

La preocupación por la muerte *

The Preoccupation with Death

Rodrigo Laera **

recibido: 02/2013
aprovado: 04/2013

Resumen: En el presente artículo se discute, en contra de la posición epicúrea, la racionalidad de la preocupación por la muerte. Para esto se proponen dos tesis elementales. La primera sostiene que es racional preocuparse por la muerte antes de morir porque ideamos un discurso en el cual se lamenta la imposibilidad de intervenir en el mundo para satisfacer nuestros fines pendientes. La segunda tesis es que la muerte aflige algún perjuicio sólo a quien se pregunta por ella, pues dicha pregunta encierra la idea de que uno trasciende mediante la concreción de sus fines, para ello se presupone que con la muerte los intereses y los fines se mantienen constantes.

Palabras claves: muerte, teleología, epicureísmo, trascendencia

Abstract: Against the epicurean position, the rationality about the preoccupation with death is discussed by the present paper. For this purpose two elemental thesis are proposed. The first one supports that it is rational to worry about death before dying because we conceive the idea of a discourse in which the impossibility of interfere in the world to satisfy our pending goals is lamented. The second thesis is that death afflicts any prejudice only to whom wonders about it, because this question encloses the idea that one transcends by means of the achievement of our purpose, for that it is presupposed that with death the interests and aim are kept constant.

Keywords: Death, Teleology, Epicureanism, Transcendence

** El presente texto ha sido realizado en el marco de las actividades del Proyecto de Investigación FFI2009-08557/FISO, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.*

*** Doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona. Professor en la misma universidad. m@ail: rod_rocking@yahoo.es*

Primero: introducción

Los filósofos desde la antigüedad se han preguntado si deberíamos preocuparnos por la muerte. Algunos de ellos, como Epicuro o Lucrecio, han pensado que la muerte no es algo malo para quien muere y que, por lo tanto, no deberíamos estar preocupados por ella. Otros, como Aristóteles, sostuvieron que la muerte es la más terrible de las todas las cosas y que temer algunas cosas es incluso justo y noble¹. En este artículo se argumentará a favor de la opinión aristotélica, proponiendo dos tesis principales. Ambas tesis confluyen en la idea de que es razonable preocuparse por la muerte. La primera tesis consiste en que es racional preocuparse por la muerte antes de morir porque, ante la expectación de eventos póstumos, elaboramos un discurso por el cual lamentamos la imposibilidad de intervenir en el mundo para satisfacer nuestros fines, mientras que carecemos de discurso que constituya una razón para preocuparnos por la inexistencia prenatal. La segunda tesis sugiere que la muerte aflige algún perjuicio sólo a quien se pregunta por ella, porque dicha pregunta encierra un deseo de trascendencia que presupone que los intereses y los fines se mantienen constantes. La razón de esto radica en que si se concibe a la muerte como un límite, entonces la misma pregunta acerca de los límites introduce una pregunta acerca de su superación.

En la primera parte del artículo se desarrolla la idea de que el límite propio de la muerte se diferencia del límite que separa la vida de la inexistencia prenatal. Justamente, en contraste con el límite prenatal, el de la muerte puede interpretarse como privación de bienes o males en mundos posibles cercanos. Y porque no hay una respuesta para la pregunta por la muerte, tampoco se la puede comparar con la vida. En la segunda parte, se discute la implicación de trascendencia que presupone que lo que a uno le importa, sus

intereses y sus fines, sigue importando a pesar de la muerte. Dicho de otra manera, se expone la idea de que la muerte entendida como privación presupone un punto de vista trascendente en el que los intereses del sujeto se mantienen constantes.

Segundo: nombrar la muerte, nombrar un límite

Lucrecio fue famoso por argumentar que nadie debería preocuparse por la muerte a pesar de la inexistencia que con ella se presupone. Si antes de nacer atravesamos un período de inexistencia similar al de después de morir, sin que ello nos afecte como lo hace algo bueno o algo malo, tampoco debería afectarnos el período de inexistencia después de morir². El argumento es simétrico y puede reconstruirse de la siguiente manera:

1) no es malo para nosotros que alguna vez no hayamos existido;

2) nuestra inexistencia póstuma es como nuestra inexistencia prenatal en todos los aspectos relevantes;

3) si dos cosas son iguales en todos los aspectos relevantes, y uno de ellos no es malo para nosotros, entonces el segundo tampoco es malo para nosotros;

4) así, no es malo para nosotros dejar de existir una vez más.

5) En consecuencia, como solo debemos preocuparnos por aquello que es malo para nosotros, no debemos preocuparnos por la muerte.

La idea central del argumento de Lucrecio consiste en tomar como premisa que la inexistencia prenatal no es algo preocupante, para luego sostener que no hay una diferencia relevante entre este período y la inexistencia póstuma: mirando hacia atrás, desde el interior de la vida, la inexistencia prenatal

es nada para nosotros; mirando hacia adelante desde el interior de la vida, la inexistencia póstuma es nada para nosotros. Tal como observó Furley (1986), el argumento gira en torno a que nada es bueno o malo para quien está muerto o para quién todavía no ha nacido y que, por lo tanto, es irracional temerle a un evento que es indoloro cuando está presente.

Sin embargo, la complejidad del argumento de Lucrecio deriva de la direccionalidad hacia el futuro de las emociones tales como el miedo o la ansiedad. Uno suele tener cierta tristeza o incluso cierto rechazo hacia los eventos pasados, pero estas sensaciones están ausentes en el caso de la inexistencia prenatal. Esto se debe a que la inexistencia prenatal fue seguida de la existencia, algo que no sucede con la muerte. Por lo tanto, la experiencia de la muerte no sería análoga a la experiencia del estado prenatal.

Si bien el argumento de Lucrecio presupone que la inexistencia prenatal es el espejo de la inexistencia póstuma, tal espejo no devuelve la misma imagen, pues aunque ambas realidades se conciban como ontológicamente simétricas, nuestra actitud respecto de ellas sí es asimétrica. En consecuencia, parece haber un aspecto relevante en el cual la inexistencia póstuma no es idéntica a la inexistencia prenatal.

Es más, el argumento de la simetría tampoco parece adecuado si se piensa que la muerte siempre asoma como aquello que está *latente* en toda experiencia posible, pues se concibe como aquello que está ausente pero que en cualquier momento puede irrumpir ante nuestra presencia quebrándola. Partiendo de esta característica inherente, la muerte influye en nuestras vidas sobre todo cuando se observan las distintas formas de resignación ante la muerte. Con lo cual las condiciones concretas en las que puede producirse afecta a nuestras decisiones: una persona al saber que inminentemente va morir reflexiona acerca de cuestiones que de otro modo no lo haría, y que no hizo nunca pensando en el tiempo antes de

nacer.

Por un lado, si el período prenatal y el post mortem fueran simétricos, entonces ambos deberían envolver actitudes similares. Esto es que, de la misma manera que lo hace la inexistencia prenatal, la muerte nos privaría de algo que nos dejaría indiferente³. Pero, como sostiene Feldman (2011), la asimetría no se produce porque hay una inclinación intrínseca del ser humano que reside en preocuparse especialmente por el futuro, pues en él se satisfacen nuestros deseos y nuestros fines. Considérese el siguiente caso expuesto por Parfit (1984): S está internado en el hospital con el fin de probar un medicamento, el cual induce un intenso placer durante una hora, seguido de amnesia. S despierta y llama a la enfermera para preguntarle acerca de su situación. Como ella no está al tanto, él infiere que o bien ha probado la droga ayer o que probará el fármaco mañana (y que tendrá una hora de placer). Mientras la enfermera comprueba su estado, S preferirá el placer de mañana al placer de ayer. Este caso lleva a pensar que hay una asimetría temporal en nuestras actitudes y que es relevante para determinar la racionalidad de la preocupación por la muerte.

Por otro lado, los diversos modos de morir afectan a quienes sobreviven de distinta manera que lo hacen los diversos modos de nacer. Piénsese en la extensión asimétrica de la vida. Nagel (1970, 1991) sostiene que porque una persona no podría nacer antes de lo que nació -pues alguien nacido antes no sería la misma persona- sí, en cambio, podría haber muerto antes de lo que lo hizo. De esta manera, el tiempo anterior al nacimiento no está constituido por momentos que le fueron privados a esa persona, contrariamente al tiempo después de la muerte. En consecuencia, es racional preocuparse por la muerte -porque priva a los sujetos de momentos que hubieran vivido-, sin que sea racional preocuparse por el tiempo perdido debido a nuestra inexistencia prenatal. Más allá de las críticas al argumento de Nagel basadas el supuesto de que una persona puede morir más

tarde pero no haber nacido antes, la idea principal es que hay una tensión hacia los límites futuros que no existe hacia los límites del pasado. Así, es racional desear que haya cosas buenas por suceder, que cosas buenas que hayan sucedido.

Aun aceptando que se pueda ampliar la vida, prolongándola tanto desde el nacimiento como extendiendo desde la muerte, el límite marcado por la muerte en sus modos y su concreción, no pasa inadvertido ni al pensamiento ni al lenguaje, como sí pasa inadvertida la inexistencia prenatal. Lo notable en el hecho de que un límite pase inadvertido mientras que el otro no es que la privación por medio de la muerte resulta ser elementalmente discursiva, pertenece a la esfera del relato, algo que el argumento de la simetría deja de lado. La muerte, en sí misma, no se representa, simplemente se nombra como el fin de todos los fines del sujeto, mientras que la inexistencia prenatal ni se representa ni se nombra como límite de una vida.

Que haya distintas maneras de morir y una sola muerte no solo indica la adecuación del pensamiento a un mero dato empírico, indica además la cualidad social que consiste en articular el lenguaje con el desconocimiento de lo inexistente. Pero, ¿cómo se vinculan la palabra y la manera en la que la muerte sucede? ¿Qué diferencia existe entre la muerte sin lenguaje y con lenguaje, dado que irrumpe ahí donde las palabras faltan, donde la referencia se anula y la identidad se quiebra? Más esencial aún: ¿qué es esto de nombrar la muerte sin poder representarla? Para vislumbrar una respuesta a estos interrogantes hace falta distinguir tres puntos: la propiedad colectiva de la muerte; su vínculo fenomenológico con la verdad y su carácter de límite.

Respecto a la propiedad colectiva de la muerte, decir la muerte es fundamentalmente hacerse cargo de ella, insertándola dentro de las categorías intencionales que se aproximan relacionamente a los diversos modos de vida (Cfr., Ariès,

1975/1982). Al nombrarla, su dominio ya no solo se centra en uno mismo, sino que también puede volverse público y, como tal, un fruto evaluativo de las estadísticas que se despliegan en expectativas de vida, en índices de población, en movimientos de capital vital, en recursos humanos, etc. Porque la muerte se articula mediante el lenguaje, uno es responsable de ella. En esta identificación secundaria, la responsabilidad comparece psicológicamente como un gesto individual latente ante la pulsión de terminar con una determinada identidad. Sin embargo, este relato también encierra un compromiso que excede a la propia subjetividad, un compromiso con el cuerpo del otro (si se quiere, desde la lógica del capitalismo tardío, el vínculo de un consumidor a otro).

Respecto al vínculo fenomenológico del sujeto con la verdad, la muerte comparece como aquello carente de referencias: lo que siempre está oculto, procurando un nuevo sentido a la idea parmenidiana de que la vía del No-Ser es infranqueable. Al nombrar la muerte se evoca la desaparición del sujeto, su entierro, su salida de la vista pública, y con ello el ocultamiento del sistema de referencias que hace a la verdad. Así, al nombrarla como ocultamiento del sujeto, uno se encuentra ante un doble giro heideggeriano. De un lado, se encuentra con la interpretación que entiende a la verdad como el des-ocultamiento del ente; pues no se trata de sacar a la luz el No-Ser, ni de des-ocultar su ocultamiento, sino de donar totalidad a la vida. Del otro lado, se encuentra con la interpretación de que la muerte es lo que se oculta (la mayoría de las veces en forma de olvido del No-Ser), mientras que la verdad es lo que se des-oculta. Y solamente hay verdad hasta el límite de la muerte o dicho en términos de Heidegger: el *Dasein* está en la verdad pero con vistas a la no-verdad.

Respecto a su carácter de límite, al convertir la muerte en un nombre dispuesto para un discurso, esta pasa a ocupar la categoría de objeto. Y, al objetivarla, somos capaces de tratarla,

manipularla, incluso de comerciar con ella, hasta convertirla en parte de los útiles cotidianos. Sin embargo, detrás de esta utilidad se esconde al asecho, detrás del nombre, el fin de toda finalidad. En este sentido, el relato fenomenológico sobre la muerte encierra una especie de contradicción: su nombramiento, su objetivación, coloca a la muerte como un medio para un fin y, a la vez, la convierte en la negación ante la vanidad de cualquier emprendimiento. Por lo tanto, como parte de la teleología que domina las acciones cotidianas, la muerte, junto con su retraso, responde a las diversas exigencias culturales. Pero como parte de una fenomenología, la muerte es lo que no se puede representar. Mejor dicho, la muerte es el límite de toda representación.

Dejando de lado la vacuidad de los emprendimientos cotidianos en relación con la inexistencia, el lenguaje incorpora a la muerte como la ruptura entre la palabra y el mundo, pues bajo el quiebre de la identidad ella se transforma en el más vacío de todos los signos: nombra el No-Ser. Nombrar la muerte es fijar como referente la ausencia de la posibilidad de habitar un mundo, ausencia que supone tanto el aniquilamiento de una determinada alteridad en la que ya *no se es con el otro*. Si, volviendo a Heidegger (1927/1977), el *Dasein* se articula como Ser en el mundo (*Sein-in-der-Welt*), entonces la muerte puede concebirse como una desarticulación; quizás, provocativamente, como la *deconstrucción* de la ligazón del sujeto con la totalidad de referencias posibles. Esta representación vacía indica que no hay un fenómeno intrínseco a la muerte, porque ella misma es el fin. La muerte, así pensada, se encuentra plasmada a partir de la identidad del sujeto restablecida por conceptos *a priori*. Pero, a pesar de ser completamente *a priori*, rige ontológicamente nuestra existencia; pues la puesta en escena de la muerte produce una desvalorización de los valores cotidianos, una pérdida de sentido respecto a la producción teleológica de nuestras acciones. Lo cual se revela en el hecho de que la

muerte rompe el privilegio de la experiencia. Y es una ruptura porque compartimos el presupuesto de que la experiencia produce valor de verdad; porque la evaluación semántica se pierde ante el signo vacío de lo muerto.

Si se afirma que la absoluta igualdad nace con la capacidad intrínseca de tener experiencias y finaliza cuando el sujeto como organizador de conocimiento queda eliminado entonces, al reflexionar sobre la muerte, el privilegio de un Yo que piensa y actúa en el mundo, asumiéndolo también *como si* fuera un objeto de contemplación, se vuelve limitado y carente de valor. Así, la muerte comparece vinculada a lo negativo: la negación de la propia identidad. Negación que, fenomenológicamente, acontece como una tachadura de aquello que se nombra; de la misma manera que la muerte pasa a concebirse como la tachadura de aquello se es. Mientras que la negación reside en el lenguaje, la muerte se transforma en el aspecto de una ontología a la que termina por suprimir. Tanto la negación como la muerte, constituyen sus límites respectivos. Por eso, ambos conceptos suelen vincularse de manera que tienen como epicentro a la noción de *nada*. Por ejemplo, en el nihilismo se halla implícita una *prioridad* de la negación respecto al sinsentido de todo acontecer; y la filosofía existencial, cuyo uno de sus ejes es la muerte, conduce a la impronta del vacío vital. Ambas posiciones parecen sostener que la identidad personal no es reemplazable, pues detrás de ella solo está el No-Ser. Por supuesto, dejamos aquí de lado aquellas filosofías que conciben a la muerte como una especie de trascendencia hacia un nuevo estado de cosas; para el nihilista y para el auténtico existencialista, esta no es una verdadera muerte, sino una continuación más de la vida, un cambio vital.

No habría preocupación por la inexistencia que presupone la muerte, si supiéramos que le sigue la existencia. Siguiendo a Luper (2009), piénsese en una máquina que nos destruye y luego nos reconstruye poco a poco después de un período de

inexistencia. Se podría decir que quien ha sido reconstruido ha revivido, superando el intervalo de tiempo en el que no estuvo vivo. No obstante, existe una diferencia importante entre “reconstruir” y “revivir”, un organismo podría revivir cuando sus procesos vitales han sido suspendidos, mientras la reconstrucción implica que la capacidad para mantenerse a sí mismo mediante sus procesos vitales ha sido destruida. Solo en este segundo caso se puede decir que el sujeto ha muerto. Si uno no supiera que lo pueden llegar a reconstruir, salvaguardando su identidad personal, entonces sería racional la preocupación acerca de la muerte. Pero cuando uno es reconstruido, la preocupación por la muerte pasada es irracional, del mismo modo que lo es la preocupación acerca de nuestro estado prenatal. Esto sucede porque, del mismo modo que la negación limita y excede al lenguaje cuando se transforma en *nada*, la muerte también limita y excede a la ontología cuando se concibe como *nada*. Levinas (1993/2000) ha sostenido que hay una identificación entre la muerte y la *nada*, tanto en el terreno del lenguaje como en el de la ontología, pues la muerte se asocia, simplemente, con el fenómeno de no poseer una respuesta. Así, la *nada* surgida de la negación permanece siempre unida al gesto intencional de la privación que conserva la huella del ser. Preguntarse por la muerte es plantear una pregunta que no se plantea mediante el acceso privilegiado de la primera persona, pues no resulta ser una modalidad de la conciencia, sino una pregunta sin datos.

La pregunta sobre la muerte se responde desde la perspectiva de la tercera persona, mediante la responsabilidad por la muerte del otro. Solo queda la representación de la muerte del otro, porque no hay representación de la muerte en sí misma. Esta sin-respuesta se manifiesta en que no es posible un conocimiento de la muerte que radique en la pura *nada*. Siguiendo a Levinas, la muerte se concibe a través de una separación ontológica de un cogito quebrado⁴. En relación con

una totalidad de referencias, dicha separación no es en sí mismo preocupante, sino la consciencia que la concibe como una amenaza. Justamente, el rasgo constitutivo de esta amenaza es la inquietud que provoca el hecho de no saber *nada* sobre el hecho de morir. De este modo, la muerte, en lugar de definirse por su propio acontecimiento, nos afecta con su sinsentido. Pero, a la vez, bajo la sin-respuesta de la pregunta por la muerte se esconde el ruego de la demora, del aplazamiento constante, eterno. De la misma manera que no se puede imaginar el mundo sin la presencia de un sujeto, uno no puede imaginarse a sí mismo como muerto, como No-Ser.

Nuevamente, ¿puede algo ser malo para alguien que carece de experiencia? ¿Quién sufre la muerte si, como se ha dicho, no existe un sujeto de la muerte? Una respuesta posible a ambos interrogantes es que la sufren quienes hayan tenido una buena vida. Con lo cual cuanto mejor es la vida, peor es la muerte⁵. No obstante, esta respuesta parece caer en una especie de contradicción al desconocer un aspecto fundamental del relato acerca de la muerte, que consiste en generar preocupación a quienes son conscientes de ella. Dicha preocupación hace peor nuestra vida, y si la vida es peor, entonces la muerte sería cada vez mejor. Luego, de seguir con este razonamiento, si la muerte se presentara como algo cada vez mejor, entonces debería ser menos preocupante. En consecuencia, cuando la vida es mejor, la muerte es peor. Cuando la muerte es peor, la vida no es tan buena, pues la muerte nos preocupa más. Siendo no tan buena la vida, la muerte es mejor. Todo esto parece racionalmente inaceptable.

Para eludir esta crítica, uno puede seguir a Feldman (2001) y sugerir que no se puede comparar la vida y la muerte, sino la vida con la vida. De este modo, hay que considerar la cómo un sujeto podría existir en diferentes mundos posibles. Como comparativista, Feldman considera que la muerte de S es mala sólo si hubiera sido mejor que no hubiera muerto cuando

lo hizo; pues para decidir si alguien se beneficia con la muerte, uno debería comparar los distintos mundos posibles en los que existiría si no muriera. Así, no es lícito comparar el mundo en el que S está muerto, con el mundo posible en el que S está vivo, sino las distintas posibilidades de S de estar vivo. Supóngase que S muriera en un accidente a edad temprana, se podría pensar que hay un mundo cercano posible en el que S tuviera una buena vida si hubiera sobrevivido. Esto coincide con la intuición de que hay casos en los que la muerte es mala y casos en los que es buena, como cuando alguien tiene una enfermedad muy dolorosa que es terminal. Así, parece haber casos en que los mundos posibles cercanos no deparan *nada* bueno. Por el contrario, si alguien está descansando apaciblemente en la playa y muere de repente, seguramente nadie dudaría de que se trate de una desgracia porque se ve privado de posibilidades deseables. No obstante, si uno no se queda con el instante inmediato a la muerte, sino que intenta ir un poco más allá en el tiempo, las posibilidades humanas son tan amplias que sería temerario realizar un juicio sobre si son malos o buenos los incontables futuros contrafácticos de una persona. Por lo demás, no se puede afirmar que la vida hubiera sido mejor que la muerte, porque tal afirmación tendría que dar una respuesta acerca de la muerte y la muerte es aquello por lo que no tenemos respuesta.

Draper (1999) ha sostenido que la comparación entre los diversos mundos posibles conduce a consecuencias inverosímiles. Por ejemplo, al decir que alguien sufre una gran desgracia hoy por no haber encontrado la lámpara de Aladino. Aunque sería bueno encontrar la lámpara para cumplir tres deseos, no percibimos como una tragedia no haberla encontrado. Dicho de otra manera, que haya un mundo posible en el cual uno encuentra la lámpara de Aladino y que dicho mundo sea sustantivamente mejor que aquel en el que no la encuentra, el actual mundo no justifica el lamento por no

tenerla. Como también afirma Scarre (2007), ninguna persona normal desea o espera encontrar la imaginaria lámpara de Aladino, pero la mayoría de gente normal sí desea vivir y evitar la muerte.

Ahora bien, alguien se puede alegrar de no estar muerto para vivir *determinada* experiencia, solamente si no está muerto. Pero si, como se ha sugerido, la muerte es el límite, la sin-respuesta, entonces no puede haber comparación entre la vida y la muerte. Dicho de otra manera, dado que sus ontologías son completamente distintas -incluso se podría afirmar que la muerte es la ausencia de ontología-, no hay comparación que permita decir que una es peor que otra. Del mismo modo, tampoco la muerte se presenta como una suerte de espejo del estado prenatal. Porque se trata de dos límites vitales distintos, el de partida y el de llegada, uno se centra más en las expectativas de lo por-venir que en la construcción histórica de los sucesos pasados; como en una carrera, uno se preocupa por la meta una vez que ya realizó la partida. Si la muerte se presenta como lo que no tiene respuesta, es porque se la indaga, mientras que el límite prenatal no suele ser indagado, o al menos no suele serlo del mismo modo. En este sentido, la indagación acerca de la muerte tiene como fin una aporía. Justamente, la pregunta por la muerte se debe a la avidez un conocimiento trascendente -por saber qué hay más allá de los límites- y la consecuente perplejidad al no hallar respuesta convierten en racional a la preocupación por la muerte.

Por último, la sin respuesta de la muerte ocasiona preocupación solo a quien pregunta por ella, mientras vivamos. Esta especie de apriorismo excluye tanto la idea de que un suceso puede ser malo solamente cuando ocurre como la idea de que un suceso puede ser malo después de que ocurre. Si bien parece plausible afirmar que los eventos póstumos pueden dañarnos mientras ellos ocurren, también resulta plausible sostener que los eventos póstumos pueden dañarnos antes de

que ocurran, en tanto estamos vivos. Aunque, tal como se sostuvo en Laera (2011), la pregunta por la muerte se ponga entre paréntesis mediante nuestras acciones cotidianas, esta pregunta siempre se encuentra implícita en el momento mismo que se valora la vida. Dicho de otra manera, si la pregunta por la muerte se mantiene en suspenso en pos de la teleología propia de la cotidianidad, es porque la valoración de la vida presupone una valoración de la muerte.

Tercero: trascendencia a través de la muerte

A simple vista, alguien podría encontrar extraño suponer hay perjuicios y beneficios para quienes mueren. Pero con esta extrañeza se asume una subjetivación sensible de los males y los bienes, pues se considera que recaen únicamente en las experiencias y que, como estas suceden únicamente mientras se está vivo, *nada* importa mientras estemos muertos. Así, nace la idea epicúrea de que la muerte no es *nada* para nosotros, porque mientras ella está nosotros no estamos y mientras estamos ella no está. En efecto, el epicureísmo considera a la muerte como *nada* para nosotros, pues todo bien y todo mal provienen de la sensación y la muerte, en cambio, es la privación de sensación, erradicando el anhelo de inmortalidad.

En contra del punto de vista epicúreo, recientemente Papineau (2012) sostuvo la tesis subsecuencialista de que los sujetos pueden ser perjudicados póstumamente por determinados eventos, pues aunque uno muera sus intereses pueden verse afectados. Considérese el caso de María. Ella trabajó diez años escribiendo un libro con el deseo de que se publique. De repente, muere dejando cosas pendientes, como buscar un editor. Juan es familiar de María y conoce el deseo de ella. Sin que se tenga en cuenta el aporte del libro ni las ventajas que podrían suponer para él su publicación, Juan tiene dos

posibilidades: o tira el manuscrito a la basura, pensando que como María está muerta poco importa si se publica; o busca un editor e intenta publicarlo, pensando en los intereses de María mientras estuvo viva. De optar por esta segunda posibilidad, Juan asume que María puede ser víctima de perjuicios mortales póstumamente. Así, casos como el de María sugieren que es racional defender los intereses de quienes han fallecido sobre la base de que hay una preocupación del sujeto sobre el estado de cosas póstumo⁶.

No obstante, este tipo de sugerencias tienen dos inconvenientes. Por un lado, en un futuro posible, los intereses de María también pudieron haber cambiado. Del mismo modo que cambian aunque no se hayan satisfechos en vida. De niño alguien pudo querer ser astronauta, si hubiera muerto no hubiera podido completar su sueño, pero también puede suceder que su deseo no se satisfaga simplemente porque ya no tiene el mismo interés que tenía antes. El argumento subsecuencialista presupone que los intereses se mantienen constantes, pero ¿por cuánto tiempo? La cuestión es ¿cómo medir el interés de María después de morirse?

Por otro lado, si se admite la tesis subsecuencialista de Papineau, entonces la primera opción de Juan implicaría un perjuicio a María y la segunda un beneficio. Sin embargo, es preciso no confundir “perjudicar a María” con “perjudicar los intereses de María” o incluso “dañar la memoria de María”. En este sentido, el subsecuencialismo de Papineau presupone que los intereses de un sujeto son el sujeto. Por lo tanto, hay que distinguir los perjuicios y los beneficios desde la perspectiva de una primera persona de los perjuicios o beneficio desde la perspectiva de una tercera persona. Respecto a la primera persona, la tesis de Papineau sugiere que la muerte puede ser preocupante para quien dejaría algo inconcluso, aunque esto implique también pensar al hombre como un ser esencialmente teleológico. Respecto a la tercera persona, la muerte comparece

en la memoria del otro. De este modo, la muerte pasa a concebirse como un acontecimiento de la vida. La confusión aparece porque uno puede atribuirle propiedades o atributos a personas u objetos que han dejado de existir. Pero dichas atribuciones se hacen en tercera persona, pues dependen de quien las hacen. En primera persona no se pueden hacer atribuciones de ningún tipo. Alguien dirá que la muerte funciona como la traición; en el sentido de que es malo ser traicionado, aunque la traición no haya sido descubierta. Sin embargo, si bien nadie quiere ser traicionado, uno sí quiere morir alguna vez al ser consciente del tiempo.

Además, con respecto a la primera persona, no aceptar sin matices la opinión de Papineau no conduce a sostener automáticamente la despreocupación epicúrea. En efecto, si el carácter positivo de la muerte, según Epicuro, se revela en la ausencia de sensación, en contraposición con el deseo de inmortalidad; entonces en este deseo yacerá la causa del miedo a la ruptura de nuestra persona, del Yo. Así, el deseo de inmortalidad, del que advierte Epicuro, no nace por el miedo a la ausencia de sensación, sino por el despedazamiento de la identidad, presuponiendo que ella es algo más que el mero sentir. En cambio, con respecto a la tercera persona, sin un libro de la vida en el cual estén anotadas las acciones de los hombres, la muerte parece convertirse en aquello que borra todo registro, pues el recuerdo es frágil y el testimonio es solamente una forma más de discurso. Nadie se redime ni nadie paga por lo hecho, a no ser a través de la memoria de testimonios siempre manipulables. Con la pérdida de las imágenes religiosas o trascendentes el hombre se ve perdido entre valores instrumentales, puesto que no puede colocarse *más allá* del estado de cosas del mundo. Ante semejante pérdida, la muerte no será aquel estado que distinga hombres de animales; y en esta falta de privilegios ontológicos radica la ausencia de privilegios morales, la falta de premios y castigos que conducen

a la “vida buena”. La ausencia de trascendencia conduce, inevitablemente, a una filosofía del momento.

Siempre se puede valorar las acciones cotidianas con la vara de un sentido último que claudica ante la finitud. Por esta razón, Kant habló de un *reino de los fines* que culmina con una apuesta a favor de que los objetos trascendentales no forman parte del conocimiento, aunque posean el auténtico significado de nuestras acciones: podemos actuar *como si* hubiera un Dios; como si pagáramos nuestras culpas al final de la vida; *como si* hubiera un premio y un castigo más allá de las circunstancias mundanas; etc. En síntesis, actuar *como si* hubiera valores universales. En cambio, suponer la falta de trascendencia nos aleja de los valores no-contingentes, haciendo que la razón práctica no le rinda cuentas al mundo y dejando que el concepto de responsabilidad se vuelva relativo a las instituciones.

La igualdad ante la muerte coloca al hombre en una posición de desesperanza ante su pobre individualismo. Sin ganancias ni pérdidas, nadie resulta ser mejor ni peor; pues el Ser de la muerte será el No-Ser del *Dasein* y el fenómeno de la muerte se entiende como lo otro de «lo dado», siendo ello mismo lo que siempre se va a dar. Bajo la lógica del capitalismo tardío, si no hay pérdidas ni ganancias, en esta consumación del mercado, entonces el juego de los valores no resulta atractivo. Al no ser un juego de competencias, pierde todo su interés. En este caso, la responsabilidad es ante un resultado, deriva en el fruto de nuestras victorias y fracasos; si no se mide por razón de un producto, entonces carece de valor.

La muerte, al exceder la facultad de nombrarla, se vislumbra desde la perspectiva de la primera persona como su última y definitiva ruptura. La capacidad que se conserva para representarla, se halla acreditada bajo la forma de un discurso que se pierde con la ilusión de la metafísica de la trascendencia. Trascender que, en este contexto, querrá decir simplemente: “situarse más allá de la cadena teleológica”. Volviendo al caso

de María, ella no puede cumplir con su proyecto, pero con la muerte ella carece de proyecto alguno. Papineau, entonces, presupone que los futuros contingentes pueden ser verdaderos o falsos y además introduce subrepticamente una especie de clausura *ceteris paribus*; es decir, si todo siguiera igual, María tendría interés en publicar su libro. No obstante, pensar en la continuidad de los intereses de María más allá de su vida, es pensar en la trascendencia de María. El discurso trascendente hace viable nuestra preocupación por los intereses póstumos de las personas

Si la ambición de trascendencia radica en la de una superación de la teleología de la cotidianidad, entonces ¿qué significa medir la muerte con la vara de la vida? Y a la inversa: ¿la vida con la vara de la muerte? Ambas preguntas parecen surgir de un mismo problema que relaciona el reconocimiento de lo trascendente con la valoración de los fines utilitarios; esto es ¿cómo relacionar lo condicionado y lo incondicionado? O dicho de otra manera: ¿cómo relacionar lo trascendente con la facticidad del mundo que nos toca vivir? La única relación que encontramos yace ligada al respiro ante la angustia de que la presencia y la identidad pueden ser aniquiladas. La limitación de la existencia por la muerte resulta siempre decisiva a la hora de valorar la vida.

La pregunta que se abre en el intento fallido de transgresión de la contingencia es la del «para qué». Algo que está implícito en el anterior consejo de Epicuro. Que el «para qué» no se limite al ámbito de la vida quiere decir que la aspiración de trascendencia otorga un plus de valor a las acciones humanas. La fundamentación de cualquier pragmática se encuentra en el hecho de que este «para qué» del mundo se deposita fuera del mundo.

La angustia vital de sentirnos desamparados ante la finitud del tiempo se resuelve en la búsqueda de una ruptura con su transcurso, con su corriente. Ruptura que excede cualquier

análisis racional. En este sentido, la trascendencia viola el principio de no-contradicción: es ser A y no A. Es capturar el tiempo todo en uno; por lo tanto será indefinible y, por serlo, no se apresaría por la razón. Quizás solo se pueda hablar de una intuición de trascendencia y no más que eso, pues la razón no puede dar cuenta de gran parte de la vida mental de los hombres, sobre todo de la más profunda. Este nivel más profundo, caracterizado por el concepto de *intuición*, es el fundamento de las creencias habituales en torno al sentido de nuestras acciones: la razón y la intuición trabajan juntas. De este modo, la esfera metafísica como en la religiosa, las razones articuladas resultan convincentes cuando las impresiones articuladas de la realidad han dejado una impronta a favor de la misma conclusión. Es entonces cuando la intuición y la razón trabajan juntas. Evaluar la importancia de la intuición es hacer algo externo a ella, del mismo modo que el pensamiento de la importancia de la razón excede a cualquier argumento racional. Asimismo, las reflexiones sobre la muerte ponen en contacto la intuición de límite con una no-respuesta, sin representación alguna. El orden trascendente de la muerte supera a la dimensión del mundo y de las acciones que vertemos en él; del mismo modo, supera la dimensión de los argumentos y las justificaciones. Si alguien siente como real, por ejemplo, la presencia de un determinado Dios, no hay ningún argumento crítico (racional) que sea suficiente como para que cambie su fe. La intuición profunda de trascendencia no se encuentra amenazada ni por la lógica de la argumentación ni por la lógica del mundo de la vida.

La intuición de trascendencia no cambia por razones que le sean contrarias, ella permanecerá aún a pesar de ellas. Y la trascendencia convive con la idea de muerte, porque la integra. Si, como dijimos, en la auténtica trascendencia no existe un principio lógico de no-contradicción, entonces en ella estará tanto la vida como la muerte. Esta indistinción trascendente

entre la vida y la muerte se manifiesta en la esperanza de que el final no sea el auténtico final, sino que en él converjan la identidad y la no-identidad, la ausencia y la presencia. Por eso, la trascendencia se encuentra asociada a la noción de eternidad: en lo eterno converge en el tiempo presente el pasado y el futuro. La trascendencia tampoco puede ser entendida como un viaje, porque implica estar también donde no se está. No puede ser considerada como un pasaje hacia algún otro lugar; es más, es el no-lugar. Cuando vemos el mundo bajo la lupa de la trascendencia enseguida vemos algo que se escapa, que está más allá de él. Así, la experiencia de lo trascendente se manifiesta cuando las barreras de las determinaciones son negadas: cuando miramos por encima del límite del mundo solamente buscamos más mundo y cuando miramos el mundo buscamos algo más allá de él.

Volviendo a Epicuro y Lucrecio, se puede pensar que el sujeto se identifica con el cuerpo y que la experiencia que reside en él. Como la muerte es la anulación del cuerpo y, por consiguiente, de la de experiencia, entonces la muerte se encuentra unida a nuestro deseo de trascendencia: la misma idea de límite conlleva la idea de su superación. Sin embargo, se puede poseer una experiencia de la muerte que no se deba al hecho de estar muerto. Esta experiencia de la muerte se debe al relato sobre el límite que implica y que tiene efectos causales en los sujetos. De la misma manera que hay eventos que no han ocurrido jamás, de los que no tenemos una experiencia sensible de ellos, pero que influyen psicológicamente transformándose en objeto de nuestras preocupaciones. Considérese un ejemplo tomado de Silverstein (1980)⁷, los británicos a principios de los años 1940 temían ser invadidos por los nazis, evento que nunca ocurrió ni ocurrirá. Esta preocupación era legítima y tenía como base una serie de especulaciones sobre las intenciones de los nazis. Del mismo modo ocurre cuando uno va al cine y ve que el protagonista corre peligro. Uno se preocupa por su suerte

aunque sabe que los eventos del film no ocurrieron ni ocurrirán jamás. En consecuencia, hay acontecimientos póstumos, espacialmente distantes, que pueden ser objetos de sentimientos y experiencias apropiadas. Eventos que son relatados de tal forma que pueden dar lugar al temor o al miedo como a muchas otras sensaciones. Volviendo al caso de María, ella podría estar preocupada por su muerte, ya que sus proyectos quedarán trancos, aunque una vez muerta ellos ya no importen. De este modo, María puede experimentar sensaciones respecto a la posibilidad de su propia muerte, presuponiendo que sus intereses trascienden el límite de su vida. Así, la muerte puede presentarse como perjudicial bajo la mirada de la trascendencia; esto es: bajo el relato sobre el estado de un mundo sin el sujeto que lo protagoniza.

Cuarto: conclusiones

Tenemos una relación emocional con la muerte, pues se presenta como aquello que no tenemos respuesta, mientras que no tenemos una relación emocional con nuestro estado prenatal. Tal relación resulta razonable debido a la construcción de un determinado relato, donde incluso quienes han muerto pueden recibir algún tipo de perjuicio. Dado que hay una inclinación intrínseca en los seres humanos de preocuparse por el futuro, incluso cuando se revisa el pasado, es razonable preocuparse por el límite de este futuro. Esto no excluye que alguien no pueda ser responsable de sucesos que ocurren después de su muerte, pues las consecuencias de nuestras acciones perduran más allá de la existencia. Por lo tanto, S es responsable de p, aun si S no existe, pero únicamente porque existió.

Por un lado, la satisfacción de los deseos no depende de quién está muerto, pues el discurso propio de la muerte se organiza en función de un estado futuro permanente que implica

la ausencia de todo cambio; pero no porque todo se ha vuelto estático o eterno, sino porque el sujeto del cambio ha sido eliminado. Esto es que, de la misma manera que la idea de una vida permanente -en un mismo estado y conscientes- nos deja sin palabras, también nos deja sin palabras el estado de permanencia de la muerte.

Por otro lado, solo se puede hablar de la muerte en tercera persona como un abandono definitivo y nombrarse como límite. Límite que se interpreta como el punto final de toda experiencia posible para el sujeto. De este modo, se considera que la muerte nos priva de experiencias que se hubieran tenido, pues quienes mueren más tarde tienen más experiencias, de la misma manera que quienes hubieran nacido antes. Es decir, siguiendo a Lucrecio, se puede pensar en un límite del pasado del mismo modo que se piensa de un límite del futuro. Sin embargo, dicha analogía vuelve a ser errónea, pues antes de la muerte está el mundo donde nos situamos para conjeturar acerca de lo que puede o no puede ser, mientras que no hay ningún mundo detrás del límite prenatal.

Quizás alguien pueda sugerir que si no hay una respuesta para la pregunta por la muerte, entonces ¿por qué preguntarse por ella? Y es que la muerte tiene un efecto causal en la vida. Y nuevamente, es racional preocuparse por la muerte antes de que ocurra, porque el discurso sobre la muerte, su sin-respuesta, puede ser causalmente dañina para quienes piensan en profundidad en ella. Si la consciencia de la muerte tiene consecuencias causales sobre la vida, entonces resulta sencillo considerar que el apriorismo - la opinión de que los eventos póstumos pueden ocasionar perjuicios retroactivamente - es correcto.

Además, tal como ha insistido Epicuro, la pregunta por la muerte implica una posición trascendente por parte de quien pregunta. Como en el caso de María, quien puede pensar que con la muerte puede llegar a frustrarse sus objetivos, pensando

trascendentemente que sus objetivos se mantienen constantes post mortem. Dicho de otra manera, si la evaluación de un evento *como* siendo bueno o malo para el sujeto descansa sobre un perjuicio actual o en la posible expectación, entonces en el caso de la muerte habrá un elemento modal de evaluación que implique la trascendencia del sujeto protagonista: que los bienes y los perjuicios subsistan sin cambios a pesar de la muerte.

Por último, si bien la experiencia de la muerte no es una vivencia propia de la muerte, tampoco es irracional preocuparse por sus efectos en nuestra vida. A diferencia de nuestra concepción de la inexistencia prenatal, antes de la muerte interviene el lenguaje y con ello el sentido de nuestras acciones el mundo. Por lo tanto, resulta racional preocuparnos por aquello por lo que no podemos articular un discurso: por un relato sobre lo que no se puede relatar, por una respuesta sobre lo que no tiene respuesta. Así, la privación por medio de la muerte resulta elementalmente discursiva, pertenece a la esfera del relato que entiende a la muerte como el fin de todos los fines del sujeto.

Notas

- 1 Véase: Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (1115a).
- 2 Así, dice Lucrecio en *De Rerum Natura*, iv, (865-870): “es posible saber que nada debe ser temido por nosotros / en la muerte y que no puede / volverse desdichado el que / no existe, y que no hay ninguna / diferencia si él en ningún momento ha nacido hasta / ahora, cuando la muerte inmortal ha aniquilado la vida / mortal”.
- 3 Cfr. Brueckner & Fischer (1993,1998)
- 4 La muerte en tanto ruptura de la identidad se hace todavía más palpable en el cogito cartesiano, porque lo que con ella se quiebra es la ligazón entre existencia y el pensamiento: un pensamiento que responde a la identidad.
- 5 Para el desarrollo de esta idea, véase Bradley (2004).
- 6 Piénsese también en la idea de herencia y su respectiva consciencia testamentaria. Ambos conceptos implican condicionales contrafácticas en la satisfacción del deseo en vida, presuponiendo por quienes lo

interpretan que tal deseo se mantiene constante a pesar de la muerte.
7 Cfr. Rosebaum (1986) o, recientemente, Suits (2012).

Referencias

- Ariès, P. (1982). *La muerte en occidente*. Barcelona: Argo Vergara.
- Aristóteles. (2010). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Bradley, B. (2004). When Is Death Bad For The One Who Dies? *Noûs* , 38, 1-28.
- Brueckner, A., & Fischer, J. (1998). Being Born Earlier. *Australasian Journal of Philosophy* , 76, 110-114.
- Brueckner, A., & Fischer, J. (1993). The Asymmetry of Early Death and Late Birth. *Philosophical Studies* , 71, 327-331.
- Draper, K. (1999). Disappointment, Sadness, and Death. *Philosophical Review* , 108, 387-414.
- Feldman, F. (2011). Brueckner and Fischer on the evil of death. *Philosophical Studies* , 162, 1-9.
- Furley, D. (1986). Nothing to Us? En M. Schofield, & G. Striker (Edits.), *The Norms of Nature* (págs. 75-91). Cambridge: Cambridge University.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Laera, R. (2011). *Los desvíos de la razón: el lugar de la facticidad en la cadena de justificaciones*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Levinas, E. (2000). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Altaya.
- Lucrecio. (1990). *La Naturaleza*. Madrid: Akal.
- Luper, S. (2009). *The Philosophy of Death*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1970). *Death*. *Nous* , 4, 73–80.
- Nagel, T. (1991). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papineau, D. (2012). Can We Be Harmed After We Are Dead? *Journal of Evaluation in Clinical Practice* , 18, 1091-1094.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Rosebaum, S. (1986). How to be Dead and not Care: A Defense of Epicurus. *American Philosophical Quarterly* , 23, 217-225.
- Scarre, G. (2007). *Death*. Stocksfield: Acumen.
- Silverstein, H. (1980). The Evil of Death. *The Journal of Philosophy* , 77, 401-424.
- Suits, D. (2012). Death and Other Nothings. *The Philosophical Forum* , 215-230.