

# Defensa de la muerte

*La presencia de la muerte a lo largo de toda la vida es una invitación a la modestia. Su valor pedagógico consiste en convencernos de que no somos tan importantes, de que ocupamos un lugar minúsculo no solo en el espacio sino también en el tiempo.*

AUGUSTO KLAPPENBACH

Dice Petronio en su *Satiricón*, hablando de una persona que había muerto: *abiit ad plures*, es decir, “se fue con la mayoría”. Como sugieren las coplas de Jorge Manrique, la muerte es igualitaria, cosa insólita en un momento en el que no cesan de crecer las desigualdades en el mundo de los vivos: la inmensa mayoría de los seres humanos que han pisado este planeta están muertos, y al reunirnos con ellos no hacemos más que incorporarnos a la situación definitiva de la humanidad. Y lo hacemos solos. El proceso del nacimiento es el comienzo del encuentro con los demás: apenas nace un niño lo rodean todos aquellos que van a participar en su vida, y en adelante no será fácil separar su identidad del mundo que le rodea. Pero en el momento de morir todo va desapareciendo progresivamente hasta el momento en

que la soledad es definitiva y por primera vez esa persona es solo ella misma. Siguiendo en esto a Heidegger, la presencia de la muerte es la condición necesaria para poseer una identidad que evita que nos confundamos con el mundo, es lo que nos convierte en individuos únicos. “La muerte es esencialmente la mía”. Es el instante en que termina toda ambigüedad, toda duda y todo propósito; ya no se puede volver atrás y por lo tanto lo que hemos hecho se convierte en definitivo. Paradójicamente, el momento en que somos nosotros mismos es también el momento en que desaparecemos.

## NECESIDAD

La muerte es necesaria en un doble sentido. En primer lugar para el planeta en que vivimos. ¿Qué sería de la tierra habitada por todos los seres humanos que la han pisado desde que apareció nuestra especie? Y no solo por una cuestión de espacio: cada generación cumple un papel en la historia y el encuentro entre ellas resulta fecundo precisamente en la medida en que se reemplazan unas a otras y las anteriores dejan espacio a las que vienen. ¿Cómo sería la convivencia entre todas ellas, el encuentro entre las tribus bárbaras y los cortesanos renacentistas o entre los griegos clásicos y los ejecutivos posmodernos? ¿Seguiría teniendo algún sentido la reproducción de la especie? Si podemos aprovechar lo que han hecho nuestros antepasados e incorporarlo a nuestra propia historia es precisamente porque ellos han muerto y nos han dejado espacio físico y cultural para ocupar su lugar. Como ya Hegel había advertido, cualquier desarrollo histórico implica la negación de lo anterior y no solo su desaparición física.

Pero también es necesaria para nuestra vida personal. Lo que confiere valor a cada momento es precisamente el hecho de que es único. Nietzsche comprendió que el eterno retorno sería insoportable para los oídos de la gente. Suponer que aquello en lo que ponemos todo nuestro esfuerzo y nuestras esperanzas va a repetirse una y mil veces o a durar para siempre lo privaría de todo su valor. Estamos hechos de tiempo, y cuando vivimos un momento que nos importa comprendemos que su valor consiste en que pronto va a desaparecer y que hay

que aprovecharlo. En una vida eterna las oportunidades únicas no existirían, ya que la seguridad de su constante repetición las privaría de todo su valor original. Y al revés: lo que nos hace posible soportar cualquier dolor es la esperanza de su fugacidad. La teología ha tratado de solucionar el problema asegurando que la inmortalidad no consiste en una duración ilimitada de la vida sino en un eterno presente en el cual el tiempo ha dejado de existir, de modo que la contemplación de Dios consistiría en un acto único y no en una sucesión de instantes. Pero esta eternidad no es la nuestra: el tiempo no es solo una condición externa de nuestra vida sino el material con el que estamos hechos. Para afirmar la inmortalidad, la teología debe imaginar un ser que ya no es humano: nuestra vida, la que queremos conservar, habría desaparecido. Y lo mismo sucede con la reencarnación.

La literatura ha explorado este papel de la muerte en la valoración de la existencia humana. Simone de Beauvoir da vida en una de sus novelas al conde Fosca, que había recibido el don de la inmortalidad. Y esto dice, siglos después de recibirlo: “Es una gran maldición. Vivo y no tengo vida. Nunca moriré y no tengo porvenir. No soy nadie. No tengo historia ni rostro... Después del día, la noche, después de la noche, el día; nunca habrá excepciones”. Y la mujer a la que trata de amar le dice: “Tienes tantos millones de vidas por vivir que lo que sacrificas no tiene valor alguno... Creía que tú también te dabas para la vida, para la muerte, y solo te prestabas por unos años”. Fosca no puede amar: el amor incluye una ilusión de estado definitivo que él no puede permitirse. Pero, peor aún, ha perdido su identidad: según confiesa, no es nadie, porque la muerte es la condición necesaria para la individualización. Y el pintoresco *Fantasma de Canterville*, de Oscar Wilde, vaga por el palacio desde hace siglos purgando su pecado y buscando una joven pura que interceda por él para que le sea concedido el favor de la muerte.

## RECHAZO

Si es así, ¿por qué nos resistimos a su llegada? Epicuro aporta un razonamiento sobre la muerte tan racional como poco convincente.

La muerte, dice, no existe para los muertos ni para los vivos. Para los primeros, porque ya ha pasado, para los segundos porque aún no ha llegado. Por lo tanto no existe para nadie y temerla es absurdo. El bien y el mal están en las sensaciones. Pero la muerte no es ninguna sensación: es más, es el fin de cualquier capacidad de sentir. La única razón por la cual podemos temerla consiste en nuestro deseo irracional de inmortalidad. Si lográramos eliminar estos deseos absurdos, la muerte no implicaría ningún mal, así como eliminar el deseo de riqueza hace posible que seamos felices con lo que poseemos. Un discurso impecable, pero alejado de la realidad de la existencia humana, porque convierte la vida en un eterno presente donde la actualidad del futuro ha dejado de existir. Para Epicuro, y ese es su error, la muerte es ajena a la vida, no forma parte de ella. Tiene razón Heidegger al calificar a la existencia humana como “ser para la muerte”: saberse finito constituye a la vez el privilegio y la condena de nuestra condición. En este sentido, la muerte no constituye un accidente sino que forma parte de la misma vida.

Y esta finitud choca con lo que para Spinoza constituye una constante de todos los seres que existen, desde la piedra hasta el ser humano: el deseo de perseverar en su ser. Todas las cosas tienden a conservarse; si una cosa “no es destruida por ninguna causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Luego ese esfuerzo implica un tiempo indefinido”, dice Spinoza. En la naturaleza, la muerte siempre llega desde fuera, como una imposición de las leyes naturales a la voluntad del viviente que la rechaza, desde la hormiga hasta el hombre. Y casi siempre demasiado pronto, a juicio del afectado. También Spinoza, como Epicuro, considera la muerte como un hecho exterior a la vida, como una imposición que no pertenece a ella sino que se le impone y que la contradice. Por eso el suicidio es inhumano: “Nadie deja de apetecer la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza”. Una concepción del suicidio como abdicación por parte del hombre de su condición humana que ha perdurado en el tiempo. Una decisión que en principio no afecta más que a quien la toma

ha sido considerada delito en muchas legislaciones y más adelante un signo de enfermedad mental. Se suponía que un ser humano en sus cabales no podía decidir el fin de su vida, aunque pudiera tomar decisiones mucho más irracionales; debía tratarse de un delincuente o un demente, nunca de un hombre que racionalmente haya decidido unirse a esa mayoría de que hablaba Petronio, precisamente porque *desde la vida* no puede surgir una decisión que niegue su existencia.

### SENTIDO

Esta es la contradicción ontológica que debe soportar el ser humano: por una parte, la muerte es necesaria, por otra es intolerable, se trata de un aspecto esencial a la vida que sin embargo consiste en negarla. Una contradicción que está en la raíz de muchas creaciones de nuestra especie, desde el deseo de engendrar hasta las más elevadas producciones culturales. Como sabemos que vamos a morir, inventamos recursos para asegurarnos un lugar en el futuro que no veremos, ya que vivir en la memoria de los otros es mejor que desaparecer del todo. Aun en las condiciones más adversas la humanidad se sigue reproduciendo y este deseo universal de maternidad o paternidad, en ocasiones difícil de explicar racionalmente, incluye la ilusión de sobrevivir en el hijo. Los logros del arte y de la ciencia, que a veces exigen sacrificios que implican la renuncia a la felicidad personal, participan de esta esperanza de seguir viviendo en la obra. Las pirámides de Egipto no se habrían construido sin la muerte. Y también esto hay que agradecerle: sin ella quizá no existiría esta urgencia de intervenir en el futuro y la cultura se vería privada de muchas aportaciones.

Los intentos más elaborados por negar a la muerte su carácter irremediable los han realizado las religiones. No es extraño, teniendo en cuenta que el miedo a la muerte está en el origen del fenómeno religioso. Al prometer al ser humano una vida trascendente las religiones otorgan un carácter personal a una exigencia de la razón humana que Kant desarrolló magistralmente. Según él, la razón exige que la felicidad y el bien moral terminen encontrándose: si bien es verdad que la

conducta moral no busca la felicidad sino el cumplimiento del deber, también lo es que quien obra moralmente es digno de ser feliz. Y es evidente que en este mundo la felicidad y el bien moral no suelen coincidir: sobran ejemplos de canallas que viven muy bien y buenas personas que sufren durante toda su vida. Para Kant, un ilustrado confeso que confiaba en la racionalidad del mundo, esta armonía entre el bien moral y la felicidad debía cumplirse más allá de la muerte, ya que en esta vida no lo hace. Kant no pretende que esto constituya una demostración de la inmortalidad del alma, sino lo que él llama un postulado, es decir, una exigencia o una reclamación de la razón, pero nunca una prueba. No cabe duda de que está en lo cierto al afirmar que la razón exige esta coincidencia; de lo que cabe dudar es de que este mundo esté regido por una razón que siempre consigue llevar a la práctica sus exigencias. Quienes no compartimos la confianza kantiana en la racionalidad del mundo no podemos negar que sería deseable una vida ultraterrena que corrigiera los desequilibrios entre felicidad y bien moral que afean nuestra historia temporal. Pero, como dijo alguien, la sed no prueba la fuente: el único motivo para creer en esta armonía final lo constituye nuestro deseo y tenemos sobradas pruebas de que los deseos no incluyen ninguna garantía de cumplimiento. No se puede pedir tanto a la razón: una justicia universal impartida por un Dios personal capaz de juzgar a cada uno de nosotros y concederle una inmortalidad acorde con sus méritos constituye una aspiración desmesurada. Además, la apuesta de Kant por una justicia ultraterrena implica postular para ese Dios las cualidades de justiciero y benevolente, cosa que entra en contradicción con el resultado de esta creación suya, en la cual proliferan las injusticias y el dolor absurdo. ¿Qué clase de juego perverso sería el de un creador que condenara arbitrariamente a tantos inocentes a una vida intolerable aunque la compensara más tarde con la felicidad en el otro mundo?

¿Significa esto que la vida humana es una pasión inútil, como pensaba Sartre, ya que la muerte hace imposible que la libertad consiga su propósito de convertirse en ser en sí? Considerar absurda la vida por esa razón implica que no se ha abandonado del todo la aspiración

religiosa a la vida eterna: la filosofía del absurdo constituye una negación de la fe religiosa pero a la vez una protesta por el incumplimiento de sus promesas. Creo que no hay razón para ninguna protesta, porque no ha habido ninguna promesa. El absurdo de Sartre culpabiliza la muerte y revela que el autor no se ha desprendido de esa aspiración a la inmortalidad que está en el origen de las religiones y se indigna porque no se cumple. Identificar el absurdo con la contingencia implica acudir a una instancia metafísica que Sartre nunca hubiera aceptado. Si acaso, la única protesta legítima podría justificarse en la contradicción entre felicidad y bien moral que preocupaba a Kant. Pero hasta esa contradicción tiene su valor didáctico: deja en nuestras manos esa conciliación imposible y nos convence de que no se puede confiar esa tarea a una naturaleza amoral por definición.

Muy distinta es la protesta ante el absurdo de las muertes injustas y evitables, como los millones que mueren de hambre cada año o las víctimas de crímenes privados o públicos. Pero en ese caso la protesta no se dirige contra la muerte misma sino contra las decisiones humanas que la han provocado; si el término *absurdo* implica un atentado contra la razón, la única razón a la que podemos someter a juicio es la razón humana. La naturaleza no entiende de absurdos ni de sentidos.

### CODA

La vida humana es finita y esta es a la vez su límite y su grandeza, aunque Epicuro y Spinoza, por ejemplo, hayan querido expulsarla de la existencia. Más nos vale aceptarla tal como es y reconocer que la vida misma implica la realidad de la muerte antes que aspirar a otros modelos que no son los nuestros o indignarnos porque la naturaleza no nos haya hecho como nosotros queremos. La presencia de la muerte a lo largo de toda la vida constituye una invitación a la modestia. Su valor pedagógico consiste en convencernos de que no somos tan importantes, de que ocupamos un lugar minúsculo no solo en el espacio sino también en el tiempo; aceptar esa pequeñez ayuda a jerarquizar el contenido de la vida y colocar su dramatismo en sus justos términos. Por eso cualquier intento de negar la

muerte o buscar paliativos a su carácter último está condenado al fracaso. Reconociendo, por supuesto, la contradicción que implica esta aceptación y la inevitable resistencia que tenemos a asumirla. Reconciliarse con la finitud es la única respuesta al carácter trágico de la existencia humana, aunque esta reconciliación no constituya ninguna salida que nos evite, ni siquiera que disminuya, el dolor y el miedo ante una ley de la naturaleza que no por necesaria resulta menos intolerable para nosotros. Dice un verso de Jorge Guillén: “El muro cano va a imponerme su ley, no su accidente”. Y Píndaro, en un verso citado por Albert Camus en su *Mito de Sísifo*: “No te esfuerces, alma mía, en alcanzar una vida inmortal; agota los recursos que te permitan tus limitaciones”.



AUGUSTO KLAPPENBACH HA SIDO PROFESOR DE FILOSOFÍA DE INSTITUTO.