

La Muerte Como Problema Filosófico

Ignacio Martín Baró, S. J.

Lic. en Filosofía por la Universidad Javeriana.

Presentamos a nuestros lectores este interesante trabajo del joven filósofo Martín Baró, en el que nos expone la doctrina de la muerte bajo el consolador prisma de la inmortalidad. He aquí, en resumen, el hilo de su razonamiento:

1.—Frente a materialistas y a espiritualistas, afirmamos que la muerte es un fenómeno humano y que, por lo tanto, afecta al hombre entero, ya que el hombre es una unidad sustancial.

2.—El hombre, en cuanto material, es afectado intrínsecamente por la muerte, ya que es capaz de cambios sustanciales, es decir, de corrupción. Por lo tanto, el hombre entero muere.

3.—El hombre, en cuanto espíritu personal, no puede ser afectado por la muerte, ya que es simple —incapaz de cambios sustanciales—, y se sitúa fuera del espacio y del tiempo. Por consiguiente, el hombre entero es inmortal.

4.—Si el hombre entero muere y el hombre entero es inmortal, afirmamos que la muerte representa un paso de una existencia espacio-temporal, a un estado de existencia definitiva.

5.—Como explicación a este paso que representa la muerte humana, afirmamos que el hombre, mediante su muerte, pasa de una relación con el mundo limitada espacio-temporalmente por este cuerpo concreto, a una relación pancósmica. Esto debido a que lo que desaparece con la muerte es el empirismo, permaneciendo la realidad ontológica del ser.

Se suele pensar comúnmente que el filósofo es un ser objetivante que busca el meollo de los problemas vitales con la misma frialdad con que abre un fruto en busca de su carne. En muchos casos, esta concepción acierta. Sin embargo, la historia de la filosofía se encuentra cargada de nombres, verdaderos filósofos para quienes los problemas formaban la intimidad de su propia vida. Tal vez la figura más excelsa de todos los tiempos a este respecto haya sido la de Sócrates, para quien filosofar era vivir.

Hay problemas, en verdad, que por su misma esencia nos aguijonean de tal manera, que la objetividad frente a ellos es difícil, por no decir imposible. Ante su propia realidad, por ejemplo, ningún hombre puede sentirse indiferente. Si así no fuera, habría que dejar de llamarle hombre.

Ahora bien, si hay alguna realidad que se nos imponga en esta vida, esta realidad es la de que esa vida, nuestra vida, mi vida, ha de terminar. Concluirá ante o después, pero concluirá. Y si, como decía Pascal, "nada hay más brutal que un hecho", el hecho de la muerte, de mi muerte, es de una sangrante brutalidad. De ahí que ante el problema de la muerte sea difícil que el filósofo se despoje de su existencialidad. El existencialismo hará de la muerte una de las realidades claves de la existencia humana, el látigo fundamental de la angustia.

Para Heidegger, como para la corriente existencialista más típica, la muerte es el abismo

final al que va a parar el ser humano. El hombre es un "ser-para-la-muerte", el hombre —en otras palabras— es un "ser-para-la-nada". Tal vez no hayamos caído suficientemente en la cuenta de la gravedad de esta afirmación; el hombre es, por esencia, un ser-para-la-nada. Si así es, en verdad la vida del hombre es "una pasión inútil" (Sartre), y estaremos de acuerdo con Camus en que el único problema verdaderamente importante que nos podemos plantear es el del suicidio, es decir, si la vida merece la pena vivirse o no. Sin embargo, ni el mismo Heidegger pretendió afirmar tal cosa. De hecho, la nada para él tiene un sentido sumamente hondo, y más que a vacío se inclina a plenitud. No es este el momento de analizar a fondo la concepción heideggeriana sobre la muerte. Sin embargo, dejemos anotado que en ningún momento la muerte representa para él una total aniquilación. Si así fuera, Heidegger vendría a igualarse al materialismo más burdo.

De hecho, ante el problema de la muerte se han adoptado dos posturas filosóficas, totalmente inconciliables, basadas ambas en una concepción fundamental de la naturaleza humana.

La primera posición es la del materialista, para quien el hombre consiste en materia o productos de la materia. El hombre no es más que eso que vemos y palpamos, que podemos medir y cuantificar. Los así llamados fenómenos espirituales, como el pensamiento, la reflexión o el amor, son productos directos de la materia, que en ellos llega a una gran perfec-

ción. Así, la muerte significaría la destrucción total del hombre, aunque no la destrucción de la materia. Para el materialista, la muerte viene a reivindicar una vez más la soberanía absoluta de la Materia, de quien todo sale y a quien todo vuelve. El hombre paga el tributo de su vida, pero la Materia continúa su progreso infinito. Por eso, la muerte es un acontecimiento accidental, la destrucción total de un hombre sí, pero la consagración del poder de la Materia. Esta sería una primera postura, extremista: el hombre no es más que materia y, como tal, es destruido totalmente por la muerte. El hombre, como hombre, es aniquilado por la muerte.

Una segunda posición, no menos extremista que la anterior, es la puramente espiritualista o platónica. Como todos sabemos, para Platón la realidad del hombre se constituye por su espíritu, que, en este mundo, se encuentra prisionero del cuerpo. El hombre, es decir, el espíritu, es con relación a su cuerpo como un caballero a su caballo, o como un piloto a su navío. La muerte, por lo tanto, representa la liberación del espíritu humano —del hombre— que abandona la cárcel de su cuerpo. El hombre, por la muerte, se libera de las ataduras de este cuerpo aprisionador. En realidad, para esta concepción platónica, la muerte no es un fenómeno propiamente humano, ya que la realidad del hombre —su alma— para nada es alcanzada por la muerte.

Para el materialista, la muerte del hombre en nada difiere de la muerte de un animal, mientras que para el espiritualista platónico, la muerte no es una realidad que alcance al hombre. Uno y otro hacen de la muerte un fenómeno despojado de su categoría de "humano".

Contra unos y otros, afirmamos que la muerte es un fenómeno humano, más aún, nos atreveríamos a decir que la muerte es el fenómeno humano por excelencia. Una cosa es más humana cuanto más comprometido esté en ella el verdadero ser del hombre. Y en la muerte, como esperamos mostrar, el ser del hombre se halla comprometido en su totalidad. Más aún, es la muerte la que da valor a toda la vida del hombre. Si la muerte no existiera como un fin imprevisto, tendríamos pleno derecho a la indolencia, ya que siempre podríamos dejar para "mañana" la realización de cualquier acto. Es la muerte, por tanto, la que da valor a cada instante de nuestra existencia. Con razón podía afirmar Gide: "Un pensamiento no suficientemente constante de la muerte no ha esclarecido todo lo que vale el más pequeño instante de tu vida... Cada instante no tomaría este resplandor admirable sino destacado, por así decirlo, sobre el fondo oscurísimo de la muerte".¹ Así,

pues, la muerte afecta intrínsecamente toda nuestra vida, más aún, todo nuestro ser. La muerte se puede decir humana porque afecta al hombre, y al hombre entero.

Ahora bien, el hombre constituye una realidad que se manifiesta en una doble vertiente. Por una parte, el hombre es una realidad espacio-temporal, una realidad somato-biológica. Por otra parte, el hombre se constituye como una realidad personal, una realidad siempre dinámica que va edificándose día a día, mediante el ejercicio de su libertad, plasmada en valores.

En su aspecto somato-biológico, el hombre es una realidad material, situada en el espacio y en el tiempo. Esta realidad material del hombre se presenta ante nuestros ojos como su corporalidad. Cabría preguntarse aquí qué es el cuerpo humano. Anatómica y fisiológicamente, ya lo conocemos: una estructura animal perfecta, con un orden admirable en la armazón de sus 208 huesos, los dinamisismos y resortes de sus músculos, el pasmoso sistema de regadío que constituye la circulación sanguínea, etc. Pero no es tanto la composición empírica del cuerpo, cuanto su composición ontológica o metafísica la que nos interesa. Y nos preguntamos: ¿Qué es el cuerpo humano? En otras palabras: ¿qué es lo que hace que toda esa serie de elementos químicos constituyan un cuerpo humano? Más o menos, un cuerpo humano normal consta de: 1. Agua suficiente como para llenar un recipiente de unos 40 litros; 2. Grasa en cantidad bastante como para producir unos 7 jabones; 3) Carbón con el que se podrían hacer unos 9.000 lapiceros; 4. Fósforo que bastaría para unas 2.000 cerillas; 5. Acero suficiente como para hacer un clavo de medianas dimensiones; 6. Cal bastante como para blanquear una habitación, y otras pequeñas cantidades de azufre, magnesio, etc. Nos volvemos a preguntar: ¿Qué es lo que hace que todos estos elementos no sigan tranquilamente su camino, cada cual por su parte, y se agrupen y organicen en la estructura maravillosa que es un cuerpo humano? Sólo nos queda una respuesta: Existe un "principio vital" que anima a todos estos elementos, infundiéndoles un orden, una dinámica, y asignándoles una función dentro de un conjunto (Gestalt). El principio vital ordena todos esos elementos químicos de manera análoga a como un imán ordena las limaduras de hierro en un campo magnético. Todo ser viviente posee un principio vital: las plantas, los animales, el hombre. Ese principio vital suele recibir el nombre de "alma": así, tendremos un alma vegetal, otra animal y otra humana. De hecho, el alma del hombre es esencialmente espiritual, es decir, trasciende su labor de informadora o vitalizadora de una materia, siendo capaz de volver sobre sí misma y de abrirse al absoluto. Así, pues, el alma humana, a diferencia del alma o principio vital vegetal y animal, es un alma espiritual.

(1) GIDE, André. — "Les nourritures terrestres", París, 1927, pág. 49.

(Lo que diferencia al hombre no es la "psiche", sino el "nous"). Ahora bien, los elementos que componen el cuerpo humano, puesto que están animados por un principio espiritual, en cierta manera como que se espiritualizan ellos mismos. Por eso el cuerpo humano se sitúa en un plano especialísimo con relación a los demás cuerpos del universo, y sólo mediante la analogía podemos situarlos en un mismo orden y bajo el mismo apelativo de cuerpos. Pero puesto que, según el viejo adagio escolástico de que "lo que se recibe se recibe a la manera del recipiente", el cuerpo humano, aun cuando humano por la información de un principio vital espiritual, es fundamentalmente material: la materia recibe la información del espíritu a la manera de la materia. Por consiguiente, el hombre, en cuanto corporal, es material.

La materia dice por su misma esencia dispersión. Donde hay materia no puede haber más materia, es decir, una parte de materia, centrada espacio-temporalmente, impide que otra parte de materia ocupe el mismo espacio en el mismo tiempo. Vemos, así, claro que la materia es dispersión. La materia tiene unas partes fuera de otras partes. Por consiguiente, la materia puede ser llamada, con razón, "principio de alienación", es decir, aquel principio que hace al ser dispersarse, salir de sí mismo como un enajenado a ocupar el espacio y el tiempo. Cuanto más materia, más dispersión —más alienación.

Por otra parte, como nos muestra bellamente Bergson en su obra "Matière et Mémoire", si la materia es duración diluida, distendida, es decir, expansión de ser, el espíritu es el máximo de concentración, es —decimos nosotros— identificación de ser. En otras palabras, el espíritu es "principio de identificación". Observemos a una persona que se concentra para pensar: veamos cómo intuitivamente se recoge en sí misma —se diría que prescinde de su cuerpo, reducido al mínimo— y se identifica en un punto mental: el espíritu está mostrando sus características —concentración, identificación. Todos hemos vivido la experiencia de que nos sentimos más plenos de ser, más nosotros mismos cuando obramos conscientemente, que cuando dormimos u obramos mecánicamente. En el obrar consciente, influye primariamente nuestro espíritu —principio de identificación. En el obrar mecánico, influye primariamente nuestra materialidad —principio de alienación.

Ahora bien, ya sabemos que el hombre es una síntesis de espíritu y materia ("espíritu-en-la-materia"), que en el hombre su materialidad es animada por un principio vital espiritual. Así, el hombre es como un resorte distendido entre su espiritualidad y su materialidad, entre su alienación y su identificación (recordemos,

a este propósito, la teoría del P. Teilhard de Chardin).

Decíamos que la materialidad, principio de alienación, se plasma espacio-temporalmente: toda materia ocupa un espacio y un tiempo. Más aún, en cuanto materia se reduce a estas dos dimensiones: espacio y tiempo. Por consiguiente, la materia es una especie de cápsula vacía en espera de algo que la informe y la especifique. La materia es de por sí mera alienación o dispersión.

Ahora podemos preguntarnos **qué es la muerte en general**. Una palabra se nos viene inmediatamente a la lengua: **destrucción**. La muerte es una destrucción. Destrucción que, en término más filosófico, es llamada **corrupción**. La corrupción representa una disolución del estado presente de un ser, que pasa a otro estado. Si la corrupción es accidental, es decir, no afecta a la esencia intrínseca de un ser, el paso será meramente accidental. Ahora bien, si la corrupción es sustancial, es decir, afecta a la esencia misma del ser, el paso será sustancial. Así, por ejemplo, mediante la asimilación digestiva, los alimentos que un hombre come pierden su forma sustancial —dejan de ser pan, o banano, o huevo— para adquirir una forma distinta dentro del organismo humano. Su esencia de pan, o banano, o huevo se corrompió, con lo cual pasaron del estado de pan, banano, o huevo a un estado de elementos en el cuerpo humano.

Tenemos, pues, que muerte es destrucción o corrupción. Ahora bien, para que pueda darse la muerte es necesario que un ser pueda ser afectado por la corrupción. Se entiende que aquí nos referimos a la corrupción sustancial. Y para que se dé corrupción tiene que haber un ser capaz de cambios sustanciales. Un cambio implica siempre un punto de partida y un punto de llegada, y algo que permanece (si no, en lugar de cambio se daría una "aniquilación" y una nueva "creación"). Es decir, implica una dualidad. En otras palabras, la existencia de una dispersión. Por consiguiente, sólo se puede corromper lo que es compuesto, lo que tiene en sí mismo pluralidad. Lo que por su misma esencia es simple no puede corromperse, ya que no es sujeto de un cambio sustancial.

Apliquemos ya el concepto de muerte al hombre.

El hombre, en cuanto ser corporal o material, es mortal. ¿Por qué? Evidentemente, porque posee una materia, un principio de alienación que lo hace susceptible de cambios sustanciales. Por consiguiente, la muerte puede alcanzar al hombre en cuanto material. Más aún, decíamos que la materia, en cuanto principio de alienación, se plasma en espacio y tiempo. Esto quiere decir, en otras palabras, que el

hombre, en cuanto cuerpo animado, y, por lo tanto, intrínsecamente material, se constituye como una continua corrupción: la actividad corporal supone una continua consumación, hasta llegar a la consumación total, al cambio sustancial, que viene dado en la muerte. De hecho, el hombre se va acercando cada día más a su muerte corporal. Lo cual no quiere decir que la muerte vaya a llegar en un momento prefijado por la estructura corporal, aunque también puede darse el caso. La muerte puede suponer para el cuerpo —y consiguientemente para el hombre— un ataque traicionero, una invasión sorpresiva. En todo caso, la muerte trae al cuerpo humano una ruptura brutal, una corrupción. Ahora bien, puesto que el hombre es una unidad sustancial —y hay que recalcar ambos términos: unidad y sustancial—, si un aspecto suyo, la materialidad en este caso, muere, el hombre entero muere. Si algo de uno no muere, muere todo el uno. En el hombre, que es una unidad, muere la materialidad. Luego "muere el hombre entero".

Por otra parte, examinemos la otra vertiente o aspecto del hombre, su aspecto personal, con relación a la muerte. Ya desde el primer momento de su existencia, el hombre es constituido como un ser con un alma espiritual, que fuera de informar o vitalizar la materia (lo que ha de constituir el cuerpo humano) trasciende esa información, y se abre al absoluto. Ese ser espiritual, ese principio de identificación empieza a obrar, desde el abismo de la alienación o materialidad en que se halla sumergido, hasta llegar a dar cima a esas perfecciones humanas, que podemos admirar en los grandes hombres.

Al espíritu humano, desde el momento en que el hombre inicia su existencia, se le presenta una ardua labor. Primero, como obrero desconocido de un gran edificio, ha de poner los cimientos. Al espíritu le toca dirigir esa empresa que es la edificación ordenada del cuerpo humano. Todavía en este momento, el espíritu humano se halla tan absorbido en la materialidad, que le es imposible pensar en un desarrollo propio. Antes de volar, tiene que construir el avión. Una vez terminada la ardua empresa de construir y preparar el cuerpo humano, empieza su labor más propia, la de su desarrollo por mediación de la materia.

El hombre, dada su esencia espiritual trascendente, se abre por su inteligencia al absoluto y por su libertad a la eternidad. Evidentemente, sólo al hombre, entre todos los seres del universo, se le presenta la facultad de juzgar. El hombre, en contacto con los demás seres que le rodean, afirma: "Esto es", o "esto no es". Pero precisamente en este acto de "iluminación" de los seres que le rodean (Heidegger) el hom-

bre percibe su limitación, y percibe la infinitud del ser, en el que se encuentra y siente sumergido. En otras palabras, por el juicio el hombre se abre al absoluto del ser, al ser absoluto, con lo que se conoce más a sí mismo y consigo mismo se identifica. El ser humano se llena de sentido, se identifica con su realidad. Este ser, que es identidad, queda ya por lo mismo fuera del espacio y del tiempo (que es alienación). Como participación del absoluto es, en cierta manera, absoluto en sí mismo.

Por otra parte, el hombre se abre por su libertad al reino de los valores. Cada vez que el hombre, conocido un valor en su riqueza de ser, dice "sí" mediante su libertad, y realiza ese valor, el hombre realiza un acto que se sitúa en lo absoluto de ser, y en la eternidad. Supongamos que un hombre realiza un acto de amor. Ese acto, realizado en el espacio y en el tiempo, permanece como acto ya concluso, como un valor ya puesto. La oportunidad de realizar ese acto de amor concreto fue única: esa oportunidad no se volverá a repetir en el mismo sitio y tiempo (Scheler). Si el hombre puso ese acto, la oportunidad única se realizó y, por consiguiente, permanecerá como una realidad absoluta. Absoluta no quiere decir otra cosa sino que no depende de ninguna condición. Y ese acto de amor ya realizado no puede ser suprimido por ninguna condición, ya que se sitúa en el pasado. El tiempo lo absolutizó. Mejor aún, ese acto como que se salió del tiempo. Ese acto tiene un valor de eternidad, lograda en el tiempo.

Ahora bien, el acto no es una cosa que se dé con independencia de un ser. No es que se dé un acto de amor aislado, como una entidad impalpable, sino más bien es un ser, —es un hombre concreto— el que realiza ese acto de amor. La actividad no es más que la manifestación de un ser. Todo ser, mediante su actividad esencial, manifiesta su naturaleza, y al mismo tiempo va perfeccionando su entidad (se entiende, todo ser que viene dado potencialmente, lo que implica decir ser contingente). Así, cada vez que un hombre ejercita un acto de amor plasma su ser en él, se realiza. Ese ser se eterniza como persona humana, mediante su actividad esencial. Por eso, lo que permanece como secuestrado fuera del tiempo, no son los actos aislados, sino el ser personal del hombre, que se va actualizando mediante su actividad realizadora de valores.

Si se ha seguido nuestro raciocinio, fácilmente se comprenderá que el hombre, en cuanto persona espiritual, se va realizando a través del tiempo. Pero esa realización es eterna, ya que es libre y única. En este plano sí valdría la

afirmación de Sartre de que "el hombre es lo que él mismo se hace".² En realidad, somos obra de nosotros mismos.

En este aspecto persona espiritual, el hombre no se va consumiendo —como en el aspecto material—, sino que se va haciendo: personalmente, el hombre va siendo. Si como materia el hombre tiende a la disolución, como espíritu el hombre camina hacia su identificación, hacia su perfección. Desde este punto de vista, la muerte es como la firma que echamos al pie de nuestra obra personal (Viktor E. Frankl). La muerte, como corrupción, supone algo que pueda cambiar sustancialmente. Y si nuestro ser personal es algo esencialmente simple, absoluto y eterno —algo que está fuera de las categorías espacio-temporales—, la muerte no puede alcanzarlo. Por consiguiente, podemos afirmar con toda certeza que el hombre, en cuanto ser espiritual, personal, no puede morir, es inmortal. Ahora bien, y aquí hemos de repetir nuestro argumento anterior, si el hombre es una unidad sustancial, y el hombre como ser espiritual es inmortal, hemos de afirmar que todo el hombre, el hombre entero es inmortal.

Nos encontramos, con esto, ante una doble afirmación, aparentemente contradictoria: Decimos, por una parte, que el hombre entero es mortal y, por otra, que el hombre entero es inmortal. ¿Cómo se ha de entender esto?

Una de las definiciones más populares de la muerte nos dice que esta representa el fin de la existencia del hombre en cuanto peregrino. En otras palabras, por la muerte el hombre dejaría ya de ser un peregrino (*homo viator*). Trasladamos esta concepción a términos más metafísicos, y responderemos con ello a la contradicción que se nos ha presentado.

El hombre, decíamos, en cuanto ser material camina hacia su muerte. En cuanto ser espiritual, se va haciendo. Por lo tanto, la muerte no puede suponer más que un paso, en que el hombre, liberado de las ataduras espacio-temporales, queda en la realidad ya definitiva de lo que fue realizado. El hombre permanece como aquello que él mismo ha hecho, lo que su espíritu fue sacando del espacio y del tiempo, por el ejercicio de su libertad. Por eso, la muerte es como el paso de una existencia en la que el hombre se encuentra ligado intrínsecamente al espacio y al tiempo hacia una existencia libre de estas categorías (no categorías kantianas), y, por lo tanto, a una existencia definitiva. Co-

mo dice bellamente un joven filósofo español, "en la muerte no muero; sólo ocurre que el tiempo muere en mí".³

Hay ocasiones en que un shock eléctrico hace que un alienado mental recupere su lucidez y empiece a vivir una vida personal. Podemos pensar que la muerte es como un shock que recibe el hombre entero, en el que desaparece su ligazón a este cuerpo espacio-temporal, para iniciar una existencia definitiva, puramente personal.

Pero si el hombre, por la muerte, deja de tener una relación con "esta" materia espacio-temporal, por esencia tiene que seguir constituido por una relación de espíritu y materia. Esa materia —lo que los teólogos llaman "cuerpo glorificado"— posterior a la muerte ya no sería espacio-temporal, sino distinta. ¿Cuál? El filósofo se siente impotente ante un problema cuyas premisas se le ocultan. Si podemos decir, en primer lugar, que el concepto de materia es análogo y, por consiguiente, no hay que identificar "la" materia, con esta materia concreta que nosotros sentimos. En segundo lugar, si (en términos escolásticos) materia prima y forma sustancial se relacionan trascendentalmente para formar una unidad, tienen que adecuarse mutuamente. Luego si el alma humana se va realizando personalmente, también la materia se tendrá que adecuar a ella en alguna manera. Por último, podemos afirmar que el alma humana, con la muerte, no se separa del mundo, sino que permanece en su relación mundana, hundida en el abismo del ser. El hombre, con la muerte, ni se queda en este mundo, ni se va de él. Sencillamente, ya no se le pueden aplicar las categorías espacio-temporales, y si un criterio ontológico. Por eso, afirmamos con Rahner, que el alma, "por la muerte, no se convierte en acósmica, sino en pancósmica", es decir, no abandona absolutamente el mundo, sino que adquiere una relación total con él, puesto que ya no la limita ni el espacio ni el tiempo. Solemos sufrir el error de creer que lo más real es lo sensible, lo meramente empírico. De hecho, lo empírico es como una capa superficial que indica, en cierta manera, la presencia de un ser ontológico, real pero intangible. Con la muerte, desaparece la unión empírica de hombre y mundo, pero se manifiesta en toda su plenitud la unión ontológica. "Esta relación pancósmica del espíritu humano con el mundo, que siempre tiene y a la que se abre en la muerte —nos dice el mismo Rahner—

(2) SARTRE, Jean Paul.—"L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait". *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, p. 22.

(3) ECHEVARRIA, José.—"Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet", París, 1957, p. 142. Citado por Ferrater Mora, "El ser y la muerte", Madrid, 1962.

no ha de interpretarse en el sentido de que por ella el mundo sea cuerpo del alma, como lo era antes de la muerte de su propio cuerpo. No se trata de una información sustancial del mundo en su implicación en el tiempo y el espacio. Esa información es el concepto metafísico escolástico de la relación entre cuerpo y alma. Ni tampoco se trata, naturalmente, de una omnipresencia del alma en la totalidad del cosmos. El alma, en efecto, abandona su lugar determinado en tiempo y espacio dentro de este mundo y de la relación de las cosas particulares entre

si, y por eso no puede pensarse en una repentina ubicuidad en esta dimensión". (...) "Esta relación cósmica... acaso pueda significar que el alma, al abandonar en la muerte su forma corporal limitada y abrirse al todo, concurre de alguna menar a determinar el universo y lo determinaría precisamente como fondo de la vida personal de los otros en cuanto seres corporeoespirituales".⁴

(4) RAHNER, Karl.—"Sentido teológico de la muerte", Barcelona, 1965, págs. 24-25.

Las Amas de Casa que saben Cocinar prefieren las Estufas

TROPIGAS

- Por su rapidez
- Limpieza
- Sencillas de operar
- Económicas.

Convéngase pidiendo una demostración al
Tel. 4004

Tropical Gas Company, Inc.

UN PRODUCTO

LAMINAS
de asbesto cemento



Eureka

No necesitan mantenimiento

FABRICADAS CON TÉCNICA GEMIL

INDUSTRIA ASBESTO CEMENTO, S.A. - TELS. 1945 - 4521.

MODERNO