

MUERTE, LIBERTAD, SUICIDIO (I): «LA FILOSOFÍA COMO PREPARACIÓN PARA LA MUERTE»

EN AGRADECIMIENTO A D. VICENTE ROMÁN FUENTES

INTRODUCCIÓN

La muerte, como el nacimiento, constituyen las dos experiencias humanas más universales. Lo que se puede decir del ser humano con total certeza es que una vez nacido del seno de una mujer su proceso biológico le encamina inexorablemente a la muerte. Las religiones han ofrecido distintas explicaciones de la realidad mortal del hombre e igualmente expresan anhelos y certidumbres de diverso género sobre el «más allá» de nuestra vida. No es extraño, pues, que el impacto de la muerte también esté presente en el origen del pensar filosófico. Los continuos cambios y transformaciones de la naturaleza, así como la mutabilidad, finitud y mortalidad de los seres humanos, pueden ser interpretados como las raíces del pensar filosófico y por ende, su impulso y acicate. Escribió Schopenhauer: «*La muerte es el genio inspirado, el Muságetas de la filosofía... Sin la muerte difícilmente se hubiera filosofado*»¹. Los primeros filósofos, en sus reflexiones cosmológicas, se referían al hombre como «mortal», resaltando lo que consideraron su calificativo antropológico más específico. Y encontramos en los fragmentos que nos han llegado hasta hoy algunas afirmaciones sobre lo

1 A. Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid 1979, p. 81. En otro texto resulta aún más claro: «*Es el conocimiento de la muerte junto con la visión del dolor y la miseria de esta vida lo que, sin duda, ha dado el impulso más fuerte a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida no tuviese fin ni dolor a nadie probablemente se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo o por qué está hecho así, sino que todo eso sería algo obvio*» (texto recogido y traducido por D. Sánchez Meca en el estudio preliminar de A. Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Alderabán, Madrid 1998, p. 10).

que significa morir o estar muerto para el hombre (especialmente en Heráclito², Empédocles³ y Demócrito⁴). Lo que leemos en los presocráticos sobre la muerte es tan enigmático como lacónico. Sin embargo, nos confirma que en sus numerosas obras desaparecidas el hecho de la mortalidad humana constituyó un campo de meditación nada desdeñable. Algunas pocas tesis reflejan un enfoque ético de la muerte; indican la actitud idónea ante tan humana realidad. Mas en la mayoría de los casos, aquellos fragmentos se enmarcan en las respectivas explicaciones sobre el origen, composición y cambio de la naturaleza. Aunque los primeros filósofos griegos no obviaron la temática de la muerte en sus especulaciones sobre la búsqueda del principio y el sustrato de todo lo real tras las aparentes mutaciones, no cabe la menor duda de que la tematización de la muerte desde una perspectiva antropológica y ética, más que cósmica o física, la encontramos por primera vez en los diálogos de Platón. Y se ha de suponer que el genial ateniense a su vez debió escuchar de la boca de Sócrates en no escasas ocasiones (concretamente durante los treinta días que transcurrieron desde la condena a muerte hasta la ejecución) sugerentes reflexiones sobre lo que significa para el ser humano el hecho en sí de morir, sin olvidar lo que cabe esperar tras la muerte a quien ha vivido inspirado por la justicia. Con el enfoque platónico, por consiguiente, iniciaremos nuestro recorrido histórico-ético.

No es una exageración afirmar que la muerte ha constituido uno de los problemas nucleares de la filosofía antigua greco-romana y de la antropología cristiana y renacentista. La Edad Moderna llegó a marginar la meditación en torno a la significación humana de la muerte y convirtió la preocupación por la inmortalidad del alma en uno de los temas fundamentales de la metafísica o de la crítica a la metafísica, aunque se debatió con esmero el dilema moral del suicidio (Locke, Hume, Kant), ya defendido por los estoicos y reprobado por los cristianos. Vuelve a considerarse la muerte en el siglo XIX como tema clave del pensar filosófico (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard). Y se convierte casi en el centro de la meditación de los llamados, en sentido amplio, durante el siglo XX «existencialistas» (Heidegger, Jaspers, Marcel, Camus y Sartre). Ha perdurado como temática filosófica más o menos desarrollada en auto-

2 A pesar de la dificultad de interpretación, las ideas de Heráclito sobre la muerte se encuentran en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Gredos, Madrid 1981: fragmentos 658-665, 732, 736, 737, 756, 770 y 840-842. Y sobre la forma en la que murió Heráclito: fragmentos 560-562.

3 La opinión de Empédocles sobre la muerte: *Los filósofos presocráticos*, vol. II, Gredos, Madrid 1985, fragmentos: 407-408. Los fragmentos que ofrecen diversas versiones de su muerte: 267-270.

4 Sobre las ideas de Demócrito en torno a la muerte: *Los filósofos presocráticos*, vol. III, Gredos, Madrid 1980 (fragmentos: 587-592, 997, 1040-1043, 1134). En torno a la muerte del propio Demócrito: fragmentos 265-272.

res influidos por Heidegger (Levinas o Jonas), y en autores revisionistas del marxismo (Bloch, Adorno, Kolakowski) o de la tradición analítica (Nagel).

No obstante, aunque desde los inicios del pensar filosófico hasta hoy la muerte ha representado un tema nada secundario de reflexión, el objetivo principal de mi investigación no es ofrecer una exposición cronológica y detallada de todo lo que los filósofos han escrito sobre la muerte desde perspectivas cosmológicas, metafísicas, epistemológicas, antropológicas, estéticas... haciendo hincapié en el marco cultural y social desde el que pensaron (tarea necesaria y aún no emprendida: *una historia de la «filosofía de la muerte»*). Mi pretensión es mucho más modesta: interpretar determinadas líneas de argumentación constatables durante diversas épocas de la filosofía que acentúan una unidad temática de carácter específicamente ético. Es decir, voy a seleccionar pensadores relevantes, clásicos y contemporáneos, que han enfocado de manera similar o llamativamente opuesta la significación ética de la muerte y del suicidio, al resaltar el papel que juega *la experiencia de la libertad* ante un hecho tan ineludible y determinante como es el personal e intransferible morir.

A primera vista podría parecer que, dada la forzosidad de la muerte, al ser humano no le queda más remedio que acatar la ley coactiva y universal del Destino, de la Naturaleza, de Dios, de la Biología o de la Genética. *¿Cómo ser libre ante la imposición ineludible de la condena a muerte?* Si releemos desde una perspectiva ética los textos de aquellos pensadores que convirtieron la muerte en una de sus preocupaciones filosóficas centrales, encontraremos que la mayoría de ellos, aunque resulte paradójico, consideraron la libertad como la experiencia insoslayable para afrontar, preparar, superar, asumir, aceptar, integrar, esquivar... la realidad antropológica del morir. La amenaza de la muerte está ahí, «fuera» o «dentro» de mi propio ser. Hacia mí viene o hacia ella voy irremediamente. Mas he aquí que desde Platón, pasando por Epicuro, Séneca, san Agustín, santo Tomás, Montaigne, Kant, Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche, Scheler, Heidegger, Sartre, Levinas (o incluso hasta pensadores más recientes que aún están elaborando su obra filosófica), el tratamiento de la muerte les ha conducido con mayor o menor fuerza al problema nuclear de la libertad, sea para afirmarla sea para negarla: *¿Dónde cabe la libertad ante la muerte? ¿Cómo es posible ser libre ante el «hecho bruto» del perecer?* Para algunos, erradicando el temor y el miedo ante su poder destructor, fruto de un esfuerzo moral libre; para otros, buscando las actitudes morales más afines a nuestra dignidad humana que ante la muerte podemos adoptar y que surgen del ejercicio de la libertad; hay quienes acentúan la decisión más o menos libre de acabar con la propia vida a través del suicidio; también aseveran algunos, por paradójico que resulte, que el acto de sometimiento a una realidad superior (Naturaleza, Dios, Razón) en la hora de nuestra muerte emana de la libertad interior; incluso podemos encontrarnos con quienes acentuarán la «libe-

ración» que la misma muerte facilita de nuestros dolores y sufrimientos; asimismo hay pensadores que nos sitúan ante la exigencia moral de vivir con autenticidad y con mayor libertad mirando de cara a la muerte y aceptando sin esperanza alguna su fuerza aniquiladora; para otros la realidad de la muerte nos enseña a ser más libres por cuanto nos despega realmente de las ataduras, lazos y esclavitudes de este mundo...

Son numerosos los matices éticos que cabe encontrar cuando contemplamos con los filósofos del pasado y de nuestro presente *el problema*, o mejor dicho —siguiendo la conocida clarificación conceptual de Marcel— *el misterio* de la muerte. Los problemas se resuelven o será posible resolverlos en el futuro; sin embargo, los misterios constituyen enigmas de nuestra existencia, que jamás se resolverán en tanto que abarcan nuestra vida entera y nos hacen ser lo que somos. En todo caso, como *problema filosófico* o *misterio existencial*, quienes en torno a la muerte y al morir han dirigido su capacidad especulativa, argumentativa y meditativa, han resaltado actitudes humanas que presuponen nuestra libertad. Por ello, con este estudio me propongo repensar la dimensión ética y moral de la muerte y del proceso del morir que los filósofos nos han revelado a lo largo de los siglos. En esta ocasión voy a presentar la primera parte de esta investigación, centrada en aquella posición ética formulada explícitamente por Platón, y que ha llegado al menos hasta el Renacimiento, según la cual la filosofía, esencialmente, es un saber moral que nos prepara para la muerte. Y si el título global de la investigación es el de «MUERTE, LIBERTAD, SUICIDIO», el subtítulo expresa la clave del criterio unificador de los pensadores seleccionados: «*La filosofía como preparación para la muerte*». Esta fase de mi investigación es expositiva, interpretativa y comparativa, en ningún momento crítica. Habré de recurrir, por ello, a significativos e iluminadores textos originales que hablen por sí mismos y que conviene rescatar del olvido para repensar desde su originalidad y belleza el drama —y la tragedia— que supone para el hombre, tanto hoy como antaño, *tener que morir*. Me propongo, pues, ordenar las dispersas ideas sobre este particular y clarificar la función moral de la filosofía ante la muerte personal seleccionando cuatro autores representativos, tanto por su forma especial de comprender la tarea filosófica como por reflejar en sus escritos mentalidades y contextos culturales muy distintos: griego (Platón), romano (Séneca), cristiano (san Agustín) y renacentista (Montaigne).

En la parte final de mi estudio —que se publicará en fechas venideras, tras el análisis ponderado de diversos bloques éticos sobre la muerte— ofreceré una revisión crítica de los planteamientos filosóficos seleccionados. Mostraré asimismo la conexión entre las diversas concepciones de la muerte, del suicidio y de las actitudes ante el sufrimiento y la enfermedad (que iremos siguiendo de la mano de relevantes pensadores) con los agudos dilemas mora-

les que se están suscitando hoy —a causa de los avances médicos y técnicos— en torno al proceso, cada vez más complejo y sombrío, del morir humano hospitalario. Aquello que los filósofos han pensado sobre la muerte, el suicidio y el dolor, desde un enfoque ético, puede convertirse hoy en un foco iluminador de los conflictos morales que genera el morir humano, tanto natural, como accidental, provocado o artificial. Este material reflexivo de carácter ético que aquí presento de forma ordenada y comparativa —junto con los que espero aportar en próximas publicaciones— contribuirá a la elaboración del marco conceptual de una nueva disciplina teórica y práctica —complementaria a la Bioética— que está aún en ciernes y por la que estoy abogando en diversos foros académicos, sociales y profesionales: la *Tánato-ética* o *Ética de la muerte* ⁵.

1. PLATÓN: LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD COMO PREPARACIÓN PARA LA MUERTE

Cicerón dijo del gran filósofo ateniense Platón (427-347 a.C.) que «murió escribiendo». Con ello quiso reflejar la potencia intelectual que asistió al discípulo de Sócrates durante su longeva existencia hasta los últimos instantes de su vida: murió mientras revisaba su imponente tratado *Las leyes*. Según cuenta la tradición, le llegó la muerte el mismo día en que cumplía ochenta y un años. A la coincidencia de la fecha de nacimiento y de muerte se suma el que en tal insigne día se celebraba en Atenas el nacimiento de Apolo. Fue enterrado en el jardín de la Academia por él fundada. No podemos por menos de señalar que quien fue el insuperable intérprete del pensamiento de Sócrates pasó los últimos años de su vida encerrado en un estudio solitario, con la compañía de algunos esclavos que le atendían junto a su ama de llaves, robando horas al sueño, escribiendo sin reposo lo que su alma abierta al mundo de las más elevadas ideas le dictaba con precisión y belleza. Destino diferente al de su maestro, que transcurrió años dialogando por las calles abarrotadas de gente, y que aceptó la condena a muerte rodeado de discípulos, meditando sobre el sentido de la vida filosófica y la inmortalidad del alma. Platón constituye la encarnación más sublime de lo que es la solitaria y esforzada creación filosófica pura y genuina. La vejez del contemplativo Platón, iluminada siempre por el recuerdo resplandeciente del Sócrates dialogante, representa de forma fiel el insaciable

5 Sobre los dilemas morales que se suscitan en torno al morir humano medicalizado y tecnificado y los objetivos de un nuevo campo de investigación que amplíe el horizonte de la Bioética: E. Bonete Perales, «Ética de la muerte o *Tánato-ética*: Esbozo de una nueva disciplina», en *Dafmon. Revista de Filosofía*, Universidad de Murcia, enero-junio de 2002 (en prensa).

afán de acercarse intelectualmente a la verdad ⁶ y a la idea más perfecta —el Bien— que, como se indicará más adelante, sólo es alcanzable en plenitud más allá de la muerte.

1.1. PUNTO DE PARTIDA: EN TORNO AL ALMA Y EL «ESTAR MUERTO»

Al comenzar el Libro I de *República* ⁷ diserta Platón en torno a la vejez y asevera que en dicha etapa de la vida el hombre experimenta gran paz y libertad, sin sentirse ya arrastrado por la furia de los placeres y deseos, tan tiranos como frustrantes. Y en este contexto, antes de tratar el tema de la justicia, medita sobre el uso de las riquezas en este mundo y sus implicaciones éticas más allá de la muerte. Ilumina Platón una profunda preocupación que ha perdurado en nuestra cultura occidental hasta el día de hoy: las consecuencias escatológicas de nuestro comportamiento moral (*República*, 330d-331c). Es ésta una de las dimensiones que no podrá obviar ninguna reflexión ética sobre el morir y la muerte. Sin embargo, aunque también en la parte final de *República* (Libro X) Platón se detiene a exponer la conexión entre las acciones virtuosas del justo y la inmortalidad de su alma —reinterpretando *el mito de Er* (614b)—, por razones metodológicas y de espacio, me centraré en las reflexiones del *Fedón* ⁸, consagrado expresamente a nuestro tema.

A través de este apasionante diálogo, sin duda uno de los más bellos e influyentes en el enfoque occidental de la muerte, el genial Platón pretende explicar las razones por las que su maestro Sócrates, el hombre más sabio y más justo, que ha consagrado toda la vida a la filosofía, muere lleno de valor y con la firme esperanza de que tras la muerte disfrutará de goces sin fin derivados de la contemplación de la verdad. He aquí el punto de partida de lo que constituye una de las más profundas reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad que nos ha legado la cultura griega: *«Porque corren el riesgo cuantos recatemente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás*

6 Algunas obras introductorias a la filosofía platónica: T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cincel, Madrid 1986; M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza, Madrid 1979; A. Gómez, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México 1974; A. Guzmán, *Platón*, Ediciones del Orto, Madrid 1996; A. Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza, Madrid 1966; D. J. Melling, *Introducción a Platón*, Alianza, Madrid 1991; G. Reale, *Platón*, Herder, 2001; J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Gredos, Madrid 1970.

7 Platón, *República*, en *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid 1986 (versión de Conrado Eggers).

8 Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1986 (versión de Carlos García Gual).

que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban» (Fedón, 64a). La originalidad de Platón, en este punto, radica en que con él se inicia una concepción de la filosofía —que será reiterada durante siglos, aunque con diversos matices, por relevantes pensadores— como «cuidado de» o «preparación para» la muerte. Esta concepción presupone una determinada antropología. Platón, como es bien sabido, considera que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Que el alma está llamada a conocer la verdad y a adquirir las virtudes. Para ello necesita distanciarse de las tendencias del cuerpo, que ofuscan la actividad racional e impiden la adquisición de las virtudes.

Pero, en realidad, ¿qué es la muerte? Para Platón, a quien gran parte del pensamiento occidental —cristiano y racionalista moderno— ha seguido en éste como en tantos problemas, la muerte no es sino la separación del alma respecto del cuerpo: *«¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se queda sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?» (Fedón, 64c).* Cuando Platón está escribiendo «separación» (*apallagé*), lo que nos sugiere, como se refleja posteriormente en el diálogo, es que el alma ha de liberarse del cuerpo, de los instintos y deseos, purificarse de toda su corrupción originada por la búsqueda sensible de placeres. Pero, ¿qué es el alma? Los exégetas de este diálogo afirman que en ningún momento nos desarrolla Platón qué entiende por alma (*psyché*). Se insinúa que equivale al auténtico «yo» del hombre, a su dimensión espiritual y racional. Mientras que el cuerpo es el instrumento y receptorio de todo lo sensitivo y sensible: *«el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo» (Fedón, 80b).* Por ello es explicable que los deseos y apetencias siempre sean considerados por Platón procedentes del cuerpo, y no del alma; de ahí que la ascesis y purificación serán necesarias para que el hombre se libere de estas tendencias esclavizantes, y especialmente en el momento en que esté entrando en el proceso de su personal morir y «estar muerto»:

«Te das cuenta, pues —prosiguió—, que cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto enseguida, sino que permanece con aspecto propio durante un cierto tiempo, si es que uno muere en buena condi-

ción y en una estación favorable, y aun mucho tiempo... El alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo...» (Fedón, 80c y d).

Si bien muchas son las páginas de Platón en las que expone las razones que le llevan a afirmar la inmortalidad del alma y muchas más las dedicadas, como veremos pronto, a explicitar el proceso por el que el hombre puede separarse de su cuerpo —sea a través de la actividad contemplativa propia de la filosofía, sea a través del esfuerzo moral en la adquisición de las virtudes y en el desprecio de los bienes terrenales—, cabe decir, por el contrario, que son muy pocas las páginas en las que Platón nos ofrece un análisis filosófico de lo que acontece cuando el hombre muere, o dicho en otros términos, en qué consiste el hecho humano de morir. Al final de la *Apología*⁹ podemos leer un bello párrafo en el que Sócrates establece una estrecha relación entre el morir y el dormirse. Dicha conexión ha sido históricamente muy fecunda. Fue reivindicada tanto por filósofos antiguos (Séneca), cristianos (san Agustín) como decimonónicos (Schopenhauer). La experiencia del dormirse y de los sueños que le acompañan, nos ofrece una imagen muy aproximada, según los mencionados pensadores, de qué acontece al sujeto que entra en el proceso de *morirse*:

«La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?» (Apología de Sócrates, 40d).

9 Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid 1981 (versión de J. Calonge; revisión de C. García Gual - P. Bádenas).

1.2. TAREA DEL FILÓSOFO: BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Y como el filósofo ha de procurar ante todo el cuidado del alma, ello implica ya un cierto desapego de todo lo que satisface el cuerpo: los diversos placeres, el comer, el beber, las relaciones sexuales, los vestidos, y todos los ornamentos que lo decoran. El filósofo no busca nada de esto: todos los goces del cuerpo los ha de menospreciar más allá de lo estrictamente necesario para la vida. Por tanto, el filósofo, más que ningún otro hombre, ha de esforzarse en separar al máximo el alma de las ataduras del cuerpo, especialmente adquiriendo las virtudes morales que, en esencia, son hábitos que nos liberan poco a poco de la confusión de los sentidos y nos posibilitan el dominio de nuestras pasiones; de esta forma nos encaminaremos más libres en nuestro viaje hacia la vida inmortal:

«Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afaná por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame» (Fedón, 114e).

Mas el vulgo piensa: si no se experimentan los placeres del cuerpo es como si en verdad no se viviera. Platón todo lo contrario: por boca de Sócrates afirma que al filósofo le corresponde esencialmente buscar la verdad. Y ésta solo es accesible a través de la actividad del alma, y no de los sentidos, como la vista o el oído. Y ¿cómo encuentra el alma la verdad? Gracias al razonamiento puro, cuando esta actividad mental no está influida por la vista o el oído, ni por el dolor o los deseos. Para encontrar la verdad el alma ha de prescindir del cuerpo y ha de estar a solas consigo misma. El conocimiento de lo que es «la justicia», «la bondad», «la belleza», no puede conseguirse siguiendo los registros de la vista o el oído. La esencia de estas realidades que escapan a los sentidos sólo puede conocerse con el pensamiento puro, con el razonamiento que no recurre a sentidos corporales, que no se mezcla con los deseos y apetencias del cuerpo.

Esta ardua tarea de buscar la verdad la emprenden sobre todo los auténticos filósofos, quienes para sus investigaciones siguen la senda de la razón, totalmente contraria a la contaminación que originan los deseos del cuerpo. Bien es cierto que el cuerpo exige cuidados, y que las enfermedades y dolores, los temores e ilusiones, los deseos y amores nos alejan de la verdadera sabiduría, turban e impiden la investigación de la verdad. Incluso, se podría afirmar, al parecer de

Platón, que todos los conflictos entre los hombres, y especialmente las guerras, son el resultado del afán de amasar riquezas, cuya raíz se encuentra en los descontrolados y nunca satisfechos deseos del cuerpo. De ahí que vivir tras los caprichos sensitivos, constituye, según Platón, una de las mayores esclavitudes del hombre, de la que ha de huir siempre el filósofo. Esta situación de esclavitud no nos deja tiempo ni ocio para la prolongada y rigurosa meditación que exige la filosofía. Nos perturba de tal modo que impide discernir la verdad. Es evidente para Platón que si queremos honradamente conocer la esencia de las cosas es necesario prescindir del cuerpo y recurrir solamente al alma a fin de que ella, «ensimismada», examine las realidades que anhela conocer. Solo así, separando poco a poco el alma (que anhela la verdad) del cuerpo (cuyas tendencias esclavizan), podremos acercarnos a la auténtica sabiduría, de la que estamos ciertamente «enamorados». Por tanto, la meditación filosófica, en tanto que proceso reflexivo que supone para el sujeto un «volverse hacia sí mismo», alejándose de lo exterior y del cuerpo, impulsa hacia el más allá de la muerte, pues el alma, al meditar, *«se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas»* (Fedón, 79d).

1.3. LA PLENITUD DEL CONOCIMIENTO: MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

Cabe preguntarse: ¿cuándo conseguiremos en plenitud esta auténtica sabiduría? La respuesta de Platón es clara: *«una vez que hayamos muerto, pero no mientras vivamos»* (Fedón, 66e). Y ¿por qué tras la muerte conoceremos la verdad en su plenitud? Según lo dicho, si es imposible que conozcamos alguna realidad con toda su pureza («lo bello», «lo bueno», «lo verdadero») mientras que nuestra alma mora en el cuerpo, ello implica, al parecer de Platón, lo siguiente: o nunca conoceremos plenamente la verdad, y entonces este anhelo que experimenta nuestra alma nos conduce a la frustración total, o la conoceremos después de la muerte, cuando el alma se pertenezca sólo a ella misma, esté libre de la carga y ofuscación que generan los sentidos. Lo cual significa: a fin de acceder a algo verdadero en esta vida hemos de alejarnos del cuerpo, renunciar a sus apetencias, obedecerle solo en nuestras necesidades básicas, y evitar a toda costa que nos manche con su corrupción natural. Necesario será perseguir ya la pureza en esta vida corporal para que tras la muerte se nos haga accesible la verdad que todos, en el fondo, y especialmente los «amantes del saber», anhelan. Por ello, sería vergonzoso e incoherente que los filósofos teman y huyan de la muerte como uno de los mayores males, según es considerada por

la gente vulgar e ignorante. Al contrario, para Platón, *«los que de verdad filosofan se ejercitan en el morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible»* (Fedón, 67e). Si los filósofos viven enemistados por completo con su cuerpo, y desean tener un alma sabia, esto solo es posible de forma plena «muriendo», liberándose totalmente de las ataduras a este mundo pasajero y corruptible. Así pues, es evidente que «filosofar» en gran medida consiste en «aprender a morir», por lo que el auténtico amante de la sabiduría no se irrita ni se desespera cuando el destino definitivo se le presenta delante: *«sería ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante su vida a estar lo más cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegar la muerte se irritara de ello»* (Fedón, 67e).

Conviene resaltar también uno de los rasgos sobresalientes de la ética platónica y que más ha influido en la ética cristiana y moderna (especialmente en la de Kant): las repercusiones escatológicas de nuestro comportamiento moral. En diferentes lugares de la obra de Platón correspondientes a períodos diversos de su desarrollo intelectual se mantiene una aseveración ética que no se puede obviar: la vida moral nos conduce no sólo a un morir auténtico del hombre liberado del temor a la muerte, sino también al gozo de la inmortalidad y de la dicha completa:

«Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades» (Apología de Sócrates, 41d).

«Por eso no me irrita en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos» (Fedón, 63c).

«Cabe suponer, por consiguiente, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre» (República, 613a).

Platón en muchas ocasiones se sirve de relatos y narraciones míticas para expresar la plenitud de la vida inmortal, pero siempre como medios retóricos para afirmar una tesis que —en contra de la mentalidad popular— debió ser creída y mantenida reiteradamente por el Sócrates cercano a la muerte, que tanto impactó en quien habría de ser su más brillante discípulo, aunque no menos en sus fieles amigos y admiradores. Sócrates, en la parte final del

Fedón (113d-114c), cuando está convencido de haber demostrado con argumentos racionales que el alma es inmortal y que algún tipo de morada le aguarda más allá de la muerte, considera que, a pesar de la opinión de muchos incrédulos y temerosos de morir, merece la pena correr el riesgo de creer en la inmortalidad —«hermoso riesgo», lo califica—, pues tal esperanza otorga un sentido al esfuerzo intelectual del hombre por liberarse a través de la filosofía de los engaños del mundo sensible y por adquirir las excelencias de las virtudes morales.

Al parecer de Platón, tras nuestra muerte, y libres ya de las ataduras del cuerpo, dialogaremos con hombres que estén disfrutando de esa misma libertad, y sólo entonces, cuando hayamos alcanzado la pureza, podremos por nosotros mismos conocer la esencia pura de las cosas. Esto es lo que saben los verdaderos filósofos, aquellos que no temen la muerte: toda su actividad intelectual ha consistido principalmente en prepararse para morir, en esforzarse en separar su alma del cuerpo donde habita. Si, como antes se afirmó, la muerte es la separación del alma respecto del cuerpo, el filósofo, en tanto que busca y ama la verdad, está poco a poco, con esfuerzo intelectual, «muriendo», elevándose, es decir, alejándose de la corrupción del cuerpo. Lo que con tanta fatiga busca en esta vida, lo poseerá en plenitud tras la muerte. Así se explica que Sócrates, según interpreta Platón, llegue a afirmar poco antes de morir, que «el viaje» que le imponen los jueces le llena de esperanza porque considera cumplida su tarea fundamental como filósofo: buscar la verdad y purificar el alma. Dicho en otros términos: conocerse a sí mismo y alejarse de los deseos del cuerpo. Tan ardua tarea intelectual y moral equivale a «morir»: elevarse sobre lo sensible y tocar la inmortalidad.

La muerte, aunque es constatable que todos los hombres la consideran uno de los mayores males, según Platón no tiene nada de terrible; constituye la liberación definitiva del alma respecto de lo corporal. Si el filósofo desea vivir solo con su alma, sería absurdo tener miedo de la muerte, que, según lo razonado por el protagonista Sócrates a lo largo del *Fedón*, es la puerta hacia la contemplación definitiva de la verdad. Cuando llega el momento de morir no hay por qué afligirse ni huir con pavor. Más bien, ir voluntariamente hacia aquel instante esperando obtener la sabiduría por la cual el filósofo ha luchado intelectualmente a lo largo de su vida, despreciando los insaciables deseos del cuerpo. En la actitud ante la muerte se puede percibir quién es un verdadero amante de la sabiduría, un hombre libre, y quién es en realidad un amante del cuerpo, un hombre esclavo: «eso será un testimonio suficiente para ti —dijo—, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo (*philo-sómatos*). Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas (*philo-chrématos*) y de los honores (*philótimos*), sea de una de esas cosas o de ambas» (*Fedón*, 68c).

Interesante sería analizar el minucioso relato de la muerte de Sócrates¹⁰ que nos ha legado Platón con suma belleza no carente de dramatismo (*Fedón*, 115a-118c). Ha representado, sin duda, uno de los modelos más ejemplares del morir humano, sirviendo de inspiración a filósofos y teólogos¹¹ que en la historia del pensamiento han convertido la muerte humana en objeto significativo de la reflexión. Entre los pensadores que se remiten a la forma de vivir y morir de Sócrates cabe justamente destacar, entre otros, a Séneca, san Agustín y Montaigne, protagonistas de nuestro estudio histórico-ético. Para todos ellos la serenidad socrática ante la muerte constituye uno de los modelos morales más elevados de la sabia actitud ante el final inminente de la vida. Por otra parte, Séneca y Montaigne —no san Agustín— se sirvieron también de la figura de Sócrates para argumentar a favor del suicidio como acto heroico y virtuoso. No puedo entrar ahora en el debate de si es correcto utilizar la muerte de Sócrates para justificar moralmente el suicidio en determinadas condiciones. Deseo señalar, no obstante, que cuando se afirma de Sócrates que «decidió» beber el veneno en vez de escaparse con alguno de sus discípulos, se está olvidando a la ligera que el filósofo —en total coherencia con sus principios éticos— estaba *cumpliendo la condena* de un tribunal democrático, y no llevando a término una muerte voluntaria.

De todas formas, conviene señalar la escueta referencia que sobre el suicidio presenta Platón en *Las Leyes*¹². El contexto en el que se ubica la reflexión de Platón es el de la elaboración de leyes sobre los diversos tipos de homicidios y parricidios, así como la forma de enterrar a quienes cometan tan graves actos. Aunque el texto *despenaliza* en ciertos casos extremos el atentado contra la propia vida, de ahí no se deriva en absoluto, como algunos autores han pretendido¹³, que Platón esté abogando por una *justificación moral* del suicidio.

10 Magistral es el análisis de A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid 1984, cap. XIII. La mayoría de los estudios sobre Sócrates interpretan su condena a muerte y explicitan la función de la ética: A. Alegre, *Los sofistas y Sócrates*, Montesinos, Barcelona 1986; N. Bilbeny, *Sócrates. El saber como ética*, Península, Barcelona 1995; F. M. Cornford, *Antes y después de Sócrates*, Ariel, Barcelona 1981; A. Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, Andrés Bello, Barcelona 1999; A. Gómez Robledo, *Sócrates y el socratismo*, FCE, México 1974; J. M. Gómez-Heras, «Sócrates y la razón moral», en *Historia y Razón*, Ed. Alhambra, Madrid 1985, cap. III, pp. 223-324.

11 Es obligado en este contexto señalar una excelente obra del teólogo Romano Guardini, en la que analiza la forma serena de morir de Sócrates, según las fuentes filosóficas de Platón, teniendo de fondo la angustia y la agonía que se nos muestran en el relato bíblico de la muerte de Jesús de Nazaret: R. Guardini, *La muerte de Sócrates*, Emecé Editores, Buenos Aires 1960.

12 Platón, *Las leyes*, Gredos, Madrid 1999 (vols. VIII y IX de los *Diálogos* de Platón).

13 Por ejemplo, S. Bock en la obra colectiva *La Eutanasia y el auxilio médico al suicidio*, Cambridge University Press, Madrid, 2000, pp. 119-120; y V. Méndez, *Sobre morir*, Trotta, Madrid, 2002, p. 73.

Y dado que el dilema moral de acabar con la propia vida bajo determinadas circunstancias será estudiado en los pensadores seleccionados en éste y en los siguientes trabajos, es del todo oportuno tener presente la que quizá sea la más clara referencia de Platón al suicidio:

«El que mate al más próximo y del que se dice que es el más querido de todos, ¿qué pena debe sufrir? Me refiero al que se mate a sí mismo, impidiendo con violencia el cumplimiento de su destino, sin que se lo ordene judicialmente la ciudad, ni forzado por una mala suerte que lo hubiera tocado con un dolor excesivo e inevitable, ni porque lo aqueje una vergüenza que ponga a su vida en un callejón sin salida y la haga imposible de ser vivida, sino que se aplica eventualmente un castigo injusto a sí mismo por pereza y por una cobardía propia de la falta de hombría... Pero las tumbas para los muertos de esta manera deben ser, en primer lugar, particulares y no compartidas con otro. Además, deben enterrarlos sin fama en los confines de los doce distritos en aquellos lugares que sean baldíos y sin nombre, sin señalar sus tumbas con estelas o nombres» (Las Leyes, 873 c y d) ¹⁴.

2. SÉNECA: LA MEDITACIÓN MORAL COMO PREPARACIÓN PARA LA MUERTE

Unos cuatro siglos después de las reflexiones platónicas sobre la preparación para la muerte como tarea específica del filósofo nos encontramos con Séneca. Con un lenguaje distinto y con una preocupación más moral que metafísica o antropológica —que caracteriza la de Platón— viene a mantener este estoico nacido en Córdoba (año 4 de nuestra era) similar concepción de la filosofía como preparación para la muerte. La insistencia de Séneca en tratar a lo largo de sus escritos la amenaza del morir para ver a su trasluz el sentido de la vida ha llevado a no pocos estudiosos de su obra a considerar sus reflexiones como una «filosofía de la muerte» ¹⁵. Y si en algún pensador la forma particular

¹⁴ Y si el texto de Platón es despenalizador en algunos supuestos, aunque, insisto, no justifica el suicidio, para su discípulo Aristóteles no cabe excepción alguna (*Ética a Nicómaco*, V, 11, 1138a12-15). El Estagirita considera el atentado contra la propia vida siempre una deshonra personal y sobre todo un delito contra la ciudad.

¹⁵ Para un análisis pormenorizado de los textos más importantes de Séneca sobre la muerte, puede consultarse: M. A. Fátima Martín Sánchez, *El ideal del sabio en Séneca*, Publicaciones de la Diputación Provincial de Córdoba y de la Caja de Ahorros de Córdoba, 1984, cap. IV. Y en torno al contexto de su obra y su significación filosófica, entre los numerosos estudios cabe destacar en nuestra lengua: J. Artigas, *Séneca o la forjación del hombre*, CSIC, Madrid 1952;

de morir es el reflejo de una sabiduría de la vida, se podría decir que Séneca representa un modelo comparable sólo al de Sócrates. Nos ha llegado hasta hoy el relato de Tácito sobre la forma en la que murió Séneca ¹⁶.

Como es sabido Séneca —al igual que Sócrates— no se suicidó por voluntad propia, sino que obedecía órdenes de Nerón de acabar con su propia vida acusado de participar en la conjuración de Pisón. Si desobedecía a Nerón sería ejecutado por los soldados. Optó por cortarse las venas de los brazos, mas siendo ya viejo y circulando lentamente la sangre, suplicó que le cortaran también las venas de los muslos. A pesar de su debilidad creciente, la muerte no llegaba, por lo que ordenó a su médico que le diera un brebaje de veneno para conseguir mayor eficacia. Mas tampoco de este modo consiguió alcanzar el último suspiro: la rigidez en la que se encontraban sus miembros impedía llegar el veneno al corazón. Tuvo que ser sumergido en un baño sumamente caliente para potenciar que el veneno y la lenta hemorragia resultasen por fin letales. Aunque su esposa Paulina, según nos narra también Tácito, intentase en una habitación cercana seguir las huellas de su marido buscando la muerte voluntaria, los soldados de Nerón impidieron que esta joven doncella enamorada acabase de forma trágica su vida, cosiéndole las heridas e interrumpiendo la mortal hemorragia. Los detalles que nos han llegado de la muerte de Séneca son muy precisos, aunque no exentos de polémica ¹⁷. De todos modos, en numerosas ocasiones ha sido ensalzada la forma de morir de Séneca en el año 65 como elevado reflejo de su doctrina moral sobre la entereza y el valor del sabio ante la adversidad, el sufrimiento y la muerte inminente. Será el humanista Montaigne, como veremos, uno de los más conspicuos seguidores del pensamiento de Séneca y quizá el máximo elogiador del suicidio del moralista cordobés-romano. Mas la altura moral de su figura ha atravesado, con mayor o menor aprobación, diferentes etapas de nuestra historia cultural ¹⁸.

A. J. Cappelletti, *Introducción a Séneca*, Maracaibo 1972; E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; E. Elourdy, *Séneca, I: Vida y escritos*, CSIC, Madrid 1965; E. Elourdy - J. Pérez, *El estoicismo* (2 vols.), Gredos, Madrid 1972; A. Levi, *Historia de la filosofía romana*, Eudeba, Buenos Aires 1979; J. M. Rist, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona 1995; G. Uscatescu, *Séneca, nuestro contemporáneo*, Madrid 1965; M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid 1987.

¹⁶ Tácito, «Noticias sobre Séneca», en *Anales*, XI-XVI (trad. de J. L. Moralejo), Madrid, Gredos 1986. Para otros datos biográficos: J. Mangas, *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid 2001.

¹⁷ Sobre esta polémica y otros debates en torno a la figura y pensamiento de Séneca: Lucio Aneo Séneca. *La interioridad como actitud y conciencia moral. Una investigación documental de su obra y pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1994. Todo el material de este valiosísimo monográfico ha sido organizado y analizado por M. A. Fátima Martín Sánchez.

¹⁸ Sobre las distintas visiones de Séneca: J. M. García Gómez-Heras, «Séneca, variaciones de su imagen en el tiempo», prólogo del monográfico citado anteriormente.

2.1. LA INFLUENCIA DE SÓCRATES-PLATÓN

Si bien la mayoría de los estoicos griegos y romanos trataron el tema de la muerte, en ninguno adquiere tanta relevancia como en Séneca. Son reflexiones esporádicas sobre la muerte lo que encontramos en estoicos como Epicteto o Marco Aurelio. Sin embargo, cuando leemos a Séneca, podemos constatar que dicha temática atraviesa, como un hilo argumental, tanto sus Epístolas como los Tratados morales. Seguramente ello es debido a que las reflexiones senequistas sobre el particular surgen, casi siempre, de muertes cercanas que sus familiares y amigos a quienes dirige sus escritos conocen bien. Recurre en ciertos casos a muertes ejemplares del pasado, especialmente a la del maestro de Platón: «*Sócrates, en la cárcel disertó, y habiendo quienes le facilitaban la evasión, no quiso salir para quitar a los hombres el miedo de dos cosas gravísimas: la muerte y la prisión*» (*Cartas a Lucilio*, XXIV, 412)¹⁹. He aquí la justificación del tono ciertamente existencial y moral que caracteriza a la *meditatio mortis* senequista: no estamos ante elucubraciones abstractas, sino ante un agudo observador que analizando desde la razón las muertes reales que a su alrededor acontecen, extrae lecciones morales para la vida que todo hombre, si desea adquirir la verdadera sabiduría, ha de aprender y seguir con fidelidad.

No es una exageración afirmar que aunque Séneca sigue la estela de los estoicos griegos y romanos que le precedieron, en realidad a quien sigue en su meditación sobre la muerte es a Sócrates, o mejor dicho, al Platón que convirtió en ejemplo para la humanidad entera la actitud serena de su maestro ante la injusta condena a beber el veneno. Pero no sólo la actitud de Sócrates es apreciada por Séneca, sino que, al igual que Platón, Séneca percibe que el morir es similar al ejercicio de «purificación» del alma, que requiere no poca «ascesis» del cuerpo: «*Platón dice a voces: El espíritu del sabio está todo tenso hacia la muerte; esto quiere, esto medita, esta codicia le lleva; toda su atención está fuera del mundo*» (*Consolación a Marcia*, XXIII, 101). Por ello el morir también nos refleja en cierto modo la superioridad de la razón y del espíritu sobre los sentidos y el cuerpo: éstos confusos y corruptibles, aquéllos lúcidos e inmortales. La razón, es decir, la filosofía, es la que ha de guiar nuestros pasos durante la vida, que siempre es camino hacia la muerte:

«La filosofía no es un señuelo para deslumbrar al pueblo, ni es propia para la ostentación; no consiste en palabras, sino en obras. No tiene

¹⁹ A partir de ahora se citarán los textos de este pensador latino siguiendo la edición de Lucio Anneo Séneca, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid 1943 (introducción y traducción de Lorenzo Riber). Entre paréntesis se indicará el origen del texto; a continuación, en números romanos, el capítulo o el número de la carta correspondiente, y después, la paginación de esta edición.

tampoco por objeto pasar el día con un apacible entretenimiento para quitar su náusea a la ociosidad: ella forma y modela el alma, ordena la vida, gobierna los actos, muestra lo que debe hacerse y lo que debe omitirse, está sentada al timón, y dirige la ruta entre las dudas y las fluctuaciones de la vida» (Cartas a Lucilio, XVI, 397).

«Esto lo da la filosofía: mostrarse risueño en vistas de la muerte y conservarse recio y de buen humor en cualquier situación del cuerpo, y nada pesimista aunque haya motivo para ello. El buen piloto navega aun con la vela rota y desarmado y todo, repara las reliquias de la nave para seguir su ruta» (Cartas a Lucilio, XXX, 423)²⁰.

Y esta concepción moral de la filosofía presupone también una determinada antropología y una visión, ciertamente platónica, de lo que acontece al hombre con la muerte. El morir constituye para Séneca, siguiendo la estela de Platón, la expresión física de la separación que ha de producirse del alma respecto del cuerpo o, más exactamente, respecto del mundo (riquezas, placeres, poderes...). Dicha separación es reconocida reiteradamente:

«Porque este cuerpo es agobio y pena del alma; bajo su peso está oprimida, está prisionera, si no va en ayuda suya la filosofía y no le manda respirar en el espectáculo de la naturaleza y no le levanta de las cosas terrenales a las divinas. Esta es su libertad; ésta es su liberación; de vez en cuando se evade de la cárcel que le retenía y se restaura en el cielo... El sabio y el aspirante a la sabiduría vive ciertamente uncido a su cuerpo, pero en su mejor parte está ausente de él y proyecta sus pensamientos a las alturas... Demasiado grande soy y nacido para mayores cosas para que sea esclavo de mi cuerpo, al cual no miro sino como a una cadena que aherroja mi libertad...» (Cartas a Lucilio, LXV, 482).

Y si el alma es la que busca el saber, la verdad, siguiendo la razón, y el cuerpo se aferra al mundo y a los instintos, no es de extrañar que también el estoicismo, y especialmente Séneca, al acentuar la actividad de la razón, esté

²⁰ *«Esto es, mi amado Lucilio, aprender la filosofía por experiencia y ejercitarse en la verdad: ir viendo la entereza que despliega el sabio ante la muerte y ante el dolor, cuando aquélla se aproxima y éste arrecia. Lo que hay que hacer debe aprenderse de quien lo hace. Hasta ahora quedó demostrado con argumentos si es posible la resistencia al dolor y si la inminencia de la muerte puede abatir las almas grandes. ¿A qué más palabras? Enfrentémonos con la realidad: ni la muerte le hace más fuerte contra el dolor, ni el dolor contra la muerte. Contra el uno y la otra confía en sí mismo y ni sufre en paciencia por la esperanza de la muerte ni por el aborrecimiento del dolor muere de buena gana; al uno, le soporta; a la otra, la espera» (Cartas a Lucilio, XCIV, 612-613).*

postulando que el verdadero filosofar consista, como aseveró Platón, en una preparación para el morir:

«Ningún mal es grande si es el postrero. La muerte se acerca a ti; sería de temer si pudiera quedarse contigo, pero, forzosamente, o no llega o pasa.... Medita esto cada día a fin de que puedas con ánimo igual dejar la vida, con la cual muchos se abrazan de la misma manera que aquellos a quienes arrebató una crecida torrencial se aferran a las zarzas y a las rocas. Los más fluctúan miserablemente entre el miedo de la muerte y los desabrimientos de la vida y ni quieren vivir ni saben morir» (Cartas a Lucilio, IV, 375).

La muerte nos enseña también la vanidad de todo lo sensible y corporal, la vanidad de las riquezas y los placeres que conducen al hombre sin discernimiento al más craso engaño y frustración. Para Séneca la muerte, como en Platón, nos despoja a todos del cuerpo (especie de morada o casa de alquiler) y de los placeres o dolores que genera nuestra realidad corpórea y, además, de todas las posesiones y bienes que hayamos acumulado a lo largo de la vida:

«El hombre agobiado de quehaceres en nada se ocupa menos que en vivir, y eso que la ciencia del vivir es la más difícil...; de vivir se ha de aprender toda la vida, y lo que acaso te sorprenderá más, toda la vida se ha de aprender a morir. Muchos varones de los de mayor categoría, habiendo dejado todos los estorbos y renunciando a las riquezas, cargos y placeres, esto sólo procuraron hasta su más proveya vejez, poseer la ciencia de la vida; y con todo, los más de ellos dejaron la vida confesando que aún no la sabían...» (La brevedad de la vida, VII, 203).

El hombre sabio, despojándose de todas las vanidades de la vida, va aprendiendo a morir. La serenidad y alegría de Sócrates ante la muerte sólo son explicables porque estaba ya preparado para su última hora. Esta ha de ser según Séneca la actitud característica del sabio: estar preparado siempre para morir sin temor. Saber morir es la cumbre de la sabiduría, y por ello, la cumbre de la perfección moral, así como expresión de la magnanimidad del hombre. Todos hemos de morir, no sabemos cuándo (*Mors certa hora incerta*). Por eso vivir es prepararse para morir. La muerte, en tanto que definitivo final de nuestra existencia en este mundo, es particularmente reveladora de lo que ha sido el vivir de un hombre. La muerte, ocaso de nuestra vida, se convierte en el juicio de toda su trayectoria:

«Acerca de mi aprovechamiento, he de fiarme de la muerte, que dirá la última palabra. Así es que sin miedo ninguno me voy preparando para

aquel día en que habré de juzgar de mí mismo sin afeites ni adobíos, digo palabras de valor o si las siento y si eran simulación y comedia todas las cosas recias que dije contra la fortuna. No hagas caudal de la opinión de los hombres; es dudosa siempre y bifurcada. No hagas caso de los estudios a que consagraste la totalidad de la vida; será la muerte quien dará juicio de ti» (Cartas a Lucilio, XXVI, 417).

2.2. SABER VIVIR Y MORIR

Es constante en el pensador latino la afirmación de que el hombre sabio ha de meditar continuamente en la muerte, familiarizarse con ella, y a través de su meditación aprende a prepararse para cuando llegue el momento de morir. Quien nunca piensa en la muerte no sabrá cómo estar ante ella. Mas quien en su mente la hace presente, cuando llegue la hora sabrá afrontarla sin temor y sin aspavientos. Pensar en ella no origina tormentos innecesarios, sino al contrario, el espíritu encontrará cada vez más serenidad y fortaleza al hacerse a la idea de su proximidad e inevitabilidad. Sólo así podremos vivir sin engaños y reflexionar con seriedad sobre la vida y sus exigencias morales derivadas de la certidumbre del morir. Ser sabio para Séneca consiste sobre todo en saber entrar en la muerte:

«Hay quien va a la muerte airado; nadie recibe la muerte con regocijo, sino quien con prolijidad se preparó a ella... Mayor respeto me merecen los que van a la muerte sin odio a la vida, y la aceptan, no la atraen. De todas maneras añadía que es culpa nuestra si sentimos aquel tormento, porque temblamos cuando creemos que la muerte nos está cerca. ¿De quién no está cerca la muerte, en vigilante acecho, en todo lugar y en todo instante?» (Cartas a Lucilio, XXX, 425).

«Grabemos esto en nuestro espíritu y digámonos continuamente: He de morir. ¿Cuándo? ¿Qué te importa? La muerte es ley de la naturaleza; la muerte es el tributo y la obligación de todos los mortales y el remedio de los males todos. Todo el que la teme, la deseó. Medita, Lucilio, con exclusión de todo, estas verdades y aplícate a no temer el nombre de la muerte. A fuerza de pensar en ella, háztela familiar y si al caso viniere, prepárate para salirle al encuentro» (Cuestiones naturales, VI, 808).

Las decisiones de nuestra existencia han de ser tomadas teniendo presente la realidad de la muerte. Si no se contempla el vivir desde el morir, una interpretación clave de nuestro quehacer cotidiano queda marginada, y así la vida falsificada. Hemos de aprender a disfrutar de lo más valioso de cada día (las amistades, sobre todo) como si fuera el último. Todos hemos de morir, y en

tanto que máxima certeza no ha de sorprendernos viviendo en el engaño, preocupados por afanes y anhelos de quienes ingenuamente se creen inmortales. Aprender a vivir cada día siguiendo la razón, equivale a prepararse a morir siendo fieles al designio de una ley universal, divina, que cae sobre todo hombre en tiempos y circunstancias distintas, aunque con el rigor y el peso de una ley de la naturaleza. Saber vivir es seguir la razón, saber morir es aceptar que cada día que pasa nos aproxima más al momento definitivo. La vida es un sendero hacia la muerte, como el nacer es el comienzo del morir y el hombre un ser que camina hacia el abismo:

«Falleció tu hijo, es decir, se abalanzó con presura a aquel derrocadero al cual se van aproximando aquellos que crees más felices que el que nació de ti. Allí mismo, con andadura desigual se encamina toda esta turba que litiga en el foro, que contempla el espectáculo en los teatros, que ora en los templos: una misma ceniza igualará lo que merece tu amor y veneración y lo que merece tu menosprecio. Esto mismo dice aquella voz atribulada a los oráculos píticos: CONÓCETE A TI MISMO. ¿Qué es el hombre? Un vaso a quien la más leve sacudida, el choque más liviano quebrarían. No es menester una gran tempestad para deshacerte; con cualquier obstáculo que topares, te harás astillas. ¿Qué es el hombre? Un cuerpo feble y frágil, desnudo, inerme de suyo, menesteroso de socorro ajeno, lanzado a todos los ultrajes de la fortuna... ¿En un tal sujeto nos maravilla la muerte que puede ser obra de un solo sollozo? ¿Es que se necesita una obra de gran empeño para que se caiga?... Planes inmortales, eternos, agita en su ánimo y da disposiciones para sus nietos y bisnietos, y mientras se esfuerza en largo conatos, la muerte le asalta y le oprime...»
(Consolación a Marcia, XI, 90-91).

El sabio ha de enfrentarse con serenidad a su propia muerte, mas ha de procurar también la moderación en el llanto y en el dolor que la muerte del ser querido en tantas ocasiones provoca. Quienes carecen de la fortaleza y entereza del sabio se sienten arrastrados a convertir en espectáculo las lágrimas y los lamentos que afloran sin control de un espíritu que no ha meditado en silencio el significado profundo del vivir y del morir. El sabio prefiere esconder el sufrimiento antes que alargar inutilmente las lágrimas, busca más consolar la tristeza de sus allegados que dar rienda suelta a gemidos y alaridos. Mujeres y hombres apesadumbrados por su propia muerte, al llorar y gritar ante el difunto querido, lamentan ya anticipadamente el destino fatal que sin remedio les espera:

«Es inútil dolerse si nada se consigue con el duelo; luego, porque es cosa inicua quejarse de lo que a uno aconteció y que inexorablemente está reservado a todos; y por fin, porque es necia la queja de la añoranza cuando el espacio que separa al que se perdió del que le desea es el más peque-

ño posible... Observa todo el cortejo del linaje humano que se encamina a un mismo lugar separado por mínimos intervalos, aun allí donde más amplios nos parecen: el que crees haber perdido, sólo se te anticipó en la partida. ¿Qué locura más grande que llorar a quien marchó antes que tú, teniendo tú que hacer la misma jornada? ¿Hay alguien que llore un suceso que no ignoraba deber realizarse? Quien se lamenta de que alguien haya muerto se lamenta de que hubiere nacido hombre. Una misma ley nos tiene a todos obligados. A quien le tocó nacer le está reservado el morir. Nos separan los trechos, pero nos iguala el fin... Para nadie hay ninguna cosa cierta más que la muerte. Y a pesar de ello, todos se quejan de aquello en que nadie puede llamarse a engaño...» (Cartas a Lucilio, XCIX, 614).

La muerte no ha de entristecer al hombre, pues es voluntad del destino que rige el cosmos, es parte del logos universal. El hombre sabio ha de estar ante ella como quien está ante la misma providencia divina que regula desde la razón todos los acontecimientos de la vida de los hombres. Nadie es capaz de evadirse de esta ley impuesta al hombre desde la divinidad. Es por tanto justa, pues todos, ricos y pobres, hombres y mujeres, sabios e insensatos, hemos de morir. La cuestión está en cómo nos situamos ante ella: si como esclavos arras-trados por el destino o como hombres libres que al verla venir nos despojamos de todo lo que nos ata a este mundo:

«Pensemos que nosotros, con referencia a la muerte, estamos desesperados. Esta es nuestra fuerte realidad. Así es, Lucilio; todos somos reservas de la muerte. Todo este pueblo que ves, todo el que te imaginas en cualquier lugar del mundo, hartos pronto la naturaleza lo reclamará y lo meterá debajo de la tierra; no hay problema acerca del hecho, sino acerca del día; más pronto o más tarde tenemos que ir al mismo puesto. ¿Pues qué? ¿No te parece ser el más encogido y el más necio de todos aquel que con gran ahínco pide un aplazamiento de la muerte? ¿Por ventura no despreciarás a aquel que puesto entre los condenados a morir pidiese como un favor singular ser el último en ofrecer su cuello al verdugo? Pues esto mismo nosotros lo hacemos; estimamos en mucho morir un poco más tarde. Contra todos está dictada pena capital, y por cierto con veredicto justísimo; lo cual es el más grande consuelo para los que han de sufrir la última pena; como lo es nuestra causa, también nuestro destino es el mismo para todos. Dócilmente iríamos al suplicio, condenados por un magistrado o un juez, y prestaríamos obediencia a nuestro verdugo; ¿qué diferencia va entre caminar a la muerte por imposición de sentencia o por la ley de nacimiento? (Cuestiones naturales, III, 742).

La muerte, según Séneca, nos hace libres, nos libera de todo sufrimiento, desgracia y adversidad, también nos libera de nuestras pasiones y deseos. Nos

hace en verdad hombres iguales. Sólo cabe diferenciarse en la forma de morir: con quejas y lamentos o con serenidad y aceptación. Para quienes huyen de ella es sin duda el peor, el más terrible de los males; mas para quienes la asumen como ley racional que procede de Dios, es una liberación del mal, del sufrimiento, de las pasiones y de las frustraciones que nuestra condición humana provoca. Aceptar la muerte es la mayor aceptación de la vida misma, de nuestra realidad de hombres limitados y finitos, creados así por la razón universal que todo lo mueve y rige. Es absurdo temer algo que no puede evitarse. La entereza de ánimo ha de mostrarse ante la muerte. Así es como la podemos dominar, asumiéndola, preparándonos continuamente para que no nos importe la hora ni el día en que caiga sobre nosotros.

Todo ello nos revela que es un total desatino planear una vida larga cuando no somos dueños ni siquiera del día de mañana. La incertidumbre de las enfermedades y sufrimientos inesperados nos enseñan que no hemos de proyectar la vida en exceso, contando ingenuamente con la seguridad de que alcanzaremos la vejez tras nuestros trabajos juveniles. Todo es incierto, incluso para los que hoy disfrutan de salud y fortuna. Lo que poseemos puede desaparecer en un momento de adversidad y desgracia. Con sabiduría semejante a la evangélica recomienda Séneca vivir el hoy: *«nada diferamos para el día de mañana; saldemos cada día nuestras cuentas con la vida»* (*Cartas a Lucilio*, CI, 620). Hemos de vivir como si el día que tenemos por delante fuera el último. El futuro no existe, es mero proyecto que nada ni nadie nos garantiza que llegará. Y esta precariedad de la vida, la indigencia y debilidad del cuerpo, la duda respecto al tiempo que nos queda y el sufrimiento que nos espera, son la causa de los más profundos temores y angustias que carcomen sin parar el alma de quien vive tan proyectado al futuro que su presente se convierte en vacío y se le escapa entre las manos. La actitud más sabia consiste, según Séneca, en intensificar y enriquecer con todas nuestras posibilidades morales y espirituales el presente que se nos ha otorgado como un don. Y si incierto es también el dónde, cuándo y cómo nos espera la muerte, mejor será para nuestra tranquilidad de ánimo que en todas partes y en todos los momentos la esperemos con serenidad. La vida puede ser dividida en tres tiempos, el que es, el que fué y el que será. El tiempo pasado ha sido vivido de forma irrevocable, el presente suele vivirse como breve, mientras que el futuro es dudoso, pues la certeza del morir relativiza siempre la hipotética seguridad del tiempo que proyectamos para nuestras tareas y afanes:

«No caemos de súbito en la muerte, sino que a ella vamos minuto a minuto. Cada día morimos; cada día se nos quita una parte de la vida, y aun cuando crecemos, la vida decrece. Perdimos la infancia, luego la mocedad, luego la juventud. Hasta el día de ayer todo el tiempo pasado

feneció; y este mismo día de hoy nos lo destruimos con la muerte. Así como la postrera gota no es la que deja en seco a la clepsidra sino todo lo que se escurrió antes, así aquella hora última en que dejamos de ser, no produce ella sola la muerte, sino que la consume ella sola» (Cartas a Lucilio, XXIV, 414).

Séneca, al igual que Epicuro²¹, pero con otras estrategias argumentativas, considera del todo clave que el hombre se afirme contra el miedo a la muerte. Es este miedo el que más nos envilece. Si no dominamos el miedo a la muerte nos enfrentaremos a los temblores de tierra, a los rayos, a las tempestades, a los accidentes, sufrimientos y desventuras de la vida con actitudes más propias de cobardes e indignos que de sabios y sensatos. No obstante, uno de los mejores consuelos ante las adversidades es la lucidez de que realmente somos mortales, es decir, que los accidentes exteriores y todos los peligros amenazantes desde fuera de nosotros, no son nada comparados con la constatación de que es dentro de nosotros mismos donde se encuentran los innumerables peligros que nos conducen a la muerte inexorable. Además de todos los infortunios que nos amenazan, el correr del tiempo deja siempre en el olvido a quienes más querían a él agarrarse para siempre. Si no se medita en el pasar del tiempo, si no se medita en el propio morir, el miedo total se apodera de nuestra alma, nos anonada y nos sume en la tristeza paralizante: *«Si considerases tu último día no como una pena, sino como una ley de la naturaleza, en el pecho del cual hubieres arrojado el temor a la muerte, no será osado de entrar ningún otro linaje de miedo» (Consolación a la madre Helvia, XIII, 73). «Tendrás la*

21 Séneca cita en muchas ocasiones a Epicuro, y le da la razón en sus consejos para enfrentarse a la muerte. Aunque no conocemos si realmente Epicuro afirmó lo que Séneca le atribuye, lo que está claro es que nuestro filósofo no veía en Epicuro un pensador opuesto a sus personales reflexiones sobre la muerte, sino, al contrario, como maestro y pensador autorizado para ayudar a esquivar el temor a morir. Seleccione un texto que nos muestra de forma especial esta cercanía de Séneca al filósofo del Jardín: *«Reprende Epicuro no menos a aquellos que desean la muerte y a los que la temen, y dice: 'Ridículo es correr a la muerte por hastío de la vida, siendo así que lo que hace correr a la muerte es el linaje de vida'. El mismo dice en otro lugar: '¿Qué cosa tan ridícula como apetecer la muerte cuando por temor de la muerte te inquietaste la vida?'. Añade a esto esta otra sentencia del mismo estilo, a saber: 'que a tanto llega la imprudencia o, mejor aún, la demencia de los hombres, que algunos por aprensión de la muerte, se ven obligados a morir'. Meditando cualquier axioma de estos, fortalecerás tu espíritu para sobrellevar la vida o la muerte; pues para cada uno de estos dos extremos necesitamos consejos y firmeza, para no amar demasiado a la vida ni aborrecerla demasiado. Y aun en el caso que la razón persuada acabar consigo mismo, no se ha de tomar impulso temerariamente ni se ha de correr al galope. El varón fuerte y sabio no debe huir de la vida, sino salir de ella. Ante todo, debe evitarse aquella pasión que se enseñoreó de tantos: el prurito de morir» (Cartas a Lucilio, XXIV, 415).*

muerte por el mayor de los males, siendo así que no tiene otro mal sino el que la antecede: el ser temida» (Cartas a Lucilio, CIV, 628). Séneca señala en numerosas ocasiones que quien teme a la muerte, en el fondo teme ya a todo en la vida. Y asevera que es el temor a la muerte lo que nos convierte en seres esclavos, asustadizos e incapaces de vivir con valentía, con serenidad; en definitiva, incapaces de asumir la existencia con sus sufrimientos y nuestro morir con libertad.

2.3. EL SUICIDIO COMO ACTO DE LIBERTAD

Y tanta importancia concede Séneca a la valentía del hombre sabio ante la muerte que considerará el suicidio como una muestra de fortaleza moral, como la puesta en práctica de la suprema libertad que se le ha concedido al linaje humano de salir de una situación que considera ya indigna e impropia de su razón. Dado que la salida de este mundo a través del suicidio es expuesta por Séneca como resultado de unas circunstancias extremas, nos interesa detenernos en ello por la trascendencia que puede tener para interpretar hoy dilemas morales tan graves como el de la eutanasia o la ayuda médica al suicidio. Será la combinación del propio honor y de la suprema libertad lo que convertirá el suicidio en un acto moral e incluso de magnanimidad, y nunca de cobardía o desesperación:

«Esta vida, como sabes, no ha de ser retenida siempre, pues lo bueno no es vivir, sino vivir bien. Por eso el sabio vivirá tanto como deberá, no tanto como podrá; él verá dónde ha de vivir, con quiénes, cómo y qué ha de hacer. Él piensa a toda hora cuál sea la vida, no cuánta; si se le presentan muchas molestias y estorbos que perturben su tranquilidad, se licencia a sí mismo. Y no hace esto en la última necesidad, sino que tan pronto como empieza a serle suspecta la fortuna, reflexiona con toda diligencia si ha de acabar de una vez. Juzga que ninguna importancia tiene para él, si ha de cansarse o ha de esperar su propio fin, si ha de ser más temprano o más tarde; y no siente ningún temor como de una gran pérdida. Nadie puede perder mucho en aquello que se escurre gota a gota. Morir más tarde o más pronto no tiene importancia; lo que importa es morir bien o mal... la vida no ha de comprarse a cualquier precio... Con todo, algunas veces, aunque se sepa que es inminente y cierta la muerte y está aparejado el suplicio, el sabio no prestará su mano a infligirse la pena, sino a soportarla. Necedad es morir por miedo de la muerte; viene ya quien te mate: aguárdale...» (Cartas a Lucilio, LXX, 495).

El sabio, siguiendo su propia razón, descubre que la posibilidad del suicidio expresa su máxima libertad ante la fatalidad o la fortuna. Mas no en el sentido

de que el hombre que se suicida huye del destino o de la razón cósmica, sino más bien que está dispuesto a terminar con su vida, «salir» a través de las numerosas puertas que Dios le facilita, mostrando así la indiferencia ante los apegos que atraen y esclavizan al resto de los mortales. Prefiere someterse, por paradójico que parezca, a esta ley inescrutable que sobre todos se impone: la necesidad de morir. Así pues, la posibilidad del suicidio en tanto que reflejo del desapego de este mundo y de las personas queridas, nos acerca más al logos universal que el afán desmesurado de vivir como sea, aun en medio de indecibles enfermedades y deshones. Al parecer de Séneca, estar dispuesto a abandonar esta vida significa seguir fielmente la ley de Dios que a todos nos fuerza, pronto o tarde, a morir. Es un acto de total coherencia con la razón. En vez de desear desesperadamente vivir, el sabio es consciente de que en determinadas circunstancias en las que está en juego la libertad radical del hombre y su grandeza moral, será preferible *morir-se*, suicidarse. De esta forma se mantendrá totalmente fiel al dictamen del logos universal. El suicidio por ello nos libera de la esclavitud del mundo, nos hace verdaderamente libres ante las riquezas y posesiones, ante los afectos y las personas (*Cartas a Lucilio*, LXX, 496-497).

Al parecer de Séneca, el mismo Dios es quien nos ha puesto las facilidades para que podamos suicidarnos si nuestro cuerpo está decrepito o nuestra vejez es ya insufrible. En cualquier momento, a través del suicidio, podemos asegurar tanto nuestra propia libertad como la aceptación del orden de Dios que ha decretado nuestra muerte cierta. Sin embargo, no es justificable el suicidio en circunstancias tales como el hastío de la vida, el miedo a la muerte, las enfermedades curables y los dolores soportables. El hombre ha de saber vivir y morir con firmeza y serenidad. No ha de buscar con precipitación el acabar con su vida; de lo contrario, estará actuando con frivolidad y cobardía. Por ejemplo, los dolores físicos ha de saber soportarlos y no huir de ellos con rapidez buscando irreflexivamente la muerte (*«También en el lecho del dolor hay sitio para la virtud. Lucha bravamente con la enfermedad»*, *Cartas a Lucilio*, LXXVIII, 524). Igualmente, el hombre sabio ha de saber discernir si su vida aún puede ser útil a los demás. Por tanto, no se trata de defender el suicidio como un acto de gratuita libertad, sino como un acto moral en una situación extrema en la que se ha de demostrar uno a sí mismo y a los demás que no merece la pena agarrarse a la vida, pues ésta no es el valor absoluto. Por encima de ella ha de defenderse la grandeza del hombre que no teme la muerte. En ella decide entrar, porque la representación ha llegado a su fin, el telón se ha de bajar ya definitivamente, y continuar alargando la obra-vida es más propio de cobardes y esclavos que de valientes y libres:

«No hay obstáculo que valga para quien desee romper lazos y salir: la naturaleza nos custodia en campo abierto. Aquel a quien su necesidad

se lo permite, mire a su alrededor en busca de una salida suave; quien tiene a mano muchas oportunidades de libertarse, haga su elección y vea cuál le llevará a la libertad con mayor ventaja; mas aquel para quien la ocasión sea difícil, ese eche mano como de la mejor, de la más próxima, por insólita que sea o sin precedentes. No faltarán trazas para morir a quien no falte valentía... Gran hombre es aquel que no sólo se impuso la muerte, sino que supo encontrarla... son varios los caminos de la muerte que al fin es una misma, y que nada importa por dónde comienza aquello que nos llega» (Cartas a Lucilio, LXX, 498).

Séneca, al igual que expone a lo largo de sus escritos diferentes modos de morir, nos da a conocer supremos actos de libertad reflejados en relevantes y heroicos suicidios. Entre los más célebres menciona el suicidio de Catón el Joven —al que se referirá críticamente san Agustín y con alabanzas Montaigne—, que se preparó a morir relejendo escritos de Platón. Igualmente menciona el suicidio de Escipión, que tras un desastre naval decide suicidarse con el fin de recuperar su honra. Entre las muertes preferidas de Séneca se encuentra, como ya se dijo, la de Sócrates, que decidió libremente asumir todas las consecuencias de la obediencia a las leyes de la ciudad, antes que huir con sus amigos a tierras extrañas (*Cartas a Lucilio*, LXX, 496). Cabe, por tanto, decir que, para Séneca, el valor supremo del suicidio en casos extremos radica, no en que sea un acto arbitrario de soberanía humana, sino más bien en que nos da a conocer un hombre liberado del temor a la muerte y al mismo tiempo liberado del apego a los bienes y ataduras de la vida. Y ahí cabe encontrar una estrecha conexión, ciertamente sugerente, entre la meditación de la muerte y la vida libre, o sea, entre el pensar filosófico y la vida moral, que perdurará a lo largo de los siglos, tanto en la tradición cristiana (san Agustín) y renacentista (Montaigne), como decimonónica (Schopenhauer, Nietzsche) llegando hasta nuestro siglo (Heidegger, Sartre, Levinas). Pero también suscitan las reflexiones de Séneca una original conexión, tan perdurable como la anterior, entre el querer vivir sin apegos y el querer morir en libertad:

«Es cosa egregia aprender a morir. Acaso se antoja superfluo aprender un arte que sólo ha de practicarse una vez. Precisamente por esto hemos de meditarla, porque siempre hay que aprender aquello que no podemos experimentar si lo sabemos. ¡Medita la muerte! Quien esto nos dice, nos dice que meditemos la libertad. Quien aprende de vivir, desaprueba de servir; se encarama por encima de todo poder; al menos, fuera de todo poder. ¿Qué le hacen a él la cárcel, las guardas, el encerramiento? Tiene libre la puerta. Una sola es la cadena que nos tiene atados, el amor de la vida, el cual, aunque no tenga que echarse, se ha de rebajar a tal punto que si alguna vez se impone la exigencia, no nos detenga nada ni nada nos impida estar dispuestos a hacer en el acto lo que habría que hacer más pronto o más tarde» (Cartas a Lucilio, XXVI, 418).

«No es enojosa la esclavitud, donde, si se cansa uno del señorío aborrecible, es lícito con un solo paso emigrar a la libertad. Te quiero entranablemente, oh vida, por el beneficio de la muerte. Pondera cuánto bien contiene una muerte oportuna y cuánto daño hizo a muchos el haber vivido demasiado» (*Consolación a Marcia*, XX, 98).

En general, los suicidios a los que alude Séneca son heroicos: se presentan como defensa de la libertad, de las leyes, del compromiso político... Todos los suicidios que menciona nuestro pensador son vistos a la luz de la nobleza moral y no como expresión de huida del sufrimiento, de la muerte dolorosa o de la enfermedad. Son reiteradas las reflexiones de Séneca dedicadas a la vivencia de la enfermedad. Cuando estamos enfermos tres amenazas se nos presentan con suma gravedad: el temor de la muerte, el dolor corporal y la interrupción de los placeres (*Cartas a Lucilio*, LXXVIII, 524). Sin embargo, el miedo a la muerte en realidad no es causado por la enfermedad, sino por la propia naturaleza humana. El morir no es resultado de estar enfermos, sino de que vivimos, pues es evidente que muchos son los que mueren sin ningún tipo de enfermedad. Cuando volvemos a la salud tras un largo periodo de postramiento, hemos podido escapar de la enfermedad, pero no de la muerte. La enfermedad nos revela nuestra finitud, mas no nuestra realidad mortal, pues morimos, no por estar enfermos, sino por el designio de Dios, por nuestra estructura humana, a la que no podemos anular ni superar. En todo caso, lo que nos revelan las dolencias y los achaques, tanto como el paso del tiempo en nuestro cuerpo, es nuestra constitutiva fragilidad, la siempre cercana muerte. Estúpido es, dada nuestra precariedad y tendencia a la enfermedad, pretender dominar el futuro, proyectar nuestra vida sin contemplar la posibilidad real de morir de forma inesperada. Sin embargo, como reconoce el propio Séneca, «nadie tiene la muerte en perspectiva; todos alargan mucho sus esperanzas» (*De la brevedad de la vida*, XX, 214). Ser más joven o más viejo, no importa. Los años, en realidad, no constituyen ninguna seguridad de la lejanía del morir.

3. S. AGUSTÍN: LA ÉTICA CRISTIANA COMO PREPARACIÓN PARA LA MUERTE

En la misma época en la que Séneca está elaborando su *meditatio mortis* el cristianismo empieza a extenderse desde Jerusalén a todo el Imperio romano. El impulso del cristianismo en la revisión de la filosofía griega y romana, así como en el surgimiento de nuevas formas de crear pensamiento filosófico y teológico desde la razón es de tal calibre que imposible resulta aquí dar cuenta ni siquiera esquemáticamente. Me interesa sólo resaltar cómo se enfrentó S. Agus-

tín (354-430), en tanto que representante de un pensamiento bíblico-cristiano, a la realidad de la muerte. En él encontramos algunos rasgos de la cultura greco-romana que fue revisando desde el impacto de la nueva fe ²². El influjo de su imponente obra llega hasta nuestros días, incluyendo también su actitud cristiana ante la muerte y su esperanza en la resurrección. La fecundidad de su pensamiento se ha mostrado prodigiosa para entrar en diálogo con diferentes corrientes de la filosofía contemporánea ²³.

Según nos cuenta su primer biógrafo, S. Posidio ²⁴, a inicios del caluroso agosto del año 430, Agustín enfermó con periodos prolongados de fiebre. Siendo consciente de que se acercaba ya el final de sus días, rogó que le copiaran con letras grandes los cuatro salmos penitenciales de David para poderlos leer asiduamente desde el lecho en el que yacía debilitado por la enfermedad. Las hojas de papel colgaron en la pared día y noche. San Agustín rezaba constantemente estos salmos con lágrimas en los ojos. Pidió estar absolutamente solo en su aposento. Entraban quienes le entregaban algo de comida, y esporádicamente los médicos que revisaban la evolución de sus dolores y fiebres. Como es bien sabido, san Agustín murió el 28 de agosto del 430. Unos meses después de su muerte la ciudad de Hipona fue evacuada y arrasada por los bárbaros. De milagro la inmensa biblioteca del obispo, con sus manuscritos, fue salvada de la destrucción y la quema. Posidio recopiló todas las obras y los datos biográficos principales que hasta hoy nos han llegado.

Son numerosos los escritos de san Agustín en los que reflexiona sobre la muerte. La mayoría de ellos comporta una clara intencionalidad catequética y teológica. La inspiración bíblica es patente. Constituyen profundas meditaciones sobre la muerte de Cristo y su significado salvífico. Aunque la muerte y la inmortalidad son problemas que san Agustín se planteó en los inicios de su conversión (en el 386), especialmente en *Soliloquios* ²⁵, sin embargo considero que hemos de centrarnos en unas tesis más maduras que representan, por un lado, la capacidad del obispo de Hipona para expresar la psicología del

22 Una síntesis de su aportación filosófico-teológica: V. Capanaga, «Introducción general» a san Agustín, *Obras Completas*, t. I, BAC, 1994, pp. 3-292.

23 Para un diálogo del pensamiento de san Agustín con problemas filosóficos actuales: S. Álvarez Turiénzo, *San Agustín: «Regio media salutis». Imagen del hombre y su puesto en la creación*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988. Un sugerente contraste con el existencialismo: H. Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid 2001.

24 San Posidio, *Vida de San Agustín*, *Obras Completas*, vol. I, BAC, Madrid 1994, pp. 303-376. Desde una perspectiva actual: Peter Brown, *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid 1969 (edición ampliada y actualizada: *Agustín de Hipona*, Acento, Madrid 2001).

25 San Agustín, *Soliloquios*, en *Obras Completas*, vol. I, BAC, Madrid 1994, pp. 435-533.

hombre sufriente, y por otro, la agudeza filosófica y teológica para penetrar en el misterio de la muerte. Las obras de mayor relevancia y fuerza expresiva sobre nuestro tema: *Confesiones* y *La ciudad de Dios* ²⁶. A estas dos me ceñiré, dado que no se trata de elaborar un tratado sistemático sobre la muerte, sino de apuntar aquellas dimensiones antropológicas y morales más significativas para contraponer sus tesis con las de Platón y Séneca ²⁷, y además, facilitar el contraste con la mentalidad humanista-renacentista que reflejará la obra de Montaigne.

3.1. EL DOLOR DE LA MUERTE

En las *Confesiones* nos presenta san Agustín dos estremecedores relatos sobre el dolor que le ocasionó la muerte de un amigo de la juventud (Libro IV) así como el repentino fallecimiento en Ostia Tiberina, lejos de la patria natal, de su madre Mónica (Libro IX). La belleza expresiva de ambos textos es suprema. Se percibe en ellos no solo el sufrimiento subjetivo de Agustín de Hipona, sino el de toda persona que acaba de perder a un ser querido. Si la narración de la muerte de su madre está repleta de sentimiento cristiano no exento de dolor, cuando recuerda el autor la época juvenil retrata con suma precisión los sentimientos de un hombre aún no creyente, embebido de la cultura pagana, que es del todo incapaz de asimilar la separación brusca de su amigo que la fuerza arrolladora de la muerte ha provocado. El lenguaje que utiliza san Agustín para resumir el contenido de aquellos diálogos espirituales con su madre podría decirse que refleja la mezcla de la visión platónica y cristiana del hombre. Consta que los deleites de los sentidos corporales, por visibles y espectaculares que parezcan, no pueden compararse con el gozo de la vida eterna. San Agustín se nos revela como el gran escrutador del alma humana, capaz de sacar al exterior con palabras precisas y hermosas el sufrimiento que todo hombre experimenta ante el poder de la muerte.

26 San Agustín, *Confesiones*, en *Obras Completas* (vol. II), BAC, Madrid 1994; y *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas* (vols. XVI y XVII), BAC, Madrid 1988. Se citará entre paréntesis indicando el libro, el capítulo y la página de *La ciudad de Dios*, obra a la que principalmente me referiré.

27 Si la influencia en san Agustín de Sócrates y Platón es clara (en *La Ciudad de Dios* son numerosas las referencias a estos filósofos griegos), la presencia directa de Séneca en sus escritos es menor, aunque el obispo dialoga en términos generales con el estoicismo. Sobre este particular: J. Oroz, «Séneca en san Agustín», *ESS* (1966), pp. 331-351; y «Séneca y San Agustín: ¿Influencia o coincidencia?», en *Augustinus*, 10 (1965) 295-325; y del mismo autor: *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca 1988, pp. 115-141.

Mas si los recuerdos de las *Confesiones* reflejan un Agustín lleno de dolor por la experiencia de la muerte ajena, y por tanto, son de carácter existencial, en *La Ciudad de Dios* las reflexiones alcanzan un nivel filosófico-teológico poco común. Se enfrenta a lo largo del libro I y del libro XIX a las diferentes concepciones de la felicidad y de la virtud que defendieron los autores paganos, y les acusa de que olvidan algo básico de la ética: que el hombre no puede ser feliz plenamente en esta vida. La ética greco-romana no contempla las consecuencias morales de la proyección trascendente del hombre, no se percata de que la muerte elimina todo sentido a la existencia humana si es la última realidad que le espera. San Agustín entra en diálogo con los estoicos y epicúreos para mostrar las deficiencias de sus respectivas concepciones de la felicidad. La perspectiva ética y cristiana de san Agustín acentúa la realidad de la muerte como relativizadora de toda pretensión mundana de felicidad.

En el libro I de *La ciudad de Dios* dedicado a la defensa de la religión cristiana frente a las acusaciones de los paganos san Agustín reflexiona sobre uno de los problemas más impactantes para la mentalidad cristiana de aquella época: la muerte violenta que sufrieron muchos mártires por seguir a Cristo. El obispo constata que aunque los cristianos están muriendo de forma horrenda, y resulta ciertamente difícil de soportar, es ésta la suerte común de quienes hemos nacido en este mundo: todos hemos de morir. Sin embargo, lo más importante —como ya dijeron los sabios antiguos, entre ellos Séneca— es el cómo se muere, la manera de entrar en este extraño y misterioso evento que nos supera. No hay que temer la muerte, pues ella nos aguarda a todos. Lo relevante es vivir siendo fieles a Dios y morir en sus manos. He aquí sus reflexiones, que, aun siendo semejantes a las de Séneca, promueven un análisis escatológico del morir que a la ética estoica en muchas ocasiones se le escapó:

«Nadie fue muerto que no hubiera de morir algún día. La muerte hace idénticas tanto la vida larga como la breve. En efecto, de dos cosas que ya no existen, ni una es mejor o peor, ni tampoco es más larga o más breve. ¿Qué importa la clase de muerte que ponga fin a esta vida cuando al que muere no se le obliga ya de nuevo a morir? La verdad es que a cada mortal de alguna manera le amenazan muertes por todas partes. En los cotidianos azares de la presente vida, mientras dure la incertidumbre sobre cuál de ellas le sobrevendrá, yo me pregunto si no será preferible pasar una, muriendo antes, que tener encima la amenaza de todas viviendo. No ignoro con qué facilidad elegimos vivir largos años bajo el temor de tantas muertes, en lugar de morir de una vez y no temblar ya ante ninguna. Pero una cosa es lo que el sentido carnal, flaco como es, rehúye por miedo, y otra distinta las victorias logradas por el espíritu tras una reflexión profunda y minuciosa. La muerte no debe tenerse como un mal cuando le ha precedido una vida honrada. En rigor, lo que convierte en

mala la muerte es lo que sigue a la muerte. De aquí que quienes necesariamente han de morir no deben tener grandes preocupaciones por las circunstancias de su muerte, sino más bien a dónde tendrán que ir sin remedio tras el paso de la muerte» (I, XI, 29).

Y especialmente dolorosa resultaba la muerte de aquellos que por diversas circunstancias no podían ser sepultados. San Agustín recuerda que este hecho horrendo no es ningún obstáculo para la resurrección de los cuerpos, dado que el mismo Cristo anunció que no debíamos de tener miedo de aquellos que pueden matar el cuerpo, pero no el alma. En la Escritura no se dice nada respecto de que la resurrección dependa de si han sido sepultados o no los cuerpos o de qué tipo de sepultura es la adecuada. San Agustín procura restar importancia a esta obsesión que vivieron los cristianos cuando contemplaban las muertes violentas y los cuerpos destrozados de algunos hermanos perseguidos y maltratados por seguir a Cristo. Ha de recordarles que estos enemigos de la Verdad algún daño pueden hacer ciertamente al causar la muerte, dado que nuestro cuerpo tiene sensaciones antes de morir, pero una vez que hemos muerto, en tanto que cadáveres, nada puede herirnos ya: carecemos de sensibilidad y estamos ante Dios con una nueva realidad corporal y espiritual. Aunque a muchos cristianos no se les ha dado descanso en la tierra, esto no les expulsa de los cielos. Aun pareciendo duros y crueles los horrores de la muerte que sufren los mártires, san Agustín recuerda aquellas palabras del Salmo 115: «preciosa es a los ojos de Dios la muerte de sus fieles». Lo que agrada a Dios es cómo mueren sus servidores, no cómo son enterrados. En el desprecio por las honras funebres también se asemeja san Agustín a los sabios romanos, aunque esta relativización de los funerales proviene más de una base bíblica que de consideraciones de carácter ético o filosófico (I, XII, 31).

3.2. LA REPROBACIÓN DEL SUICIDIO

El obispo de Hipona, no obstante lo dicho, recuerda la conveniencia de dar sepultura a los cuerpos de los cristianos. Insiste en la consolación y ayuda que recibieron de Dios tantos cristianos que sufrieron el cautiverio y la persecución. Se detiene también en las violaciones sexuales que padecieron numerosas vírgenes y de qué forma permanecieron fieles en su espíritu al Señor, aunque su cuerpo y el pudor fueron dañados por hombres crueles. Y en el contexto de estas reflexiones sobre la deshonra y el miedo al dolor corporal plantea san Agustín un dilema moral de suma gravedad, que también los estoicos romanos (Séneca sobre todo) analizaron y que Montaigne volverá a plantear: la justificación moral del suicidio.

San Agustín parte del hecho de que algunas mujeres se suicidaron para evitar la violación, el ultraje seguro que les esperaba. Y considera que han de ser disculpadas. Sin embargo, se mantiene categórico al respecto: «*Sabemos que no existe ley alguna que permita quitar la vida, incluso al culpable, por iniciativa privada, y, por tanto, quien se mata a sí mismo es homicida. Y tanto más culpable se hace al suicidarse cuanto más inocente era en la causa que le llevó a la muerte*» (I, XVII, 41). El hombre o la mujer que no ha hecho mal alguno, no tiene por qué causárselo a sí mismo matándose. Con su suicidio ejecuta a un inocente. Por consiguiente, no ha de cometer en su persona un pecado grave —el homicidio contra sí— para evitar en su cuerpo que otra persona cometa otro pecado también grave. Según san Agustín, la pureza es una virtud del espíritu que va siempre acompañada de la fortaleza y coraje gracias a los cuales se puede aguantar cualesquiera males antes que realizar uno mismo el mal. Como la castidad y la virginidad son bienes del espíritu —no del cuerpo—, no se pierden ni siquiera con la violencia sexual. La conclusión que saca san Agustín es que la santidad del cuerpo, aun en medio de la violencia física sufrida, no se pierde si permanece la santidad de espíritu. En lo que se refiere al suicidio, no hay razón alguna para castigarse a sí misma una mujer matándose por haber sido profanado su cuerpo violentamente con el pecado de otro, o por suponer que va a ser violada de forma inminente.

Considera el obispo de Hipona, analizando diferentes casos tanto romanos como cristianos, que la mayoría de las mujeres creyentes, a pesar de haber padecido violaciones, continuaron viviendo, no se destruyeron a sí mismas por un pecado ajeno para no añadir su propio delito al mal sufrido. En lo más íntimo de su ser tienen, a pesar del dolor, la gloria de la castidad y el testimonio de su conciencia ante Dios. Con esto es suficiente para proceder según Dios, pues si se hubieran suicidado para evitar la herida y la humillación ante los demás, habrían incurrido en la violación de la ley divina y en la desintegración de la ética cristiana revelada. Inspirándose en la Escritura san Agustín asevera que no se encuentra ningún pasaje donde se permita el suicidio, ni siquiera para liberarnos o evitar algún mal. El mandato divino «no matarás», al no añadir «a tu prójimo», está revelando, según san Agustín, que se ha de considerar prohibido a todo hombre no sólo el matar al prójimo sino también el quitarse la propia vida: «*aplicaremos al hombre las palabras no matarás, entendiendo: ni a otro ni a ti, puesto que quien se mata a sí mismo mata a un hombre*» (I, XX, 50)²⁸.

28 San Agustín, anticipándose a la polémica actual en torno a la eutanasia, llega a afirmar que «*no es lícito matar a otro, aunque éste lo pida y lo quiera y no pueda ya vivir... para librar, con un golpe, el alma de aquellos dolores, que luchaba con las ligadura del cuerpo y quería desasirse*» (Epístola 204, citada en el documento pontificio *Evangelium vitae*, n. 66, al tratar el problema del suicidio asistido).

Todo lo cual le lleva al filósofo-teólogo a considerar que los moralistas paganos, entre ellos especialmente Séneca, que consideraron dignos de admiración el suicidio, la muerte voluntaria, quizá puedan ser contemplados por algunos como portadores de la virtud de la fortaleza, sin embargo, ni son fuertes de ánimo ni verdaderamente sabios. No poseen la fortaleza porque se han dado muerte al no soportar situaciones dolorosas en el cuerpo o amenazas de otros hombres. En realidad, son almas débiles, incapaces de sobrellevar la servidumbre del cuerpo (vejez, dolor, enfermedad...) o la opinión de los necios (I, XXII, 52).

Analiza diversos ejemplos de personajes paganos (Lucrecia, Catón el Joven, Régulo, Cleómbroto...) alabados por su decisión de suicidarse. Aunque es un hecho que atentaron contra su vida, el problema moral y cristiano es si *debieran* haberse cometido tales suicidios. Agustín considera que para quienes dan culto al único Dios verdadero el suicidio es claramente ilícito, pues Cristo, sabiendo de las persecuciones, desagravios e incluso torturas que esperaban a sus apóstoles y seguidores, jamás les ordenó ni aconsejó que saliesen de esta vida a través del suicidio. Su rechazo de las posiciones favorables a la muerte voluntaria en algunas circunstancias por parte de moralistas cínicos y sobre todo estoicos, como Séneca, es total. Aun reconociendo el obispo de Hipona la devoción en la Iglesia Católica a determinadas mujeres que decidieron acabar con sus vidas antes de ser violadas y maltratadas, no acepta ninguna excepción para justificar el suicidio. Dios es el dueño absoluto de la vida y de la muerte, por lo que nunca es justificable (ni siquiera por la amenaza de enemigos, sufrimientos del cuerpo, miserias diversas, deshonras, violaciones sexuales...) poner las manos sobre el propio cuerpo que Dios nos ha dado y salir de este mundo cometiendo homicidio contra uno mismo. Mujeres santas, como Apolonia o Pelagia y otras admirables jóvenes cristianas que acabaron con su vida para evitar ultrajes y violaciones, eran bien conocidas en aquella época; no obstante, aunque aceptando esta veneración que les otorgaba el pueblo cristiano, incluso su querido maestro San Ambrosio, dedica san Agustín no pocas páginas de *La ciudad de Dios* a argumentar, en términos morales rotundos, en contra de todo tipo de suicidio.

En un contexto muy diferente san Agustín se formula una pregunta en el libro IX (centrado en la defensa de Cristo como mediador entre Dios y los hombres para llevarnos a la felicidad completa) que, a mi juicio, refleja una de las dimensiones más explícitamente morales que subyace al problema de la muerte y que será replanteada en filósofos posteriores como Pascal, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre y, entre nosotros, Unamuno y Marías:

«Existe entre los hombres esta gran cuestión: ¿puede el hombre ser feliz y mortal? Algunos, rebajando su propia condición, negaron al hombre la capacidad de ser feliz mientras vive sujeto a la mortalidad; otros,

en cambio, considerándose superiores, se atrevieron a afirmar que si poseen la sabiduría, pueden los hombres ser felices» (IX, XV, 576).

Teniendo de fondo esta inquietud, es de sumo interés la crítica que formula san Agustín desde la ética a la defensa del suicidio presente en las concepciones de la felicidad expuestas por los estoicos (principalmente Séneca o Cicerón), así como la revisión cristiana que presenta de cada una de las virtudes morales clásicas: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Quisiera sólo mencionar lo referente a la visión estoica de la fortaleza, a la que considera una falsa virtud tal como la proponen los moralistas paganos. La verdadera fortaleza conlleva la obligación de soportar cualquier tipo de males con paciencia. Sin embargo, los supuestos sabios estoicos afirman que para conseguir la felicidad en este mundo es necesario ser fuerte en la adversidad, en medio de los dolores y sufrimientos, y al mismo tiempo consideran que un acto de suprema libertad ha de llevarles a suicidarse con valentía para acabar con una vida desdichada. Todo ello constituye, al parecer de Agustín, una contradicción ética palmaria:

«¡Oh qué vida tan feliz que recurre a la muerte para ponerle fin! Si es una vida feliz, continúese viviendo en ella. Pero si por unos males como éstos se pretende escapar de ella, ¿cómo va a ser feliz? ¿Conque son males estos que triunfan sobre un bien que es fortaleza, y no sólo la obligan a rendirse ante ella, sino que hacen disparatar diciendo que una vida así es feliz, pero que hay que huir de ella? ¿Cómo se puede estar tan ciegos para no ver que si es feliz no hay por qué escapar de ella? Pero si se ven obligados a confesar que hay que abandonarla por el peso de sus calamidades, ¿qué razón hay para no reconocer desgraciada esta vida, humillando su orgullosa cerviz? Una pregunta: ¿El célebre Catón se suicidó por paciencia o más bien por su impaciencia? Nunca habría hecho lo que hizo si hubiera sabido soportar pacientemente la victoria de César. ¿Dónde está su fortaleza? Se rindió, sucumbió, fue derrotada hasta abandonar esta vida, hasta desertar, hasta huir de ella. ¿O es que ya no era feliz? Luego entonces era desgraciada. ¿Y cómo es que no eran males los que convertían la vida en desgraciada y repudiable?... Caen en un chocante error: el creer que la vida feliz se da en medio de todos esos males, aunque sean tan horribles que se los debe huir con el suicidio de quien los padece...» (XIX, IV, 562-563).

Así pues, o el hombre puede ser feliz en medio de padecimientos, y por tanto no cabe aceptar la huida a través del suicidio, o el hombre no puede ser feliz y ha de suicidarse. Pero si es así, no cabe hablar, como pretenden los estoicos, de fortaleza de ánimo como virtud moral propia del hombre sabio, sino más bien de cobardía y nula capacidad de afrontar los males inherentes al vivir.

enfermar y envejecer. Llamar feliz una vida porque se tiene la posibilidad de escapar de ella con la propia muerte cuando el sufrimiento arrecia es un engaño impropio de sabios. No es otra cosa que convertir la virtud de fortaleza en una homicida, por cuanto viéndose rendida por las desgracias ya no es capaz de custodiar a través de la paciencia la vida y la serenidad del hombre, guiarle y protegerle, en tanto que virtud moral, del deseo de matarse para escapar. Según san Agustín, el verdadero sabio ha de tolerar pacientemente incluso la muerte, pero venida de otra parte, no de sus propias manos. El problema ético clave es que estos sabios han pretendido, dando rienda suelta a un desmesurado orgullo, afirmar la plena felicidad del hombre en este mundo, sin percatarse de que los sufrimientos que en no pocas ocasiones nos envuelven, como la amenaza constante de la muerte, imposibilitan de raíz la experiencia de la plena felicidad en esta vida terrena y finita. Los sabios paganos han de quitarse de la cabeza, según san Agustín, la posibilidad de disfrutar del sumo bien en esta vida mortal. Las virtudes morales, que sin duda constituyen un tesoro sumamente valioso para la vida del hombre en este mundo en tanto que nos protegen contra los peligros, las calamidades y los dolores, son a su vez un claro reflejo de la impotencia humana de ser plenamente feliz, sin estar abiertos a la vida eterna y a la comunión con Dios, rasgos de toda ética cristiana (XIX, IV, 565).

3.3. ¿POR QUÉ SOMOS MORTALES?

Se ha indicado la penetración psicológica de san Agustín para conceptualizar el sufrimiento que experimenta el hombre cuando se enfrenta a la muerte del ser querido. No es extraño que un pensador tan sensible al proceso temporal de la vida humana, como lo refleja magistralmente en las *Confesiones*, hiciese de la mortalidad objeto prioritario de su reflexión ética y teológica. Un hombre como Agustín de Hipona, conocedor de lo mejor de las escuelas filosóficas de su época tanto como de los clásicos pensadores romanos, e igualmente sabedor de los lazos de la concupiscencia sexual, se percató con especial sensibilidad del pasar de los años y de la vaciedad de los placeres de la vida. Pudo escribir palabras sobre el vivir y el morir tan llenas de sensatez moral como las del estoico Séneca, y anticipadoras de la línea reflexiva existencialista (Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel...) sobre la muerte humana. No obstante, son la sabiduría bíblica y la iluminación cristiana las que guían el meditar agustiniano sobre la preparación moral de la muerte. He aquí una bella muestra:

«Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muer-

te: no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás.

Tampoco quien tuvo una vida más corta pasó un día con más rapidez que el que la tuvo más larga, sino que al írseles arrancando a ambos los momentos iguales de idéntica manera, el uno tuvo más cercana y el otro más alejada la meta, a la cual ambos corrían con igual velocidad. Que una cosa es haber recorrido un camino más largo y otra haber andado con más lentitud. Así, quien recorrió hasta su muerte espacios de tiempo más prolongados, no es porque caminó más lento, sino porque recorrió más camino. Además, si cada uno empieza a morir —a estar en la muerte— desde que la misma muerte —la supresión de la vida— comienza a realizarse en él (de hecho, cuando la vida se acabe, será sólo después de muerto y no durante la muerte), síguese que está en la muerte desde que comienza a estar en este cuerpo. ¿Qué otra cosa pasa cada día, cada hora, cada momento, hasta que, agotada la vida, se cumpla la misma muerte que se estaba realizando, y comience ya a existir el tiempo después de la muerte, ese tiempo, que transcurría durante la muerte al irse quedando sin vida?

Por consiguiente, no está nunca el hombre en la vida desde que está en este cuerpo, más bien muriente que viviente, si no puede estar a la vez en la vida y en la muerte. ¿O habrá que decir más bien que se halla en vida y en muerte a la vez; es decir, en la vida que está viviendo hasta que se le quite enteramente, y en la muerte por la cual muere mientras se le va quitando la vida? Pues si no está en vida, ¿qué es lo que se le va quitando, hasta que llegue a ser cabal la supresión? Pero si no está en la muerte, ¿qué es esa misma supresión de la vida? Cuando la vida entera se le haya quitado al cuerpo, no habrá otra razón para decir que esto ya es después de la muerte sino el que existía ya la muerte cuando se le estaba quitando la vida. Pues si, quitada la vida, no se halla el hombre en la muerte, sino después de la muerte, ¿cuándo estará en la muerte, sino cuando se le va quitando la vida?» (XIII, X, 17-19).

Experimentó Agustín en su ser personal el dolor de la muerte al contemplar su poder destructor en su mejor amigo y en su propia madre. Hemos comprobado en qué terminos reprueba el suicidio, incluso en los casos más extremos de tortura y violación en los que se vieron envueltos los primeros

cristianos. La crítica moral agustiniana a las diversas concepciones de la felicidad que los clásicos filósofos griegos y romanos desarrollaron sin la luz de la revelación pueden concentrarse en algo común: olvidan la realidad mortal del hombre y por ello la imposibilidad de ser felices en este mundo. Sin embargo, en tanto que teólogo y filósofo, se formula san Agustín otra pregunta ineludible: *¿por qué somos mortales?* A responderla dedica numerosas páginas de *La ciudad de Dios*, pero especialmente el Libro XIII pretende explicar cuál es el origen y la propagación de la muerte en la humanidad. No puedo desarrollar el aspecto teológico del problema, me interesa sólo hacer hincapié en la vertiente moral de la muerte.

Es consciente Agustín de las diversas dimensiones que afectan a nuestra realidad mortal: la corrupción de nuestro cuerpo, la vivencia personal y psicológica del morir ajeno, las costumbres sociales y culturales ante los muertos, los problemas filosófico-antropológicos que provoca la realidad de la mortalidad humana, las repercusiones escatológicas de la forma de vivir y de morir, así como el problema de la existencia y esencia de Dios revelada en Jesucristo frente al poder de la muerte. Todos estos aspectos son analizados por san Agustín con mayor o menor extensión. No obstante, se ha de tener en cuenta que siempre le inspira una preocupación moral, pastoral, catequética y teológica, más que estrictamente filosófica. Aunque en algunos momentos conduce sus pensamientos sobre la muerte a cuestiones un tanto sutiles —no en vano fue maestro de retórica— como el de si se puede estar vivo y muerto a la vez o cómo sabemos cuándo un hombre está —en términos médicos actuales— «clínicamente» muerto. Seguramente las reflexiones de san Agustín son las más precisas que encontramos en la Antigüedad cristiana sobre una cuestión tan debatida en nuestros días por los científicos cuando pretenden indicar el momento exacto en el que el hombre entra en la muerte (XIII, XI, 19-21). Es en este Libro XIII donde con mayor detalle se desarrolla su doctrina de la relación de la muerte con el pecado, el cuerpo, el alma y Dios. Esta visión antropológico-moral de san Agustín, inspirada en la Escritura, y especialmente en las cartas de san Pablo, merece ser resumida, por la influencia que ha tenido en la visión cristiana de la muerte.

Para el obispo de Hipona es un hecho que el cuerpo vive gracias a la presencia en él del alma, y el alma vive gracias a la presencia de Dios en su intimidad. Por tanto, el morir del cuerpo se produce cuando el alma se separa de nuestra realidad orgánica. Y esta separación es la que produce un sufrimiento en el hombre cuando está en el proceso de morir, que en términos humanos es siempre un mal, por cuanto algo que vivía unido por la acción creadora de Dios, ha de ser separado en contra de su propia naturaleza. Mas desde la perspectiva cristiana acaba siendo un bien, en tanto que tránsito a Dios (XIII, VI). Pero también hay que decir que el alma humana muere totalmente si Dios se separa de

ella. De ahí que cuando el hombre comete un acto inmoral —peca—, al separarse el alma de Dios está ya experimentando en qué consiste la muerte del espíritu, aunque se puede seguir viviendo corporalmente. La vida nos viene de Dios, y cuando un alma pecando reiteradamente se separa de Dios, está ya muerta, sólo la conversión moral y la gracia le restituye en la cercanía de Dios y en la vida auténtica. El hombre que vive esclavo del mal y del pecado acaba siendo un ser muerto en su espíritu aunque viviente en su cuerpo. De ahí la grandeza redentora de Cristo, el cual, a través de su muerte en la Cruz, nos libera y nos redime de nuestros pecados, y con ello de la condenación a morir para siempre.

Según san Agustín, así como el alma presente en el cuerpo lo vivifica y capacita para múltiples funciones y tareas cognoscitivas, morales, volitivas..., de igual forma cuando el alma vive unida a Dios, es su Espíritu quien le capacita para obras muy superiores: la adquisición de una auténtica sabiduría de la vida que nos conduce a la verdadera felicidad y la experiencia de la santidad, gracias a la cual la muerte espiritual derivada del pecado no tiene poder sobre quien vive unido a Dios obrando el bien. Por ello, quien se separa de Dios y sigue la fuerza del mal se encamina hacia la infelicidad, la insatisfacción y la muerte. Nada de este mundo puede en verdad saciarle. Vive en un total vacío de su espíritu, como si su alma estuviera en la más profunda muerte. Según san Agustín, esta experiencia antropológica y moral todos podemos padecerla cuando pecamos, y es, en definitiva, la que realizaron los primeros padres que, al rehusar obedecer a Dios y dejarse seducir por el tentador (*«padre de la mentira»*) experimentaron este principio de muerte según el cual todo se convierte en horrible y oscuro: el trabajo, el parto, la vida misma. Aquel primer pecado originó la muerte física —*primera muerte*—, pero quien persiste en la aversión a Dios y en el rechazo de la gracia se encontrará con la condenación eterna, es decir, la *segunda muerte*:

«Aunque se dice con verdad que el alma humana es inmortal, tiene, sin embargo, una muerte peculiar. Se dice que es inmortal porque en cierto modo, no deja de vivir y de sentir, mientras el cuerpo es mortal porque puede llegar a ser privado de toda vida, sin poder vivir en modo alguno por sí mismo. Por consiguiente, muere el alma cuando es abandonada por Dios, y muere el cuerpo cuando es abandonado por el alma. Así que la muerte de la una y del otro, es decir, de todo el hombre, tiene lugar cuando el alma, dejada por Dios, abandona el cuerpo, ya que entonces ni ella vive por Dios ni el cuerpo por ella... Por tanto, el alma vive de Dios cuando vive bien; no puede vivir bien si no obra Dios en ella el bien. Vive, en cambio, del alma el cuerpo cuando el alma vive en él, viva ella de Dios o no. Pues la vida de los impíos en el cuerpo no es vida del alma, sino del cuerpo; y esa vida pueden dársela incluso las almas muertas, es decir,

dejadas de Dios, aunque no cese en ellas su propia vida, por la cual son inmortales. Pero en la condenación última, aunque el hombre no deje de sentir cómo esta sensación ni es agradable por el placer ni saludable por su quietud, sino penosa por el dolor, no sin razón se llama muerte más bien que vida; pero muerte segunda, por tener lugar después de la primera, en la que se realiza la ruptura de las dos naturalezas unidas, la de Dios y el alma, o la del alma y el cuerpo. Por eso se puede decir que la primera muerte del cuerpo es buena para los buenos y mala para los malos; pero la segunda, como no es propia de ningún bueno, no puede ser buena para nadie» (XIII, II, 4-5).

La realidad mortal del ser humano no ha sido querida por Dios en su acto creador, sino que es consecuencia de la decisión libre del hombre de rechazar a Dios, de un acto de soberbia y engreimiento contra la voluntad de Dios. Y este acto de rebeldía de Adán, según san Agustín —siguiendo al apóstol Pablo—, arrastró consigo graves consecuencias: a través de este pecado *«entró la muerte en el mundo»*, en la historia humana; pero también por la fuerza y el peso de este mal que habita en nosotros, nos sentimos empujados a la *aversio a Deo*. El pecado de Adán se reproduce en nosotros siempre que negamos el amor de Dios y no amamos al prójimo. Cuando rechazamos en nuestra historia la *conversio a Deo*, cuando nos instalamos en la soberbia heredada del primer hombre y no queremos recibir la única salvación que procede de la gracia vivificante de Jesucristo, el redentor, nos dirigimos nosotros mismos a la segunda muerte, la más terrible de todas, la separación total y definitiva del alma respecto de Dios:

«Podemos conseguir, con la ayuda de la gracia de nuestro Salvador, evitar al menos la segunda muerte. Ella es más dura, y aun el peor de todos los males, porque no consiste en la separación del alma y el cuerpo, sino más bien en la unión de ambos con vistas a la pena eterna. Allí, por el contrario, no habrá hombres antes de la muerte y después de la muerte, y por ello nunca viviendo, nunca muertos, sino muriendo sin fin. No habrá, en efecto, cosa peor para el hombre en trance de muerte que llegar la muerte a ser inmortal» (XIII, XI, 23).

Para san Agustín, y con él para la tradición cristiana, hay un estrecho vínculo entre pecado-inmoralidad y muerte (del alma, del cuerpo y eterna), así como hay también una relación entre amor-moralidad y vida (del alma, del cuerpo y eterna). La preocupación escatológica es ineludible en el enfoque ético de san Agustín. Cuando nos preguntamos por la felicidad, por el bien supremo, por nuestros deberes y la necesidad de obtener criterios que nos orienten en la práctica moral, el teólogo-filósofo de Hipona, en tanto que cristiano, asevera

que la mejor respuesta ética es ésta: «*la vida eterna es el sumo bien: la muerte eterna, el sumo mal. Debemos, pues, vivir ordenadamente, de forma que consigamos aquélla y evitemos ésta*» (XIX, IV, 557). Por consiguiente, la ética de san Agustín, en su crítica al eudemonismo greco—romano, en su defensa de las virtudes morales cristianas, en su abertura a la trascendencia y a la receptividad de la gracia, pretende enseñar al hombre a *prepararse para la muerte primera* (aquella que adviene irremediabilmente al género humano) y, sobre todo, procura orientarnos para *evitar la muerte segunda* (aquella que aguarda sólo a quienes han hecho del mal moral su guía de acción). Este profundo y sorprendente vínculo desarrollado por san Agustín entre la forma de comportarse moralmente el hombre y la experiencia de los diferentes tipos de muerte —aun contando con una lejana inspiración platónica—, ha condicionado gran parte del pensamiento cristiano sobre este particular y llega hasta nuestros días a través de diferentes documentos de la Iglesia y planteamientos teológicos. La reflexión cristiana sobre la muerte, inspirada en la Revelación y en la obra de este Padre de la Iglesia, ha mantenido siempre como sello original y distintivo su concepción antropológico-moral del proceso de morir, la diferenciación de tipos de muerte (espiritual, física, eterna), así como la repercusión escatológica de la vida moral, es decir, del uso que los hombres hacen de la libertad concedida por Dios.

4. MONTAIGNE: PENSAR EN «EL YO» ES PREPARARSE PARA MORIR

La revelación cristiana apagó durante varios siglos la presencia de la ética estoica en la civilización romana y durante toda la Edad Media. Sólo a partir del Renacimiento vuelve a ser repensada y valorada la aportación de la cultura griega y romana en lo que se refiere al problema de la muerte —también, como es obvio, en la mayoría de los temas filosóficos—. Es bien sabido que el Renacimiento significó una ruptura con la Escolástica. La filosofía y la teología medievales —tan entrelazadas siempre— contaban como núcleo temático la realidad de Dios, desde la cual penetraban en los diversos problemas filosóficos y existenciales, mientras que el Renacimiento surgió como una nueva tendencia intelectual consistente en resaltar el lugar del hombre (Humanismo) en la naturaleza y en la historia, sin remitirse directamente a Dios como su creador. Los *Ensayos* de Montaigne ²⁹ (publicados los dos primeros libros en 1580 y el

29 Michel Montaigne, *Ensayos*, vols. I, II y III, Ed. Cátedra, Madrid 1998. Seguiré la espléndida traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo. A lo largo del trabajo, y tras citar los textos, indicaré, en primer lugar, el tomo; a continuación, el capítulo, y, por último, la página.

tercero en 1588, aunque sucesivamente retocados por el autor) son paradigmáticos de este afán por centrar en el hombre la reflexión filosófica³⁰. Bien es verdad que no es «el hombre», en abstracto, el objeto de sus escritos, sino especialmente el «yo mismo» del propio Michel Eyquem, nacido en el castillo de Montaigne, en el Périgord (Francia), en 1533. Es bien conocida la advertencia que encabeza los tres volúmenes de sus escritos principales: «Así, lector, yo mismo soy la materia de mi libro: no hay razón para que ocupes tu ocio en tema tan frívolo y vano».

Murió el 13 de septiembre de 1592, mientras trabajaba cual artesano en la revisión y ampliación de sus célebres *Ensayos*, en su castillo que albergó en el tercer piso de la torre circular una de las más amplias bibliotecas particulares de la época renacentista. En aquel solitario y elevado aposento se retiró Montaigne en 1571 tras haberse dedicado a la política trece años como consejero en el Parlamento de Burdeos, aplicando sus conocimientos jurídicos adquiridos durante su juventud. Se apartó del mundo de la alta política para centrarse en el estudio de los clásicos y en la redacción de sus *Ensayos*. Tras la publicación de los dos primeros volúmenes abandonó su torre para viajar y vivir en varios lugares de Europa, hasta que fue nombrado en su ausencia alcalde de Burdeos, lo que le impulsó a regresar a su castillo —cercano a la ciudad— y compaginar algunos años su nuevo cargo político con las meditaciones sobre la vida de las que surgió el tercer volumen de su obra³¹.

4.1. EL CONOCIMIENTO DEL YO

Rodeado de las valiosísimas ediciones renacentistas de los clásicos (Platón, Aristóteles, Epicuro, Diógenes Laercio, Lucrecio, Cicerón, Séneca) transcurrió gran parte de su vida, con la compañía de su mujer, su hija, los siervos y toda clase de animales domésticos que aquéllos cuidaban mientras el noble Montaigne realizaba gestiones políticas, largos viajes y prolongados aislamientos en lo alto de su torre, desde donde divisaba toda su hacienda, tal como nos lo describe en el Libro III. Consideraba Montaigne su biblioteca una especie de «cubil», el rincón más apartado de su comunidad conyugal, filial y civil. El lugar preferi-

30 Sobre lo que supuso la figura de Montaigne en el Renacimiento: R. H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, FCE, México 1983, cap. III, pp. 82-114; A. M. Boase, *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580-1669*, Meuten and Co., Londres 1935; D. M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, Columbia University Press, Nueva York 1955.

31 Una de las mejores biografías: D. M. Frame, *Montaigne. A Biography*, Harcourt Brace and World, Nueva York 1965.

do donde ocultarse y ser más «yo mismo». Por ello, cabe decir que si algo realmente amó este conspicuo escritor fueron los libros, fuente continua de inspiración y únicos testigos no solo de la construcción de su identidad personal, de su retrato más auténtico —como los grandes pintores renacentistas— sino también de su solitario y silencioso morir. Podemos encontrar entre sus reflexiones uno de los más hermosos panegíricos de los libros que se hayan escrito, especialmente de aquéllos que según Montaigne han de enseñar a uno mismo a vivir bien como a bien morir (III, III, 53 y 55).

Aunque es el yo más personal e íntimo de Michel Montaigne el eje de los capítulos que componen los *Ensayos*, y la modestia intelectual la actitud que los caracteriza —inspirándose en la filosofía romana más que en la cristiana— pretenden ofrecer estos escritos una especie de sabiduría de la vida válida para todo hombre, una ética estrictamente humana, casi sin referencias religiosas o metafísicas. Y todo ello es particularmente claro en el tema de la muerte, asimilado y meditado con la lectura de los versos, relatos y pensamientos de los filósofos y poetas griegos y romanos³². A este respecto reconoce: «*Sólo me agradan a mí los libros amenos y fáciles, que me divierten, o aquellos que me consuelan y aconsejan para ordenar mi vida y mi muerte*» (I, XXXIX, 311).

La actitud intelectual de Montaigne consiste siempre en sacar enseñanzas para sí mismo de todo lo que a su alrededor sucede y de los pensadores que a lo largo de los siglos han meditado y escrito sobre agudos y diversos temas de interés antropológico. Lo cual no es otra cosa que convertir el «yo mismo» en materia de observación y estudio: «*Hace varios años que soy el único objetivo de mis pensamientos, que no analizo y estudio más que a mi propia persona; y si estudio otra cosa, es para aplicarla al pronto sobre mí, o mejor dicho, aplicármela a mí*» (II, VI, 63). Y es esta tarea descriptiva y reflexiva la más ardua, aunque también la más útil para el propio sujeto. Y cuando Montaigne penetra en su yo, lo que le interesa no es lo superficial de la propia existencia, sino algo así como la «esencia de su persona». Sigue con ello, como repite en diversos lugares de su obra, la máxima socrática de «conócete a tí mismo», lo que le valió al padre de la filosofía moral el calificativo del hombre más sabio de su tiempo. La recurrencia a la figura de Sócrates es constante; llega a afirmar Montaigne que el alma de aquél punzante y dialogante maestro ateniense es «*la más perfecta que yo haya conocido*» (II, XI, 115).

32 Sobre la centralidad del tema de la muerte en el pensador renacentista: Samuel S. de Sacy, «Diverses remarques concernant les *Essais*», en Introducción a M. Montaigne, *Essais*, Ed. Club français du livre 1962, pp. iii-xxix.

Conviene indicar que si el libro I de sus *Ensayos* viene a ser una recopilación de máximas y sentencias filosóficas y literarias que Montaigne procura contrastar con sus experiencias personales, los libros II y III se centran cada vez con mayor sutileza en las entrañas de la propia subjetividad, de tal modo que todas las lecturas y estudios no buscan otra cosa que *«el saber que trata del conocimiento de mí mismo y que puede instruirme para bien morir y bien vivir»* (II, X, 98). Y en numerosas ocasiones se pregunta el escritor si este conocimiento del yo personal que se va construyendo poco a poco a lo largo de las cerca de 1.500 apretadas páginas que componen sus *Ensayos* puede interesar a alguien más que a su particular autor. Montaigne es consciente de que su personalidad se ha ido modelando al mismo tiempo que redactaba sus meditaciones: *«No he hecho mi libro más de lo que mi libro me ha hecho, libro consustancial a su autor, mediante tarea propia, parte de mi vida; no mediante una tarea y una meta tercera y ajena como todos los demás libros»* (II, XVIII, 416). Es a través del estudio del yo personal como podemos adquirir la felicidad que nuestro corazón anhela, así como la tranquilidad de ánimo a la que aspiraban los sabios griegos y romanos. La filosofía, pues, comporta para Montaigne un sentido sumamente práctico y moral en tanto que nos ha de enseñar igualmente a vivir como a morir: *«Componer nuestra conducta es nuestro oficio, no componer libros, y ganar, no batallas ni provincias, sino el orden y la tranquilidad de nuestro proceder. Nuestra obra de arte grande y gloriosa, es vivir convenientemente»* (III, XIII, 392). Y al final de su Libro III, Montaigne, ya en su vejez (alrededor de cincuenta y seis años, edad avanzada para la época), cuando el horizonte de su muerte se le presenta con mayor realidad y certeza (murió cuatro años después), escribió significativas palabras que nos reflejan el profundo apego al goce que experimentaba el amante de la vida que fue siempre aquel viajante y político, pero sobre todo solitario, estudioso y genial escritor que dió nombre y origen a un nuevo género literario:

«Resígnome por ello a perderla (la vida) sin pena, más porque su condición implica que la perdamos, no porque sea molesta o importuna. Y así, sólo corresponde propiamente el no lamentar el morir a aquellos que se complacen viviendo. Existe cierta administración en el goce: gozo de ella el doble que los demás, pues la medida del goce depende de la mayor o menor aplicación que pongamos. En particular, ahora que veo la mía tan breve en tiempo, quiero aumentarla en peso; quiero detener su rápida huida agarrándola rápidamente, y compensar su apresurado fluir aprovechándola con vigor. A medida que es más corta la posesión del vivir, he de hacerla más profunda y más plena» (III, XIII, 396-397).

4.2. APRENDER A VIVIR Y A MORIR

Montaigne a lo largo de sus tres libros de *Ensayos* en diversas ocasiones se refiere a la muerte en general, a la forma en que murieron determinados personajes históricos (por ejemplo, Sócrates y Séneca), y a su propia experiencia y observación sobre esta realidad tan amenazante como relativizadora de los proyectos humanos. Aunque son mil quinientos años los que le separan del romano Séneca y cerca de dos mil los que le distancian del ateniense Sócrates, las reflexiones sobre la muerte que podemos leer en este insigne pensador y político francés siguen, a mi juicio, similar línea argumentativa que la de los clásicos, al concebir la actividad filosófica esencialmente como una preparación para la muerte. Si esto es claro en párrafos sueltos, es mucho más evidente en el capítulo XX del Libro I, cuyo título reza justamente *De cómo el filosofar es aprender a morir*. A mi juicio, la interpretación que ofrece Montaigne de este tema explicita con suma claridad sus dos posibles versiones que históricamente se han cumplido y que, por mi parte, he concentrado en Platón, por un lado, y en Séneca, por otro:

«Dice Cicerón que el filosofar no es otra cosa que prepararse a morir; y esto es porque el estudio y la contemplación separan algo nuestra alma de nosotros y la ocupan aparte del cuerpo, lo que supone en cierto modo, aprendizaje y parecido con la muerte: o bien, porque toda la sabiduría y el discernimiento del mundo se reduce al fin a este punto, a enseñarnos a no temer el morir» (I, XX,123).

Montaigne considera que la muerte es la meta de la carrera de la vida, por lo que muy conveniente será que prestemos atención a esta meta, en vez de espantarnos ante ella o no pensar, como suelen hacer el común de los mortales. No pensar en esta meta que es la muerte supone caer en una brutal ceguera que nos conduce a la peor trampa de la vida: asustarse incluso de la palabra «muerte» como si fuera el mismísimo diablo. La reacción de la mayoría de los hombres es no pensar nunca en la muerte, lo cual es tan necio y estúpido para Montaigne, como el comportamiento obcecado y ciego de los asnos. Cada hombre cuenta sus años y, como reiteraba Séneca, tiende a alejar al máximo el momento de su muerte. Numerosos ejemplos de muertes inesperadas y sorprendentes son narrados por Montaigne a lo largo de sus *Ensayos* con el fin de recordar a sus lectores verdad tan universal como olvidada: *«¿Cómo es posible que teniendo a la vista estos ejemplos tan frecuentes y ordinarios, podamos librarnos de la idea de la muerte y no nos parezca a cada instante que nos agarra por el pescuezo?» (I, XX,128)*. Pero, en realidad, ¿en qué consiste la duración de la vida? Muchos son los que aspiran a la vejez, vivir el mayor tiem-

po posible, alargar indefinidamente la existencia hasta pensar que la muerte a edad avanzada es más natural que la muerte en plena juventud. Si bien es verdad que todos estamos sometidos durante nuestra vida a múltiples y diversos imprevistos y accidentes que pueden interrumpir bruscamente el curso natural del tiempo, Montaigne considera del todo un autoengaño aspirar a la vejez como meta de la existencia, pues —en su época— resulta mucho más extraño morir anciano que joven, y el haber escapado de los accidentes que acaban con la mayoría de los hombres, nunca es buen consuelo, pues esta aparente dicha de estar viviendo más años que los demás apenas puede durar; al fin y al cabo, la condena de nuestra naturaleza se nos impone ineludiblemente:

«¿Qué fantasía es esa de esperar morir por el desgaste de fuerzas que la extrema vejez acarrea y proponerse llegar hasta esa meta, dado que es la clase de muerte más rara de todas y menos usual? Llamámosla sólo a ella natural, como si fuera contra natura el ver a un hombre romperse el cuello de una caída, ahogarse en un naufragio, verse sorprendido por la peste o por una pleuresía, y como si nuestra condición normal no nos expusiera a todos esos accidentes. No nos dejemos engañar por esas hermosas palabras: deberíamos quizá llamar natural, más bien a lo que es general, común y universal. Morir de vejez es una muerte rara, singular y extraordinaria y mucho menos natural que las demás; es la última y postrer manera de morir; cuando más lejos está de nosotros, menos esperable es; es en efecto, el límite que no traspasaremos y que ha prescrito la ley de la naturaleza para que de ninguna manera se supere; mas es raro privilegio suyo el hacernos durar hasta entonces» (I, LVII, 397-398).

En realidad, Montaigne no es muy amigo de amargarse la existencia pensando continuamente en la muerte. Es partidario de disfrutar de la vida, de exquisitos placeres, sólidas amistades, fascinantes viajes, amenas y sabias lecturas, etc., pero desea insistir en que vivir sin pensar en la muerte nos conduce a mayores tormentos, gritos, lamentos y desesperación que prepararse mentalmente para su venida, siempre repentina y brutal. Si pudiésemos esquivarla, mejor sería buscar todos los medios a nuestro alcance a fin de no ser por ella ni siquiera rozados, mas siendo imposible tal empresa humana, Montaigne recomienda a lo largo de su obra aprender a combatir a la muerte enfrentándonos a ella con pie firme, sin temor, viéndola venir, meditar sobre su fuerza destructiva, pero también sobre las ventajas que nos aporta cuando a la puerta del «yo» nos llama. Esta actitud de mirar de frente a la muerte, y de pensar en ella con cierta asiduidad, es el camino que los hombres no suelen tomar, prefiriendo el olvido y la huida. La actitud moral recomendada por Montaigne es ciertamente senequista y estoica: *«Quitémosle lo raro, acerquémola a nosotros, acostumbémonos a ella, no tengamos nada tan a menudo en la*

cabeza como la muerte. En todo instante imaginémosla con todas sus caras...» (I, XX, 129).

La meditación de la muerte contribuye en gran medida a su aceptación serena. Así ocurrió con Sócrates, al que en tan numerosas ocasiones se refiere Montaigne como el mejor ejemplo de los frutos derivados de la meditación filosófica. Como es bien sabido, contó con treinta días enteros para «*rumiar el decreto de su muerte*» (II, XIII, 349). Y así, digiriendo con sensatez su cercanía y su certeza, alcanzó la suficiente tranquilidad de ánimo, para que pudiera dedicarse a la conversación lúcida con sus discípulos, sin perturbación alguna por la sentencia irrevocable. Miró a la muerte cara a cara, se familiarizó con ella durante el tiempo preparatorio, y no la temió en absoluto. Ningún consuelo ajeno a la propia meditación encontró Sócrates. Todo lo contrario sucede con la mayoría de los condenados a muerte. Algunos desean adelantar como sea la ejecución para no tener tiempo de pensar, prefieren estar ya muertos a pasar por el trance de vivir el tiempo que precede al morir. Y si no son capaces de matarse a sí mismos, rehuyen la lucha y desvían el pensamiento de la muerte, se estremecen de tal modo que cierran los ojos como infantes temblorosos (III, IV, 60). Otros, por el contrario, suplican con todas sus fuerzas un aplazamiento o anulación total de la sentencia, pues no pueden soportar el peso de la condena a muerte.

Como no sabemos dónde nos espera agazapada y silenciosa, el hombre sensato ha de esperarla en cualquier lugar, incluso en medio del placer, la dicha y la alegría. Y ha de vivir cada día como si fuera el último de su existencia. Esta sabiduría que nos viene de los clásicos, nos ayuda a disfrutar de la vida cotidiana que transcurre a nuestro lado y a amar a las personas que nos rodean; por el contrario, el huir de la muerte y temerla ciegamente nos hace sentirnos esclavos, rencorosos, desconfiados e iracundos ante su amenaza, cual látigo inmisericorde surgido de la oscuridad. El propio Montaigne reconoce que incluso en su época juvenil y licenciosa, entre damas y juegos, diversiones y viajes, pensaba en la muerte y en la forma en que había arrebatado de su lado a compañeros y conocidos. Y así, meditando en ella, adquirió no sólo mayor libertad ante los avatares de la vida, sino también y sobre todo una especial serenidad ante el trance cercano o lejano, ahuyentando de este modo todo pánico infundado. Expresa de este modo Montaigne la actitud moral —y la libertad— ante la muerte:

«La premeditación de la muerte es premeditación de la libertad. El que aprende a morir, aprende a no servir. El saber morir nos libera de toda atadura y coacción. No existe mal alguno en la vida para aquél que ha comprendido que no es un mal la pérdida de la vida... No hay nada de lo que más me haya ocupado desde siempre que de la imaginación de la muerte» (I, XX, 130).

La imaginación y el pensamiento de la muerte es normal que produzcan no pocos escalofríos. Sin embargo, con el paso del tiempo y la reiteración de tales meditaciones, los temores y angustias poco a poco acaban siendo, al parecer de Montaigne, controlados por uno mismo. De ahí que la mejor actitud del hombre sensato es la de estar en todo momento preparado para lo imprevisto que pueda acontecer, para que el anuncio de la muerte no suponga ya ninguna novedad o sorpresa: *«Se ha de estar siempre calzado y presto para salir, en la medida de lo posible, y sobre todo guardarse de tener algo pendiente como no sea uno mismo... Jamás hombre alguno aprestóse a dejar el mundo más pura y plenamente ni separóse de él más totalmente, de lo que yo espero hacer»* (I, XX, 132). Todo proyecto y organización futura de la existencia ha de ser fácilmente menospreciado ante la cercanía de la muerte. Uno ha de aprender poco a poco a desligarse de los deseos, e incluso vivir como despidiéndose cotidianamente de las personas que amamos. Montaigne considera que es una especie de error moral el emprender tareas con excesiva pasión cuyo final no esté cercano. Conviene liberarnos de sentimientos de apego que son del todo perjudiciales para nuestra salud anímica. Se ha de vivir con no poca dosis de indiferencia ante la muerte, derivada del continuo pensar en ella, más que del huir inconsciente. El desligarse de la vida con la meditación sobre el yo ayuda al hombre a vivir libre de frustrantes ataduras.

De todas formas, conviene no olvidar que en el fondo desconocemos todos en qué consiste realmente el morir. De ello no podemos tener práctica. Sólo podemos probarla una sola vez. Siempre seremos aprendices ante su inminencia. Mas lo que sí podemos, según la filosofía clásica que inspira a Montaigne, es fortalecernos contra el dolor, el temor, el pánico que solemos sentir los humanos cuando nos ronda cerca el poder destructivo de la muerte. Es constatable que aquellos que han probado el último acto de la vida, no pueden contarnos nada, ni ofrecernos saber alguno. Nos recuerda Montaigne aquella frase de Lucrecio: *«Nadie que haya experimentado el frío reposo de la muerte, se vuelve a despertar»* (II, VI, 54). Pero, aunque no podemos experimentarla realmente, sí le es dado al género humano irse gradualmente familiarizando con ella, de tal modo que adquiramos fortaleza y seguridad de ánimo. Recomienda Montaigne percatarnos de que la experiencia del dormir nos revela algo de lo que será el morir. Este vínculo entre el sueño y la muerte es una constante en el pensamiento griego (Sócrates-Platón), romano (Séneca) y cristiano (san Agustín). El Renacimiento recoge esta idea que perdurará siglos después (Schopenhauer) y Montaigne la expresa en distintos momentos de su obra. Con suma claridad en este párrafo:

«No sin razón se nos hace considerar nuestro propio sueño, por el parecido que tiene con la muerte. ¡Cuán fácilmente pasamos del velar al

dormir! ¡Con qué poco interés perdemos la consciencia de la luz y de nosotros mismos! Quizá podría parecer inútil y contra natura la facultad del sueño que nos priva de toda acción y de todo sentimiento, si no fuera porque por medio de éste nos enseña la naturaleza que nos ha creado igualmente para morir que para vivir y ya en vida nos presenta el eterno estado que nos reserva para después y así acostumbrarnos y librarnos del temor» (II, VI, 55).

En el Renacimiento se mantenía la costumbre de enterrar a los muertos alrededor de las Iglesias. Podemos aún contemplar hoy en muchas ciudades y pueblos europeos templos católicos y protestantes rodeados de lápidas y tumbas de los siglos XV, XVI y XVII. Por ello, no es extraño que Montaigne insista en que a la anticipación de la muerte nos ayudan los cementerios, junto a las iglesias, y siempre cercanos a las casas donde moran los vivos: madres, niños, esposos. Si detuviéramos nuestra mirada en los entierros, cadáveres, osamentas y tumbas, seríamos capaces de no espantarnos ni asustarnos del morir, y sobre todo, iríamos aceptando poco a poco nuestra condición mortal, que jamás ha de ser olvidada, ni siquiera en los momentos más alegres, felices y satisfactorios de nuestra existencia. A ello cabe añadir que es conveniente interesarse siempre por cómo mueren a nuestro alrededor los hombres de toda condición, pues constituyen lecciones sobre cómo es mejor vivir. Oportuno es registrar en nuestra mente todos los posibles ejemplos de cómo han muerto tanto las personas que conocemos como hombres lejanos en el tiempo y en el espacio. Quien nos enseña a morir, en el fondo nos está enseñando a vivir mejor. Y de la muerte ajena no se ha de temer hablar, porque algo nos dice de nuestro propio final:

«Heme acostumbrado a tener la muerte no sólo en la imaginación sino continuamente en la boca; y no hay nada de lo que tan gustosamente me informe como de la muerte de los hombres: qué palabras, qué rostro, qué actitud han tenido; ni fragmento de las historias en el que me fije con tanta atención» (I, XX, 133).

La muerte de los demás nos enseña a morir al mostrarnos algunas de las fases psicológicas, morales y afectivas por las que el ser humano atraviesa cuando se acerca el final. Puede iluminarnos alguno de los pasos que tendremos que recorrer personalmente cuando vayamos introduciéndonos en el túnel oscuro y misterioso de la muerte. En no menor medida hemos de aprender a vivir siguiendo a los sabios antiguos tanto como a los hombres sensatos y lúcidos que las circunstancias de la vida nos han presentado para nuestro aprovechamiento moral. Bien es verdad que uno de los ingredientes de la sabiduría de la vida será para Montaigne el saber cómo estar ante la muerte ajena y cómo afrontar

nuestro particular morir. Sin ello, todo saber vivir será tan abstracto como inútil. Así lo expresa:

«Si no hemos sabido vivir, es injusto enseñarnos a morir y deformar el final del todo. Si hemos sabido vivir firme y tranquilamente, sabremos morir igual. Se jactarán tanto como quieran. «Toda la vida de los filósofos es una meditación sobre la muerte» (Cicerón). Mas creo que es el final, no por ello el fin de la vida; es el extremo, la punta, no por ello el objeto. Ha de ser ella misma su propia meta; su designio, su estudio recto es ordenarse, conducirse, sufrirse. En el número de muchos otros deberes comprendidos en este capítulo general y principal de saber vivir, está éste artículo de saber morir, y sería de los más livianos si no le diera peso nuestro temor» (III, XII, 322).

Sin olvidar todo lo indicado hasta el momento he de insistir en un viraje moral no pequeño que descubro en las reflexiones sobre la muerte en el Libro III de los *Ensayos*. En los dos primeros libros se percibe un Montaigne confiado en la sabiduría griega y romana para erradicar el temor de la muerte y adquirir serenidad y liberación. Sin embargo, en el más tardío Libro, cuando ya Montaigne se encuentra enfermo y consciente de sus reales limitaciones derivadas de la edad, sus reflexiones en torno al morir nos revelan un espíritu más escéptico respecto de los sabios clásicos, y más sensible a lo que nos puede enseñar la gente sencilla que vive y muere serenamente sin conocer escritos filosóficos ni emprender meditaciones profundas. Constata en distintos lugares del Libro III que muchos campesinos que cultivan las tierras de su propiedad y que habitan cercanos al castillo, mueren con la misma serenidad —si no superior— que la de aquellos filósofos tan admirados por Montaigne:

«Jamás vi a campesino alguno de mis vecinos meditar con qué serenidad y seguridad pasaría este último momento. La naturaleza le enseña a no pensar en la muerte más que cuando se muere. Y entonces, le va mejor que a Aristóteles, al cual le abruma la muerte doblemente, por ella y por tan larga previsión. Por ello, César fue de la opinión de que la muerte menos pensada era la más venturosa y descargada. 'Sufre más de lo necesario el que sufre antes de que sea necesario» (Séneca)» (III, XII, 322).

Y no sólo valora Montaigne y admira a sus campesinos, tan sabios como ignorantes de la filosofía, sino que su personal actitud ante la muerte, ahora más real y cercana que en los inicios de los *Ensayos* («siento que la muerte me va pisando continuamente los talones», confesará), parece haber adquirido una gravedad y pesimismo que en sus reflexiones primeras no era tan fácil encontrar (III, IX, 234-235). Considera mucho mejor morir apartado, solo, tran-

quilo, sin despedidas solemnes ni consuelos de amigos. Piensa que la pena crecería sin límites al contemplar los lamentos ajenos, aunque sean simulados. Desea Montaigne morir lejos de la propia patria y familia, en medio de extraños a quienes refunfuñar y ante quienes quejarse sin miramientos. Asevera que el peso de nuestra muerte sobre los seres queridos apenas mucho más que nuestro personal morir. La imaginación ante la muerte se revela en algunas páginas del Libro III con un tono tan realista como ajeno a toda fortaleza socrática, epicúrea y estoica. Da la impresión de que la sabiduría de los clásicos no es ya capaz de elevar en muchos momentos la aflicción del escritor y erradicar la tristeza de sus meditaciones. He aquí una breve muestra:

«A menudo me ocurre el imaginar con cierto placer los peligros mortales y esperarlos; húndome cabizbajo y estúpido en la muerte, sin considerarla ni reconocerla, como en un abismo mudo y oscuro que me engulle de un golpe y me sume en un instante en un poderoso sopor insípido e indolente. Y la consecuencia que preveo a esas muertes cortas y violentas me consuela más de lo que me agita. Dicen que cuando la vida no es la mejor para durar, la muerte es la mejor para no durar. No siento tanto espanto de estar muerto, como confianza tengo en el morir. Me acurruco y me cubro en esta tormenta que ha de cegarme y arrebatarme de furia, con carga pronta e insensible» (III, IX, 225).

4.3. EN TORNO AL SUFRIMIENTO, LA ENFERMEDAD Y LA VEJEZ

Además de aprender a morir con la ayuda de la filosofía o de nuestra propia meditación, otra línea reflexiva atraviesa numerosas páginas de los *Ensayos*: ¿cómo vivir la enfermedad, la vejez y la decrepitud que nos encaminan con paso lento, pero firme, hacia nuestro más temido adversario? Montaigne señala que la naturaleza nos ayuda cuando la debilidad y la fiebre se apoderan de nuestro cuerpo. Si una enfermedad grave va minando poco a poco el cuerpo, nuestra alma va adquiriendo un cierto desdén por la vida. La idea de la muerte nos resulta más cruel cuando nos encontramos con espléndida salud que cuando la fiebre y la debilidad nos atenazan. La enfermedad contribuye a que nos vayamos liberando de los alicientes y placeres de la vida, y con ello a que miremos la muerte cercana con ojos menos asustados. Por tanto, cuanto más nos aleja la enfermedad de la vida real y cotidiana, tanto más nos vamos acostumbrando dulcemente a la idea de dejar de ser, pues es este proceso decadente tan gradual y natural que nuestro cuerpo y alma acaban deseando la muerte, como el cansancio físico y mental anhelan el reposo del sueño. No es extraño, pues, que si nos sentimos sanos y fuertes, las enfermedades y los dolores los imagine-

mos mucho más horribles de lo que en verdad son cuando ya estamos enfermos y postrados. Montaigne nos confiesa que sus dolores y enfermedades le resultaron siempre menos pesados y terroríficos cuando los padecía que cuando los proyectaba como una amenaza a su esplendorosa salud y juventud. La imaginación agranda desproporcionadamente todos nuestros temores lejanos, y especialmente la muerte. Sin embargo, cabe esperar que cuando estemos cerca de ella con un cuerpo débil —que nos ha apartado ya de los goces vitales— podremos aceptarla con mayor serenidad y como algo natural y conveniente. La decadencia y la vejez gradual contribuyen en no poca medida a ocultarnos el sentimiento de la gran pérdida y brusquedad que supone el romper totalmente las amarras de nuestra existencia. Según Montaigne, el paso de la vida a la muerte a través de la larga enfermedad y de la vejez suavizan el tránsito, de otro modo casi insoportable:

«Si decayésemos de golpe, no creo que fuéramos capaces de soportar tal cambio. Mas llevados de la mano por una pendiente suave y casi insensible, poco a poco, de trecho en trecho, nos va hundiendo en ese mísero estado aprisionándonos en él; y así no sentimos ninguna sacudida cuando muere la juventud en nosotros y eso que es esencial y verdaderamente muerte más dura que la plena muerte de una vida que languidece o que la muerte de la vejez. Puesto que el salto de la mala existencia a la no existencia no es tan duro como el de una existencia dulce y floreciente a una existencia penosa y dolorosa» (I, XX, 135).

A fin de que esta enseñanza de la vejez y de la enfermedad sea auténtica y profunda, es menester ir educando nuestra alma durante toda la vida, darle ánimos, sostén moral y religioso. De lo contrario, la inquietud, la angustia, el pánico y el tormento se alojarán con tal dureza en nuestra alma, que ni siquiera la gradual debilidad que nos procura la enfermedad o la vejez podrán liberar al hombre de los apegos de la vida y del terror a morir. Montaigne, siguiendo a Epicuro y Séneca, considera que *«la auténtica y soberana libertad»* no es otra cosa que poseer tal entrenamiento del alma que al no temer ya a la muerte cercana o lejana, vivamos libres hasta el extremo de que ninguna incertidumbre de la vida nos aplasta ni de nada se es ya esclavo. Y a ello contribuye en no poca medida la fe cristiana. Bien es verdad que estamos condenados a morir, este es el punto de partida de todo razonamiento sobre la vida del yo. Pero esta condena no es ni definitiva ni total. Cabe la esperanza cristiana³³. Montaigne, aunque elabora una ética enteramente humana e inmanente, en

33 Sobre la presencia de la fe cristiana en las reflexiones del ensayista: M. Dreano, *La Pensée religieuse de Montaigne*, Beuchesne et ses fils, Paris 1936.

determinadas ocasiones abre su reflexión a la trascendencia, a la sabiduría cristiana: «*Nuestra religión no tiene fundamento humano más seguro que el desprecio de la vida*» (I, XX, 136). Pero no sólo el cristianismo, según Montaigne, nos ilumina respecto de cómo hemos de vivir y morir en este mundo, sino que la filosofía, el razonamiento y la meditación nos ayudan también a darnos cuenta de que carece de sentido lamentar la pérdida de la vida si en realidad, cuando estemos muertos, no podremos echarla en falta. Y de igual manera, la filosofía nos enseña que es siempre mejor hacer frente a nuestra propia muerte real, que temer cualquier forma imaginable de morir. Y por qué temer algo inevitable, por qué apenarnos de morir si con ello nos alejamos de toda pena: «*Nada de lo que sólo ocurre una vez puede ser grave. ¿Hay razón para temer durante tanto tiempo algo tan breve? La muerte reduce a una misma cosa el vivir largo tiempo y el vivir poco tiempo. Pues duración y brevedad no pertenecen a lo que ya no existe*» (I, XX, 136).

Pero a lo largo de la vida nuestro cuerpo y alma experimentan diversos tipos de sufrimiento que nos acercan de forma más o menos evidente al morir. Y este acercamiento progresivo hacia la muerte nos resulta más temible que el mero hecho de estar muerto. Y al parecer de Montaigne sí podemos aprender a ir muriéndonos a través de las enfermedades y de la vejez. Como indiqué anteriormente, cuando se está rebosante de salud la enfermedad y la vejez se nos antojan horribles, mas cuando llegan realmente, los padecimientos y los ataques propios de la situación corporal decadente se nos muestran más blandos y soportables de lo que la imaginación nos presentaba a nuestro espíritu. De ahí que, inspirado en Epicuro, Montaigne considera del todo conveniente erradicar de nuestra alma los temores infundados ante el futuro incierto de nuestros males corporales, la vejez y el proceso de nuestro personal morir. Quizá sea innecesario tanta preparación ante la enfermedad y muerte, pues ellas pueden venir con tal rapidez que ni tengamos tiempo de asumirlas o aceptarlas. De todas formas, la meditación de nuestro yo cambiante, que sin remedio camina a través del tiempo hacia el final, nos otorga una serenidad de espíritu que no hemos de minusvalorar. Además, pensar sobre el devenir de la vida conlleva una conciencia de nuestra realidad mortal que nos eleva por encima de todos los animales y nos hace más libres si cabe al comprobar que los bienes y las personas con las que nos rodeamos para vivir van siendo arrebatados poco a poco por el paso de los años. Podemos así acostumbrarnos con cierta lentitud a mirar sin temor a la muerte, que nos llama a nuestra conciencia golpeando a través de las enfermedades, a veces con suavidad a veces con violencia, la puerta de nuestro cuerpo.

Por otro lado, el escepticismo hacia la medicina y los médicos aflora en todos los capítulos donde Montaigne trata temas relacionados con las enfermedades y los sufrimientos. Acusa a los profesionales de la curación que susciten

en los enfermos unas vanas esperanzas de escapar de los dolores y alcanzar una perdurable salud. Y por otro lado, señala que el temor irracional a la muerte, y más todavía al dolor, la falta total de paciencia que tenemos los humanos con el mal que nos aflige en nuestros miembros, sin olvidar —según sus propias palabras— «una indecente sed de curación», nos ciegan de tal modo que nos convertimos los enfermos en seres sumisos y crédulos ante los pronunciamientos y diagnósticos de los médicos. Junto al menosprecio de la aparente ciencia de la medicina, encontramos también en Montaigne no escasas críticas a aquellos enfermos que son incapaces de asumir con entereza y valor su situación y buscan —como reprochará trescientos años después el «enfermizo» Nietzsche— fomentar a toda costa la compasión en quienes les rodean (familiares y amigos) para mantener sobre ellos un sutil tipo de poder y dominio (III, IX, 235). Y es tal el apego de los enfermos a la vida que en muchas ocasiones consideran que la causa de la muerte hay que buscarla en los males originados por las enfermedades, olvidando que, como ya señalaron Séneca y san Agustín, morimos por estar vivos, y no por estar enfermos, pues numerosos son aquellos que mueren sin ningún tipo de mal y aquellos que se mantienen vivos largos años en medio de mortales agonías, contradiciendo las pesimistas previsiones de los médicos. Es más, en muchas ocasiones son los propios médicos los que probando en el enfermo todo tipo de remedios le conducen a una inesperada muerte.

Reconoce Montaigne que cuando le invaden las fiebres y los males corporales busca a toda costa reconciliarse con Dios a través de los últimos oficios cristianos. Lo cual le produce no poca liberación y descarga, gracias a las cuales soporta mejor los achaques de la vejez y la enfermedad. Si, por un lado estima en grado sumo la ayuda de la sabiduría griega y romana para vivir y aprender a morir, por otro, reconoce también —aunque en escasas ocasiones— la ayuda inestimable que le ofrecen las creencias cristianas recibidas en su educación. A mi modo de ver, en su espíritu se cruzan, al tratar los más diversos temas humanos, las dos tendencias culturales que constituyen el marco espiritual en el que se ha desarrollado la vida de Montaigne y el impacto moral de sus lecturas y meditaciones: los sabiduría clásica y la fe cristiana. Y si esta combinación es clara al analizar el drama de la muerte, lo es más aún al reflexionar sobre el dilema moral tan vívido para los sabios estoicos: el suicidio.

4.4. EL DILEMA MORAL DEL SUICIDIO

Se ha de reconocer que mucho más fuerte que la influencia de la tradición cristiana, abierta a la trascendencia y a la obra salvífica de Cristo, es la huella de la filosofía estoica en Montaigne a la hora de reflexionar sobre el suicidio.

Siguiendo al latino Séneca viene a mantener que nuestra muerte es una parte del orden universal, de la vida del mundo, en definitiva es inherente a nuestra propia estructura natural. La muerte es parte de nosotros mismos. Huir de ella es pretender huir de nuestro yo. He aquí un elenco de consejos que Montaigne nos ofrece, muy similar a los escritos por Séneca y san Agustín:

«Este vuestro ser del que gozáis pertenece por igual a la muerte que a la vida. El primer día de vuestro nacimiento os encamina tanto a vivir como a morir... Todo lo que vivis se lo robáis a la vida, es a expensas tuyas. La continua obra de vuestra vida es la construcción de la muerte. Estáis en la muerte mientras estáis en la vida; pues estáis después de la muerte cuando ya no estáis en vida. O si preferís: estáis muerto después de la vida; mas durante la vida estáis muriendo y la muerte afecta mucho más duraderamente al moribundo que al muerto, y más viva y esencialmente. Si habéis aprovechado la vida estáis saciados, idos satisfechos. Si no habéis sabido hacer uso de ella, si os era inútil, ¿qué se os va en haberla perdido? ¿Para qué la queréis todavía? No es la vida de por sí ni buena ni mala: el bien y el mal dependen del sitio que les hagáis...» (I, XX,137).

Por tanto, lo fundamental de nuestra vida no es cuánto tiempo vivimos, sino cómo vivimos, de qué forma hemos gastado la existencia que se nos ha dado como un regalo no merecido. Lo valioso de la vida no es la mera duración, el paso de los años, sino el uso del tiempo. No es extraño, piensa Montaigne, contemplar personas que habiendo vivido numerosos años, en el fondo poco es lo que realmente han gozado del paso de su existir. La vida plena es más resultado de la voluntad y de la acción que del número de años consumidos. Toda la realidad —los seres vivos, al igual que las personas— está sometida al paso del tiempo, al envejecimiento. Y llega un momento en que a todos nos conviene morir, pues es la mejor forma de acabar con las grandes miserias que el proceso vital implica en el ser humano. Por tanto, es ciertamente absurdo y necio lamentarse de que hayamos de morir, máxime cuando nadie sabe en qué consiste dicha experiencia y qué sucederá con nosotros cuando estemos muertos. En todo caso Montaigne asevera que es preferible una vida mortal a la perdurabilidad de nuestra existencia tal como la conocemos. Bien es verdad que lamentamos morir, mas nuestro lamento sería mucho más desconsolador si tuviésemos que vivir para siempre. En realidad, no es la muerte una maldición, sino más bien sería del todo maldita una vida privada de final. Nada merecería la pena. Todo daría igual. Sin embargo, siendo preferible la muerte a vivir nuestra condición sin límite temporal, Montaigne, inspirándose en leyendas y mitos griegos, reconoce que se nos ha otorgado una existencia en la que por naturaleza percibimos la muerte con no poca amar-

gura. Con ello se nos impide abrazarla con avidez desmesurada y sin discernimiento, aun cuando nos percatemos realmente de las numerosas ventajas que nos aporta el morir. Parece que Saturno, el dios del tiempo, nos estuviera enseñando: *«Para colocaros en esta moderación que os pido, la de no huir ni de la vida ni de la muerte, he atemperado a la una y a la otra con dulzura y amargura»* (I, XX, 141).

Por eso, aunque es patente para la abrumadora mayoría de los hombres que vivir es más dulce que morir, es explicable también que en ciertos casos la muerte sea más dulce que la vida. Para mostrarlo Montaigne recurre tanto a ejemplos cristianos (san Hilario) como paganos (Séneca, Catón el Joven). Y ¿cuándo es preferible morir que vivir? La respuesta es importante, pues con ella nos tropezamos más pronto o más tarde con el problema del suicidio y de la eutanasia, que de forma significativa fueron defendidos por algunos autores clásicos, entre ellos, como se indicó en su momento, por el estoico Séneca:

«Había visto que la mayoría de las opiniones de los antiguos con- venían en esto: que es hora de morir cuando vivir reporta mayor mal que bien; y que es ir contra las propias leyes de la naturaleza el conservar la vida para tormento e insatisfacción nuestras, como dicen estas antiguas reglas: 'O una vida tranquila, o una muerte feliz. Es bueno morir cuando la vida es molesta. Vale más no vivir que vivir desgracia- do'» (I, XXXIII, 281).

En realidad, esta actitud nos manifiesta un cierto desprecio tanto de la muerte como de la vida. Y es más pagana que cristiana, aunque Montaigne ponga como ejemplo del afán por abandonar esta vida, con todos sus placeres, honores y riquezas, al mismísimo san Hilario, que oró para que su hija perdiera el apetito y el hábito de los placeres mundanos, a los que se veía impulsada por casarse con un hombre rico, y así se uniese por completo a Dios. Montaigne se sirve de este ejemplo cristiano para mostrarnos que, por paradójico que nos resulte, en algunos casos —excesivo sufrimiento, según los filósofos romanos, o excesivo placer, según los cristianos— es preferible la muerte a permanecer en la vida. Y Montaigne, aunque de vez en cuando se remite a los clásicos para comprender la «dulzura» de la muerte, se refiere también a los cristianos para mostrar un sano desprecio de la vida mundana y una preferencia especial por la vida solitaria y meditativa (I, XXXIX, 310).

Aunque hay sentencias sobre el suicidio repartidas en diversas páginas de los *Ensayos*, quizá la reflexión más extensa se encuentra en dos capítulos del Libro II: el capítulo III, dedicado a las costumbres de diversos pueblos antiguos, una de ellas la de acabar con la propia vida en determinadas circunstancias, y el capítulo XXXV, en el que expone con agudeza singular el comportamiento

de tres buenas mujeres y ensalza la forma en que se entregaron ellas y sus maridos a la muerte. Interesa mencionar especialmente a la joven y noble dama romana, Pompeya Paulina, que se casó con Séneca, cuando éste ya era anciano, y que estuvo dispuesta a perder su vida por amor a su querido y débil esposo. Como es bien sabido, Nerón mandó a sus acólitos para que anunciaran a Séneca, su educador, la condena a muerte. Costumbre era que los hombres de alcurnia decidieran por sí mismos, tras arreglar todos sus asuntos familiares y económicos, la forma de morir, sin aguardar que el miedo o la cobardía obligase a los soldados a ejecutar al condenado. Montaigne nos narra de forma insuperable la reacción de Séneca y su mujer ante tal condena y con qué métodos —no exentos de sufrimientos y penalidades— se dispuso el filósofo a cumplir la sentencia de Nerón. Siguiendo a Tácito, Montaigne nos relata con sumo detalle y belleza cómo murió el sabio romano más enaltecido durante los siglos postremos (II, XXXV, 507-508). Si la actitud del ateniense Sócrates ha sido ejemplo perenne de valentía y serenidad ante la condena a muerte, no menos ejemplar fue la de Séneca. Se ha de recordar, sin embargo, que más que un suicidio propiamente dicho, el viejo romano obedecía órdenes impuestas por Nerón (como Sócrates las del tribunal que le sentenció a beber el veneno). De haber sido esquivadas e incumplidas, la cobardía de Séneca hubiera originado el descrédito total de sus recomendaciones morales tantas veces escritas y hechas públicas por doquier.

La narración incomparable del final de Séneca, por paradójico que resulte, le sirve también a Montaigne para argumentar en contra del suicidio, pues, si bien Paulina estuvo dispuesta a suicidarse por amor a su marido —en su caso, sí sería «muerte voluntaria», no en el de Séneca—, Montaigne nos recuerda, y esto es relevante, que el propio Séneca renunció años antes, en medio de unas interminables fiebres, a su designio de acabar con su débil vida. Señala Montaigne que, en una carta a Lucilio, el sabio romano expresa que es tan profundo el amor que siente hacia su joven esposa que le impulsa a cuidarse mucho más de su salud a fin de, aunque sea sufriendo, continuar al lado de la mujer amada. Curiosamente, nuestro ensayista resalta este detalle para afirmar que los afectos merecen ser correspondidos y constituyen la mejor razón moral para no sentirse fatalmente seducido por el suicidio en situaciones de sufrimiento. Por ello, parafraseando al estoico romano, el propio Montaigne asegura:

«A veces, aunque las circunstancias nos empujen a lo contrario, hemos de recuperar la vida, incluso con sufrimiento; hemos de detener el alma entre los dientes, puesto que la posibilidad de vivir para las gentes de bien no depende de lo que les plazca, sino de lo que deban. Aquel que no estima a su mujer o a un amigo tanto como para prolongar su vida por ellos, es demasiado débil y blando: ha de ordenárselo

el alma cuando lo requiera el bien de los nuestros; hemos de entregarnos a veces a nuestros amigos y aunque por nosotros queramos morir, interrumpir por ellos nuestros designios. Es prueba de gran valor el volver a la vida en consideración a otro, como hicieron varios excelsos personajes; y es un rasgo de singular bondad conservar la vejez, si se siente que ese esfuerzo es dulce, agradable y provechoso para alguien muy querido» (II, XXXV, 510).

Sin embargo, esta oposición al suicidio en uno de los últimos capítulos del Libro II de *Ensayos* no es del todo coherente con lo que mantiene Montaigne en las primeras páginas de este mismo segundo volumen. En el capítulo III empieza por reconocer que filosofar equivale a dudar y que los aprendices son los que preguntan y debaten, mientras que, quizá dicho con cierta ironía, a los «catedráticos» les corresponde resolver. Y aquí Montaigne establece un punto de partida que, dada la complejidad del problema moral del suicidio, no hemos de tomar en vano. Se ha de comprobar si la siguiente sentencia pretende ofrecer una base teológico-bíblica a la decisión del suicidio o, al contrario, claras razones cristianas para rechazarlo: «*Mi catedrático es la autoridad divina que nos guía sin que podamos contradecirla y que tiene un rango por encima de estas humanas y vanas discusiones*» (II, III, 30). ¿Mantiene con rigor este punto de partida al tratar el dilema del suicidio? A mi modo de ver se percibe en Montaigne una tensión no resuelta entre la concepción pagano—estoica de la libertad para morir (Séneca), y la concepción cristiano—bíblica del sometimiento a la ley de Dios (san Agustín). Si se afirma, al modo clásico, que un hombre es enteramente libre cuando desprecia el morir, esto lleva a pensar que cabe otra actitud ante la muerte distinta a la de esperarla pacientemente. Como manifiesta Montaigne (queriendo ser a la vez estoico y cristiano) «*hay en la vida muchos acontecimientos más difíciles de soportar que la misma muerte*». Lo cual desarrolla nuestro ensayista con la socorrida estrategia histórica de relatarnos experiencias de hombres ilustres. Y con tono claramente senequista —parece que el «catedrático» es su maestro romano antes que el divino— asevera:

«Sólo ha inventado una entrada para la vida y más de cien mil salidas. Puede faltarnos tierra donde vivir mas no puede faltarnos tierra donde morir, como respondió Boyocal a los romanos. ¿Por qué te quejas de este mundo? No te tiene sujeto: si vives penando, tu cobardía es la única causa; para morir no hay más que querer. Y no es sólo receta para una única enfermedad: la muerte es la receta para todos los males. Es un puerto muy seguro al que jamás se ha de temer y sí se ha de buscar a menudo. Viene a ser lo mismo que el hombre se ponga fin a sí mismo que sufra ese fin; que corra al encuentro de ese día o que lo espere: venga de donde venga, siempre será el suyo; por cualquier lugar que se rompa

el hilo, todo él estará allí, es el extremo del ovillo. La muerte más voluntaria es la más bella. La vida depende de la voluntad de otros: la muerte, de la nuestra. En cosa alguna hemos de adaptarnos a nuestros sentimientos como en ésta. La reputación no atañe a tal empresa, locura es respetarla. El vivir es servir si falta la libertad de morir» (II, III, 31).

Lo curioso de Montaigne, cuando reflexiona sobre el suicidio, es que, siguiendo a Séneca, considera que el enfoque del sabio romano es coincidente con la mejor posición de los cristianos, y se distancia del rechazo al suicidio que se encuentra, como vimos, en san Agustín (*La Ciudad de Dios*, Libro I, caps. XVII y XX). La afirmación de la libertad del hombre como un don de Dios incluye también la posibilidad de que renuncie a vivir cuando las circunstancias en las que Dios ha puesto a una persona impulsan de forma real a ser del todo libres y dejar sin apego esta vida: «Dios nos da bastante libertad al ponernos en situación tal que el vivir nos es peor que el morir». Por tanto, la libertad que Dios ha dado al hombre no viene limitada por la exigencia de vivir a toda costa, sean cuales sean las condiciones y penas en las que estemos inmersos. Sin embargo, esta posición senequista que Montaigne considera propia del cristianismo, no le lleva a olvidar la concepción más extendida de la fe cristiana, según la cual no nos es permitido abandonar la vida que Dios nos ha concedido, dado que ésta es una de aquellas decisiones que sólo al Autor de la vida compete, queriendo preservar así el amor al prójimo hasta el final, tanto como el amor a Aquel que cuenta con un designio para nosotros que a veces no podemos comprender en medio del sufrimiento, pero que la fe nos lleva, según la visión de san Agustín, a aceptar con esperanza. Así refleja Montaigne la posición agustiniana, la más clásica del cristianismo, en contra del suicidio, que parece no convencerle del todo si tenemos en cuenta los ejemplos de muertes voluntarias que nos relata como dignos de alabanza:

«Pues muchos sostienen que no podemos abandonar esta guarnición del mundo sin orden expresa de aquel que en él nos ha puesto, y que sólo corresponde a Dios, que aquí nos ha enviado, no sólo por nosotros sino para su propia gloria y para servir a los demás, el darnos permiso cuando le plazca, y no a nosotros el tomárnoslo, pues no nacimos para nosotros sino también para nuestro país: las leyes nos piden cuentas de nosotros mismos en su propio interés y nos condenan por homicidio; es decir que como desertores de nuestra misión somos castigados en este mundo y en el otro» (II, III, 32).

De todas formas, a pesar de su inclinación a favor de Séneca en este dilema moral, también es fiel Montaigne a los estoicos cuando considera que no

sirve de justificación cualquier adversidad y penalidad para que un hombre tome partido por matarse. Conviene la sensatez, la prudencia y la medida y no dejarse arrastrar por pasiones irracionales y fanáticas que pueden empujar a la muerte de forma injustificable. No cabe olvidar que en algunas ocasiones vivir supone valor y sufrimiento, mientras que buscar la muerte implica deshonra y cobardía. Por tanto, no todos los males son válidos para llevarnos a la muerte y escapar así de sus efectos. Asevera Montaigne al final de este capítulo dedicado al suicidio que «*el dolor insoportable y una muerte peor son los móviles más justificables*» (II, III, 46). Para ilustrar qué tipo de penalidades justifican la decisión voluntaria de morir Montaigne nos remite a determinadas experiencias de la Biblia, así como a mujeres reconocidas santas por la tradición cristiana. Con lo cual parece que aquí nuestro pensador procura seguir al «catedrático» divino antes que a los sabios paganos. Así, por ejemplo, menciona como una forma loable de morir la de aquellas mujeres judías que, tras cincuncidar a sus hijos, se despeñaron con ellos para huir de la salvaje crueldad de Antíoco. También recuerda la del buen anciano de Rasias, apodado padre de los judíos por el honor de su virtud, que decidió acabar con su vida clavándose la espada y arrojándose al vacío, antes que caer en manos de los perversos enemigos que estaban ya quemando la puerta de su casa, y le iban ciertamente a tratar como un perro, violando la dignidad de su rango. E igualmente se refiere al caso de las santas mujeres que, como vimos, revisa san Agustín en *La Ciudad de Dios*: santas Pelagia y Sofronia. Decidieron matarse para evitar que las forzaran y violaran soldados embrutecidos. Según Montaigne, en contra de la opinión de san Agustín pero de acuerdo con la devoción popular, es justificable matarse para evitar la violación de la castidad de las mujeres.

Además de estos ejemplos que le sirven a Montaigne para mantener que en determinadas ocasiones —ciertamente extremas y en las que está en juego alguna virtud moral— le es lícito al más fiel cristiano acabar voluntariamente con su propia vida, nuestro pensador asevera que «*la historia eclesiástica reverencia muchos ejemplos semejantes de personas devotas que recurrieron a la muerte como garante contra los ultrajes que los tiranos preparaban contra sus conciencias*» (II, III, 39). No los desarrolla. Prefiere exponer con detalle historias de hombres ilustres griegos y romanos que encajan más en la perspectiva estoica que cristiana. Indica por otra parte que en determinadas ocasiones se desea la muerte, aunque no se ejecuta el acto de acabar con la vida de uno mismo, por esperar un bien mayor y más sublime, cual es encontrarse con Cristo, tal como lo afirma san Pablo en varias de sus cartas. De este sano y santo anhelo cristiano deduce Montaigne «*cuán impropriamente llamamos desesperación a esa disolución voluntaria hacia la que nos empuja a menudo el calor de la esperanza y a menudo también una tranquila y equilibrada inclinación de nuestro juicio*» (II, III, 44).

En no pocas ocasiones medita Montaigne sobre la forma de suicidarse de Catón el Joven (cuyo comportamiento suicida, recuérdese, critica san Agustín en *La ciudad de Dios*, Libro XIX, cap. IV). Y los juicios que sobre aquél pronuncia, reconociendo la inspiración estoica, nos dan a entender la alta estima que le produce a Montaigne aquella decisión de acabar con la vida. Llega a afirmar de Catón que *«sintió placer y voluptuosidad en acción tan noble y que complacióse en ella más que en cualquier otra de su vida»* (II, XI, 116). Y siguiendo a Séneca aprueba Montaigne que *«si por casualidad acaece algún gran mal que no pueda remediarse, está cercano el puerto; y puede uno salvarse a nado fuera del cuerpo como fuera de un esquife que hace agua: pues lo que mantiene al loco atado al cuerpo, es el temor a morir, no el deseo de vivir»* (II, XII, 206). De todas formas, he de señalar que Montaigne cuando medita sobre la decisión de acabar con la propia vida en realidad lo que más le atrae de tal acto de libertad es el hecho de que implica mirar de frente a la muerte sin espanto, siguiendo la senda de la vida que hacia el morir definitivo nos conduce. Lo que valora el ensayista francés es la naturalidad con la que se puede seguir viviendo percatándose de que en cualquier momento se puede acabar con lo más apreciado: la vida. Por ello admira especialmente la decisión de Catón el Joven, el cual, siendo seducido por los escritos de Platón y por la certeza de la inmortalidad del alma *«se entretenía en dormir y en estudiar, teniendo una (muerte) presente en la cabeza y en el corazón, violenta y sangrienta, y teniéndola en la mano»* (II, XXII, 432; II, XXVIII, 458). En contraste con san Agustín, la admiración que sentía Montaigne por Catón y por aquellos que deciden acabar con su vida conscientemente, sin miedo y espantos, con valor, es patente en varios párrafos de sus escritos. Reconoce, por ejemplo, como digno de elogio el suicidio de Tulio Marcelino, joven romano, que queriendo anticipar su hora de librarse de una dolorosa e insoportable enfermedad, decidió dar fin a su vida, de forma ciertamente «dulce», teniendo como testigos a sus amigos y servidores. Valora así Montaigne este suicidio por razones de enfermedad grave: *«no fue menester espada ni sangre; decidió irse de esta vida, no huir de ella; no escapar de la muerte sino probarla»* (II, XIII, 350). Y en este contexto recoge una sentencia clásica que quizá pueda ser considerada una de las más antiguas defensas de la eutanasia («activa», «voluntaria» y «directa») que en venideros estudios habremos de valorar: *«salvar a un hombre que quiere morir es igual que matarlo»* (Horacio).

* * *

Los diversos aspectos sobre las actitudes morales ante la muerte, la enfermedad, el dolor, el suicidio y el proceso de morir que, desde enfoques éticos

significativos (griego, romano, cristiano, renacentista) han sido desarrollados a lo largo de estas páginas, habrán de ser contrastados y repensados a la luz de otros modelos éticos posteriores (modernos, decimonónicos, contemporáneos, actuales) que en próximos trabajos se han de abordar. Las reflexiones ordenadas que he extraído de Platón, Séneca, san Agustín y Montaigne (representantes de unos veinte siglos de cultura filosófica), no han de ser consideradas vacías erudiciones o posicionamientos morales obsoletos. La *Tánato-ética* (la nueva disciplina normativa a la que me refería al inicio de esta investigación histórica), necesita, sin duda, del marco teórico que los modelos éticos de nuestro pasado más lejano y reciente pueden ofrecer a fin de iluminar y orientar los graves dilemas morales que se suscitan hoy en torno a la muerte y al proceso de morir. En un nuevo contexto cultural *tanatológico* nos encontramos. Los avances médicos y tecnológicos desarrollados a lo largo del siglo xx han potenciado una nueva forma de «sobrevivir» o «sobremorir», manteniendo artificialmente la vida y la muerte hasta límites insospechados hace décadas. En las sociedades más desarrolladas lo que se está denominando una muerte medicalizada y tecnificada provoca una reacción en defensa de la autonomía y la dignidad humana ante la amenaza de la artificialidad del vivir y morir. Y la reivindicación de las dimensiones morales y humanitarias implicadas en el cada vez más complejo y prolongado proceso de «dejar de ser» ha de estructurarse, a mi modo de ver, desde el pensamiento ético que la cultura filosófica occidental ha creado al meditar sobre el significado de la vida y de la muerte. No podremos orientarnos hoy en torno a la función que desempeña la libertad y la autonomía ante el «hecho bruto» de la muerte y del morir, si no repensamos con dedicación y esmero la sabiduría moral que nos viene de los clásicos. A dicha tarea merece dedicar no poco esfuerzo de lectura, investigación y síntesis que, si la adversidad o una *inesperada muerte* no la truncan, procuraré llevar a término pacientemente en años venideros.

ENRIQUE BONETE PERALES

