

La muerte plantea una infinidad de problemas filosóficos. Aquí me referiré brevemente a tres: a) la muerte de uno mismo como un límite que está más allá de la experiencia posible; en este sentido, ante la muerte sólo nos queda la posibilidad de una actitud mística; b) La muerte de las personas como pérdida completa e irreversible de la identidad; y c) el sentido de la muerte, que según veremos, sólo puede plantearse para las personas en tanto que son, entre otras cosas, sujetos intencionales y para las cuales, entonces, el sentido de la muerte puede provenir de convertir ese suceso que anticipan en un objeto de su intención.

La muerte de uno mismo

La oración "la muerte tiene sentido" ha adquirido un significado preciso y legítimo en los contextos científicos.¹ Esto es posible en virtud de que la muerte se constituye como un *fenómeno* —es decir, como un tipo de acontecimiento en el mundo del cual podemos tener experiencia sensorial, y por ende es susceptible de convertirse en un objeto de nuestro conocimiento empírico. Gracias a la labor de investigación de los seres humanos podemos conocer la relación de la muerte, como fenómeno, con otros acontecimientos naturales y sociales, y por esa vía *explicarnos* (al menos parcialmente), otros fenómenos —entre ellos, ni más ni menos que el de la vida—, y por medio de ello entender más sobre la muerte.

Pero a pesar de las explicaciones científicas sobre la muerte, su sola sombra, tener que enfrentarla, nos da escalofrío a muchos. Ese escalofrío es síntoma de que estamos ante algo que nos indica un límite para la vida, pero un límite que sólo podemos entender indirectamente, que tal vez nunca alcanzaremos a ver ni a experimentar de manera alguna.

Una idea de este estilo debe haber sido la que tenía en mente Wittgens-

tein cuando afirmó: "la muerte no es un acontecimiento en la vida, no vivimos para experimentar la muerte" (Tractatus 6.4311). Seguramente también por eso había escrito poco antes: "en la muerte no se altera el mundo, sino que termina" (6.431). Esta es la idea de que nadie puede experimentar su propia muerte. Nadie *sufre* su propia muerte.

Creo que ahora comenzamos a avizorar el porqué del escalofrío. La muerte, además de inevitable, desde esta perspectiva se nos presenta como algo incomprensible. Pero no porque se trate de un fenómeno del mundo que escapa a nuestra razón, a nuestra

capacidad de conocer el mundo y de actuar en él. La biología —como ciencia de la vida y de la muerte— puede darnos mucho conocimiento al respecto. A la muerte como fenómeno, un tipo de fenómeno que podemos convertir en objeto de nuestro conocimiento empírico, podemos estudiarla; con trabajo, preparación y paciencia lograremos aprender mucho más. Pero aunque la ciencia aprenda sobre la muerte, ésta siempre producirá escalofríos.

Ello se debe a que desde un cierto punto de vista, la muerte no es un fenómeno más, y como tal escapa a nuestra razón. Desde esta perspectiva,

La muerte.

Algunos problemas filosóficos

LEÓN OL VÉ



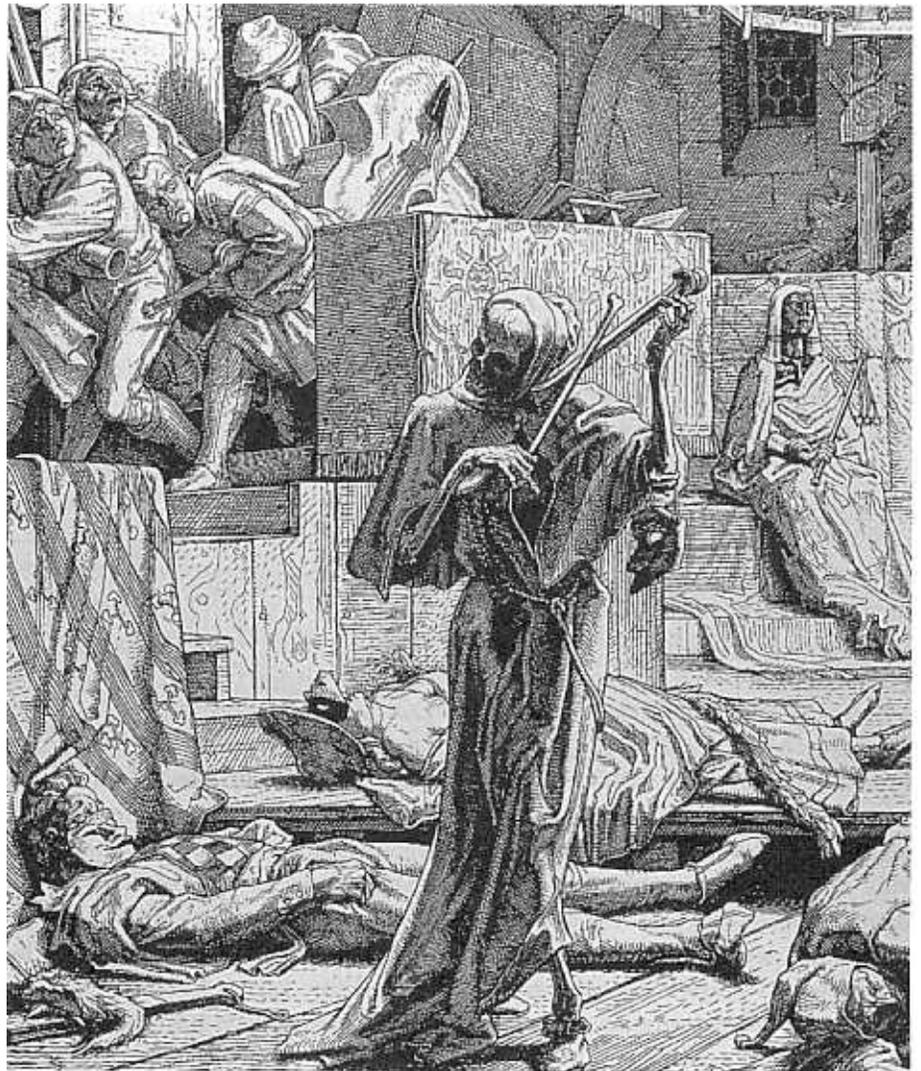
nuestra propia muerte es algo que nos trasciende, que no podemos experimentar, y por eso no es un acontecimiento más en el mundo.

Como bien lo expresó Wittgenstein, es la terminación del mundo. No termina el mundo desde el punto de vista del ojo de Dios, pero sí desde nuestro punto de vista, es decir, termina *nuestro* mundo.

Es cierto que esta observación debe ser calificada en virtud de una definición de la muerte como la que nos ofrece Ruy Pérez Tamayo en su ensayo "Tres variaciones sobre la muerte" (ver nota 1), de la cual sólo destacaré la idea de que la muerte es un proceso. Siendo un proceso tiene inicio, fin y duración en un tiempo que podemos llamar objetivo (por oposición a lo que los fenomenólogos llaman el tiempo vivido). Así, es posible que alguien sepa que se está muriendo, lo cual puede tener una duración de instantes, segundos, horas, días, o hasta de meses y años.

Admitir esto no obsta para aceptar también que la muerte de uno es algo que uno no puede sufrir. Es posible que algunas personas se den cuenta de que se están muriendo, valga la analogía, como cuando nos damos cuenta que nos estamos durmiendo; de lo que no podemos *darnos cuenta* es de que ya nos dormimos o ya nos morimos.

Subrayo el contraste entre la muerte como un fenómeno más (fenómeno que es un proceso), y la muerte como algo que no nos es dable en la experiencia, que no es un fenómeno. En el primer sentido podemos tener conocimiento de la muerte, ya sea científico —de la muerte como fenómeno biológico— o conocimiento ordinario —de la muerte como acontecimiento del que podemos enterarnos, y hasta sufrirlo, en la vida cotidiana, por ejemplo cuando nos enteramos de que alguien ha muerto. Pero nuestra propia muerte es algo que lógica y fisi-



La muerte destructora, Alfred Rethel

camente es imposible que experimentemos. Podemos experimentar la enfermedad, sufrirla, incluso la crisis que se resuelve en la muerte. Podemos sufrir la idea de la muerte, incluso la de uno mismo, pero no podemos *sufrir* nuestra propia muerte.

Tal vez es posible que vivamos parcialmente nuestra muerte, en el sentido de experimentar y darnos cuenta de al menos una parte del proceso de nuestra muerte, pero *a fortiori* será sólo una parte. Lo que necesariamente no podremos vivir será nuestra muerte completa.

La muerte de uno mismo se puede imaginar como fenómeno biológico, y entonces entender su sentido biológico. Más aún, en algunos casos —ya sea

porque nosotros escojamos la forma de nuestra muerte, o porque sea posible predecir cómo y de qué nos vamos a morir— podríamos pedir a un científico experto en estos temas que nos explique cómo es exactamente que nos vamos a morir. Por ejemplo, si elegimos la horca el científico seguramente nos explicará el proceso de la asfixia, su fisiología a nivel del organismo y a nivel celular, y tal vez hasta a nivel molecular. Vista así, la muerte es una cosa más en el mundo. Por eso podría explicarla la ciencia, pues ella nos dice cómo ocurren las cosas en el mundo.

Pero la ciencia no nos dice, ni podrá decirnos jamás, cómo es *que* el mundo existe. No el planeta Tierra ni el Siste-

ma Solar ni la sociedad mexicana. El origen de todo eso, de nuevo, son acontecimientos en el mundo, que sí son susceptibles de recibir explicación, incluso científica, al menos en principio. Pero lo que la ciencia no puede explicar es cómo es que *la realidad existe*. Esto tal vez nadie lo pueda explicar; y ahí es donde topamos con la actitud mística. Citando de nuevo a Wittgenstein: "Lo que es místico no es cómo son las cosas en el mundo, sino que [el mundo] exista" (*Tractatus* 6.44).

Desde mi punto de vista, la filosofía tampoco explica por qué existe el mundo; lo que sí hace es volvernos conscientes, entre otras cosas, de los límites de la razón, de la ciencia, y al hacernos ver, sentir, inteligir esos límites—vistos desde dentro de lo que limitan, la vida en nuestro caso— la filosofía nos pone de frente a lo que para muchos filósofos es lo místico: darnos cuenta de que hay límites insuperables, y que el *límite* de nuestra propia vida—nuestra propia muerte— es incomprendible, y literalmente invivible e insufrible, y por supuesto inefable.

Haciendo un debido silencio en este punto, pasemos al siguiente, el de la muerte como pérdida de la identidad personal.

Muerte e identidad

Diferenciamos dos conceptos: "ser humano" y "persona". Es verdad que un ser humano no muere si no termina biológicamente (*cf.* Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p. 56). Pero decir lo mismo de una persona no es verdad; una persona puede morir sin que termine biológicamente. Este es el núcleo de verdad cuando escuchamos decir a alguien que ya no es la misma persona de antes. Solemos tomarlo metafóricamente, pero puede ocurrir realmente.

El *quid* de la cuestión reside en la noción de identidad, la identidad personal en el caso que más nos interesa,

el de los seres humanos. Debemos aludir a este problema si queremos obtener alguna idea más clara sobre la muerte, no como problema empírico, sino metafísico.

Examinemos un ejemplo donde, a mi juicio, puede decirse que una persona ha muerto, pero donde no hay terminación biológica del ser humano que se encuentra, digámoslo así, subyacente a la persona que termina.

En la novela *Danzas con Lobos*, de Michael Blake (realizada como película por Kevin Kostner), después de haber matado en defensa propia a unos soldados blancos, el teniente Dunbar, miembro de ese mismo ejército, aunque para entonces vivía con una tribu india—donde era conocido bajo el nombre de Danzas con Lobos—, sufría de remordimientos, como era de esperarse de un sujeto moral. Viendo demasiado atribulado a Danzas con Lobos, interviene el viejo de la tribu, quien da muestras de una extraordinaria sabiduría. Lo que el viejo le dice a nuestro atribulado personaje es que no hay razones por las que deba sentir remordimiento moral. Quien tiene una culpa y debería comparecer ante un tribunal militar de los blancos, es el teniente Dunbar, quien más allá de la penal tiene una responsabilidad moral. Pero con quien el viejo conversa en ese momento *ya no es* el teniente Dunbar: éste ha dejado de existir—al menos desde el punto de vista de la tribu india. Pero es importante señalar que como consecuencia de esa conversación, también a partir de ese momento desde el propio punto de vista de nuestro personaje, él *es* Danzas con Lobos (y este *es* tiene aquí importantes connotaciones existenciales). Él es un miembro más de la tribu; como muchos otros indios; actuó en defensa propia y en el mejor interés de la tribu, constantemente asediada por las tropas yanquis y amenazada de muerte. En esas circunstancias ningún miembro de la

tribu puede sentir responsabilidad moral por matar soldados blancos, pues ante los ataques de estos no les queda más que la defensa propia. Por consiguiente, Danzas con Lobos no tiene culpa ni responsabilidad moral alguna. Su conciencia puede estar tranquila.

La cuestión no es trivial. No se trata de un mero cambio de nombre, hábitos o costumbres. Si fuera así no se podría eximir al teniente Dunbar o Danzas con Lobos—quien a final de cuentas sería la misma persona— de su responsabilidad penal, ya no digamos de la moral. Aunque tuviera un nombre distinto, el teniente Dunbar mantendría sus responsabilidades y cargos de conciencia. Si es válido el juicio del viejo indio sabio es porque la siguiente oración es verdadera: 'El teniente Dunbar y Danzas con Lobos no son la misma persona'. No se trata de la situación de un esquizofrénico—como Dr. Jekyll y Mr. Hyde—, sino de un ser humano que hasta cierto momento fue el teniente Dunbar—una cierta persona— y después es Danzas con Lobos—una persona distinta.

Si todo esto es correcto, el teniente Dunbar habría muerto—la persona, bien entendido— sin que haya ningún cadáver, y sin que ningún ser humano haya terminado biológicamente.

La conclusión es que si bien la terminación biológica implica la muerte, en el caso de las personas lo inverso no es cierto. Una persona puede morir sin que eso implique que ha terminado biológicamente.

Para hablar de muerte debemos saber con precisión de qué entidad estamos hablando, y distinguir claramente cuáles son los rasgos distintivos de su identidad. Cuáles son las condiciones que deben satisfacerse para que la entidad en cuestión sea la entidad que es; en su caso, el individuo que es. Cuando estas condiciones dejan de cumplirse, la entidad, el individuo, ha muerto.



Doré

La determinación y aclaración de esto sería indispensable para dirimir la interrogante de si los organismos unicelulares que se reproducen de una manera no sexual —por bipartición, por ejemplo— mueren o no al generar dos células diferentes. Lo importante aquí sería establecer las condiciones de identidad de la entidad sobre la que vayamos a predicar que muere o no. Es decir, las condiciones necesarias y suficientes para determinar si una célula que se divide sigue siendo *la misma célula* o no. Cuando un organismo deja de ser el mismo, creo que bien puede considerarse que ha muerto, aunque no haya cadáver alguno.

Pero aquí nos concentraremos en el caso de las personas, para lo cual debemos tratar con el problema de la identidad personal. Este problema ha ocupado largamente a los mejores filósofos de nuestra tradición occidental. Como recientemente lo ha recordado el filósofo francés Pascal Engel, el asunto tiene dos aspectos principales: qué es una persona, y bajo qué condi-

ciones una persona A es la misma que otra persona B, por ejemplo en momentos diferentes del tiempo. (Cf. Pascal Engel, "Las paradojas de la identidad personal", en L. Olivé y F. Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, UNAM, México, 1994. En los párrafos siguientes sigo la exposición de este autor).

No discutiré aquí los detalles técnicos de la definición rigurosa del concepto de persona que da Engel. Mencionaré sólo la idea intuitiva central: una persona es un conjunto de hechos físicos y psicológicos, pero no es únicamente ese conjunto de hechos. Una persona además es constituida por otro conjunto de hechos, técnicamente llamados *supervinientes*, los cuales dependen de los anteriores —de los físicos y de los psicológicos—. Pero si bien los hechos supervinientes dependen de ciertos hechos físicos y psicológicos, su existencia no depende de esos hechos en particular, sino que bien podría depender de hechos físicos y psicológicos distintos. (Esto es

precisamente lo que pretende significar el término 'superviniente'.)

Los hechos supervinientes que constituyen a una persona no son los llamados internos o subjetivos, por ejemplo las experiencias físicas, los estados físicos y psicológicos de cada persona —los cuales forman el sustrato necesario de hechos físicos y psicológicos para que haya una persona—, sino hechos externos, las relaciones y las convenciones sociales, que también constituyen a las personas. Por ejemplo, los que he tratado de subrayar con el caso de Danzas con Lobos. (Cf. mi artículo "Identidad colectiva", en Olivé y Salmerón (eds.) *op. cit.*, 1994).

Pero como bien lo ha señalado Engel, para que el conjunto de hechos físicos y psicológicos, aunado al de hechos externos (determinados por las relaciones con otras personas y con un entorno social) constituyan una persona, deben tener una condición de agrupamiento. Y eso "es algo que está mucho más cerca de lo que Kant llama la unidad de la conciencia de sí a tra-

vés del tiempo, según la cual una persona es lógica o conceptualmente anterior a los estados y a los acontecimientos que le atribuimos. Los hechos que reagrupa esta unidad pueden ser vagos, pero esta unidad misma no puede ser vaga" (Engel, *op. cit.*, p. 57).

Si, de acuerdo con lo anterior, una persona es un conjunto de hechos físicos y psicológicos, más un conjunto de hechos externos, y todos ellos constituyen a una persona en la medida en la que hay esa condición de agrupamiento de tales hechos, entonces la muerte de la persona estará dada por la ruptura irreversible, no de alguno de esos hechos particulares, tal vez ni siquiera de un subconjunto importan-

te de esos hechos, sino por la ruptura irreversible de eso que estamos llamando *condición de reagrupamiento*, y que debe incluir a la consciencia y a la memoria, pero no sólo a ellas. También debe incluir —de manera central— la capacidad de proyectar, de anticipar un horizonte futuro. (Cf. J. N. Mohanty "Capas de yoidad", en Olivé y Salmerón (eds.), *op. cit.*).

El papel central de la memoria, así como el de la anticipación de un horizonte futuro, se puede apreciar regresando al ejemplo de Danzas con Lobos. En este caso se ejemplifica la muerte de una persona en virtud de la pérdida de los sentidos que le brinda su tradición, y en donde ha cambia-

do radicalmente su horizonte futuro. Danzas con Lobos ya no reconoce su historia pasada como la suya, y su horizonte futuro ya nada tiene que ver con el del teniente Dunbar. Danzas con Lobos sustituye una tradición por otra, y se abre un horizonte completamente inédito. Por todo esto, el teniente Dunbar no es identificado por Danzas con Lobos como él mismo. Tenemos, pues, el caso de una persona que deja de ser (el teniente Dunbar), para reconstituirse como una persona diferente (Danzas con Lobos).

Pero no debe pensarse que los casos de los transgresores de normas o de tradiciones, los bandidos, los desviados, los *outsiders* en general, pueden tratarse de la misma manera. Esas personas tienen establecida su identidad por referencia a la tradición desde la cual son calificados como bandidos, malhechores, desviados, etcétera, y ellos mismos se definen en relación con esas tradiciones. En cambio, quien pierde el sentido de todos sus actos intencionales, por ejemplo quien pierde la conciencia de modo irreversible, o quien de ninguna manera se reconoce en sus actos pasados y tiene un horizonte futuro completamente nuevo, deja de ser la persona que era.

El sentido de la muerte

En *El sentido de la muerte*, novela de Pablo Bourget, claramente se defiende la tesis de que la muerte no tiene sentido si se le ve sólo como el fin de la existencia del individuo. Pero sí lo tiene —se dice en esa novela— "si es un sacrificio" (cf. *El sentido de la muerte*, Gustavo Gili Editor, Barcelona, 1925, pp. 228 ss.).

Creo que el sentido de la muerte no debe reducirse a la idea del sacrificio; puede ampliarse a una idea más general: volver a la muerte un objeto de nuestra intencionalidad, es decir, tener una intención en relación con ella, o en relación con un propósito al cual ella esté ligada.



Cuando la muerte es vista como el límite que no podemos experimentar ni sufrir, la cota superior del tramo en el que somos la persona que somos, desde la perspectiva de nuestra propia vida, no tiene sentido. Pero la muerte puede tener sentido si las personas, como sujetos intencionales, la vuelven un objeto de sus intenciones. O bien podemos decir que la muerte tiene sentido si el sujeto la relaciona intencionalmente con algún otro objeto de su intención; por ejemplo quien muere corriendo un riesgo que conocía —un montañista, un corredor de autos, un guerrero, un luchador social.

Pero en uno y en otro caso el término 'muerte' no significa lo mismo. En el primer caso es un fenómeno para los demás, pero algo que nosotros no podemos experimentar. En el otro caso es un objeto de nuestras intenciones, no porque necesariamente nos proponamos morir —sería sólo el caso del suicidio o del sacrificio—, sino porque como hecho inevitable —cuando ocurra— podemos, si queremos y tenemos la doctrina y las pasiones adecuadas, hacerla un objeto hacia el cual se dirige nuestra atención e intención; o podemos proyectar nuestro horizonte de manera que nuestra muerte quede relacionada con un objeto de nuestra intención.

Como sugerí antes, no sólo mediante el sacrificio puede dársele sentido a la muerte; puede tenerlo como resultado de una actitud hacia la vida. Creo que esto es lo que nos plantea Joyce en "Los muertos", el último relato de *Dublinenses*. Gretta cuenta a su marido Gabriel la triste historia del muchacho Michael Furey, quien murió a los 17 años; cuando aquél le pregunta de qué murió el joven, ella responde "creo que murió por mí".

Me atrevo a pensar que en este caso la muerte de Michael Furey tuvo sentido, incluso para él, pero ese sentido no estuvo dado por un sacrificio. No por



La muerte y el médico, Hans Holbein el joven

lo menos en el sentido de ofrendar conscientemente su vida por la mujer amada. Podríamos pensar que Michael Furey ofrenda su vida, lo cual le hace ganar el recuerdo eterno de la mujer amada, pero no porque ésa haya sido su intención. No, su muerte tiene sentido porque queda ligada a otra intención, que llega a comprender muy bien el desafortunado esposo, Gabriel.

Michael Furey, ese sujeto encarnado, ego reflexivo y yo social, que vive en un campo de actividades prácticas y de valoración de situaciones concretas sobre las que proyecta decisiones y nuevas posibilidades de ser o dejar de ser, como todas las personas tiene que reunificar continuamente sus creencias, deseos, motivos y acciones para mantener o transformar su identidad (cf. Mohanty, *op. cit.*). Como todas las personas, se vincula o desvincula de otras personas y participa de tradiciones comunes. Michael Furey es además un sujeto intencional que cree, imagina, desea, espera y ama, pero en este caso espera en vano pues el objeto de su amor le resulta inaccesible. Por eso decide dejarse morir, es un acto intencional y precisamente el que le da el sentido a su muerte. Gabriel lo entendió muy bien: "Mejor pasar audaz al otro mundo en el apogeo de

una pasión que marchitarse consumido funestamente por la vida".

Si logramos comprender mejor lo que son las personas, y entender el papel central de su intencionalidad, podremos tener una mejor comprensión de la muerte, no como el fenómeno objeto de estudio de la ciencia, ni tampoco como el límite invivible e inevitable al cual sólo podemos tener una aproximación mística, sino de la muerte que, no siendo ni lo uno ni lo otro, tiene sentido en virtud de la intencionalidad de las personas. ●

Notas

1. Versión reducida del trabajo que se presentó en el Simposio sobre la muerte, el 5 de octubre de 1994, coordinado por Ruy Pérez Tamayo, y auspiciado por el Colegio Nacional y la Facultad de Medicina de la UNAM. Las actas correspondientes, editadas por Ruy Pérez Tamayo serán publicadas en breve por el Colegio Nacional.

2. Véase por ejemplo el artículo de Ruy Pérez Tamayo: "Tres versiones sobre la muerte", en el libro del mismo título (*La Prensa Médica*, México, 1974). Véase también el trabajo de Marcelino Cerejido, en el volumen sobre *La Muerte*, mencionado en la nota número 1.

León Olivé: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.