

Meditación de la muerte como meditación ética

Ricardo Maliandi

"La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso"

J.L.Borges¹

En sentido estricto no sabemos ni podemos saber nada de la muerte. Pero sabemos precisamente que somos mortales, y este saber nos acompaña a todas partes. A diferencia de los animales, cada ser humano es consciente de su propia condición mortal. No sabe *qué* es la muerte, pero sabe que ella *es*. Y no hay aquí contradicción alguna. Acaso los mamíferos superiores, y particularmente los monos antropoides, "perciban" de algún modo las muertes de sus congéneres, pero resulta muy difícil admitir que cada uno de ellos viva *anticipando* la experiencia de su propia muerte. Les falta la actitud *reflexiva*, la *autoconciencia*, la *apercepción*, o lo que Plessner, justamente para caracterizar lo humano, llamaba la *posición excéntrica*, es decir, la capacidad de, en cierto modo, salirse de sí y autoobservarse, de "verse" o al menos imaginarse como

sustrato de cualidades o condiciones, entre las cuales descuella la cualidad y condición de la mortalidad. *Todos los hombres son mortales*: la premisa mayor del silogismo más famoso es, a la vez, la expresión de nuestra mayor certeza mientras vivimos. No hay otra proposición tan trivial, y, sin embargo, tampoco la hay más terrible; ninguna es más profundamente significativa. Estamos vivos, sabiendo que dejaremos de estarlo. Sólo se muere una vez: en rigor, no *todos* los hombres son mortales; sólo lo son los que todavía no se han muerto. Los muertos son inmortales: lo son, al menos, en el sentido de que no pueden volver a morirse {ver Saramago, *El evangelio según Jesucristo*, y Nietzsche, *La gaya ciencia*}

No es posible saber algo de la muerte, porque nunca la encontramos en nosotros, sino siempre sólo en los otros. Cuando estamos en ella, como diría Epicuro, *ya no estamos*. Al nacer pasamos de la nada al ser; al morir volvemos del ser a la nada. Sólo eso sabemos; nada sabemos del tránsito mismo entre el ser y la nada. En términos clásicos: conocemos su existencia; no su esencia, su *Dasein*, no su *Sosein*, su facticidad, no su índole. El saber sobre la muerte, fuera de la información que nos sobreviene en virtud de la mencionada "posición excéntrica", es imposible, porque sólo se la experimenta *desde afuera*. Vemos la muerte de los otros, y sentimos madurar implacablemente, dentro de nosotros mismos, la muerte propia, como lo han expresado filosóficamente Simmel, poéticamente Rilke, o pictóricamente Rembrandt; pero su esencia es y seguirá siendo un misterio insondable. En otros términos: sabemos que hemos de morir, pero ignoramos prácticamente todo lo que implica esa fatalidad, aun cuando hayamos elaborado miles de conjeturas al respecto. No tenemos ni un atisbo de la esencia de eso que nos espera; no comprendemos el significado, el sentido último, el *porqué y para qué* de semejante destino. Se puede suponer, como dije, que la muerte es el pasaje del ser a la nada; pero la nada es incomprensible desde el ser, y, desde luego, también desde la nada. Resulta

¹ BORGES, J.L., "El inmortal", en *El aleph*, Bs.As.Emecé, 1957, p. 22. Sobre el modo en que el rostro del otro remite a la idea de la muerte cf. también LEVINAS, E., "El rostro: reclamo y

bastante fácil (aunque para los animales, presuntamente, imposible) comprender que, si bien ahora “estamos”, algún día “no estaremos”. Es decir, es fácil comprender la *facticidad* de nuestra muerte futura. Sin embargo, en esa misma comprensión se nos escurre la comprensión de lo que ello implica para nosotros. La percepción del futuro, del *mañana*, es, pese a su deficiencia, otro de los saberes que no compartimos (creo) con los animales. Y en ese saber que nos adelanta lo porvenir, la mayor certeza corresponde a nuestra muerte. Podemos dudar acerca de cómo serán los futuros acontecimientos que nos afecten, o acerca de cuánto tiempo más viviremos, o de cómo habremos de morir; pero no nos cabe duda de que moriremos. El caso es que este particular saber del futuro –y al margen de que lo compartamos o no con otros seres– este saberlo con tanta evidencia, es uno de nuestros saberes más paradójicos, porque es incomprensible el hecho de que habrá un *mañana* en el que ya no tendremos nuevos *mañanas*. La autoconciencia implica paradójicamente la conciencia extraña y singular de la finitud de sí misma.

Es hasta cierto punto comprensible la muerte de los demás, incluso la de aquellos cuya vida nos puede ser más preciada que la propia. La muerte de los demás es una “despedida”. Se muere alguien y sabemos que no lo volveremos a ver. Decimos, con algo que parece, sin serlo, una metáfora, que ese alguien “se ha ido”. El cadáver ya no es la persona que conocimos. Nos quedan, como se dice, “sus restos”, de un modo análogo al modo en que nos quedan las “ruinas” de un edificio o de toda una ciudad. Ni el edificio ni la ciudad “están” ya frente a nosotros. Lo *reconstruido* tampoco es ya lo que fue. Los “restos” o las “ruinas” remiten a algo pasado, definitivamente irrecuperable. Una peculiar realidad *pasó* por allí; pero ya no está ni volverá a estar. Un cadáver es una suerte de detrito que alguien dejó, como un molusco deja su caparazón o una serpiente su pellejo, una cáscara que carece ya de su contenido esencial, un residuo, una sobra, un estuche vacío. Es un cuerpo que estuvo animado y ahora está exánime, un cuerpo que perdió, justamente, el *anima*, y se ha convertido en

exigencia”, en *El Correo de la UNESCO*, Año XLV, Julio-Agosto 1992, p. 67

algo totalmente distinto, aunque conserve una imagen y evoque de modo macabro a la persona que murió.

Los ritos funerarios constituyen una forma, la más antigua y entrañable, de *actitud arqueológica*, sólo que se trata, por así decir, de una *arqueología* invertida: en lugar de “exhumar”, “inhumamos”; no recuperamos algo de la tierra, del *humus*, sino que se lo devolvemos. Acaso es ésa la mayor significación de lo “humano” en su etimología: somos *humanos* no sólo porque “venimos” del *humus*, sino también –y quizá especialmente– porque “vamos” a él. No sólo porque fuimos hechos de tierra, sino porque la tierra es nuestro destino. La Tierra no es sólo nuestra “madre” (como lo afirman innumerables mitos muchas veces milenarios), es decir, nuestro origen, nuestro punto de partida, sino también nuestro final, nuestra meta. Pertenece a ella, y le pertenecemos desde siempre y para siempre; somos, en definitiva, tierra, aunque ésta cobre conciencia, en nosotros, durante un período de tiempo que, en comparación con los tiempos terrestres, y cosmológicos, resulta siempre decididamente efímero, como un relámpago. Constituimos una partícula ínfima de la tierra, del planeta en que vivimos, como la tierra misma constituye una partícula infinitesimal del universo. Somos como una roca que, durante un breve instante, se ablandó, se hizo orgánica y *se iluminó por dentro*, con percepciones, pensamientos, emociones, vida psíquica, esperanzas, decepciones, y de inmediato se apagó, se curtió, volvió a ser roca. De nuevo: ¿por qué y para qué? Designios divinos, determinación astrofísica, azar: todas explicaciones deficientes. Las preguntas básicas no tienen posiblemente ninguna respuesta adecuada.

Todo lo que se ha dicho sobre la muerte misma, e incluso lo que pueda decirse, sobre su esencia (y no meramente, por ejemplo, sobre sus signos, o sus formas de manifestarse, que son cuestiones abordables por la medicina) se mueve en el plano de las conjeturas metafísicas, que, a su vez, se acompañan de tanta mayor incertidumbre cuanto más objetividad pretenden. Aunque ahora se acostumbre a decretar la muerte de la metafísica, hubo y hay y habrá metafísicas de la muerte, y acaso toda metafísica sea, en el fondo o en el frente,

una metafísica de la muerte. Y entonces, para que muriese realmente la metafísica, tendríamos que volvernos inmortales, tendría que morir la muerte.

Que la visión *científica* de la muerte la equipare a la aniquilación de la conciencia y a la descomposición del organismo no implica un aporte sustancial a un saber que, en definitiva, es imposible, pero cuya imposibilidad justamente nos resulta intolerable. Lo que nos urge saber, mientras vivimos (y es obvio, al menos mientras admitamos lo de la aniquilación de la conciencia, que sólo sabemos algo mientras vivimos), no es que dejaremos de vivir –porque lo sabemos demasiado bien--, sino *por qué y para qué*. Necesitamos una razón, un fundamento de eso que sabemos que nos espera. Como seres racionales, necesitamos saber las causas, y, sobre todo, saber las causas *últimas* de las cosas que nos incumben muy entrañablemente, y nada parece sernos tan entrañable como nuestra propia muerte. No se trata de establecer el trastorno orgánico que acaba con el organismo. La concepción de la muerte como "anonadación" es también, al fin y al cabo, una de las corrientes interpretaciones *metafísicas* de la muerte. Se podría - y acaso se ha hecho ya más de una vez - trazar una *tipología* de tales interpretaciones. Recordemos que Sócrates las reducía a sólo dos: o bien se entiende la muerte como la ya mentada anonadación, o bien se la equipara a un tránsito del alma a otro lugar (a "otro mundo").² Para él, si se tratara realmente de una anonadación, sería una "gran ventaja", y toda la eternidad sería entonces comparable a una noche en que se durmió sin ensueños, reposando deliciosamente; pero si la muerte constituyera un tránsito a otro mundo, al morir nos encontraríamos con las almas de los "verdaderos jueces", o con los grandes poetas, como Homero o Hesíodo, o – ironiza Sócrates– "con todos aquellos que en tiempos pasados murieron víctimas de injustas sentencias", y el alma del muerto podría seguir interrogando a gente como Ulises, o Sísifo o "mil otros", sin que por ello se lo condenara a

² PLATON *Apología* 40 c-e. Ver también CALOGERO, G., "Sleep with or without Dreams? Socrates, Epicurus, Montaigne and Shakespeare on Death", en VVAA, *Melete Thanatou. La réflexion sur la mort*, 2e. Symposium International de Philosophie, École Libre de Philosophie "Plethon", Atenas, 1977, p. 56-67

muerte. En esta optimista visión de la muerte, el hombre (o, al menos –lo que es muy significativo– el hombre *justo*) no tiene nada que temer.

Dado que, como lo dije antes, y de acuerdo en esto con Sócrates, sobre la muerte nada sabemos, hay que admitir al menos que cualquiera de las dos interpretaciones propuestas contaría, en principio, con alguna probabilidad de ser la correcta. Pero podría haber asimismo decisivas discrepancias acerca de cuál sería la *valoración* correcta de cada una de esas posibilidades. Para Unamuno, por ejemplo, y para muchos otros que han pensado y repensado la cuestión, lo más terrible de la muerte es, precisamente, la anonadación que ella determina. Causa "congojísimo vértigo", decía Unamuno, representarse la total y definitiva inconsciencia, es decir, "concebirnos como no existiendo".³ Unamuno sostenía que incluso el infierno es preferible a la nada, porque el que padece sufrimiento tiene, al menos, la certeza de que de algún modo sigue existiendo.⁴ Este problema *escatológico* es replanteado hoy, en bioética –naturalmente, con otros términos y en contextos distintos– en relación con la *eutanasia*, cuestión que tocaré más abajo. Pero, ¿es realmente preferible el dolor intenso y continuo a la no existencia? Concedamos, al menos, que hay ahí un (ya veremos que, en realidad, hay más de uno) auténtico problema de valoración, y, en tal caso, nos estaremos aproximando al sentido ético de la *meditatio mortis*, o, más exactamente, a la perspectiva ética desde la cual también es posible efectuar una meditación semejante.

En todo caso, y al margen de si en la *meditatio mortis* se quiere seguir una vía metafísica o una ética, la actitud crítica requiere aquí, por de pronto, el recurso a alguna verosímil tipología de interpretaciones o concepciones de la muerte. Sócrates no toma en cuenta una posibilidad que, en cambio, aparece expresamente en el famoso monólogo de Hamlet: la muerte como un peculiar *sueño con ensueños*. La anonadación de la conciencia (saludada por Sócrates

³ Cf. UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 9a. ed. en la Col. Austral (Nº 4), Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, p. 37.

⁴ Aunque también es posible concebir el dolor, precisamente, como una vivencia de lo que, en mayor o menos medida, nos desgarrar de la existencia.

en la *Apología*, impugnada en cambio por Unamuno en casi todos sus escritos) podría considerarse, en principio, como un sueño *sin ensueños*. El gran temor de Hamlet, por el contrario, deriva de no saber *qué ensueños* pueden sobrevenir en aquel "sueño de la muerte". Así como puede pensarse que "la vida es sueño", resulta en cierto sentido concebible que también la muerte lo sea. El Príncipe de Dinamarca siente deseos de matarse, y los reprime justamente por el temor a tales probables ensueños. No por la angustia unamuniana ante la nada absoluta, sino por la posibilidad de una sobreexistencia dolorosa o terrible. Ya se ha planteado, al comienzo del famoso monólogo, lo que sería el equivalente de la primera alternativa socrática: el "*not to be*", y el dilema de si padecer el sufrimiento es "más noble" que terminar con él, muriendo. Pero inmediatamente surge la duda (y ya sabemos que Hamlet es el dudador por excelencia):

*To die, to sleep;
To sleep, perchance to dream; ay, there's the rub,
For in that sleep of death, what dreams may come,
When we have shuffled off this mortal coil,
Must give us pause.*

Qué es *preferible: To be or not to be*: ahí está, por cierto, el problema; pero, aunque cargado de resonancias metafísicas, se trata de un problema eminentemente moral, que, de algún modo, nos recuerda a la "apuesta" pascaliana. El dilema que nos muestra Hamlet es, también, el de a qué podríamos apostar, y plantea así no uno, sino tres problemas morales:

1) el de si es "más noble" –o, diríamos ahora, más *justo*– optar por la existencia (en vistas de los muchos "*troubles*" que ésta trae consigo), o por la no-existencia. Ya sabemos cuál hubiera sido la respuesta de Unamuno; pero son desde luego asimismo concebibles, y especialmente para dudadores como Hamlet, respuestas opuestas,

2) el de si el "sueño de la muerte" se acompaña o no de terribles pesadillas (aspecto metafísico de la cuestión, o mítico-religioso, en las visiones de un infierno de ultratumba), y el de cuál de tales alternativas es *preferible* (aspecto moral). Está claro que Hamlet, como Sócrates y contra Unamuno, preferiría la ausencia de ensueños, y

3) el de si es preferible, suponiendo ahora que hayan de sobrevenir esas pesadillas, afrontarlas, o seguir en cambio sufriendo "*the slings and arrows of outrageous Fortune*". Esta alternativa no es entre existencia y no-existencia, o entre "*to be or not to be*", sino entre dos formas de existencia. También está claro que Hamlet prefiere eludir las pesadillas (dado que justamente la consideración de una posibilidad semejante es lo que le impide matarse), y no se sabe bien, en cambio, qué preferiría Unamuno si se le plantearan las cosas en tales términos. Una cuestión (que sin ser la única resulta asimismo inquietante) está en cuál de las dos posibilidades significa un sufrimiento mayor, y cómo podría efectuarse el cálculo hedonista correspondiente, ya que no sabemos cuánto horror contendrán esas presuntas pesadillas ni cuánto dolor pueden llegar a acarrear, en vida, los "dardos" y las "flechas" de la "injuriada Fortuna". Y suponiendo que un cálculo semejante pudiera hacerse, siempre quedaría pendiente la cuestión de si la elección debería efectuarse con criterios hedonistas o con criterios deontologistas (según el imperativo categórico de Kant, por ejemplo).

Volvamos, sin embargo, a la tipología de concepciones, recordando, entonces, que ellas son al menos tres:

a) la de que la muerte es anonadación (o una especie de sueño sin ensueños) lo peor, según Unamuno; lo mejor, según Hamlet; una "ventaja", o, al menos, algo tan bueno como la otra posibilidad, según Sócrates, interpretación que puede ser tomada en su versión corriente, científica (o *cientificista*), o bien en su versión metafísica, propia, en general, de las metafísicas "materialistas", y de modo polémico o provocativo contra las creencias religiosas en vidas "de ultratumba".

b) la de que la muerte es una suerte de tránsito, o pasaje, o migración a otro lugar (generalmente, a "otro *mundo*"), concepción que tiene raíces antiquísimas posiblemente de épocas paleolíticas y que, en nuestro tiempo, ha sido explotada sobre todo en Hollywood, y

c) la de que la muerte es una especie de "sueño *con* ensueños", y de que tales ensueños pudieran ser terribles (lo que suscita la duda de Hamlet e incluso su abstención del suicidio), aunque, en principio, no se descartaría que pudieran ser ensueños agradables.

El tipo "a" parece en la actualidad el más extendido, al menos entre intelectuales, especialmente por mostrarse como el más acorde con la visión científica, y, posiblemente, también con el sentido común. Abundan quienes consideran que es ésta la única concepción *racional*, que se trata de algo "indiscutible", y que cualquier otra manera de concebir la muerte procede de la ignorancia, la ingenuidad o la superstición. Sin embargo, me atrevo a sospechar que casi nadie - incluyendo a los más recalcitrantes científicistas - puede evitar, en este auténtico problema, que le advenga de tanto en tanto alguna brisa de duda, y, precisamente, de una duda similar a la (segunda duda) de Hamlet. Pero aun suponiendo - lo que a mi juicio, es ya mucho suponer - que haya alguien absolutamente libre de tal tipo de dudas, queda pendiente la cuestión de si es realmente *preferible* la existencia a la no existencia y, en tal caso, *por qué*. La primera gran duda de Hamlet es ineludible, e ineludible, incluso, en quienes, siguiendo a Nietzsche o a Teognis, o a Hegesías, o al Sileno, afirman la preferibilidad de la no-existencia.⁵

Los tipos "b" y "c", a menos que se rehabilite el tradicional debate realismo-idealismo, son equivalentes. En ambos la afirmación esencial se refiere a la pervivencia de la conciencia individual del muerto. Implican ambos alguna forma de dualismo alma-cuerpo, pues no se puede evitar reconocer que la conciencia onírica, en todo caso, no puede ya alojarse en el cerebro del muerto (sometido,

⁵ Cf., sobre esa preferibilidad, la notable novela de Gore VIDAL, *Mesías*, trad. A. Bernárdez, Buenos Aires, Minotauro, 1977

como todo el organismo, a la descomposición y, por tanto, a la interrupción de las funciones vitales), y quien va al "otro mundo" (concíbese éste como se conciba) no puede ser el cuerpo físico.

A su vez, tanto en el tipo "b" como en el "c" se ha buscado ocasionalmente el apoyo en experiencias científicas o seudocientíficas, que en nuestro tiempo ostentan un curioso paradigma en lo que se conoce como "experiencias de *pre-muerte* o de *casi-muerte*."⁶ Hollywood ha contribuido de modo decisivo a expandir, incluso en ambientes cultos, la ilusión de que, en principio, los seres humanos podrían atisbar, ya en vida, al menos algún fragmento o aspecto del insondable misterio, y probablemente esa ilusión no está ausente en quienes se embarcan en las investigaciones de las referidas "experiencias".

Problema ético, sin embargo, no es el de si cosas semejantes pueden o no *comprobarse* científicamente, sino - entre otros que iremos viendo - el de si alguna forma de conciencia *post-mortem* es o no *deseable*, y *por qué*. También es, fundamentalmente, de carácter ético el tradicional problema, planteado desde antiguo por las religiones (y en especial con reminiscencias babilónicas y egipcias), de posibles *premios* o *castigos* después de la muerte. En la humana necesidad de afirmar una *justicia cósmica*, paralela a la justicia civil pero - a diferencia de ésta - perfecta, convergen sin duda motivos éticos y metafísicos.

El caso es que, aun cuando la muerte sea, en definitiva, un misterio imposible de aclarar, parece, en razón de lo anterior, que las posibilidades de lo que efectivamente ella es no son ilimitadas. Esas posibilidades tienen que coincidir, aproximadamente, con las correspondientes a los tres tipos de concepciones, a los que quizá pueda añadirse un par: por ejemplo, la de una - por así decir -

⁶ Aunque en este ámbito abundan, por supuesto, la simple superstición y el fraude, también existen estudios encarados con pretensiones de seriedad, y publicaciones que gozan de algún prestigio científico, como el *Journal of Near-Death-Studies*, restringido a selectas investigaciones. En principio, el objeto principal de tales investigaciones está en presuntas "experiencias" que ocasionalmente se producen entre el paro cardíaco y la "muerte cerebral" (o, sobre todo ahora que la cuestión ha adquirido importancia para eventuales trasplantes, a la inversa, entre la "muerte cerebral" y el paro cardíaco); pero en esas singulares investigaciones todo tiende a sugerir que son posibles formas de conciencia *post-mortem*.

anonadación *provisional*, hasta la "resurrección de los muertos", en el sentido escatológico cristiano, y la de una "transmigración" a otros seres humanos (o quizá a individuos de otras especies), lo que se conoce también como "reencarnación" y es admitido, entre otros, por los budistas. Pero no sería demasiado difícil mostrar que estas dos últimas, en definitiva, constituyen variantes de las tres mencionadas, e incluso que éstas, según se vio, se reducen a dos (si admitimos la equivalencia del tipo "b" y el "c"). En cualquiera de ellos, la muerte admite alguna forma de supervivencia de la conciencia. En el tipo "a", en cambio, esa posibilidad desaparece. Así, aunque se trata del gran misterio, lo que realmente no sabemos y nos interesa de manera fundamental - al menos desde el punto de vista metafísico - es si al morir nos anonadamos o no. Y tiene que ser lo uno o lo otro, según el principio lógico del "tercero excluido". *Sabemos* (si no nos empeñamos en olvidarlo) que en realidad no hay otra alternativa. Con lo que también la colosal ignorancia acerca de la muerte padece, al fin y al cabo, sus propios límites.

En cambio, desde el punto de vista ético, la muerte plantea otro tipo de interrogantes, que se vinculan a la preferibilidad de la existencia sobre la no existencia (o viceversa), y de la conciencia sobre la no-conciencia (o viceversa). La pregunta por el "sentido de la vida", así entendido, es ante todo una cuestión ética, no metafísica, aunque esté inevitablemente cargada de resonancias metafísicas. La filosofía de la existencia que, en general -y salvo excepciones que confirman la regla-impugnó la reflexión ética, en realidad *amalgamó* la metafísica con la ética. O acaso fuera más correcto decir que revistió de apariencia metafísica los problemas morales fundamentales.

La muerte ha sido, desde la antigüedad, uno de los vastos temas de reflexión filosófica. No obstante, es posible discutir si a la filosofía realmente le corresponde ese tipo de reflexión. La cuestión debería distinguirse, a su vez, de la otra, estrechamente ligada a ella, acerca de si hay - y, en tal caso *cuáles* - relaciones significativas entre la filosofía y la muerte. Sostener, por ejemplo, que

la filosofía es una "preparación para la muerte" (Platón)⁷, o que para no temer la muerte hay que pensar en ella constantemente (Séneca)⁸, o que "filosofar es aprender a morir" (Montaigne), no implica necesariamente que la filosofía tenga que *tematizar* precisamente la muerte. Bien pudiera ser que la "preparación" o el "aprendizaje" necesarios para afrontar la muerte con serenidad y resignación, pongamos por caso, se adquirieran filosofando sobre otro tipo de temas, como proponía Spinoza.. Aunque afirmaciones como las de Platón, Séneca o Montaigne también podrían indicar que la muerte entra necesariamente en el repertorio de temas filosóficos fundamentales. Sobre esto hay una larga y tradicional polémica que aún hoy vuelve, de vez en cuando, a reanudarse. La relación entre muerte y filosofía suele asimismo interpretarse en el sentido de que la *conciencia de la muerte* constituye el resorte de todo filosofar, es decir, que todo planteamiento de temas filosóficos cualesquiera se deriva, directa o indirectamente, del "saber" del hombre acerca de su propia condición mortal. También admitiendo esto, no está necesariamente admitido que el específico tema de la muerte constituya un tema filosófico; pero tampoco descarta que lo constituya. La cuestión, pues, queda abierta, y aquí me interesa (insisto en ello) revisarla desde una perspectiva ética.

Comencemos por un aspecto particular, recogido en las recién citadas frases de Platón, Séneca y Montaigne. ¿Es la filosofía *realmente* una "preparación para la muerte"? ¿Hay que "pensar en ella" realmente de continuo? ¿Es que filosofando se "aprende" *realmente* a morir? Y agreguemos: ¿*Debería* ser la filosofía algo semejante? El filosofar es una tarea difícil, ardua y –cuando se logra penetrar en ella– *apasionante*. Quizá sea, en efecto, una actividad que *ayuda* a afrontar la muerte. Pero creo que no se la puede reducir a eso. Muchos la han visto, de hecho, también –o *por el contrario*– como un aprender *a vivir*. Parece razonable pensar que abarca algo más que lo uno y/o lo otro, aunque no es del todo impugnabile una interpretación según la cual todo lo demás que le

⁷ Cf. *Fedón*, 64 a, 67 e, 81 a. Filósofos antiguos posteriores a Platón lo han reiterado con frecuencia. Cf. por ej. Epicteto, *Enquiridion*, XXI.

sea asignable estaría referido, al menos de modo indirecto, a uno de esos dos "aprenderes".

Repito una pregunta: ¿debería la filosofía ser un medio para "aprender a morir"? La pregunta puede ampliarse y abarcar esta otra: ¿cómo aprender a enfrentar algo tan terrible precisamente a través de una reflexiva e hipertrofiada *concientización* de ese algo? Spinoza decía que el sabio no medita sobre la muerte, sino sobre la vida,⁹ y hay otros pensadores que comparten esa opinión. ¿No podría, al menos, sospecharse que una indagación de ese misterio insondable, insoluble, sólo puede tener como consecuencia un miedo cada vez mayor? ¿No podría incluso interpretarse la filosofía, en tal caso, como un *desaprender* a morir? Quizá se pudiera imaginar que existe una capacidad innata, espontánea, ingenua, para enfrentar la muerte, y que justamente esa capacidad quedaría más bien bloqueada, y quizá *suprimida*, a través del filosofar, y sobre todo a través del filosofar específico sobre el tema de la muerte.

Sin decirlo en esos términos, creo que ése es el "espíritu" del mencionado *dictum* de Spinoza. Puede encontrarse concepciones similares ya antes, por ejemplo, en Charron, o en el siglo XX, por ejemplo, en Nicolai Hartmann.¹⁰ Mientras los pensadores que recomiendan la *meditatio mortis* suelen asociar a esta última con la *angustia* entendida como un tipo de sentimiento que testimonia la verdad, Hartmann rechaza decididamente ambas instancias como engañosas.

Para Kierkegaard, el hombre, a diferencia del ángel y del animal, puede y hasta *debe* angustiarse. Heidegger, colocado en la misma línea, ve en la angustia un claro signo de "autenticidad" del *Dasein*, al que caracteriza como

⁸ Cf. *Epístolas*, 30, 18.

⁹ SPINOZA, *Ethica, more geometrico demonstrata*, IV, Prop. LXVII: "*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*".

¹⁰ Me ocupé específicamente de esa concepción hace ya más de treinta años, en el artículo "La negación de la *meditatio mortis* en la filosofía de Nicolai Hartmann", *Revista de Filosofía*, Instituto

"ser hacia la muerte" (*Sein zum Tode*).¹¹ Hartmann, en cambio, encuentra en ese tipo de recursos una "simulación metafísica" y una "ambigüedad ontológica".

¹² La "angustia" no es, según él, más que uno de los tantos "actos trascendentes emocionales" (*emotional-transzendente Akte*) que atestiguan el "ser en sí" de lo real, es decir, su "trascendencia" respecto de la conciencia; pero, entre tales actos, resulta la angustia precisamente uno de los más engañosos. Su característica es la de una especie de fascinación ante una "mala sospecha" que el hombre se produce a sí mismo.¹³ Allí impera más bien la "ilusión" y, por tanto, no una apertura al ser auténtico, sino, por el contrario, una pérdida de contacto con el "ser en sí" de lo real. En la angustia, según Hartmann, el hombre adopta la actitud del "atormentarse a sí mismo", y el sufrimiento consecuente va adosado al error consistente en "tomarse a sí mismo como importante". Quien ve su propia insignificancia en el inmenso mundo de los sucesos históricos, ve también su muerte individual con relativa indiferencia. La "angustia de la muerte" se produce por una artificial *autosugestión*, por medio de la cual el individuo, como el personaje de Terencio, se tortura a sí mismo.

De acuerdo con lo anterior, Hartmann no vacila en calificar a Kierkegaard como "el más desdichado y refinado de todos los autoatormentadores que conoce la historia".¹⁴ A diferencia de la concepción heideggeriana, la hartmanniana ve en la angustia precisamente el peor camino de acceso a lo auténtico. De modo similar al de Spinoza, en Hartmann la *meditatio mortis* no condice con la actitud serena y sobria que debe adoptar el verdadero filósofo.¹⁵ Y, expresamente contra la clásica afirmación de que el filósofo debe "aprender a

de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, N° 16 (1966), pp. 7 - 34.

¹¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, 9e. Aufl., Tübingen, M. Niemeyer, 1960, parágr. 50 y 51, pp. 249 ss.

¹² Cf. HARTMANN, N., *Zur Grundlegung der Ontologie*, 3e. Aufl., Meisenheim a.Glan, A.Hain, 1948, cap. 30 d, pp. 196 ss.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 195.

¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 197, nota 1.

¹⁵ Cf. HARTMANN, N., "Systematische Selbstdarstellung", en *Kleinere Schriften*, Band I, Berlin, W. de Gruyter, 1955, pp. 48-49. Ver también ESTIU, E., *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, Universidad Nacional de La Plata, 1964, pp.89-91

morir", sostiene que "el filósofo debe aprender a vivir, para poder filosofar en la verdad".¹⁶ La filosofía tanatológica queda relegada entonces a una modalidad de masoquismo, mientras que la búsqueda filosófica de lo auténtico se hace derivar a una afirmación de la vida y a una relativización de la importancia de la muerte.

Desde luego, el problema no es tan sencillo y, por tanto, no acaba allí. Unamuno –otro heredero expreso de Kierkegaard, hondamente preocupado, como el danés, por la cuestión existencial de la muerte– interpretaba la célebre frase de Spinoza sobre la *meditatio mortis* como lo contrario de lo que aparenta, es decir, como un testimonio de preocupación tanatológica: "cuando (Spinoza) escribía, sentíase, como nos sentimos todos, esclavo, y pensaba en la muerte, y, para libertarse, aunque en vano, de ese pensamiento, lo escribía".¹⁷ No se trata ahora de discutir si la interpretación unamuniana de Spinoza es o no correcta, sino de advertir cómo una misma cuestión admite visiones diametralmente opuestas. Para Unamuno, la muerte está presente, si no siempre expresa, al menos implícitamente, en todo planteamiento filosófico. Ella misma no se agota en un problema teórico, sino que acompaña a la vida humana de manera insoslayable. El ser humano *sabe* que se tiene que morir, y, no obstante, *no quiere* morirse. El saber y la voluntad (salvo en el insólito y cuestionable intento de los estoicos) no logran ponerse de acuerdo. Esta contradicción intrínseca de la existencia se manifiesta como un conflicto entre la razón y el sentimiento: aquella reconoce irrevocablemente la mortalidad, mientras éste determina una inevitable ansia de inmortalidad.

Sólo el dolor puede aducirse (salvo en casos como el de Unamuno) como razón presunta para preferir –o para sostener la preferibilidad de– la muerte a la vida, o la no existencia a la existencia. El dolor está implícito en la terrible frase del Sileno, y en dolor se resumen los variadísimos “dardos” de la “injuriosa

¹⁶ Cf. HARTMANN, N., *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin, Kant-Gesellschaft, 1931, p. 97.

¹⁷ UNAMUNO, M. de, op.cit., p.32.

fortuna” que inoculan las dudas a Hamlet. El dolor (físico o moral) es también el único argumento a favor de la eutanasia. El dolor es, quizá, y en definitiva, el modo como la vida procura expulsarnos de ella misma. Aun cuando, *à la* Unamuno, reconozcamos en el dolor todavía un testimonio de vida, de existencia, también tenemos que reconocer la estrecha vinculación del dolor con la muerte: el dolor parece oponerse al impulso de vivir, al *élan vital* del que hablaba Bergson, porque, cuanto mayor se hace su intensidad, tanto mayor deviene también la fragilidad de la vida y, correspondientemente, tanto menor la voluntad de seguir viviendo.

Ni siquiera los estoicos, ni pensadores como Hartmann, prefieren la muerte a la vida. Sólo se *resignan* a la inevitabilidad de la muerte, porque, evidentemente, no es sensato vivir angustiándose, inquietándose por lo forzoso, fatal, inapelable. Aquí asoma, sin embargo, un conflicto intrínseco de la filosofía, o, si se quiere, de la *sabiduría*: ¿en qué consiste ésta, realmente? ¿En la absoluta *serenidad* del ánimo, que se acerca necesariamente a la indiferencia, o en la *inquietud* del ánimo, sin la cual sería imposible hacer nuevas experiencias, recoger nuevos saberes? Es la forma en que el conflicto diacrónico se manifiesta en el seno mismo de la filosofía. Es la estructura conflictiva que está presente por todas partes, como oposición entre la permanencia y el cambio. Es el dilema de Fausto, entre darse por satisfecho al menos una vez, un breve instante, o aceptar la insatisfacción inextinguible. Es el antagonismo básico entre el sosiego y el desasosiego, entre la calma y la excitación, entre la impasibilidad y el apresuramiento, entre la seguridad y el riesgo. Es lo que, no sólo en política, sino en todos los órdenes de la vida, enfrenta a los “conservadores” con los “revolucionarios”, a los moderados con los desmedidos, a lo estático con lo dinámico, a la mitología con la utopía. Es lo que Nietzsche vio, entre otras cosas, como contraposición entre el “amor al prójimo” y el “amor al lejano”. En todo momento la realidad exige opciones, pero toda opción unilateral desfigura justamente ese carácter dual con que lo real se nos impone. He ahí la paradoja de la realidad: obliga a la elección y, a la vez, la prohíbe.

La auténtica sabiduría no puede agotarse en la quietud ni en la inquietud, sino que tiene que ser la dura, ardua, fatigosa y siempre paradójica *convergencia* entre ambas actitudes. Por lo mismo, ante la abismal cuestión de la muerte se incurre en parcialidad tanto si se la desdeña como si se la privilegia y eleva a cuestión exclusiva. Un aspecto ético de la *meditatio mortis* reside, pues, en encontrar el grado de intensidad y de amplitud que le corresponde. No se trata, aquí, de un mero esfuerzo *metodológico*. Aludo, por el contrario, a un cariz ético *intrínseco* de esa meditación. Meditar sobre la muerte no puede reducirse a una curiosidad teórica, porque está en conexión con el sentido de la vida; de la vida en general y de la vida particular de cada uno de nosotros, y, por tanto, de quien se pone a hacer una meditación semejante.

Creo que el tema de la muerte es un cabal tema filosófico, ya lo dije, no sólo de la metafísica, sino también de la ética. No digo que sea *el* tema filosófico por excelencia; no digo que sea el tema único (como si todos los demás se *redujeran* a él, o sólo sirvieran para *disfrazarlo*). Pero me atrevo a sostener que es un tema imprescindible. La cuestión de la muerte no es sólo atinente al fenómeno, o la *facticidad*, de la muerte, sino, asimismo –y sospecho que en no menor medida– a la *conciencia* que de ella tenemos, es decir, a la certeza de nuestra propia mortalidad, como lo expresé ya al comienzo de la presente meditación. Al margen de las exégesis eruditas y altamente autorizadas, y al margen asimismo de las múltiples cuestiones teológicas que el caso plantea, pienso, con Lewis Mumford, que ya el “pecado original” de la tradición hebreo-cristiana, expuesto en el *Génesis*, puede ser interpretado como la vislumbre de que la adquisición del saber racional acarrea consigo, inevitablemente, esa inquietante conciencia. La amenaza de castigar con la muerte a quien probase el fruto del árbol del saber, puede transmutarse, sin demasiado esfuerzo, en la advertencia de que el conocimiento va acompañado por la evidencia de la propia finitud: todo “saber” implica saber que al “sabedor” le espera fatalmente la muerte (y con ella la pérdida de todo saber). La alegoría del fruto del árbol del saber no tiene, entonces –y pese a que se le adosa la idea de un *castigo*–

significación ética, sino metafísica: simboliza un aspecto esencial de la naturaleza humana: el lado terrible de la racionalidad, la inevitable toma de conciencia que la posesión de inteligencia racional implica acerca de la propia condición mortal. La expulsión del Paraíso terrenal consiste, para esta exégesis *sui generis*, en la pérdida de la inocencia originaria y la consecuente concientización del fin inexorable y definitivo, del hecho de que todo, al cabo, desemboca allí (lo cual equivale a no desembocar en ninguna parte, o, más precisamente, a desembocar en nada, *en la nada*). Es la inmensa paradoja de una *evidencia increíble*, de una *certeza inconcebible*. Hay un desajuste, un desfase capital, en el hecho de que un ser dotado de razón tenga que advertir y admitir (y justamente por haber adquirido razón) su propia finitud. Admitirla, y, sin embargo, no entenderla; saber que habrá de ocurrir, pero ignorar por qué y para qué. No sólo desconcierta no conocer el por qué y el para qué del acontecimiento, sino también el hecho de que ese desconocimiento vaya acompañado por el saber del acontecimiento en cuanto tal.

Quizá, y al menos en algún sentido, o en alguna medida, filosofar sea efectivamente un “aprender a morir”. Pero el caso es que ese aprender a morir no equivale a esquivar la angustia, el miedo, el terror, el pánico, el sobresalto, el desasosiego, la tristeza, el desconsuelo, la congoja, la incomprensión, la ansiedad, la incertidumbre, la insatisfacción, el tormento, la nostalgia, la desesperación y toda la compleja serie de sentimientos que van adosados a ese saber y sin los cuales ese saber no sería precisamente el tipo de saber que es. “Para no temer nunca a la muerte, piensa siempre en ella”, recomendaba, como ya lo mencioné, Séneca. Pero, pensar en la muerte sin ninguna clase de temor, ¿es realmente pensar en la muerte? Y si lográramos despojarnos del temor, ¿nos despojaríamos también de la tristeza? El saber de la muerte es un “saber”, sí; pero es un *saber triste* (aunque el grado de tristeza pueda variar en las diversas culturas y en las diversas circunstancias). El “fruto de la sabiduría” no es dulce, sino amargo; es un fruto que nunca podemos terminar de comer, un fruto cuyo carozo no podemos alcanzar. La razón se pone al servicio del *pathos*

cuando elabora argumentos para sostener la posibilidad de que el fin no sea absoluto, para justificar algo así como el derecho a la esperanza contra la evidencia, para diseñar incluso formas de “vida de ultratumba”. Parecería que la meditación de la muerte es una meditación ética porque está imbuida por la exigencia de que los méritos de toda una vida sean recompensados y las injusticias castigadas. La *Apología de Sócrates*, precisamente, constituye uno de los textos clásicos en los que ese carácter ético se impone de modo frontal. La exigencia de que los méritos sean reconocidos es una exigencia racional, pero contiene dos problemas: 1) ¿a quién va dirigida semejante exigencia?, y 2) si, como parece, sólo puede estar dirigida a Dios, ¿implica ella que la ética tenga que fundamentarse teológicamente? En efecto, sólo tiene sentido exigir algo a alguien que tiene en sí la posibilidad de cumplirlo, y el “reconocimiento” exigido es en este caso demasiado complejo (por las implicaciones de recompensa y castigo que son lo esencial) como para que pueda ser asumido por un hombre o por una institución humana. Y, por otra parte –y al margen de la factibilidad de semejante reconocimiento–, si en ello consiste su carácter ético, se tropieza con el inconveniente propio de toda fundamentación teológica de la ética: ¿son esos méritos sólo la expresión de que (y de la medida en que) un ser humano ha dado cumplimiento, a lo largo de su vida, a los mandamientos divinos? La refutación de esa presunción es demasiado fácil y proviene ya del *Eutyfrón* platónico: algo no es “bueno” porque Dios lo quiera o lo mande, sino que Dios lo quiere y lo manda porque es bueno. La fundamentación teológica es una de las tantas formas de recurso a la autoridad, y, por tanto, una falla argumentativa. Pero, además, hay que estar dispuesto a sostener una fundamentación de tipo consecuencialista: el “reconocimiento” exigido es, supuestamente, otorgamiento de premios o castigos, y esto lleva a concebir lo moral como una especie de *cálculo* de las posibles consecuencias de los propios actos. Además: ¿es realmente esto lo que caracteriza una auténtica *meditatio mortis*? Creo que no, porque ahí se está pensando no tanto en la muerte en cuanto tal, sino más bien

en las perspectivas de una supuesta existencia ultraterrena, *post-mortem*. Hay que encontrar un aspecto ético en la meditación sobre la muerte misma.

La muerte –se dirá, y no sin razón– es una cuestión *existencial*. Pero los filósofos de la existencia no han sido muy adictos a la ética. Posiblemente haya en ello un inmenso malentendido, porque la ética no puede estar referida sino a cuestiones de la existencia. Creo que la conciencia de la muerte, en tanto que *pérdida de la inocencia originaria*, es, a la vez, un problema existencial y ético. “Existe la edad de oro –escribió Ionesco en su *Diario*–:¹⁸ es la edad de la infancia, de la ignorancia; en cuanto uno sabe que se va a morir, la infancia ha terminado”. Y, podríamos añadir, aquí se cumple lo de la recapitulación ontogenética de la filogenia: lo que ocurre en el individuo refleja lo que ha ocurrido en la especie: si el hombre primitivo tuvo alguna “edad de oro” la tuvo sólo en las muy lejanas épocas de la infancia del género humano, es decir, cuando aún no se había cobrado conciencia de la propia muerte, la certeza de la muerte de cada uno.

Sabemos que tenemos que morir –repito–, pero no sabemos *qué* es la muerte. Conocemos su existencia, no su esencia. Nos queda, en medio de la certeza, esa incertidumbre, aunque hagamos innumerables conjeturas. Esa es la “bendita incertidumbre”, decía Unamuno, “nuestro supremo consuelo”, porque nos deja lugar para la esperanza. Acaso la exégesis del *Génesis* propuesta más arriba pudiera complementarse con una exégesis de los *Evangelios* por la cual éstos representarían una importante modificación de la situación originaria, y se diría entonces que el sentido de la Redención es la instauración de la esperanza, cuando ya se tiene el saber, es decir, cuando la inocencia se ha perdido irremisiblemente. El saber no puede perderse; pero quizá - e incluso para ser coherente con la conciencia de los límites de ese saber, es decir, admitiendo a la vez el saber del no-saber - podría admitirse que el margen de incertidumbre, que ese siempre deficiente saber nos deja, hace que la esperanza no esté del todo injustificada.

Cualquier reflexión por ese camino remite, sin embargo, a la vinculación entre la conciencia de la muerte y la experiencia religiosa. Más de una vez se ha pensado que ésta deriva de aquella. Se recurre a lo trascendente, según ese modo de ver, porque lo inmanente, lo inmediato, lo empírico, no ofrece ningún consuelo a la inquietante, angustiante y a menudo desesperante certeza de que *vamos* a morir, o de que *vamos* hacia la muerte. Entonces la relación con Dios, o con el Absoluto, aparece condicionada por el ansia de no morir, o no morir *del todo*, porque ya se sabe que la muerte es inevitable. Pero si en esa misma relación irrumpe el sentido común, recordándonos que no hay modo de morir sino muriendo *del todo*, entonces puede surgir la actitud *blasfema* del reproche a Dios por esta condición mortal. Es espantoso el hecho de ser mortal y saberlo, aunque sin saber por qué, es decir, sabiendo que nunca vamos a saberlo, pues tampoco al morir lo sabremos. El reproche aludiría a que se haya permitido la coincidencia de esas dos cosas: la mortalidad y la conciencia de la mortalidad. Pues si, en definitiva, no fuésemos mortales, entonces ¿para qué el engaño de creer que lo somos, y de ese modo amargarnos la vida?. Y si, como es presumible, somos mortales en el sentido *fuerte*, sin atenuantes, entonces ¿por qué permitir que lo sepamos?

Podría quizá contestarse que □si es correcta aquella exégesis propuesta□ ya el *Génesis* nos explica precisamente que somos los culpables de ese saber, por nuestra curiosidad, por desobedecer la prohibición originaria. Pero, ¿por qué se puso la posibilidad de que desobedeciéramos, posibilidad tanto más amplia cuanto que aún no teníamos ni siquiera el saber necesario para comprender que las prohibiciones de Dios deben respetarse? Si no se tiene el saber del bien y del mal, tampoco se sabe si los mandatos divinos son buenos o malos, ni si es mala o buena la desobediencia a tales mandatos. Optamos por el saber porque no sabíamos (ni podíamos saber) que debíamos no saber. No lo sabíamos deontológica ni teleológicamente: no sabíamos que tuviéramos ese deber, ni sabíamos qué significa el deber, ni sabíamos que el saber (en general) trae

¹⁸ IONESCO, E. *Diario*, Madrid, Guadarrama, 1968, t.I, p. 33.

consigo el saber (específico) de la muerte (que, como venimos viendo, no es un saber de la esencia de la muerte, sino sólo de su existencia y su necesidad), es decir, un saber que en sí mismo es un castigo. La inmensa, descomunal paradoja de la condición humana reside en que *al exigírsenos que no sepamos se nos bloquea precisamente la posibilidad de que entendamos esa exigencia y, por tanto, que le demos cumplimiento*. La exigencia es, en realidad, una prohibición contradictoria, una prohibición que ya presupone, para su observancia, la disponibilidad de lo prohibido. Se prohíbe que se entienda el sentido de las prohibiciones.

Por eso no resulta arbitrario pensar que puede hacerse una exégesis distinta de ese mito, suponer que la intención de ese texto no es primordialmente ética, sino metafísica. A lo que apunto, por cierto, no es algo que pueda dirimirse a través de investigaciones y discusiones académicas en torno de la hermenéutica adecuada. Es simplemente una propuesta existencial, ligada a lo que es el eje de la presente meditación, es decir, a la cuestión de que, sin embargo, hay una manera decididamente ética de pensar la muerte. Quizá una formulación posible sea la siguiente: ¿Se puede pensar la muerte? Y, suponiendo que se pueda, se *debe* pensarla?. "Es tema que se vive más que se piensa, mejor diremos que apenas hay modo de pensarlo sin desvivirlo", hace decir Machado a Juan de Mairena.¹⁹ No es, según esta perspectiva, tema para pensar; no es para filósofos, sino "para poetas". Es demasiado serio como para que se lo pueda pensar seriamente, viene a decir Mairena. Podría agregarse que pensar la muerte no es sólo pensar la muerte propia, sino también la de los demás, la de los que queremos y la de los que no queremos, y desde la antigüedad hubo pensadores que advirtieron que precisamente eso puede incidir sobre nuestros amores y nuestros odios. Sin embargo, contra el *topos* estoico de que, si pensamos en que los demás morirán, no podremos odiarlos, Ionesco dice que

¹⁹ MACHADO, A., *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* Buenos Aires, Losada, 3ª. Ed., 1957, tomo I, 108

"nos matamos unos a otros porque sabemos que todos estaremos muertos"²⁰
Al igual que la conciencia de la propia muerte, también la crueldad es patrimonio exclusivamente humano. El animal puede ser feroz, pero nunca es cruel; la crueldad forma parte del *ethos*, y el *ethos* proviene de la conciencia humana de la propia muerte. La crueldad es acaso una perversa desviación del impulso de venganza –venganza sin destinatario concreto, y por eso, adopción arbitraria de un destinatario injustificado--, una paradójica forma de injusticia que se tiende a sentir ilusoriamente como justa. Casi diría que ni siquiera el diablo es realmente cruel: carece de amor, pero el desamor no es lo mismo que la crueldad. Por cierto, hay también mucho desamor entre los seres humanos, y es probable que haya más homicidios por desamor que por crueldad. Los sicarios no matan por crueldad, sino por dinero, o por cualquier otro beneficio que valoran más que la vida humana. El requisito es el desamor, la fría indiferencia por la vida de la víctima, mientras que el amor va asociado necesariamente a la valoración de la vida. El amor es ante todo solidaridad con la condición mortal del otro, aunque en ocasiones se llegue a matar por amor, como en ciertos casos de eutanasia, para terminar con un dolor que no sólo quita valor a la vida, sino que también la hace insoportable. La crueldad, en cambio, no sólo es infame deseo de matar, sino también de provocar dolor, de aniquilar el valor natural de la vida, o bien de ratificar la convicción de que la vida no tiene valor alguno.

La muerte –hay que insistir en esto-- es y será un gran misterio (acaso *e/* misterio por antonomasia). Pero las posibilidades de lo que ella significa y entraña no son infinitas, sino que se reducen, como se vio, a unas pocas, o, en definitiva a sólo dos: anonadación o “supervivencia”. Sin embargo, cabe también una sensata duda acerca de esta última, al margen de cuál sea la variante en que se la presente. A lo sumo queda abierta –y no como indecisa afirmación, sino como abstinencia de negación rotunda-- en virtud de una cauta reserva falibilista, una especie de superlativa exigencia crítica frente a lo que se ha reconocido como *misterio*.

²⁰ IONESCO, E., op.cit., t.I, p. 43

