

LAMUERTE DIGNA

Silvio Juan Maresca

Todo hace suponer que para determinar qué es una muerte digna deberíamos saber primero qué es la muerte. Todo hace suponer también que por ser la muerte algo extremo y la filosofía una indagación sobre las cuestiones primeras y últimas, deberíamos recurrir a ella, a fin de obtener una respuesta a nuestra pregunta. Excepto, claro está, que la muerte se considere un fenómeno estrictamente biológico, con lo cual las cosas se simplifican en forma notable, aunque no desaparezca del todo su enigmaticidad ni distintas dificultades vinculadas con su definición, muchas de las cuales reaparecen revestidas de un ropaje meramente técnico.

Ahora bien: el hombre, desde que lo es, jamás ha experimentado la muerte como un hecho puramente biológico. La antigüedad y la importancia que adquieren desde el comienzo los ritos funerarios así lo atestiguan. No sería exagerado decir que el desarrollo de la cultura humana gira, más o menos explícita, más o menos secretamente, en torno al problema de la muerte como alrededor de uno de sus pivotes fundamentales.

Sin embargo, salvo contadísimas excepciones, la cultura humana se ha consagrado a relativizar la muerte, cuando no a desfigurarla o desconocerla. A veces, hasta tal punto, que esa verdadera *renegación*¹ de la muerte se nos aparece casi como una condición del desarrollo cultural. En este sentido, cumplen un papel protagónico las religiones, en particular las grandes religiones monoteístas y reveladas, al presentarse como religiones de salvación. Ejemplar es al respecto la doctrina paulina, con su espesa y fascinante trama de muerte, pecado, Ley, muerte de Dios, resurrección divina, fe, bautismo, resurrección humana, cuerpo glorioso. Pero incluso en el paganismo homérico, de insuperable realismo en este punto, no falta la referencia a la vida de ultratumba (recordar las sombras exangües que vagan inconscientes por el Hades). Extraordinaria preocupación por la vida de ultratumba y todo un sistema de selección entre réprobos y elegidos se constata en el culto de los misterios, por ejemplo, los célebres misterios eleusinos, tolerados por los Estados griegos. Me refiero al siglo V a. C.

En términos generales puede decirse que las religiones de Estado (como la griega y la romana) concedieron menos importancia a la vida ultraterrena, lo cual no significa que tuvieran un concepto claro de la muerte. Además, ambas religiones convivieron con cultos de salvación, que absorbieron el interés de los individuos.

También en términos generales, cabe afirmar que en la medida en que el individuo se singulariza, se aflojan los lazos que lo ligan a la familia, a la comunidad, al Estado, a la cultura, la muerte se vuelve más y más problemática y apremiante.

Si en orden a nuestra pregunta por la muerte recurrimos finalmente a la filosofía, no podremos evitar cierta decepción. Aun cuando quizá tenga razón Santayana al clasificar las filosofías según la relación que han sobrellevado con la muerte, aun cuando la cuestión de la muerte circunde y acose permanentemente toda filosofía, muy pocas veces y muy pocos filósofos han enfrentado el problema en forma directa, sin recurrir a relativizaciones y subterfugios.

En primer lugar, está el hecho de que a partir de la imposición definitiva del cristianismo en el orbe greco-romano, allá por el siglo V de nuestra era, la filosofía se mantuvo internamente dominada, casi sin excepciones, por esta religión, para la cual la muerte no es a la postre un episodio decisivo, un capítulo final. Pero tampoco en la gran filosofía griega la muerte fue considerada en todo su implacable rigor. La doctrina de la inmortalidad del alma, debida a Platón, complementaria de su teoría del cuerpo y la apariencia, llevaron a minimizar la significación de la muerte.

Otro factor hace que la filosofía tienda a no conferir a la muerte el papel central que tal vez secretamente ocupa en ella: desde sus más tempranos albores griegos la filosofía adopta el punto de vista de la totalidad de lo que es; desde esta perspectiva, la muerte, como hemos sugerido, siempre personal e intransferible, pierde importancia.

Nos encontramos ante una inquietante paradoja. Probablemente, ningún existente humano preguntaría jamás por el origen, el destino, el sentido de la vida y del mundo, es decir, no filosofaría, si no estuviera íntimamente asediado por la muerte, por la punzante consciencia de la propia finitud. Sin embargo, en sus respuestas, la filosofía suele minimizar la muerte, recusarla como eventual dimensión irrebasable, diluyéndola en un todo omniabarcante, contemplándola bajo la especie de la eternidad.

Los ejemplos son innumerables: desde Platón, que considera la muerte como un azar feliz, que permitirá por fin contemplar sin trabas ni velos las verdaderas realidades (las Ideas), siempre y cuando, claro está, se haya vivido como corresponde; desde Platón, digo, hasta Hegel, para quien, aun siendo la muerte "lo más espantoso", es vencida por la vida del Espíritu, en un todo de acuerdo con el mensaje paulino. Entre Platón y Hegel, Epicuro, que enseñaba a entregarse al placer alejando el temor a la muerte; Spinoza, para quien la muerte no era nunca otra cosa que un mal encuentro, un encuentro desafortunado, un suceso puramente exterior, un simple accidente; y también Kant, que pensaba que nuestra finitud no mellaba en definitiva aquello de lo cual debíamos enorgullecernos: nuestra racionalidad, única dimensión donde – según él- reside la dignidad humana.

Cierto es que, por los mismos años en que vivía Hegel, tropezamos con Schopenhauer, más auténticamente angustiado por la muerte, pero cuya conclusión pesimista es entonces desapegarse cuánto sea posible de la vida, para intentar ahorrarse el dolor de la catástrofe. Sobre fines del siglo XIX aparece Nietzsche que con su eterno retorno se atrevió a afirmar

resueltamente la vida, sin desconocer su finitud, pero a condición de brindarle un aire de eternidad.

Dentro del panorama que estamos explorando, el existencialismo, movimiento filosófico todavía reciente, constituye la gran excepción. Porque, de hecho, hay que reconocerlo, el existencialismo encaró decididamente la cuestión de la muerte, tuvo el coraje de mirarla de frente, sin subterfugios ni eufemismos. Y en el marco del existencialismo, sobre todo Heidegger, quien sin embargo nunca aceptó el mote de existencialista, como es sabido. Sea de ello lo que fuere, en su única obra sistemática, *Ser y Tiempo* (1927), texto de juventud, Heidegger emprende una redefinición total del ser del hombre. Éste es interpretado como *Da-sein*. Ser una relación de ser, ser comprendiendo al ser (al ser en general y al propio ser), en suma, agotarse en esa relación de ser a partir de la existencia, es ser un ser de posibilidades. Habitualmente esas posibilidades se malgastan en la banalidad. Nos consumimos diciendo lo que se dice, pensando lo que se piensa, haciendo lo que se hace, en fin, viviendo como se vive. Mientras así sucede el existente humano cursa una existencia impropia e inauténtica para la cual la muerte es siempre la muerte del otro, algo ajeno, un desgraciado accidente del que, aunque nadie haya escapado jamás, siempre es posible hacer abstracción. *Uno* no muere. Por el contrario, la muerte, genuinamente experimentada, cuya naturaleza se revela en la angustia, es irbasable e intransferible: Heidegger, lejos de concebirla como un simple final, la contempla como la posibilidad más radical que desde el inicio acompaña e infiltra todas las otras posibilidades de la existencia. Se trata, justamente, de la *posibilidad de la imposibilidad*. Enfrentar decididamente esta posibilidad extrema, siempre ya ahí, congénita a la existencia, es lo que confiere autenticidad al *Da-sein*, singularizándolo y sustrayéndolo al mismo tiempo a un ficticio ser con otros, a una pseudocolectividad fundada en la huída ante el ser más propio, indisolublemente ligado al ser para la muerte que nos signa. Singularizarse y experimentar la muerte, la posibilidad de la imposibilidad, como en cada caso mía, son una y la misma cosa.

Lo hemos dicho: el camino hacia una relación auténtica con la propia muerte –desde este punto de vista no hay otra muerte que la *propia*– pasa por la angustia. No el miedo, sino la angustia, que nos pone cara a cara con la nada de la existencia, es decir, con su falta de fundamento, con su erigirse en cada caso desde sí misma sin poder saber certeramente desde dónde ni hacia dónde.

Nuestro tema era la muerte digna. Después de estas meditaciones nos vemos impulsados a decir que difícilmente pueda garantizarse una muerte digna a quien no ha vivido dignamente, o sea, a quien no ha sostenido una larga, silenciosa, solitaria e ininterrumpida interlocución con su propia muerte, a quien ha sucumbido (y son millones) a las ilusiones de sustancialidad y permanencia indefinida que le proporciona una sociedad consagrada como nunca antes a la fuga ante las cosas esenciales.

El consumismo, la distracción banal, la segregación de los ancianos y los enfermos, la insensibilidad ante el sufrimiento y la miseria, la competencia desaforada, el afán desmedido de lucro y figuración, malas caricaturas, estos últimos, de una antigüedad más noble, son

incompatibles con un buen morir. Para morir bien hay que haber vivido bien y esto significa morir un poco todos los días.

Sería incorrecto inferir que, entonces, nada puede hacerse. Pero para ello, médicos, psicoanalistas, psicólogos, deberán revisar ante todo, a nivel estrictamente personal, la relación con su propia muerte. Sólo cumplido este requisito, que ninguna universidad exige, podrán asistir en cada caso al otro en su propio morir, dentro de los límites en que esto es posible. Lo cual implica también, cuando las circunstancias así lo permiten, colaborar con el otro a inscribir su muerte como propia, ayudar a inscribirla en la inefable coherencia de una historia.

Recetas generales no hay. Por ser la muerte singular, intransferible e irrebable, sería ridículo proponerlas. Quizá aquí nuestro peor enemigo sea la omnipotencia, la suposición de que la muerte es un accidente, siempre en definitiva evitable. Intentar prolongar la vida a toda costa, conservarla en no importa qué condición, más allá de lo humanamente razonable, sea tal vez uno de los mayores obstáculos que se suelen oponer a una muerte digna.

La conservación ciega de la vida, peligro inherente a la medicina, a menudo responsable de la muerte indigna, se torna hoy mayúsculo debido al descomunal desarrollo tecnológico. Según cabe prever, las cosas serán todavía más graves en un futuro próximo.

Esto exige revisar también nuestra actitud ante la técnica. El viejo Heidegger también nos enseñó que el desafío que entraña la técnica no puede encerrarse en un dilema tan pueril como “el hombre al servicio de la técnica” *versus* “la técnica al servicio del hombre”. En parte, como lo explica en su conferencia “Serenidad”, la cuestión estriba en ponerse en condiciones de saber cuándo decirle *sí* y cuándo *no* a la técnica. Inútil pedirle a la universidad que nos lo enseñe.

¹ En su ya clásico *Diccionario de Psicoanálisis*, Laplanche y Pontalis encabezan el artículo dedicado a “renegación” (*Verleugnung*) con la siguiente definición: “Término utilizado por Freud en un sentido específico: modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante, principalmente la ausencia de pene en la mujer. Este mecanismo fue especialmente evocado por Freud para explicar el fetichismo y las psicosis”. Nuestro uso del término pretende ir mucho más allá de una mera analogía formal.