

El sentir y el pensar ante la muerte

Ana María Aldama

Universidad Complutense de Madrid
España

Sentir y pensar ¿pueden ser acordes cuando el ser humano se enfrenta a situaciones límite que su raciocinio no puede llegar a comprender y mucho menos a asimilar? Claramente no. La ausencia eterna del ser amado, la muerte, constituye el trauma supremo que el hombre, todavía hoy, no ha conseguido comprender, y ha recurrido y recurre a la búsqueda de recursos consolatorios, tópicos, eufemismos, para que su pensar, frío y lógico, ayude a soportar el dolor a ese su sentir desgarrado.

En una cultura fuertemente socializada como la nuestra, donde las relaciones interpersonales dejan poco lugar a la autonomía síquica del individuo, la solución al gran problema de la vida y la muerte parece más fácil. Los antropólogos que estudian el comportamiento de la cultura arcaica frente al supremo trauma que es la muerte, demuestran que la presión de lo social es una defensa de la angustia existencial. L. Lombardi dice:

“Cuando el grupo social está fuertemente unido y el individuo fuertemente integrado en el grupo, el horror y el miedo a la muerte se atenúan...; la presencia imperativa del grupo destruye e inhibe la conciencia de la muerte”¹.

Esto es cierto respecto a la propia muerte y también respecto a la muerte de los demás, es decir al duelo, definido por S. Freud² como la reacción a la pérdida de un ser amado. La fuerte ritualización de las manifestaciones de condolencia conlleva un desahogo controlado del dolor, en el que participen todos los componentes del grupo, y permite al individuo una rápida

1 L. LOMBARDI SATRIANI, *La parola e il silenzio*, en AA. VV., *La morte oggi*, a cura di M. SPINELLA, Milán 1985, pp. 147 ss.

2 S. FREUD, *Duelo y melancolía* (1915 – publ.: 1917) en *Obras Completas*, II, Bibl. Nueva, Madrid, 1984, p. 2091.

reintegración en la vida social. Esto es importante ya que, como mantiene R. Blauner³: “La individualización y la desritualización del pesar constituyen serios problemas de adaptación” (del *supérstite*).

Esto es lo que está sucediendo en nuestra sociedad, pero también es lo que sucede en el mundo grecorromano, cuando el arcaico llanto ritual, el *threnos* griego (*threnus*), la *nenia* y el *lessus* de las plañideras latinas, que sobreviven hasta el cristianismo a nivel popular (como ha mostrado E. Martino en *Morte e pianto rituale*), pierden su eficacia catártica con el progreso del individualismo y de la cultura.

Mejora la situación con el cristianismo, porque la resurrección histórica de un dios garantiza la victoria sobre la muerte. Es evidente, en efecto, que, hasta la llegada del cristianismo, los dioses paganos, el Zeus homérico y el Júpiter virgiliano, han dejado en claro, en toda la cultura clásica, la impotencia divina frente al destino de los mortales.

Por todos es sabido que el problema de la transmisión de ideas y expresiones de la literatura pagana a la literatura cristiana aparece en todos los géneros literarios, pero que se muestra más evidente en los textos dedicados a la consolación. Este género procede de una situación humana universal: el deseo de ayudar a otro a soportar el dolor causado por la pérdida de un ser querido o, en otros casos, como Cicerón o más tarde el de Boecio o Ambrosio, a mitigar el propio dolor. En este género, el consolatorio, más que en cualquier otro posiblemente, el escritor se enfrenta con problemas fundamentales del ser humano: el dolor, la vida, la muerte; por ello, la consolación cristiana de Tertuliano, San Cipriano, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín o, ya en el siglo VII, de Braulio de Zaragoza, sin romper la continuidad del género clásico, presenta diferencias fundamentales con la pagana.

La consolación pagana razona sobre el dolor del destinatario, para llevarle a la resignación. Se dirige esencialmente a la inteligencia: tiende a disminuir la reacción afectiva analizando racionalmente el estado de ánimo, haciendo ver al destinatario que el motivo de su tristeza es propio de la condición humana y que por tanto es necesario resignarse.

La cultura greco-latina tiene fe, sobre todo, en la razón y en la palabra, la *ratio* y la *oratio*, que coinciden en el mismo término griego, el *logos*. Por ello, recurre a la terapia de la razón, la filosofía, y a la terapia de la palabra, la retórica.

En el pensamiento antiguo, cuando con la escuela postsocrática –y todavía más en la época helenística– la metafísica cede el primer lugar a la ética, la consecuencia es que la filosofía pase a ser “maestra y guía de la

3 R. BLAUNER, *Morte e struttura sociale*, en AA.VV., *Il “senso” della morte*, a cura di A. CAVICCHIA SCALAMONTI, Nápoles 1984, p. 160.

vida”, “medicina del alma” (para Cicerón), o “arte de bien vivir” (para Séneca). Sólo la razón puede asegurar la *eudaimonía*, la felicidad, porque la hace consistir en la *ascesis* platónica o en la medida aristotélica, en el placer epicúreo o en la imperturbabilidad estoica:

“¿Qué es lo propio del hombre? La razón: ella es la que realiza la felicidad humana” (Séneca, *ep.* 76,10).

Será la razón la que ayude al hombre a soportar el dolor, a dominar los afectos: “todo debe reconducirse a la razón” (Séneca, *ep.* 99, 18), y éste puede ser el lema de toda la *consolatio* antigua.

Todas las escuelas filosóficas han aportado su contribución al género consolatorio, pero de toda esa producción sólo nos han llegado títulos y algunos fragmentos. La obra *Sobre el duelo*, del académico Crantor (entre los s. IV y III a.C.), parece ser la que ha tenido mayor influencia en toda la antigüedad, si tenemos en cuenta las numerosas reminiscencias y alabanzas que encontramos de ella a lo largo de la literatura grecorromana, hasta llegar a San Jerónimo que presenta al filósofo encabezando la lista de los autores que ha leído y que le proporcionan los recursos consolatorios. En esta lista figuran Platón, Diógenes, Clitómaco, Carnéades y Posidonio (*ep.* 60,5). Posiblemente una de las razones de su importancia e influjo fue su protesta contra la inhumana insensibilidad que Zenón, el fundador del estoicismo, exigía frente a la muerte de los propios seres queridos, insensibilidad a la cual él contraponía la “moderación de los afectos”. Séneca no lo nombra, pero hay en él huellas de su pensamiento como la protesta contra la *inhumana duritia* y la *superba sapientia* de los estoicos (*Ad H.* 16,1; *Ad P.* 18,5) en nombre de la medida justa (el *temperamentum* de *Ad H.* 16,1, el *modus* de *Ad P.* 18,6). Tenemos también ecos de una escuela contraria a los estoicos, en los límites de la ortodoxia estoica. En Séneca, que tantas veces cita a Epicuro en las *Cartas a Lucilio*, el epicureísmo aparece la corriente filosófica que destaca, sin duda, la valoración del pasado como la parte más segura de nuestro tiempo (*Ad P.* 10, 2-3). Y los fragmentos papiráceos del epicúreo Filodemo, contemporáneo y quizás maestro de Virgilio y Horacio, tienen más de una coincidencia temática con la obrata consolatoria de Séneca, el *De remediis fortuitorum*.

La gran diferencia que se aprecia entre la sequedad escolástica de los fragmentos de Filodemo y la tensión estilística de Séneca, está en la retórica que Filodemo repudiaba y que es ingrediente esencial de las *Consolationes*.

Los escritos consolatorios debían ser muchos (Cicerón y Séneca dicen haberlos leído todos); pero, si prescindimos del diálogo seudoplatónico del *Assioco*, de la epistolografía consolatoria (como la carta de Sulpicio a Cicerón, *Ep. ad fam.* 4,5) y de las consolaciones poéticas (la oda 1,24 de

Horacio a Virgilio y la anónima *Consolatio ad Liviam*), los primeros ejemplares de *consolatio* verdadera y propia de la literatura latina clásica, que nos han llegado, son las tres “consolaciones” de Séneca, a las que se añaden las cartas 63, 93 y 99.

De la literatura posterior, son importantes por su coincidencia con Séneca, aunque no se puede pensar en una relación directa, la *Consolación a la mujer* de Plutarco y, sobre todo, la pseudoplutarquea *Consolación a Apolonio*, por la gran concentración de tópicos que presenta. Como era de esperar, también encontramos gran coincidencia en la consolación cristiana, tanto en la que está motivada por una situación histórica –por ejemplo, los textos de Tertuliano y San Cipriano, que se refieren a los mártires de la fe–, como en las oraciones fúnebres de San Ambrosio y en las grandes cartas consolatorias de San Jerónimo (*ep.* 39, 60, 66, 75, 77, 79) o de Braulio de Zaragoza (*ep.* 15, 18, 19, 20, 28, 29, 30, 34), que son verdaderos tratados epistolares.

En Séneca se imponen por su frecuencia dos temas: la contemplación de la muerte y la del cosmos. La muerte es una liberación porque es una certeza y un fin. Es la única certeza que aguarda a la parte más incierta de nuestro tiempo, el futuro, que “siempre se inclina al peligro”. Está presente en nosotros desde el nacimiento, y todo crecimiento es un declive (*ad M.* 21,6). Lo mismo dice San Jerónimo en la epístola 60,19:

Cotidie morimur, cotidie commutamur et tamen aeternos esse nos credimus.

“Cada día morimos, cada día cambiamos y, sin embargo, nos creemos eternos”.

Nos libera del temor al mañana y nos guarda de los engaños de la vida (*ad M.* 22, 1-3). Es el “límite intraspasable de nuestros males” (*ad M.* 19,5), que libera de los sufrimientos del presente:

“si quieres creer a los que ven más profundamente la verdad, toda la vida es un suplicio” (*ad P.* 9,6).

Pero Séneca más adelante corrige:

“(Sería mejor, si la vida fuera eterna): pero la muerte, (al poner fin a la vida), hace que el nacer no sea un suplicio”:

haec est... quae efficit, ut nasci non sit supplicium (ad M. 20,2).

El pesimismo senequiano quiere a la vida por el beneficio de la muerte:

Coram te, uita, beneficio mortis habeo! (ad M. 20,3).

También en los autores latino-cristianos encontramos la muerte considerada como una liberación de las tribulaciones, de las miserias, de las amarguras de esta vida:

extremam expectabo mortem, et breue putabo malum quod finis melior subsequeretur (Hier. *ep.* 39,2);

pero, cambiando la relación de los valores senequianos, en ellos la muerte física lleva a los seres humanos a la verdadera vida, la gloria eterna:

aliud uiuere moriturum, aliud mori uicturum. Ille moriturus ex gloria est; iste moritur semper ad gloriam (Hier. *ep.* 60,14),

porque tienen:

“la alegría en el Señor con la esperanza de la vida feliz” (Braulio, *ep.* 29; 30).

Este término, la esperanza, que no gusta en la filosofía antigua porque está unido a la incertidumbre del futuro, es, en la consolación cristiana, el punto de apoyo de la razón por su creencia en la resurrección y en la inmortalidad del alma. Dice San Jerónimo:

Inmortalitatem animam et post dissolutionem corporis subsistentem quod Pythagoras somniauit, Democritus non credidit, in consolationem damnationis suae Socrates disputauit in carcere, Indus, Persa, Gothus, Aegyptius philosophantur (*ep.* 60,4).

La muerte, que ha ofrecido en la *consolatio* pagana el consuelo de su universalidad (*ad M.* 7,4; 9,5; 11,1; etc.), tópico tan utilizado también entre los cristianos (“¿qué podemos hacer, ya que ésta es la condición de los mortales?” (*Br. ep.* 30,17)), recibe la gran derrota al someterse a ella el Salvador. Ya San Pablo, refiriéndose a esta victoria dice:

Ubi est, mors, victoria tua? Ubi est, mors, stimulus tuus?
(*1 Cor.* 15,55) (tomado de Oseas, 13, 14),

y se hacen eco de este pensamiento San Jerónimo y San Ambrosio (“murió para que con su muerte muriera la muerte” (Hier., *ep.* 60,3; 75,1; Ambr., *De exc. frat.* 2,3) o Braulio (*ep.* 34, con la variante: “con su muerte venció a la muerte”).

Pero ¿es la muerte para Séneca el fin de todo? Al final de la *Consolatio ad Marciam*, ella aparece platónicamente como la liberación del alma de

la cárcel del cuerpo (24,5 – 25,1). Es la segunda alternativa socrática: “la muerte es un *fin* o un *paso*” (*ep.* 65,24), aquella a la que Séneca llama en la epístola 102,2 *bellum somnium*, en contraste con la objetiva certeza de la otra alternativa, el *fin*. En los Evangelios los muertos “duermen”, y en toda la consolación cristiana encontraremos la muerte como sueño y a los muertos como dormidos:

Neque enim mors, sed dormitio et somnus appellatur...

“Pues no se llama muerte. Sinó tránsito y sueño” (*Hier. ep.* 75,1).

Aunque *dormitio* y *somnus* aparecen generalmente unidos como eufemismos para la muerte en la mayor parte de los autores cristianos, también hay pasajes en los que *dormitio* suele oponerse a *mors*, como en el caso de la Virgen María, en el que algunos suelen hablar de la *dormitio* para excluir la *mors*.

A diferencia de Séneca, para el cual todo muere, incluso el universo (*ad M.* 26,6; *ad P.* 1,2-3), para los autores cristianos la caducidad humana, a la que también se sometió el Salvador, no es sino el paso a la verdadera Vida, como dice San Braulio:

“el río de la humana caducidad no puede detenerse; ...hay que tolerar lo que es propio de la naturaleza sometida al pecado. También el Salvador se sometió a ella...” (*Braulio, ep.* 29).

Hoy hemos recuperado el sentido antiguo de la retórica como técnica de persuasión y vemos que sus efectos se han probado incluso en el lenguaje no literario: estamos ya habituados a utilizarlo en los slogans publicitarios y políticos, con esta intención, la de persuadir al destinatario para protegerle del duelo patológico. Paganos y cristianos utilizan en sus consolaciones tópicos que han llegado hasta nuestros días, como el del “tiempo que todo lo cura” (*Séneca ad. M.* 8,1 y *Braulio ep.* 18; 30); pero San Jerónimo considera que para llegar a ese estado de serenidad el hombre debe ser ayudado por la razón:

“el dolor que el tiempo tiene que mitigar, ¿por qué no vencerlo con la razón?” (*ep.* 39,5);

“¿qué hago tratando de curar un dolor que pienso han calmado ya el tiempo y la razón?” (*ep.* 60,15).

El tiempo que San Braulio considera suficiente para lograr cierto sosiego son siete días de duelo (*ep.* 19 y 20); también para este efecto, Séneca utiliza su famosa sentencia “*ne quid nimis!*”, que será recordada por

Jerónimo (60,7) en su invitación a “aprovechar el momento, el haberlo tenido, y no lamentarse de haberlo perdido”:

nec doleas quod talem amiseris, sed gaudeas quod talem habueris,

invitación tomada claramente de Séneca (*ad M.* 12,2):

Non maeremus, quod talem amisimus; sed gratias agimus, quod habuimus,

y que, después, repetirá Braulio (*ep.* 15):

nec doleatis quod tali tutore carueritis, sed gaudeatis quod talem habueritis:

“no tengáis pena por haberlo perdido... sino más bien alegráos de haberlo poseído”.

Séneca finalizaba su retórica con la adquisición de la *sapientia* que los cristianos, en la exégesis de la Sabiduría del *Antiguo Testamento*, identifican con Cristo:

Christum scimus sapientiam:

“Cristo es la sabiduría (*Hier. ep.* 66,8)”.

Hemos visto, más rápidamente de lo debido, que la consolación cristiana ha heredado todas las leyes de la composición del género (Jerónimo incluso habla de la medida recomendable de una carta consolatoria (*ep.* 60,18,1), y mantiene todos los lugares comunes del mismo, pero –y ésta es la mayor diferencia– además naturalmente del mensaje transmitido, aporta afectividad; se dirige al corazón y no niega el dolor, sino que, por la caridad, lo comprende y lo comparte. El autor se hace partícipe de la aflicción que sufre quien ha perdido a un ser querido dando rienda suelta a sus arrebatados sentimientos, negados en la *consolatio pagana*:

“mi rostro se inunda de lágrimas, los sollozos me cortan la voz y mis entrañas conmovidas no consienten que la lengua se desprege del paladar... pero ¿qué hago? Voy a prohibir llorar a la madre y yo mismo me deshago en llanto. Confieso mi dolor, todo este libro está escrito con lágrimas” (*Hier. ep.* 39);

“mi ánimo es presa de estupor, me tiembla la mano, se me nublan los ojos, la lengua sólo acierta a balbucir” (*Hier. ep.* 60);

“No es el más indicado para consolar aquel a quien ahoga su propio llanto y a quien no dejan hablar sus lágrimas y sollozos. Pero aquí estoy, embargado de dolor, intentando consolarte mientras las lágrimas me caen por la cara y, a pesar de mis esfuerzos, sin poder acallar mi sufrimiento...”

Después, se dirige a la inteligencia del destinatario utilizando el lenguaje de la fe para llevarle a la resignación y, por último, a la esperanza:

“toleremos las amarguras de esta vida esperando con paciencia lo que alguna vez hemos de ser, y alegrémonos en el Señor con la esperanza de la vida feliz, ...pidiendo y suplicando... que, cuando le plazca, ...nos reúna en la paz de su gloria”, (Br. ep. 15)

o bien:

“consolémonos en Aquel que resucita a los muertos y los vivifica” (Br. 34,24).

A pesar de que algunos críticos como Traina⁴ defienden “el progresivo agotamiento de este género” basándose en “la comparación de las cartas consolatorias de Jerónimo y las de Agustín, más secas y menos convencionales”, sin duda, si avanzamos hasta autores posteriores, como brevemente hemos hecho aquí, hasta Braulio de Zaragoza, encontramos el género renovado, con todos los recursos de la retórica clásica tomados, en su mayor parte, de Jerónimo, y con la sensibilidad y la tristeza que, ayer como hoy, nos embargan en la lucha que en el hombre se produce entre ese enorme dolor y la conciencia de la necesidad de que su pensamiento asuma, por medio de la razón, lo que su sentimiento se niega a aceptar.

4 A TRAINA, *Lucio Anneo Seneca. Le Consolazioni*, Milán 1987, p. 15-16.