nuestra dimensión única y auténtica, más allá del cuerpo y la psique; pero que este “más allá” no nos engañe; esta misma necesidad se expresa en el deseo de que ese cuerpo que se ha rebelado siga siendo tratado con ternura, con amor. Reconocemos algo que está más allá, pero siempre a través del cuerpo, que está muy acá, y que para quien está muriendo se vuelve cada vez más frágil, pues lo que antes era casi automático se torna objeto de cuidadosa labor: la piel, la boca, los labios, las funciones rutinarias del cuerpo se vuelven vulnerables, y su cuidado se convierte en un acto de amor.

La necesidad de releer la propia vida se conecta con el conocimiento como forma de amor. Ese libro de la vida construido en el último tiempo nos devuelve la imagen más completa que podamos obtener de nosotros mismos. Aquí hallamos conocimiento objetivo de lo que hemos sido, con nuestras oscuridades incluidas. Pero la necesidad que sigue a ésta, la de encontrar el sentido de esa vida releída, nos lleva al conocimiento como unión: si podemos juntar nuestras historias



dispersas y convertirlas en una historia clara, en una unidad, con todo lo que puede tener de contradicción y belleza, podemos unirnos a nosotros mismos, a lo que hicimos de la vida, podemos aceptarla y aceptarnos, y conocer así desde la unión. También este acto de conferir sentido a la propia vida es decirle sí, vincularnos a ella de un modo más fuerte y consciente; y es un medio por el cual percibimos la belleza y los valores de nuestra vida, lo que llegamos a ser y, quizá con tristeza, lo que pudimos ser y no alcanzamos. Esta percepción desilusionada, sin embargo, puede constituir un punto de partida para saldar de algún modo nuestras cuentas pendientes y recuperar así un sentido perdido.

El amor como trascendencia se expresa en distintas necesidades: la de liberarnos de lo que nos subordina, de nuestro Ego, de nuestros temores, condicionamientos y hábitos paralizantes. Hay en ello trascendencia, de lo que somos en el presente a lo que podemos y queremos ser, y hay también percepción de eso que aún podemos llegar a ser. Asimismo, hay deseo de trascendencia cuando buscamos liberarnos de nuestras culpas y reconciliarnos, perdonar y ser perdonados. Rompemos con ello soledades y aislamientos, encontramos un lugar para estar de nuevo con el otro, salimos a su encuentro, y él al nuestro: inter-somos. Hay en estas necesidades de liberación de culpas y reconciliación un amor vivido como ágape, comunión: el perdón que nos es dado, sólo puede ser recibido cuando nos hemos perdonado a nosotros mismos, así que se asienta en el amor de sí, y únicamente quien se ama puede perdonar a otro, ya que de lo contrario se aferra al odio, al desamor. También expresan estas necesidades responsabilidad frente al otro y a nosotros mismos: asumir lo que hemos hecho, lo que nos corresponde, responsabilizarnos, pues pedir perdón supone reconocer que hicimos mal; y además, el respeto por el otro y por uno mismo, en nuestras diferencias y elecciones, aunque hayan hecho alguna vez. Clive Lewis habla de esto cuando alude a la transformación de nuestros amores naturales, en los que amamos lo que es amable en el otro y en nosotros mismos, al amor de caridad o ágape, en el cual amamos lo que no es amable sino más bien desagradable (Lewis, 1960, p. 65); es a través de este amor que perdonamos y que aceptamos al otro en su diferencia.



Otra manifestación del amor como trascendencia se encuentra en las necesidades de establecer la vida más allá de nosotros mismos y de hallar continuidad, ya sea que un paisaje, una obra de arte, un ser amado o una comunidad de creencia nos lleven a ser más que nosotros mismos, o que dejemos algo atrás que nos siga haciendo parte de la vida de quienes amamos y acaso de la humanidad entera, y experimentemos con ello la dicha de dar como un acto poderoso en el que reconocemos nuestra riqueza y vigor, nuestra vitalidad, a pesar de que la propia vida se esté destruyendo; o ya sea que esperemos un renacer, una resurrección, que nos conecta con la experiencia de la permanencia del amor, de su fuerza que se sobrepone a la muerte; todo ello es un modo de salir de una individualidad limitada o de una finitud que desemboca en el vacío.

La necesidad de expresar vivencias y sentimientos religiosos es también una forma de trascendencia, de conectarse con ella a partir de un lenguaje conocido, construido en la vida, junto a una comunidad de creyentes; pero esta necesidad se corresponde también con la búsqueda del conocimiento como unión: una experiencia cumbre como la muerte difícilmente puede ser explicada a través del pensamiento, de la racionalidad, y por ello los ritos y los símbolos funcionan como medios poderosos para apropiársela y comprenderla, para nombrarla aunque sea más allá de las palabras.

La necesidad de auténtica esperanza se dirige al amor como vínculo con la vida: el enfermo necesita esperar aún algo de ella, algo que lo siga ligando; además, la esperanza de un más allá obtiene fuerza precisamente en el más acá, en las experiencias de amor, de encuentro, de que la vida puede ser también hermosa, radiante y calurosa.

Después de este recorrido que contrasta el amor y las necesidades espirituales de quienes están muriendo es plausible decirlo, y no como un enunciado casi intuitivo: realmente el amor es la necesidad primordial, reúne a las demás y configura una unidad, plena de coherencia, de sentido. Esta confirmación lleva implícita una pregunta: ¿por qué?, ¿por qué el amor es *La* necesidad espiritual por excelencia de los que viven el morir? Ya se había mencionado que el



ser humano es interdependiente, y esto constituía la respuesta a esta pregunta. Pero, ¿es nada más que esto?

Somos interdependientes. Somos seres individuales pero a la vez somos la humanidad. De un modo u otro estamos unidos. El odio puede ligar, enlazar, pero no puede unir, fundir. Así que para ser *la humanidad*, y no sólo tú y no sólo yo, necesitamos amor. Pareciera ser un espacio sagrado en donde estamos juntos desde lo auténtico de cada uno y desde la común humanidad.

¿Y por qué el amor, como el vínculo de oro con la vida, se hace tan imperativo frente a la muerte, que la destruye? ¿No sería más sencilla una renuncia a la vida que nos vincule suavemente con la muerte? ¿No dificulta un amor creciente por la vida, el paso hacia la muerte? En una primera fase, mientras dura el Caos (negación, ira, negociación, depresión, aceptación), este amor por la vida es, precisamente, generador de caos; pero llegado el momento de la rendición del alma, el amor por la vida se experimenta como un acto de libertad: al renunciar a la vida, toda ella es un don, y pareciera iluminar el camino que hay tras la última respiración y que había permanecido totalmente negro.

Es así cuando, en la vida cotidiana, renunciamos a algo que deseamos y amamos. La renuncia es dolorosa, origina sufrimiento. Pero una vez concluido el duelo, el amor queda. Un amor libre, que no espera que la vida se amolde a sus deseos, sino que ama lo que viene, como viene, y es entonces una gracia, se siente como un amor más real. El amor ágape o esencial del que hablaba Lewis, el amor que borra nuestro deseo natural de que las cosas, las personas, los amores sean como queremos que sean y así permite que nuestros amores terrenales entren, transformados, en la eternidad (Lewis, 1960, p. 65).

En cierto modo, el sufrimiento es la puerta al amor. Es necesaria una rendición de lo que *yo creo que debe ser* la vida, el amor. Y esto es muerte, deseos, planes, sueños que mueren. Esto es sufrimiento. Pero recorrido el camino, lo que ni es nuestro ni pretendemos que lo sea se presenta bajo la luz de su libre ser y entonces de otro modo se vuelve nuestro, se va a vivir a un espacio nuevo que ha surgido en nuestro corazón, que se ha ensanchado por el dolor.



No quiere ser esto, ni podría serlo, una respuesta al misterio del sufrimiento humano y sus razones. Páginas atrás decía que por él se puede conocer a Dios. Ahora digo que por él se puede conocer al Amor. Traigo de nuevo el Árbol de la Vida: por el sufrimiento se puede conocer la Vida. Esta vida y *La Vida*. Con todo su dar, su conocer, su trascender, unión y encuentro, el amor en tiempos de muerte revela que la vida es más que un hecho biológico. En los lindes de la muerte, un ser humano puede decir: qué más da morir, si este sufrimiento me ha acercado al amor. Entonces el amor se abre como una vida más valiosa que la existencia física. En el momento mismo de la muerte, un ser humano puede decir: tengo miedo. Esto puede herir. Puede parecer que no se ha logrado la transmutación esperada. Pero ya alguien con el más alto corazón dijo antes de morir: *Eli, Eli, ¿lema sabajtani?* No podemos, no puedo, entonces, juzgar a quien muere sintiéndose abandonado o asustado como alguien que murió mal. Aún es pronto.

Referencias

- Alves, H. (2008). *Símbolos en la Biblia*. Salamanca: Sígueme.
- Barbero, J. (2002). El apoyo espiritual en cuidados paliativos. *Labor Hospitalaria*, 34(263), 5-24.
- Barbero, J., Gomis, C., & Benito, E. (2008). Propuesta de conceptualización. En E. Benito, J. Barbero, & A. Payás, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta* (págs. 52-66). Madrid: SECPAL, Arán Ediciones.
- Benito, E., Gomis, C., Barbero, J., & Payás, A. (2008). Grupo de trabajo sobre espiritualidad en cuidados paliativos. En E. Benito, J. Barbero, & A. Payás, *Acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una introducción y una propuesta* (págs. 7-23). Madrid: SECPAL, Arán Ediciones.
- Celedón, C. (Diciembre de 2012). Sufrimiento y muerte en un paciente terminal. *Revista de otorrinolaringología y cirugía de cabeza y cuello*, 72(3).

- Cope de Wyatt, J. (2012). *De regreso a casa. Caminando por el valle de sombra de muerte*. Colombia: Mundo Hispano.
- Dowling, K. (s.f.). *La Gracia Divina en la muerte. Cómo nos transformamos espiritualmente cuando vamos a morir*. Obtenido de http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBl og%5Carchivo_11.pdf
- Elias, N. (1982-2011). *La soledad de los moribundos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1983). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder.
- Frankl, V. (2012). *Psicoanálisis y existencialismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1959). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Gallastegui, M. C. (s.f.). *La espiritualidad en la fase terminal. Papel de enfermería*. Obtenido de <http://www.paliativossinfronteras.com/upload/publica/aspectos-psicosociales/espiritualidad/Espiritualidad%20en%20enfermeria.pdf>
- Gutiérrez, G. (1995). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme.
- Jomain, C. (1987). *MORIR EN LA TERNURA. Vivir el último instante*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Larrosa, J. (2011). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, C. S. (1940-2003). *El problema del dolor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Martínez, E. (2013). Bases de la psicoterapia centrada en el sentido. En E. Martínez, *Manual de psicoterapia con enfoque logoterapéutico* (págs. 129-155). Bogotá: Manual moderno.
- Maté, J., & Juan, E. (2008). ¿Qué dicen los expertos sobre las necesidades espirituales? En E. Benito, & J. y. Barbero, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos. Una*



- introducción y una propuesta* (págs. 34-52). Madrid: SECPAL, Arán Ediciones.
- Mejía, A. (2008). Aspectos psicoemocionales y espirituales al final de la vida: el proceso de morir dignamente. *Medicina naturista*, 2(3), 233-245.
- Payás, A. (abril-mayo-junio de 2003). Espiritualidad en la última etapa de la vida. *Labor Hospitalaria*, XXXV(268), 7-14.
- Pearson, C. S. (1989). *El héroe interior: Arquetipos de transformación*. Madrid: Mirach.
- Pessini, L., & Bertachini, L. (2006). Nuevas perspectivas en cuidados paliativos. *Acta Bioethica*, 12(2), 231-242.
- Rimpoché, S. (1994). *El libro tibetano de la vida y de la muerte*. Barcelona: Urano.
- Rufino, M. (2015). *Las necesidades espirituales como elementos en el bienestar del paciente paliativo*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Thieffrey. (1992). *Necesidades espirituales del enfermo terminal*. Obtenido de <http://www.mercaba.org/FICHAS/ESCATO/652-4.htm>
- Tolstoi, L. (1886/2008). *La muerte de Iván Ilich*. Madrid: Alianza.
- Vimort, J. (1990). *Solidarios ante la muerte: nuevos planteamientos pastorales para el acompañamiento espiritual del enfermo*. Madrid: Promoción popular cristiana.