

Muerte y mortalidad
en la filosofía contemporánea

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Bernard N. Schumacher

Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea

Traducción de
VICENTE MERLO LILLO

Herder

Título original: Death and Mortality in Contemporary Philosophy
Traducción: Vicente Merlo Lillo
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2017, Bernard N. Schumacher
© 2018, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-3996-4

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: QPprint
Depósito legal: B-7613-2018

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PREFACIO	13
INTRODUCCIÓN	17

I

LA MUERTE HUMANA PERSONAL 31

1. Definiciones de muerte y de lo que entendemos por persona	33
1. <i>Introducción</i>	33
2. <i>La muerte biológica</i>	39
3. <i>La llamada muerte personal</i>	45
4. <i>El reto antropológico de la muerte neocortical</i>	66
5. <i>La ética como criterio para definir la muerte</i>	79
6. <i>La diversidad de definiciones de la muerte en una ética secular</i>	90
7. <i>Conclusión</i>	95

II

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

ACERCA DE LA MUERTE 97

2. Max Scheler y el conocimiento intuitivo de la mortalidad	99
--	----

1. Introducción	99
2. La actitud del hombre moderno <i>hacia la muerte</i>	102
3. La certeza de la mortalidad basada en la observación y la inducción o en la intuición	105
4. Cuestiones problemáticas planteadas por la tesis de Scheler de un conocimiento intuitivo de la mortalidad	110
3. Martin Heidegger y el estar-vuelto-hacia-la-muerte	115
1. La distinción entre óntico y ontológico	117
2. La imposibilidad de experimentar <i>mi propia muerte</i>	120
3. La muerte de otro como posible objeto del conocimiento tanatológico	126
4. Estar-vuelto-hacia-la-muerte	133
5. Crítica	144
4. ¿Es la mortalidad objeto de una precomprensión?	153
5. Jean-Paul Sartre y el conocimiento inductivo de la muerte	163
1. Las concepciones realista e idealista de la muerte	165
2. La espera expectante de mi muerte	169
3. La muerte como la victoria de otro	176
4. La muerte como una situación límite	187
5. Conclusión	190
6. El conocimiento de la mortalidad es inseparable de la relación con el otro	195

7. La muerte como objeto de experiencia	203
1. <i>La mutua exclusión de los estados de vida y muerte</i>	211
2. <i>El significado de la expresión «mi muerte»</i>	219
3. <i>La muerte en la vida</i>	225
4. <i>El amor como desvelador de lo que es impensable sobre la muerte</i>	238
5. <i>La fenomenología de la muerte</i>	241

III

¿ACASO LA MUERTE NO SIGNIFICA NADA PARA NOSOTROS? 253

8. La «nada de la muerte»:	
Epicuro y sus seguidores	255
1. <i>Presupuestos de la tesis epicúrea sobre la «nada de la muerte»: Materialismo, hedonismo y experiencialismo</i>	255
2. «La muerte nada es para nosotros»	258
3. <i>Los antiguos</i>	261
4. <i>Pensadores modernos: Montaigne, Feuerbach, Schopenhauer y otros</i>	277
9. Análisis del experiencialismo y la necesidad de un sujeto	281
1. <i>El carácter a priori de la afirmación epicúrea de que la muerte no es nada para nosotros</i>	281
2. <i>Primera serie de ejemplos contra el experiencialismo: comparaciones entre dos estados de vida</i>	287
3. <i>Segunda serie de ejemplos contra el experiencialismo: comparaciones entre el estado de vida y el estado de muerte</i>	290

Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea

4. Tercera serie de argumentos posibles contra <i>el experiencialismo: los males póstumos</i>	292
5. <i>El sujeto de males póstumos</i>	296
10. La muerte: Un mal por privación	303
1. <i>¿De qué priva la muerte al sujeto?</i>	306
2. <i>¿Es la muerte siempre un mal?</i>	320
3. <i>Defensa de la caracterización de la muerte como un mal a la vista del estado pacífico de la no existencia prenatal</i>	345
CONCLUSIÓN	355
BIBLIOGRAFÍA	367
ÍNDICE DE NOMBRES	413
ÍNDICE DE CONCEPTOS	419

Para Michele Marie

Prefacio

Con el fin de proteger su felicidad, el hombre occidental contemporáneo se las ha ingeniado para dejar de pensar sobre la muerte y, más particularmente, sobre su propia muerte, en cierto modo para negarla, manteniendo un pesado silencio sobre ella. Algunos filósofos terminan formando parte de esta farsa, considerando el tema tabú o declarando que no es filosófico. Mientras que el acto de filosofar se entendía en la tradición filosófica como una preparación para la muerte, como una meditación sobre la vida y la muerte, muchos filósofos contemporáneos dejan de lado la pregunta misma de la relación del hombre con «su propia muerte». ¿Se origina este hábito de apartar la mirada en un miedo a la muerte? ¿Se debe a un apartar la atención de las preguntas radicales respecto al significado y el fundamento último de la vida humana, tanto en su dimensión personal como social, para centrarse en problemas particulares y locales? Sea cual sea la razón, parece que la filosofía tendría mucho que ganar si vuelve a centrar sus reflexiones teóricas y prácticas en tales temas fundamentales, ya que se hallan en el corazón de la existencia humana.

Cuando supieron que estaba escribiendo un libro sobre la muerte, la mayoría de mis colegas sonrieron irónicamente; simplemente no podían entender cómo un filósofo joven podía «desperdiciar» varios años de su vida meditando sobre la muerte, dado que el tema elude toda investigación filosó-

fica y no hay ninguna esperanza de llegar a respuestas definitivas. Pero ¿no es la filosofía, en cierto sentido, una pérdida de tiempo? Como el verdadero ocio y el amor, la filosofía no puede evaluarse en términos de rendimiento, y estoy contento de haber dedicado tiempo a contemplar un tema filosófico que, desde luego, sigue eludiéndome, pero que sin embargo resulta evidente bajo los aspectos de lo incomprensible y la frontera.

Los años que he pasado meditando sobre la muerte me han capacitado, ciertamente, para —de algún modo— domarla, para comprenderla un poco mejor clarificando ciertos puntos y disipando varias nociones falsas respecto a ella. Si bien esquivaba una comprensión total, sin embargo sigue siendo uno de los misterios más inquietantes para la reflexión filosófica. Escribir este volumen no puso a descansar mis reflexiones filosóficas y existenciales. Todavía sigo buscando una mejor comprensión de la muerte, y más especialmente, de mi muerte y la muerte de aquellos a quienes amo.

Estoy extremadamente agradecido a mi esposa, Michele Marie, sin la cual este libro no podría haberse escrito. Durante su paciente y meticulosa lectura de los varios borradores del manuscrito, logró con gran perspicacia identificar un cierto número de problemas en mis argumentaciones, sugiriendo excelentes comentarios y correcciones y ofreciendo muchos argumentos y críticas pertinentes. Le estoy muy agradecido por esos largos y estimulantes diálogos que configuraron esta obra, así como por su apoyo constante a lo largo de todos estos años. Le dedico este libro como señal de mi profunda gratitud. Agradezco igualmente a mi hija mayor, Myriam, por su paciencia durante los meses finales de la composición, con un padre que estaba absorto en sus reflexiones, y también por sus frecuentes visitas con su madre a la biblioteca para buscar referencias. También estoy muy agradecido a mis otros tres

hijos, Sophia, Teresa y Nicolas, que me ayudaron, junto con Myriam, a comprender mejor lo que significa vivir.

Mi agradecimiento también para Evandro Agazzi por su generoso apoyo y su disponibilidad, así como por sus valiosos comentarios y sugerencias; a Martine Nida-Rümelin, Daniel Schulthess y Jean-Claude Wolf por sus útiles observaciones; al difunto Jorge Arregui por las largas y estimulantes conversaciones que tuvimos sobre varios temas abordados en esta obra; a Jacinto Choza, Günther Figal, John Martin Fischer, Thomas Flynn, Ramón Rodríguez García, Paul Griffiths, Otfried Höffe, Daniel Innerarity, Thomas De Koninck, Thomas Nagel, Gregory Reichberg y Ronald Santoni por sus conversaciones y sus excelentes críticas; a los anónimos revisores del manuscrito por sus utilísimos comentarios y sus aportaciones esclarecedoras; a Vicente Merlo por sus excelente traducción; a Manuel Cruz por haber propuesto mi libro a la editorial Herder y a Raimund Herder por haberlo aceptado; y finalmente al equipo de la editorial Herder —especialmente a Laia Villegas y Claudia Berdeja por sus útiles comentarios y la finura de su trabajo, así como por su paciencia—. Esta monografía fue posible también gracias a la ayuda financiera de la Humboldt Foundation y de la National Swiss Foundation for Scientific Research. Finalmente, estoy muy agradecido a los estudiantes de la Universidad de Friburgo (Suiza) y de la Universidad de Chicago que asistieron a mis seminarios y mis conferencias sobre la muerte y sobre la noción de persona, por sus preguntas y comentarios, que estimularon mi reflexión personal.

Esta obra constituye una edición revisada de las ediciones originales francesa y alemana. La primera parte ha sido totalmente reescrita y el primer capítulo de la segunda parte (que se ocupa del conocimiento de la muerte y la mortalidad del animal, el ser humano «primitivo» y el niño) de las ediciones originales no aparece aquí.

Introducción

Aunque se habla mucho en el marco de la bioética y la ética médica, la sociología, la historia y la literatura, en el alba del tercer milenio la muerte es tema tabú, como se muestra en la expresión «la pornografía de la muerte».¹ Las prácticas y los discursos públicos relacionados con la muerte ya no se limitan a experiencias y sentimientos «privados» de quienes mueren o están haciendo el duelo.² Después de ocupar un lugar destacado durante miles de años en el corazón mismo de la cultura humana, la muerte ha desaparecido de las comunicaciones diarias, y la sociedad occidental contemporánea incluso tiende a suprimir cualquier cosa que haga pensar en ella. Ver morir a alguien se ha convertido en algo raro. La gente ya no muere en casa, sino en el hospital; las muertes son, en cierto modo, excluidas de la comunidad de los vivos. En cuanto al entierro, se ha disfrazado para no recordar demasiado explícitamente la victoria de la muerte que espera a todo el mundo, como si lo importante fuera camu-

1. Véase Geoffrey Gorer, «The Pornography of Death»; Herman Feifel, «Death». No obstante, en los últimos años hemos presenciado un renacimiento lento, subrepticio, de la muerte. Véase Tony Walter, *The Revival of Death*.

2. Los cambios en los lazos familiares y la separación de la esfera pública y la esfera privada han producido también una privatización del duelo en el mundo occidentalizado.

flar o enmascarar esa victoria. La meditación sobre la muerte se evita como una plaga, porque preferimos ocuparnos con cosas menos lúgubres y, podría añadirse, menos obscenas. La muerte hace temblar a quienes hablan de ella y les hace experimentar una incomodidad mezclada con miedo a su propia muerte o a la muerte de un ser querido; solo se la menciona en términos que la encubran; Montaigne observaba que la gente «se asusta solo con mencionar la muerte y [...] se santigua, como si se tratara del nombre del diablo».³ Pascal enfatiza que «no habiendo podido curar la muerte, la miseria y la ignorancia, a los hombres se les ha ocurrido, para ser felices, no pensar en ellas».⁴ Freud observa que «[hombres y mujeres contemporáneos] mostramos una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado silenciarla».⁵

De este modo, el ser humano es privado de su muerte. Nos mentimos constantemente, diciendo que siempre es otro el que muere, nunca yo mismo.⁶ El individuo se contenta con

3. Michel de Montaigne, *Los ensayos*, libro I, cap. XIX, p. 88. [*Essais*, libro I, cap. XX, p. 130: «s'en signent, comme du nom du diable»].

4. Blaise Pascal, *Pensamientos*, LG 124 (B 168), p. 112. [*Pensées*, B 168, p. 119: «N'ayant pu guérir la mort», les êtres humains «se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser»]. Véase Georg Simmel, «Para una metafísica de la muerte», p. 92 [«Zur Metaphysik des Todes», p. 32]. No obstante, debería tenerse en cuenta que la huida de la muerte expresa una actitud humana que es muy natural y saludable; Max Scheler lo describía como una «frivolidad metafísica» [*«metaphysischen Leichtsinn»*] (*Muerte y supervivencia*, p. 36) [*Tod und Fortleben*, p. 28]]. Tal represión de la muerte posibilita la acción humana en el mundo, pues de otro modo se paralizaría por el pensamiento constante de la muerte.

5. Véase Sigmund Freud, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», p. 116 [*Zeitgemässes über Krieg und Tod*, *Studienausgabe*, p. 49: «wir haben versucht ihn totzuschweigen»].

6. Una actitud ejemplificada por Iván Ilich, el personaje de Tolstói.

vivir día a día en lo que Heidegger llama inautenticidad [*Uneigentlichkeit*], con el reconocimiento de que «uno morirá», pero como algo que nunca se toma personalmente, sino que se percibe de manera invariable como el asunto de algún otro. Esta noción de que «se muere» domina la vida cotidiana y expresa «algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora *no está todavía ahí* para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza».⁷ Tal actitud no reconoce la muerte, sino que trata de neutralizarla negándola. La muerte de un ser querido, en particular, se considera —a través de una reacción de miedo— como una mera casualidad, un accidente, y no se ve desde una perspectiva positiva como un *shock* existencial que hace posible que el superviviente trascienda esta actitud cotidiana de actividad por la actividad misma y se abra a reflexionar sobre el significado de su existencia, personal y comunitariamente. La filosofía contemporánea sobre el tema de la muerte, o «tanatología» pretende despertar al ser humano de la somnolencia resultante de esta negación o este rechazo de la muerte; intenta llevar al ser humano a que haga frente a su propia mortalidad. Busca también domesticar la muerte, de algún modo, confrontándola directamente, buscando entender la actitud típicamente humana hacia ella y cuestionando la racionalidad de los miedos que despierta.

A pesar de la opinión de Schulz y Scherer,⁸ quienes insisten en que la muerte no constituye un tema relevante en la filosofía contemporánea, o, en contraste, pese a la postura de Gray y Wyschogrod, según la cual durante el siglo XX se ha «redes-

7. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 273 [*Sein und Zeit*, p. 253: «*Ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muss, zunächst aber für einen selbst noch nicht vorhanden und daher unbedrohlich ist*»].

8. Véase Georg Scherer, «Philosophie des Todes und moderne Rationalität», p. 507.

cubierto como idea y problema filosófico»,⁹ por mi parte mantengo que los filósofos contemporáneos, por el contrario, se han tomado en serio la importancia del tema de la muerte, que no obstante es el tema de muchas reflexiones pertinentes en los filósofos del pasado. La filosofía contemporánea ha tratado la muerte tanto a nivel teórico (en el que el presente análisis se sitúa) como a nivel ético. Podemos distinguir dos períodos principales: por una parte, el debate tanatológico en la primera mitad del siglo XX, fundamentalmente entre los partidarios de la filosofía de la vida («vitalismo»), la fenomenología, o el existencialismo; por otra parte, la reciente controversia en la filosofía analítica, que está marcada por la indiferencia hacia los argumentos expuestos durante el primer período. Ciertamente, no es infrecuente que los filósofos analíticos propongan, sin cita alguna, tesis y argumentos que se asemejen sospechosamente a los desarrollados por fenomenólogos y existencialistas; en otros casos, las citas remiten al lector a obras de literatura secundaria, que no siempre interpretan con precisión las fuentes primarias.

A diferencia de la sugerencia de Schulz de que definitivamente son cosas del pasado,¹⁰ las preguntas metafísicas acerca de una eventual vida después de la muerte no han sido rechazadas tan prontamente por la filosofía contempo-

9. J. Glenn Gray, «The Idea of Death in Existentialism», p. 114: «*The question of death has occupied a surprisingly small place in modern thought. [...] In the twentieth century, death was rediscovered as a philosophical idea and problem*» [«La idea de la muerte ha ocupado un lugar sorprendentemente pequeño en el pensamiento moderno. [...] En el siglo XX la muerte se ha redescubierto como idea y problema filosófico»]. Véase Edith Wyschogrod, «Death and Some Philosophies of Language», p. 255; Otto Friedrich Bollnow, «Der Tod des andern Menschen», p. 1257.

10. Véase Walter Schulz, «Wandlungen der Einstellung zum Tode», pp. 99, 104; «Zum Problem des Todes», pp. 313, 324; *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, p. 143.

ránea; tampoco creo que la metafísica clásica de la muerte no tenga hoy más que un *interés de anticuario*, como Hügli afirma,¹¹ ni a lo sumo un interés existencial para el filósofo contemporáneo. Además es incorrecto describir la reflexión filosófica contemporánea en términos de lo que Ebeling llama una «inversión tanatológica» irreversible,¹² es decir, un sistemático poner entre paréntesis las preguntas referentes a la inmortalidad y la metafísica, preguntas que carecen de sentido para una filosofía post-heideggeriana y que a partir de ahora deberían relegarse, según Fuchs, al ámbito de lo mágico, lo arcaico, lo primitivo, y la religión: en una palabra, al dominio de lo irracional.¹³ Yo me distancio de tal juicio acerca de la situación de la tanatología filosófica contemporánea, que es solo parcialmente y no totalmente postmetafísica. Además, la investigación sobre la posibilidad de una vida *post mortem* no cesó con Scheler;¹⁴ lejos de estar pasada de moda, actualmente es tema de gran interés especulativo en las reflexiones filosóficas.¹⁵

11. Véase Anton Hügli, «Zur Geschichte der Todesdeutung», pp. 2-3.

12. Hans Ebeling (ed.), *Der Tod in der Moderne*, p. 12. *Ibid.*, p. 11: «Vor Heidegger hatte auch die philosophische Thanatologie die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit noch bewahrt. Mit Heidegger ist sie preisgegeben. Und seit Heidegger ist sie mit Mitteln der Philosophie nicht mehr zu restaurieren» [«Antes de Heidegger, la tanatología filosófica había mantenido todavía la esperanza de algún tipo de inmortalidad. Con Heidegger, esa esperanza se ha abandonado. Y desde Heidegger ya no ha sido posible restablecerla mediante la filosofía»]. Véase también *Rüstung und Selbsterhaltung*, pp. 84-85. Véase Walter Schulz, «Zum Problem des Todes», pp. 313 s.; *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, pp. 125 s.

13. Véase Werner Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, pp. 50 s.

14. Tal como Walter Schulz lo interpreta en «Zum Problem des Todes», p. 324; *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, pp. 125 s.

15. En el marco del debate fenomenológico, existencial y neo-

Aún así, en este estudio no me ocuparé de las cuestiones metafísicas referentes a una posible vida *post mortem*. En su lugar, centraré mi atención en tres problemas: el problema de la naturaleza de la muerte humana personal en el contexto del debate biomédico, el problema del conocimiento de mi mortalidad y de la muerte humana como tal, y finalmente en el problema de determinar si la muerte no es nada para nosotros o, por el contrario, si puede considerarse un mal. Para hacer esto, me limito a una cuidadosa lectura de los textos clásicos de la filosofía contemporánea de los dos períodos recién mencionados, al mismo tiempo que haré referencias también a los filósofos antiguos, y especialmente a Epicuro y su provocativa tesis de la «nada de la muerte». He optado por un diálogo y una integración de las distintas posiciones, más que por una presentación histórica y cronológica de los tanatólogos de la filosofía contemporánea.

Me parecía necesario comenzar analizando en la Parte I de este estudio la definición de muerte personal humana, ya que tiene importantes repercusiones éticas. A diferencia del establecimiento de criterios funcionales y pruebas para determinar la muerte de un ser humano, tal definición se sitúa en el nivel de una antropología filosófica que sirva como punto de partida para un debate ético acerca del final de la

tomista, así como en el análisis de la tradición analítica anglosajona referente a la identidad personal y los varios tipos de vida *post mortem* (inmortalidad personal, reencarnación, etc.). Véase John Donnelly (ed.), *Language, Metaphysics, and Death*; Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*; John Martin Fischer (ed.), *The Metaphysics of Death*; Anthony Flew, *The Logic of Mortality*; Peter Geach, *God and the Soul*; Hywel D. Lewis, *The Self and Immortality*; Ronald W. K. Paterson, *Philosophy and the Belief in a Life after Death*; Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence*; Roy W. Perrett, *Death and Immortality*; Ted Peters, John Russell y Michael Welker (eds.), *Resurrection*; Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*; Jay F. Rosenberg, *Thinking Clearly about Death*.

vida. La definición de muerte humana personal remite, en última instancia, a la definición de persona. Para ello, analizo primero, con el trasfondo de la distinción entre «ser humano» y «persona», aquellas teorías que sitúan la muerte exclusivamente en el nivel biológico o, por el contrario, solamente en el nivel personal, esto es, sin referencia alguna al cuerpo humano. Después abordaré la propuesta de llevar la pregunta por la definición de muerte humana personal al nivel ético e investigar si un ser humano vivo que se halla irreversiblemente privado del ejercicio de las propiedades llamadas personales, como la autoconsciencia, podría considerarse muerto. Propongo examinar críticamente estas diferentes definiciones de muerte en relación con las definiciones de persona y mostrar la debilidad de la posición dualista que distingue entre «muerte humana» y «muerte personal».

La Parte II de este estudio se dedica a reflexionar sobre el conocimiento de mi mortalidad y de la muerte personal humana. Intentando captar la diferencia específica entre el ser humano y otros seres vivos —más específicamente, los animales— en lo que respecta a sus relaciones con su muerte, los pensadores han mencionado las capacidades humanas de abstraer y formar conceptos; de reír; de construir un lenguaje; de inventar, fabricar y utilizar herramientas, así como la capacidad humana de autoconsciencia, que posibilita un conocimiento de la muerte y la mortalidad, tanto universal como personal. Solo el ser humano que ha alcanzado un cierto nivel de desarrollo mental sería consciente de su mortalidad y de la muerte, lo cual implicaría que un niño por debajo de cierta etapa de madurez carece de esta capacidad.¹⁶ Así, para Heidegger,¹⁷ portavoz de toda una tradición,

16. Véase Susan Carey, *Conceptual Change in Childhood*.

17. Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 267 [*Sein und Zeit*, p.

un animal que se halla, en su opinión, privado de conciencia y de habla tan solo puede fenecer; exclusivamente el ser humano es consciente de que *tiene que* y *puede* morir; los humanos se caracterizan igualmente por su relación con el muerto, lo cual resulta evidente en sus distintas creencias en una vida *post mortem*, en los rituales funerarios, así como en su rebelión contra la muerte. Parecería, pues, que la conciencia y el conocimiento de la muerte y de la mortalidad expresan, para utilizar la frase de Gadamer, «el honor ontológico»¹⁸ específico del ser humano.

Este «honor» que se expresa en la *cogitatio mortis* es la fuente de una paradoja que Pascal resume del modo siguiente: «Todo cuanto sé es que debo morir pronto; pero lo que más ignoro es esta muerte misma que no podría evitar».¹⁹ La primera afirmación plantea la cuestión acerca del origen de nuestro conocimiento y la conciencia de nuestra condición moral, así como la pregunta por el grado de certeza. ¿Cómo tenemos conciencia de ello? ¿De dónde brota tal conocimiento? ¿Se adquiere, o está ya presente en la mente inconsciente y es así objeto de una reminiscencia platónica? ¿Es una

247]. En *Unterwegs zur Sprache*, p. 215 [hay trad. cast.: *De camino al habla*], Heidegger parece unir la capacidad de relacionar la muerte con el habla, distinguiendo así entre el ser humano y los animales: «*Die Sterblichen sind jene, die den Tod als Tod erfahren können. Das Tier vermag dies nicht. Das Wesensverhältnis zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht*» [«Los mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte como muerte. Los animales no pueden hacerlo. La relación esencial entre la muerte y el habla resplandece ante nosotros, pero todavía permanece impensada»].

18. Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», p. 21: «*l'honneur ontologique*».

19. Blaise Pascal, *Pensamientos*, LG 398 (B 194), p. 212 [*Pensées*, B 194, pp. 125-126: «*tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir; mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter*»].

cuestión de precomprensión, un conocimiento intuitivo o, por el contrario, es el resultado de experimentar la muerte de algún otro? ¿Cómo se llega a la declaración de que la muerte es «la única certidumbre»²⁰ o que mi muerte, como dice Heidegger, es la base de mi misma certidumbre de que existo?

La segunda afirmación de Pascal acentúa el carácter enigmático de la muerte como tal, como algo distinto del morir. ¿Qué sabemos acerca de esta muerte que no puede ser experimentada? ¿Podemos pensar sobre ella y medirla? ¿No es, más bien, inconcebible? ¿No estará el discurso tanatológico racional vacío de significado y destinado al fracaso? A pesar del hecho de que la muerte no puede aprehenderse intencionalmente (mediante una cognición racional) y de que no es un fenómeno, ¿podemos, no obstante, bucear de algún modo en este enigma acercándonos a la muerte desde la perspectiva de la pasividad de su ocurrir y con la ayuda del concepto de frontera? ¿Haría posible la tesis de la muerte *en* vida experimentar la muerte y aprehenderla mejor? ¿No hacemos frente a una tierra de nadie? ¿Es posible una fenomenología de la muerte, comenzando con la premisa de que los estados de vida y de muerte se excluyen mutuamente, como Epicuro y Wittgenstein han observado? ¿Tiene algún significado la predicción de «mi muerte»? ¿Es posible hablar de la muerte «en» la vida?

La Parte III de nuestro estudio se ocupa de la cuestión axiológica de la tanatología: ¿es la muerte nada para nosotros —como Epicuro mantuvo admirablemente— o por el contrario, puede ser considerada un mal? No se trata de saber si la muerte es un mal para los supervivientes, especialmente para aquellos que amaban a la persona fallecida,

20. Søren Kierkegaard, «At a Graveside», p. 91 [hay trad. cast.: «Junto a una tumba»].

sino de determinar si es un mal para el propio sujeto, no mientras está vivo (esto es, el morir), sino en el momento en que ha fallecido, cuando «se encuentra a sí mismo» en el estado de muerte. La pregunta se vuelve de lo más interesante para la filosofía si se introduce —desde la perspectiva metodológica, para adoptar el mismo punto de partida que Epicuro— un *a priori* que consiste en identificar la muerte, y por tanto el estado de muerto, con la ausencia de una vida *post mortem*. Así pues, suponiendo que no hay vida después de la muerte, ¿cómo puede mantenerse que se ha hecho un mal a una persona difunta que ya no existe? En lugar de eso, la muerte parece no ser nada para mí, ya que mientras estoy vivo, mi muerte no está, y cuando estoy muerto, yo ya no existo. Mi muerte, por tanto, no es nada que haya que temer. Este es el argumento y el reto elaborado por Epicuro.

En aras de la claridad, me gustaría señalar que la muerte se valora de maneras distintas en la filosofía: como algo indiferente, como un bien (en sí mismo o dependiendo de las circunstancias) o, finalmente, como un mal (en sí mismo o dependiendo de las circunstancias).

- 1) En primer lugar, la muerte puede entenderse, siguiendo a Epicuro, como *indiferente*: para la persona muerta no sería ni un bien ni un mal. Esta posición se basa en la premisa de que no existe nada así como una vida personal *post mortem*, y que para que una situación pueda considerarse un bien o un mal, es necesario que el sujeto la experimente.
- 2) La segunda posibilidad consiste en considerar la muerte como un *bien en sí mismo*. Aquí hallamos dos corrientes de pensamiento, ambas situadas en un nivel diferente de aquel en el que se sitúan las ideas asociadas con la evolución o el instinto de muerte. a) El primer modo de pensar

sobre la muerte como un bien en sí misma queda ilustrado por aquellos que mantienen que es mejor no existir que existir y que entienden la existencia como una maldición, considerándola algo que no debería ser. Cuando el rey Midas preguntó qué es lo mejor del mundo, el sabio Silenus respondió que «es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es, para ti, morir pronto».²¹ De un modo menos pesimista, aunque todavía enfatizando el lado agradable de un dormir sin soñar, Sócrates, en la *Apología*,²² concibe la muerte como una «ganancia». Otros pensadores la reconocen como un bien o como «el bien supremo»,²³ y varias anécdotas resultan también esclarecedoras en este sentido: una, por ejemplo, sobre Cleobis y Bitón, hijos de una sacerdotisa de Argos que pidió a la diosa que les concediese el mayor bien que un dios puede dar a un ser humano, y al día siguiente fueron descubiertos muertos. Plutarco recoge esta idea: la muerte es un bien, porque libera al ser humano de los males y servidumbres de la vida y recompensa con la piedad.²⁴ La idea de que la vida es un castigo y la muerte un beneficio es de origen órfico-

21. Citado en Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* §3, p. 52 [*Die Geburt der Tragödie*, p. 35: «Das Allerbeste ist für Dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich bald zu sterben»]. Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xlviii; Epicuro *Carta a Meneceo*, § 126-127 [pp. 136-137]); Plutarco, «Escrito de consolación a Apolonio», 27, 115dss. (pp. 94 ss.); Teognis, *Elegías*, I, 425-428.

22. Platón, *Apología de Sócrates*, 40c-e (pp. 183-184).

23. Véase Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xlv, 110; xl, 95 s. Estas historias las vuelve a contar también Plutarco, en «Escrito de consolación a Apolonio», 14 s., 108e s. (pp. 74 ss.).

24. Véase Plutarco, «Escrito de consolación a Apolonio», 10 s., 106cs. (pp. 66 ss.).

pitagórico. No obstante, estos escritores no ofrecen contraargumentos a la provocativa tesis de Epicuro, quien identifica la muerte con el no-ser y declara que el hombre muerto no puede sentir ni experimentar nada. ¿Cómo podría el muerto experimentar su estado como algo bueno, cuando ya no existe? b) Una segunda línea argumentativa que proclama que la muerte es un bien puede hallarse entre los partidarios de una metafísica del ser que afirma la vida *post mortem* personal del sujeto, a quien le es dado contemplar el bien perfecto y absoluto, esto es, a Dios, si es juzgado merecedor de ello a partir de las acciones buenas realizadas durante su vida. Ambrosio de Milán,²⁵ por ejemplo, mantiene que la muerte es un bien para el cristiano, porque lo libera de las calamidades de la vida, de los males (un tema favorito de los estoicos), y lo conduce a la vida verdadera. No obstante, Ambrosio no aborda el reto epicúreo *per se*. Los neoplatónicos y los pseudoplatónicos²⁶ pertenecen también a esta categoría.

- 3) En tercer lugar, la muerte puede entenderse como *un bien o un mal dependiendo de las circunstancias*,²⁷ lo cual in-

25. Véase Ambrosio de Milán, el discurso «Sobre la muerte de su hermano Sátiro», en *Discursos consolatorios*.

26. Véase, por ejemplo, las observaciones de Axíoco sobre la muerte, después de haber comparado la inmortalidad con el haber sido liberado de la cárcel en la que el cuerpo vivo se encuentra. Pseudo-Platón, *Axíoco*, 370d-e (p. 421): «Ya no temo la muerte, sino que incluso ya la deseo»; *ibid.* 372b (p. 425): «tan lejos estoy de sentir miedo ante la muerte que incluso ya ardo en deseos de ella [...] y menosprecio la vida, puesto que voy a partir a una mejor residencia».

27. Entre otros análisis, véase Anthony L. Brueckner y John Martin Fischer, «Why Is Death Bad?», p. 221; Peter C. Dalton, «Death and Evil», p. 203; Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 140, 144, 149-150, 226; Jeff McMahan, «Death and the Value of Life» y *The Ethics of Killing*; Mary Mothersill, «Death», p. 92; Robert Nozick, «Dying», pp.

cluye la capacidad del sujeto para completar su tarea, realizar proyectos o el plan de su vida que considere importante. A menudo, desde una perspectiva utilitarista, que a veces va acompañada de hedonismo, hay un intento de determinar si la muerte es un bien o un mal a través de un cálculo cuantitativo y cualitativo de los beneficios y las desventajas que el sujeto habría experimentado si hubiera seguido viviendo. Dada esta manera de pensar, la muerte fácilmente podría considerarse un bien, en caso de que llegue para liberar al sujeto, de algún modo, de una «calidad de vida» catastrófica. «La vida es la condición de todo bien, pero, ay, es también la condición de todo mal. Cuando continuar con vida no promete más que grandes males, sin bienes que lo compensen, nuestra mejor apuesta puede ser la muerte».²⁸

- 4) Sin que necesariamente el sujeto la considere como el mayor de los males,²⁹ la muerte puede entenderse como *un mal en sí misma*.

Presentaré y analizaré la famosa tesis epicúrea de «la nada de la muerte» sobre el trasfondo de sus tres presupuestos, que son, el materialismo, el hedonismo y el experiencialismo. Este último, junto con el requisito de un sujeto, será objeto de una investigación meticulosa: analizaré dos series de

20 ss., y *Philosophical Explanations*, pp. 580 s.; Leonard W. Sumner, «A Matter of Life and Death»; Bernard Williams, «The Makropulos Case».

28. Leonard W. Sumner, «A Matter of Life and Death», pp. 161-162: «*Life is the condition of all goods, but alas it is also the condition of all evils. When continued life promises only great evils unmixed with any compensating goods, our best bet may be death*».

29. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 6 (1115a) y I, 6 (1097b); Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, v, 9; san Agustín, *La ciudad de Dios*, XIII, 6; Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, pp. 1297 ss. [hay

ejemplos, cuyo propósito es contrarrestar tanto el experiencialismo como la cuestión de los estados póstumos. Distanciándome de la comprensión epicúrea del mal, propondré un concepto del mal de la muerte como privación. Pero ¿de qué priva a un ser humano? ¿Es la muerte siempre un mal? ¿O, por el contrario, es un mal solo dependiendo de las circunstancias? Si es un mal por privación, ¿no es también ese el caso de la no existencia que precede a la concepción?

Irónicamente, parece apropiado concluir esta introducción añadiendo que este estudio pretende ser un comienzo y al mismo tiempo un punto de referencia para una reflexión filosófica mucho más amplia. Quiere ser una modesta contribución a lo que considero una de las investigaciones filosóficas más importantes, a saber, la relación del ser humano con «su propia muerte». Filosofar no es más que prepararse para la muerte: «la vida entera de los filósofos», como Platón dice, una vez más, «es una preparación para la muerte».³⁰

trad. cast.: *El principio esperanza*]; Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, pp. 554 ss. [*L'être et le néant*, pp. 615 ss.]; Thomas Nagel, «Death» [hay trad. cast.: «La muerte»].

30. Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, libro I, xxxi, 75 (p. 166).

I

La muerte humana personal

1. Definiciones de muerte y de lo que entendemos por persona

1. INTRODUCCIÓN

Los recientes descubrimientos tecnológicos que hacen posible trasplantar órganos humanos y mantener a un ser humano vivo artificialmente con ayuda de máquinas, así como la controversia que rodea la eutanasia, han dado lugar a un acalorado debate que gira en torno a la cuestión de saber cuándo un sujeto humano está realmente muerto. Esta investigación no es nada nuevo. Lo que es nuevo son los motivos que conducen a la gente a buscar *criterios* particulares y *signos* de la muerte que sean verdaderamente fiables. Así como en épocas pasadas la gente estaba motivada por el miedo a ser enterrada viva,¹ nuestros contemporáneos tienen miedo de que les puedan quitar sus órganos mientras todavía estén vivos —que pudieran sufrir una «vivisección»,² para emplear la expresión de Jonas— o de que pudieran matarlos sin darse cuenta de ello mediante la eutanasia. Con el fin de asegurarse de que no estamos matando a un ser humano cuando quitamos sus órganos, es fundamental definir la naturaleza de la muerte humana y luego desarrollar pruebas que certifiquen

1. Véase A. Keith Mant, «The Medical Definition of Death»; Claudio Milanesi, *Mort apparente, mort imparfaite*.

2. Hans Jonas, «Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes», p. 221.