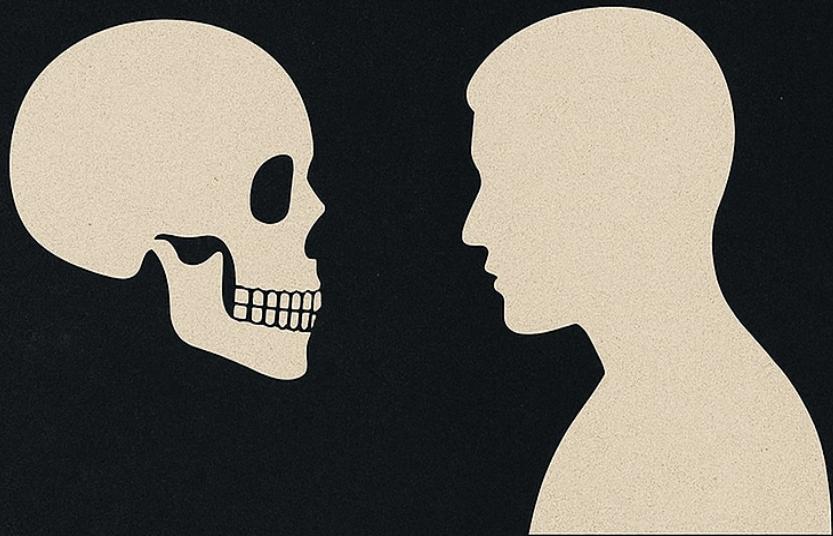


LA FRONTERA ENTRE LA MUERTE Y EL MORIR



DR. JOSÉ ANTONIO PÉREZ RAMOS



Manejo de Recursos y Controles Inteligentes s.a.

DR. JOSE ANTONIO PÉREZ RAMOS

**LA FRONTERA ENTRE LA
MUERTE Y MORIR**



SOBRE EL AUTOR

Doctor en Ciencias de lo Fiscal por el Instituto de Especialización: para Ejecutivos (IEE). *Maestro en Derecho Fiscal* y Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca (UABJO). Licenciado en Contaduría Pública por la UABJO. *Licenciado en Filosofía* por la Universidad Nacionalista de México. Maestrante en la *Maestría en Estudios Avanzados en Derechos Humanos* por la Global Open Campus University. Socio Fundador y Director General de la Firma *Manejo de Recursos y Controles Inteligentes* (MRCI). *Fiscalista del Año-2009* por la Revista Defensa Fiscal. *Doctor Honoris Causa* por 1 Millón Startups, Latinomics, Leaderships Forum y la Fundación Humanist World. *Doctor Honoris Causa* por el Claustro Doctoral Iberoamericano. Autor de diversas obras y coautor de *Remuneraciones Estratégicas Inteligentes* (MRCI, 2015), *El Costo de la Justicia* (APEXURIS, 2019), y *Retos de la Justicia Tributaria* (Tiran lo Blanch-AMDF; 2025). Coordinador en *Cuestiones Tributarias. Problemas y controversias en el México actual* (Tiran lo Blanch, 2023). También es autor de la obra jurídica: *Ius Mutantur o del derecho que cambia* (Tiran lo Blanch, 2025). 1

Actualmente estudia la *Maestría en Inteligencia de Negocios y Big Data Analytics* en la Global Open Campus University.

LA FRONTERA ENTRE MORIR Y LA MUERTE

DR. JOSE ANTONIO PÉREZ RAMOS

PRIMERA EDICIÓN, ATEMPORAL

Derechos reservados, propiedad de
Dr. José Antonio Pérez Ramos

Comentarios y opiniones: investigacion@mrci.com.mx

Título original: La frontera entre morir y la muerte

Autor: Dr. José Antonio Pérez Ramos.

Queda prohibida la reproducción total y parcial de esta obra
denominada: LA FRONTERA ENTRE MORIR Y LA MUERTE;
por cualquier medio, sin autorización escrita del autor.

PRINTED IN MEXICO.
IMPRESO EN MÉXICO.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
PLATÓN: EL ALMA, LA SEPARACIÓN Y EL CONOCIMIENTO DE LA MUERTE.....	10
ARISTÓTELES: LA CORRUPCIÓN DEL COMPUESTO Y EL LÍMITE NATURAL DEL SER VIVO	16
SAN AGUSTÍN: LA MUERTE COMO PÉRDIDA DEL TIEMPO Y EL DUELO COMO MEMORIA DEL AMOR.....	20
SANTO TOMÁS DE AQUINO: MUERTE, FORMA SUSTANCIAL Y FINITUD DEL CUERPO HUMANO	25
RENÉ DESCARTES: EL COGITO, LA CERTEZA Y LA IMPOSIBILIDAD DE NARRAR EL MORIR	30
MARTIN HEIDEGGER: MORIR PROPIO, AUTENTICIDAD Y LA IMPOSIBILIDAD DE EXPERIMENTAR LA MUERTE DEL OTRO.....	35
HANS-GEORG GADAMER: MUERTE, COMPRENSIÓN Y EL HORIZONTE DE LA FINITUD	40
JACQUES DERRIDA: LA MUERTE DEL OTRO, LA DECONSTRUCCIÓN Y EL DUELO IMPOSIBLE.....	45
EMMANUEL LÉVINAS: EL ROSTRO DEL OTRO Y LA MUERTE COMO UNA ALTERIDAD QUE NO PUEDE POSEERSE.....	50
SÍNTESIS COMPARADA: CONVERGENCIAS Y TENSIONES ENTRE TRADICIONES	55
LA PREGUNTA FINAL: ¿CONOCER LA MUERTE OTORGА SENTIDO A LA VIDA?.....	60
CONCLUSIONES	65
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	69

INTRODUCCIÓN

Hablar de la muerte ha sido siempre un ejercicio de pensamiento que enfrenta al ser humano con el límite de su comprensión. En todas las tradiciones filosóficas, desde la antigüedad griega hasta la hermenéutica contemporánea, la muerte aparece como una frontera que pone a prueba lo que entendemos por existencia, identidad y sentido. Sin embargo, es necesario distinguir entre la muerte **acontecimiento que observamos en los otros** y el morir, experiencia radical e irrepetible que solo vive quien la atraviesa. Esa distinción, aunque aparentemente sencilla, permite abrir un espacio de reflexión donde convergen diversas concepciones filosóficas sobre el alma, el cuerpo, la temporalidad, la conciencia, la alteridad y la comprensión.

La muerte nos es accesible como fenómeno externo: **la contemplamos en la ausencia, en el cuerpo inmóvil, en el silencio que sigue al último aliento.** Pero el morir permanece siempre oculto, porque en el instante en que acontece ya no hay sujeto capaz de narrarlo. Es una experiencia sin testigo y sin memoria. Desde Platón hasta Lévinas, distintos pensadores han enfrentado este misterio desde sus propios horizontes metafísicos, éticos o hermenéuticos, intentando responder a preguntas que nunca terminan de cerrarse:

- ¿Qué significa dejar de ser?
- ¿Cómo comprender aquello que no podemos experimentar sino indirectamente?
- ¿Puede el pensamiento anticipar la propia muerte?

- ¿Nos vuelve más auténticos reconocer nuestra finitud?
- ¿O solo nos ofrece un consuelo aparente?

Este texto propone un recorrido que no busca resolver el enigma, sino ampliarlo, observarlo desde distintos enfoques y mostrar cómo cada tradición filosófica ilumina un aspecto distinto de la frontera entre la muerte y el morir. Desde la separación platónica del alma hasta la alteridad radical de Lévinas, pasando por el límite natural aristotélico, el duelo agustiniano, la metafísica tomista, la certeza cartesiana, la analítica existencial de Heidegger, la hermenéutica de Gadamer y la deconstrucción derridiana, se delinean múltiples formas de pensar aquello que define, en última instancia, la condición humana.

Comprender la muerte tal vez no otorgue sentido a la vida, pero su presencia constante permite interrogar lo que entendemos por existencia y responsabilidad. En ese espacio liminal ***entre lo que cesa y lo que aún es*** se perfila el territorio donde el pensamiento filosófico intenta decir algo sobre lo indecible: la frontera entre la muerte y el morir.

PLATÓN: EL ALMA, LA SEPARACIÓN Y EL CONOCIMIENTO DE LA MUERTE

En Platón, la reflexión sobre la muerte no es un tema marginal, sino un eje que atraviesa su concepción del alma, del conocimiento y de la vida filosófica. En cierto sentido, la pregunta por la muerte sirve para poner a prueba qué entendemos por ser humano: si somos básicamente cuerpo, si somos primordialmente alma o si somos una unidad tensa entre ambos.

En el Fedón se formula una tesis conocida: la filosofía es una preparación para la muerte. Con esta expresión no se pretende glorificar la muerte ni fomentar un deseo morboso por ella, sino describir un modo de vida en el que el alma aprende a distanciarse de las ataduras del cuerpo para orientarse hacia lo inteligible. El cuerpo, con sus necesidades, dolores y placeres, introduce dispersión, distracción e inestabilidad. El alma, en cambio, es la instancia capaz de conocer las esencias, lo que permanece. La vida filosófica sería entonces un ejercicio de separación gradual: una especie de “**ensayo**” de aquello que la muerte llevará a cabo de manera radical, que es la ruptura definitiva entre el alma y el cuerpo.

Desde esta perspectiva, la muerte, para Platón, es ante todo la disolución del compuesto humano: el cuerpo se corrompe y el alma, si ha sido purificada, retorna a un dominio más afín a su naturaleza, el de las Formas inteligibles. La muerte es el acontecimiento en el que esa separación se consuma. Ahora bien, esta definición ontológica tiene consecuencias importantes para la distinción entre la muerte y el morir.

La muerte, en cuanto separación, es un hecho que los vivos pueden constatar: el cuerpo deja de moverse, abandona la

respiración, ya no responde. Vemos la muerte del otro en el nivel de los efectos visibles sobre el cuerpo. Pero el morir es otra cosa: es el tránsito interno del alma, el momento en que se desprende del cuerpo. Y ese tránsito, por definición, no es accesible al observador externo. Nadie puede “*ver*” cómo el alma se separa; solo puede imaginarlo. La diferencia entre muerte y morir aparece aquí de forma nítida: la muerte como fenómeno sensible, el morir como experiencia invisible del alma.

El propio Sócrates, tal como aparece en los diálogos, encarna esta tensión. En el Fedón, conversa serenamente con sus discípulos poco antes de beber la cicuta. Reflexiona, argumenta, los consuela. Sin embargo, el momento mismo del morir no puede ser relatado por él; la narración se interrumpe cuando el veneno hace efecto. Lo que los discípulos ven es el cuerpo de Sócrates que se debilita, que pierde sensibilidad, que se enfriá. Asisten a la muerte de Sócrates, no a su morir. El paso del alma a otro estado, si lo hay, queda fuera de su alcance.

Por eso Platón, para hablar de lo que el morir significa para el alma, recurre a una combinación de argumento racional y relato mítico. Los razonamientos sobre la inmortalidad del alma (*por ejemplo, el argumento de la reminiscencia o el de la simplicidad del alma*) muestran que el alma no se disuelve como el cuerpo y que su naturaleza la hace apta para sobrevivir a la separación corporal. Pero cuando se trata de describir lo que sucede después de esa separación, Platón apela al mito: el mito de Er en La República, las descripciones del más allá en el Gorgias o en el mismo Fedón.

El mito no es una simple fábula ingenua, sino un recurso filosófico para pensar lo que excede la experiencia posible.

En ese recurso al mito se advierte un reconocimiento implícito: hay un límite para el conocimiento racional de la muerte. Podemos argumentar sobre la estructura del alma, su origen y su destino probable; pero no podemos convertir el morir en un objeto de experiencia repetible, verificable o comunicable. El morir es, en el marco platónico, un suceso único que, cuando acontece, suprime al sujeto que podría narrarlo.

Esta concepción permite releer la idea de que la filosofía prepara para la muerte en términos más precisos. No se trata de que el filósofo “**sepa**” lo que es la muerte en sentido descriptivo, como si pudiera dar un informe empírico del más allá. Lo que la filosofía intenta es habituar al alma a vivir como si ya no estuviera totalmente subordinada al cuerpo: reducir el apego a lo sensible, orientar el deseo hacia lo inteligible, asumir la finitud del cuerpo sin identificarse por completo con él. En esa medida, el filósofo se ejercita en una especie de “**distancia interior**” respecto de la muerte, que le permite no ser dominado por el miedo a la pérdida del cuerpo.

Sin embargo, entender la filosofía como preparación para la muerte genera una cuestión crítica:

¿basta con conocer la muerte **o más bien con anticiparla conceptualmente** para vivir de manera auténtica?

En Platón, la respuesta tiende a ser afirmativa: cuanto más se desliga el alma del cuerpo, más se acerca al verdadero ser, y por tanto mayor es su autenticidad. Pero esta autenticidad se define en términos ontológicos y epistémicos (**participación en las Formas**), no tanto en términos biográficos o existenciales.

Desde la perspectiva de la distinción entre muerte y morir, puede formularse una objeción: el filósofo platónico se prepara para aquello que, en rigor, no puede experimentar antes de que le suceda de manera definitiva. Su preparación consiste en aproximarse a un punto límite **la separación del alma** mediante prácticas racionales y éticas. La muerte, en este esquema, se convierte en una especie de criterio de purificación: la vida del alma se juzga según el modo en que ha usado el tiempo antes de separarse del cuerpo.

Un ejemplo sencillo ayuda a captar este punto. Pensemos en dos vidas: la de alguien que vive centrado en el placer, la riqueza o el poder, y la de alguien que vive orientado a la justicia, la verdad y el bien. Desde Platón, al llegar la muerte, el alma del primero se encuentra cargada de hábitos que la hunden en lo sensible, mientras que la del segundo se encuentra más ligera, más afín a lo inteligible. Pero en ambos casos el morir sigue siendo un acontecimiento silencioso: la diferencia no está en que uno “entienda” la muerte empíricamente y el otro no, sino en el tipo de vínculos que cada uno mantuvo con el bien, la verdad y el cuerpo durante la vida.

En síntesis, en Platón la distinción entre muerte y morir puede formularse así:

- **La muerte** es la separación constatable del alma y el cuerpo, observable en el nivel corporal.
- **El morir** es el tránsito del alma, inaccesible a la experiencia de los otros y solo concebible mediante argumentos y mitos.

La filosofía no anula ese límite, pero permite habitarlo de otro modo: el saber de la muerte no elimina su misterio, pero transforma la manera en que el alma se relaciona con su propia finitud corporal. Más adelante, cuando se introduzca a otros autores, se verá cómo esta confianza platónica en la capacidad del alma para anticipar su destino será matizada, cuestionada o reformulada desde perspectivas que subrayan el carácter enigmático, hermenéutico o ético de la muerte y del morir.

ARISTÓTELES: LA CORRUPCIÓN DEL COMPUESTO Y EL LÍMITE NATURAL DEL SER VIVO

En Aristóteles, la reflexión sobre la muerte se inscribe dentro de una comprensión profundamente biológica y metafísica del ser humano. A diferencia de Platón, quien privilegia un dualismo donde el alma puede existir separada del cuerpo, Aristóteles concibe al ser vivo como un compuesto inseparable de materia (*hylé*) y forma (*morphe*). Esta unión, denominada sustancia compuesta, permite explicar cómo el ser humano vive, actúa, conoce y, finalmente, deja de ser. Esto implica que la muerte tiene un sentido totalmente distinto al que le atribuye Platón: ya no es separación de un alma que libera su naturaleza propia, sino disolución del compuesto que hace posible la vida.

Para Aristóteles, el alma no es una entidad que “*habita*” el cuerpo, sino la forma del cuerpo viviente. Es aquello que organiza la materia y le confiere sus funciones: nutrición, percepción, movimiento, pensamiento. La muerte ocurre cuando esa estructura ya no puede mantenerse: es decir, cuando el cuerpo deja de ser capaz de realizar las funciones que brotan de su forma. Por eso, en *De Anima*, Aristóteles afirma que el alma no es separable del cuerpo “*como el piloto del barco*”; el cuerpo no es un contenedor, es el soporte estructural indispensable para la operación de la forma. Si el cuerpo se destruye o se incapacita, la forma ya no puede manifestarse. La muerte aparece, entonces, como la corrupción del compuesto.

Esta visión permite comprender la distinción entre muerte y morir en claves muy diferentes a las platónicas. La muerte, para Aristóteles, es un hecho natural: todos los seres vivos, por su propia composición material, están sometidos al desgaste, a la entropía biológica y a la disolución.

Es el límite inherente a la vida: un organismo nace, crece, envejece y muere. En este sentido, la muerte es un fenómeno perfectamente inteligible dentro del orden natural. No requiere una explicación trascendente ni la imaginación de un más allá.

El morir, en cambio, es el proceso interior y concreto mediante el cual el organismo deja de ejercer sus funciones. Es un fenómeno gradual: las facultades se debilitan, los órganos fallan, la unidad interna que organiza el compuesto se desintegra. A diferencia de Platón, Aristóteles no propone una separación súbita entre alma y cuerpo, sino un proceso de descomposición y pérdida de funciones vitales. El morir, pues, es el camino hacia la muerte, la secuencia de deterioros por los cuales el viviente se aproxima a su límite.

Podemos ejemplificar esta diferencia con un organismo vegetal o animal: un árbol no “*libera*” un alma al morir; simplemente pierde capacidad de nutrirse, de absorber agua, de mantenerse erguido. Sus estructuras se descomponen y el organismo deja de conservar su forma. Lo mismo ocurre con los animales, incluidos los seres humanos: el morir se manifiesta como una serie de fallas orgánicas que culminan en la imposibilidad definitiva de cumplir las funciones vitales. La muerte, entonces, no es un tránsito espiritual sino la cesación total de la actividad del compuesto.

Esta perspectiva tiene dos consecuencias filosóficas importantes. La primera es que la muerte, lejos de ser un enigma metafísico, es un hecho intrínseco a la vida. Todo lo que es compuesto está destinado a corromperse. Aristóteles no niega

el sufrimiento humano ante la muerte del otro, pero no ve en ello una experiencia que desborde la inteligibilidad natural: la muerte es parte del orden del cosmos, no una ruptura en él. La segunda consecuencia es que el conocimiento de la muerte no se orienta a la liberación del alma, sino al reconocimiento de la naturaleza limitada del ser humano. Para Aristóteles, aceptar la muerte es comprender la condición finita de todo viviente.

En esta visión, el morir conserva un carácter enigmático no porque remita a un más allá incognoscible, sino porque solo puede experimentarse desde dentro. Aunque Aristóteles no desarrolla una fenomenología del morir, reconoce que la experiencia del deterioro vital es singular y no puede transmitirse con plenitud. Lo que observamos en el otro es la muerte como hecho consumado, pero el morir es un proceso interno cuyo carácter subjetivo no puede ser plenamente compartido. Es aquí donde encontramos un punto de continuidad con la distinción moderna entre muerte y morir: aunque Aristóteles no lo formule de manera existencial, su teoría deja entrever que hay un límite en nuestra comprensión de la experiencia vital de quien se deteriora.

Finalmente, a diferencia de Platón, Aristóteles no considera que conocer la muerte confiera por sí mismo sentido a la vida. El sentido se encuentra, para él, en la actividad racional y virtuosa. La muerte no ilumina la vida desde un más allá, sino que recuerda la necesidad de vivir conforme a la excelencia propia del ser humano mientras el compuesto está ordenado y vivo. En otras palabras, para Aristóteles la muerte no otorga sentido, pero la conciencia de la finitud impulsa a realizar la función que caracteriza a lo humano: el ejercicio activo de la razón.

**SAN AGUSTÍN: LA
MUERTE COMO
PÉRDIDA DEL
TIEMPO Y EL DUELO
COMO MEMORIA
DEL AMOR**

En San Agustín, la muerte adquiere un sentido profundamente existencial y espiritual, marcado por la experiencia interior del tiempo, la memoria y la relación con Dios. A diferencia de Platón, quien sitúa la muerte en la separación entre alma y cuerpo, y de Aristóteles, que la interpreta como la corrupción natural del compuesto, Agustín introduce un elemento decisivo: la experiencia íntima que el ser humano tiene de sí mismo y de sus afectos en el tiempo. La muerte, más que un simple fenómeno biológico o metafísico, es un acontecimiento que irrumpen en la vida como pérdida, como interrupción y como herida en la unidad del amor.

Un eje fundamental en su pensamiento es que la existencia humana está tejida por la temporalidad. En las Confesiones, Agustín sostiene que la vida del hombre no es sino “**distensión del alma**” (*distentio animi*). Vivir es estar extendido entre el pasado que se recuerda, el presente que se atiende y el futuro que se espera. La muerte, entonces, no es solo un hecho físico, sino la ruptura definitiva de esa tensión temporal: es el fin del tiempo para quien muere. No hay más anticipación, no hay más memoria en proceso, no hay más presente vivo. Desde esta perspectiva, la muerte es el término absoluto de la historia personal.

Ahora bien, para quien permanece vivo, la muerte del otro se experimenta principalmente como duelo. Y Agustín, que perdió seres profundamente amados, describe ese duelo con una claridad desgarradora. Cuando muere su amigo íntimo cuyo nombre ni siquiera menciona, lo que acentúa el carácter universal de la pérdida, confiesa que sintió que “**su alma y la mía eran una sola en dos cuerpos**”.

La muerte del otro, entonces, no se vive como un hecho aislado, sino como un desgarrón en la propia interioridad. El duelo no es solo tristeza; es la percepción de que parte de uno mismo ha dejado de existir en el mundo.

Aquí aparece una distinción relevante entre muerte y morir. La muerte del otro se experimenta desde afuera, como ausencia y silencio. Pero el morir del otro permanece oculto, inaccesible. Agustín puede llorar la muerte de su amigo **porque ve el cuerpo inmóvil y siente la pérdida en sí mismo**, pero no puede acompañarlo en su morir. El morir, para Agustín, es un acto de la interioridad que se vuelve completamente inaccesible en el momento en que sucede, porque el sujeto que lo experimenta pasa al estado en el que ya no puede comunicar nada. En este punto, la tradición agustiniana anticipa de manera notable intuiciones que Heidegger y Lévinas desarrollarán siglos después: la imposibilidad radical de sustituir al otro en su morir.

Para San Agustín, sin embargo, la muerte no se agota en la experiencia humana: implica también una dimensión teológica. El morir es el paso del alma hacia la presencia o ausencia de Dios, según la orientación moral de la vida. La muerte se convierte así en un acontecimiento decisivo, porque fija para siempre la dirección del alma. De ahí que Agustín no conciba la vida como un simple tránsito natural, sino como un drama espiritual en el que la elección del bien o del mal tiene consecuencias eternas. Pero aun con este horizonte, la experiencia del duelo sigue siendo terrenal, corporal y profundamente afectiva.

Podemos ilustrar esta tensión con un ejemplo sencillo: cuando muere la madre de Agustín, Mónica, él describe tanto la esperanza cristiana de la resurrección como el dolor presente e ineludible de su ausencia. No niega la espiritualidad del acontecimiento, pero tampoco se refugia en un optimismo fácil que anule la tristeza humana. El duelo se convierte en una forma de memoria, una reafirmación del amor que se tuvo y que continúa en el recuerdo. Amar a alguien, para Agustín, es acogerlo en la interioridad, y la muerte del otro revela hasta qué punto ese amor estaba inscrito en el alma.

La pregunta decisiva en Agustín no es solo qué ocurre al morir, sino cómo vivir ante la certeza de la muerte. Si para Platón el sentido se halla en la contemplación del bien y para Aristóteles en la actividad racional, Agustín sostiene que el sentido de la vida se encuentra en la orientación del amor. Todo amor humano implica riesgo, porque puede perderse; pero es precisamente esa vulnerabilidad la que revela su verdad. La muerte del otro no destruye el amor, sino que lo obliga a replegarse en la memoria, donde se vuelve más puro y más profundo. En ese sentido, el duelo no es una negación de la vida, sino una forma de reconocer el valor de lo amado.

Por último, San Agustín no afirma que conocer la muerte dé sentido a la vida. La muerte ilumina la vida solo en la medida en que revela la fragilidad del tiempo y la centralidad del amor.

Lo que otorga sentido, en su visión, no es la muerte misma, sino la forma en que amamos, recordamos, perdonamos y orientamos la vida hacia aquello que no puede morir: *Dios*. A diferencia de la serenidad platónica y la naturalidad aristotélica, Agustín introduce un elemento afectivo y espiritual que hace de la muerte un acontecimiento simultáneamente devastador y revelador: nos quita al otro, pero expone la profundidad de nuestro vínculo con él.

**SANTO TOMÁS DE
AQUINO: MUERTE,
FORMA SUSTANCIAL
Y FINITUD DEL
CUERPO HUMANO**

En Santo Tomás de Aquino encontramos una síntesis magistral entre la perspectiva metafísica aristotélica y la visión teológica cristiana. Su reflexión sobre la muerte conserva el rigor conceptual del hilemorfismo aristotélico, pero incorpora la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. De este modo, la muerte no es solo un fenómeno natural ***la corrupción del compuesto humano*** sino también un acontecimiento que afecta a la relación del ser humano con Dios, con su propia naturaleza y con el destino último para el que fue creado.

Para Tomás de Aquino, el ser humano es un compuesto de materia y forma cuya unidad es tan estrecha que el alma no solo informa al cuerpo, sino que constituye su acto primero. El alma es la forma sustancial del cuerpo humano, lo que lo hace ser un cuerpo humano y no simplemente materia organizada. Cuando ocurre la muerte, esta forma sustancial deja de informar al cuerpo: la unidad se disuelve, no porque el alma desaparezca ***como en los animales*** sino porque el cuerpo pierde su disposición para recibir la forma.

En este sentido, Tomás adopta la noción aristotélica de corrupción natural del compuesto. La muerte es la separación del alma y el cuerpo, pero no porque el alma “escape” del cuerpo, sino porque el cuerpo deja de ser apto para su forma. El alma permanece, pero el organismo que la hacía operante deja de cumplir sus funciones vitales. De ahí que la muerte tenga una dimensión ontológica clara: es la cesación del acto vital en su raíz sustancial.

Sin embargo, esta explicación natural se entrelaza con una dimensión teológica: el alma humana es inmortal porque su operación propia ***el pensamiento intelectual*** no depende esencialmente del cuerpo. Este punto es crucial para comprender la distinción entre la muerte y el morir en Santo Tomás. ***La muerte, como acontecimiento objetivo, es la separación del alma y el cuerpo; el morir, en cambio, es el proceso subjetivo por el cual el compuesto humano experimenta esa separación.*** Y aunque Tomás no desarrolla una fenomenología del morir como los filósofos contemporáneos, reconoce que este proceso afecta de manera profunda la interioridad del individuo.

En la Suma Teológica, Tomás distingue entre la muerte como castigo del pecado original y la muerte como fenómeno natural. La finitud corporal es inevitable por la composición material del ser humano, pero la muerte se vuelve dolorosa y temida por la condición caída del hombre. El miedo a la muerte, según Tomás, no proviene solo de la disolución del cuerpo, sino de la ruptura de la armonía entre alma y cuerpo. Para el ser humano, la muerte no es natural en un sentido pleno, porque rompe una unidad que Dios quiso como permanente y que solo la resurrección restaurará.

Podemos ilustrarlo con un ejemplo: si alguien pierde a un ser querido, experimenta la muerte como ausencia, como silencio y como ruptura de un vínculo. Ese duelo no es una mera consecuencia biológica: revela que el ser humano está hecho para la comunión y que la desaparición del otro no puede ser asumida simplemente como un evento natural. Tomás interpretaría ese dolor no como un error de la naturaleza, sino

como señal de que el ser humano fue creado para una unidad más profunda que la que ofrece la vida temporal. La muerte, en ese sentido, revela tanto la finitud del cuerpo como la apertura del alma hacia un destino que el mundo no puede consumar.

En cuanto al morir, Tomás subraya que es un proceso que afecta no solo al cuerpo, sino también a la psique. El debilitamiento de las facultades corporales, el dolor, la pérdida de control y el miedo forman parte de un tránsito que el individuo vive de manera personal. Sin embargo, al morir, el sujeto no deja de ser: su alma permanece, aunque sin cuerpo, en un estado intermedio que Tomás describe con precisión teológica. El alma conserva su identidad, su memoria y su orientación hacia Dios, pero ya no puede operar plenamente porque carece de los sentidos y de las potencias inferiores unidas al cuerpo.

Este punto marca una diferencia radical con Aristóteles: mientras que en el Estagirita la muerte disuelve completamente al compuesto y elimina la operación propia del alma, en Tomás el alma subsiste y continúa su camino hacia la salvación o la condenación. La muerte, entonces, tiene consecuencias morales y escatológicas: fija la orientación definitiva del alma. Pero esta orientación no está determinada por el conocimiento conceptual de la muerte, sino por la vida virtuosa o viciosa del individuo.

¿Significa esto que conocer la muerte da sentido a la vida? Para Tomás, no. El sentido de la vida se encuentra en el cumplimiento del fin último del hombre: la visión y unión con Dios. La muerte, en todo caso, recuerda la urgencia de orientar las acciones hacia

ese fin. Su conocimiento no otorga sentido por sí mismo; más bien, pone de relieve la fragilidad del orden material y la necesidad de vivir conforme al bien. El miedo a la muerte puede incluso ser saludable si dirige al hombre hacia la virtud y hacia la reflexión sobre lo eterno.

En síntesis, la posición de Santo Tomás de Aquino puede formularse así:

- La muerte es la separación natural del alma y el cuerpo por corrupción del compuesto.
- El morir es el proceso subjetivo en el que esa separación se aproxima y se consuma.
- El alma subsiste, conserva su identidad y orienta su destino según la vida moral.
- Conocer la muerte no da sentido a la vida; el sentido proviene del fin último del ser humano.

**RENÉ DESCARTES:
EL COGITO, LA
CERTEZA Y LA
IMPOSIBILIDAD DE
NARRAR EL MORIR**

En René Descartes, la reflexión sobre la muerte adquiere una tonalidad radicalmente distinta a la de la tradición antigua y medieval. Su filosofía inaugura una comprensión del ser humano centrada en la subjetividad, en la conciencia y en el acto de pensar. En este marco, la muerte se convierte en un límite que revela no tanto la estructura del cosmos o la naturaleza del alma según un orden metafísico preestablecido, sino la fragilidad del propio yo que piensa. La muerte es, para Descartes, la frontera en la que la certeza absoluta del cogito “**pienso, luego existo**” alcanza su punto de quiebre: el momento en que ya no puede haber pensamiento y, por tanto, ya no puede haber certeza.

La filosofía cartesiana comienza con la duda radical. Todo puede ser puesto en cuestión: los sentidos, las creencias heredadas, las demostraciones matemáticas. Solo hay una certeza que resiste a esta duda universal: el hecho mismo de dudar implica pensar, y pensar implica existir. Así surge el cogito como fundamento indestructible del conocimiento. Pero esta invulnerabilidad ontológica del yo pensante no es eterna ni incondicionada: solo es válida mientras el yo piensa. En cuanto el pensamiento cesa, el cogito desaparece.

Desde aquí, la muerte adquiere un sentido particular. La muerte es el instante en el que ya no hay pensamiento, y por tanto ya no hay yo. En cierto sentido, la muerte es la aniquilación del sujeto cartesiano. Y este punto es crucial para comprender la distinción entre la muerte y el morir desde la perspectiva de Descartes. La muerte es la cesación del pensamiento; el morir sería el proceso subjetivo en el que esa cesación se aproxima.

Pero aquí aparece un límite insalvable: no podemos narrar el morir, porque la narración exige pensamiento, y el morir culmina precisamente en la imposibilidad de pensar.

Descartes, en sus Meditaciones Metafísicas, analiza la relación entre alma y cuerpo en términos de unión accidental, no sustancial. A diferencia de Aristóteles y Tomás de Aquino, el alma cartesiana es una sustancia completa independiente del cuerpo. El cuerpo es materia extensa (*res extensa*), mientras que el alma es pensamiento (*res cogitans*). Pero, aunque el alma pueda subsistir separada del cuerpo, el yo humano *tal como se conoce a sí mismo en la experiencia encarnada* depende de una interacción estrecha entre ambas dimensiones. Y la muerte, en el ser humano, implica la ruptura de esa unidad experiencial.

Para ilustrarlo, pensemos en un ejemplo: cuando una persona está agonizando, desde fuera podemos observar signos físicos de deterioro, podemos medir la actividad cerebral que se debilita, podemos notar la dificultad respiratoria. Pero ninguna de estas observaciones nos dice cómo experimenta esa persona su propio morir. Y Descartes sería contundente: esa experiencia es intrínsecamente intransferible, porque pertenece al ámbito del pensamiento, pero se extingue precisamente cuando podría revelarse. El morir es el umbral en el que el sujeto pensante se apaga; no puede describirse, porque el acto de describir implica ya haberlo superado, lo cual es imposible.

Esto introduce una paradoja filosófica: si el *cogito* es la única certeza, la muerte es el único acontecimiento del que jamás

podremos tener certeza subjetiva. Podemos anticiparla, imaginarla, temerla, pero no experimentarla como experiencia completa ni narrarla desde dentro. La muerte del otro puede ser conocida empíricamente, pero el morir del otro permanece opaco. Y el propio morir queda fuera del alcance del pensamiento, porque el sujeto que piensa deja de existir en el acto mismo en que el morir se consuma. En este punto, la filosofía cartesiana anticipa de manera sorprendente intuiciones que serán centrales en Heidegger y Lévinas: la muerte como límite de la subjetividad y como experiencia que nadie puede sustituir.

Por otra parte, Descartes reflexiona sobre la relación entre la muerte y la certeza. El cogito nos ofrece la evidencia absoluta de nuestra existencia mientras pensamos; pero la muerte nos recuerda que esa evidencia no es garantía de permanencia. La muerte no puede ser conocida mediante el método cartesiano de claridad y distinción, porque no puede presentarse al sujeto como idea clara o distinta. Es, más bien, el punto en el que todo conocimiento se desintegra. En este sentido, conocer la muerte no otorga sentido a la vida, porque el sentido **para Descartes** no proviene de la muerte sino del ejercicio racional que funda el yo como sustancia pensante.

La ciencia cartesiana del cuerpo introduce también una dimensión interesante. Si el cuerpo es una máquina **un mecanismo susceptible de análisis causal**, la muerte puede explicarse en términos fisiológicos: es la detención del movimiento orgánico. Pero este análisis no agota la realidad de la muerte humana, porque no toca la interioridad del sujeto.

Por eso Descartes distingue entre la muerte como fenómeno corporal y el morir como acontecimiento de la subjetividad que se extingue. La primera puede ser analizada por la medicina; la segunda no puede ser analizada por ninguna ciencia, porque es el punto de quiebre del yo.

En síntesis, la filosofía de Descartes introduce varios elementos cruciales:

- La muerte es la cesación del pensamiento, el final del cogito.
- El morir es un proceso subjetivo que no puede narrarse, porque la narración exige pensar.
- La muerte del otro puede observarse; el morir del otro permanece inaccesible.
- Conocer la muerte no da sentido a la vida; el sentido se funda en el pensamiento y la razón.

**MARTIN
HEIDEGGER: MORIR
PROPIO,
AUTENTICIDAD Y LA
IMPOSIBILIDAD DE
EXPERIMENTAR LA
MUERTE DEL OTRO**

En Martin Heidegger, la muerte no es un simple acontecimiento biológico, ni un tránsito metafísico del alma, ni la cesación del pensamiento tal como en Descartes. La muerte constituye, ante todo, una estructura de la existencia humana. No se piensa como un hecho entre otros, sino como aquello que define la manera misma en que el ser humano existe. Por eso, en Ser y tiempo, Heidegger no pregunta qué es la muerte, sino cómo se es ante la muerte. La muerte no es un objeto de conocimiento, sino una condición ontológica que estructura el sentido de la vida.

Para Heidegger, el ser humano *el Dasein* se caracteriza por ser un ser para la muerte. Esto no significa que esté condenado de antemano, sino que su existencia está atravesada por la finitud y por la posibilidad de no ser más. La muerte no es simplemente un final futuro; es una posibilidad que acompaña cada instante de la vida. Cada decisión, cada proyecto, cada deseo se despliega bajo la sombra de la finitud. La muerte es la posibilidad siempre presente de que todas las posibilidades se cancelen.

Desde aquí, aparece la distinción fundamental entre la muerte y el morir. La muerte es el término final de la existencia; el morir es el modo en que el Dasein se relaciona con esa posibilidad. El morir no ocurre únicamente en el instante de la agonía, sino en toda la existencia. Es el modo en que el ser humano asume, rehúye o comprende su finitud. Morir, para Heidegger, es apropiarse de la propia posibilidad de no-ser, y esa apropiación puede vivirse de manera auténtica o inauténtica.

La autenticidad, en este contexto, implica asumir la muerte como posibilidad propia, no delegable. Nadie puede morir por otro. Puedo sustituir a alguien en un trabajo, en un deber, en un sacrificio, pero no puedo sustituirlo en su muerte. Este es uno de los puntos más profundos de Heidegger: la muerte del otro siempre es un acontecimiento ajeno que observo; la mía es la única que me constituye de manera esencial. De ahí que la muerte del otro, por muy cercana que sea, nunca me revela lo que es mi muerte. Solo me muestra un cuerpo inerte, un proyecto detenido; pero no me muestra el morir de ese otro, porque su morir ***su apropiación o su rechazo de la finitud*** es inaccesible para mí.

Pensemos en un ejemplo: alguien presencia la agonía de un ser muy querido. Puede ver cómo el cuerpo se debilita, cómo la respiración se vuelve lenta, cómo la mirada pierde firmeza. Pero no puede saber cómo esa persona está viviendo interiormente ese tránsito. ¿***Siente miedo? Aceptación? Confusión?*** ¿***Serenidad?*** El morir es una experiencia irreductible. La muerte del otro se muestra; el morir del otro se oculta. Esta distinción heideggeriana tiene consecuencias éticas, existenciales y hermenéuticas de gran alcance.

Heidegger afirma que la relación inauténtica con la muerte se caracteriza por la evasión. En el mundo cotidiano, la muerte se banaliza: se habla de ella de manera impersonal (“***uno muere***”... “***es lo normal***”) y se la convierte en un evento estadístico o médico. El ser humano se aferra a la ilusión de que “***todavía no***”, de que “***aún queda tiempo***”. Pero esta evasión debilita la profundidad de la existencia.

La autenticidad surge cuando el ser humano asume que la muerte es su posibilidad más propia, la posibilidad que no puede ser superada por ninguna otra y que marca su responsabilidad frente al mundo.

Este reconocimiento no conduce al fatalismo ni a la desesperación. Al contrario: la aceptación de la muerte como posibilidad propia abre el horizonte de la decisión. El ser humano deja de vivir según las expectativas ajenas **lo que Heidegger llama el “uno”** y comienza a decidir por sí mismo. La muerte se convierte en la posibilidad que libera al Dasein de la dispersión y lo lleva a apropiarse de su existencia.

En cuanto a la distinción entre muerte y morir, Heidegger la formula de modo preciso:

- La muerte es el término absoluto de la existencia, lo que hace imposible cualquier otra posibilidad.
- El morir es la manera en que el ser humano se comporta ante esa posibilidad, su relación anticipatoria o evasiva respecto de su finitud.

A diferencia de Platón, que piensa la muerte como separación del alma, o de Aristóteles, que la entiende como corrupción del compuesto, o de Tomás de Aquino, que la considera separación de alma y cuerpo con destino escatológico, Heidegger sitúa la muerte en el plano de la existencia concreta. La pregunta no es qué ocurre después de morir, sino cómo vivimos sabiendo que vamos a morir.

La muerte no da sentido a la vida por sí misma, pero revela que el sentido no puede posponerse indefinidamente. La vida adquiere relieve porque no es infinita. Proyectos, deseos, vínculos: todo cobra densidad ante el horizonte de la finitud. La muerte no garantiza autenticidad, pero la conciencia de ella puede abrir el camino hacia una vida más propia, menos superficial.

En síntesis:

- La muerte muestra el límite absoluto del ser humano.
- El morir es un modo de ser, no solo un proceso final.
- Nadie puede experimentar el morir del otro; allí se descubre la soledad radical de la existencia.
- La autenticidad consiste en asumir la muerte como posibilidad propia y no delegable.
- La muerte no otorga sentido, pero nos obliga a confrontar la urgencia de vivir con decisión.

**HANS-GEORG
GADAMER: MUERTE,
COMPRENSIÓN Y EL
HORIZONTE DE LA
FINITUD**

En Hans-Georg Gadamer, la muerte adquiere un significado hermenéutico, es decir, ligado al modo en que comprendemos el mundo, a nosotros mismos y a los otros. La muerte no es analizada como un hecho biológico, ni como un tránsito metafísico hacia otra vida, ni como la estructura ontológica radical que articula la existencia **como en Heidegger**, sino como un límite constitutivo del comprender humano. La finitud, más que la muerte en abstracto, es lo que moldea nuestro horizonte interpretativo. Entender no es situarse fuera del tiempo o por encima de la historia; comprender es siempre hacerlo desde una posición situada y limitada. La muerte, en tanto último límite, revela esa situación finita desde la cual toda interpretación tiene lugar.

Gadamer sostiene que la comprensión es siempre un diálogo entre el presente del intérprete y la tradición que lo precede. Este diálogo no ocurre en un vacío eterno, sino dentro de un horizonte temporal que es necesariamente finito. La muerte marca el cierre absoluto de ese horizonte: cada vida constituye un arco de interpretación que se despliega desde el nacimiento hasta la muerte. Por ello, la muerte no es solo un final biográfico, sino un límite hermenéutico. No podemos comprenderlo todo, no podemos abarcar todo el sentido posible; nuestra interpretación siempre está condicionada por la finitud de nuestra existencia. La muerte es, así, la marca de la historicidad radical de nuestro comprender.

Desde esta perspectiva, la distinción entre muerte y morir adquiere una tonalidad distinta. La muerte es el cierre definitivo del horizonte interpretativo de una persona: ya no puede

comprender más, ya no puede replantear, reformular o reinterpretar su vida o su mundo. Sus posibilidades interpretativas se clausuran. El morir, en cambio, es el modo en que este horizonte se va estrechando, el proceso en el cual las posibilidades interpretativas disminuyen y la conciencia de la finitud se hace más aguda. Aunque Gadamer no desarrolla una fenomenología del morir como Heidegger, sí reconoce que, en la medida en que vivimos, nuestra comprensión se ve afectada por la anticipación del límite.

Podemos ejemplificarlo de manera simple: imaginemos a un lector que, a lo largo de su vida, relee una obra literaria cada cierto número de años. Cada lectura ofrece una interpretación diferente porque el lector está inserto en nuevas experiencias, nuevas expectativas, nuevas preocupaciones. Pero en algún punto, ese lector dejará de existir, y su interpretación quedará fijada de manera definitiva. La muerte no solo pone fin a la vida, también congela el proceso interpretativo. Para los demás, quedará la huella de aquello que interpretó; pero su horizonte propio no podrá ampliarse jamás. Aquí se ve cómo Gadamer inscribe la muerte dentro del movimiento de la comprensión.

Asimismo, la muerte del otro es también un fenómeno hermenéutico en el sentido de que altera nuestro horizonte. Cuando alguien cercano muere, no solo perdemos su presencia física: perdemos su interpretación del mundo. Perdemos el diálogo posible. Perdemos la perspectiva que esa persona aportaba a la vida común. Gadamer subraya que la comprensión es siempre dialógica; por tanto, la muerte del otro es la pérdida de una voz irreemplazable en el diálogo de la existencia.

Incluso si conocemos bien a la persona fallecida, su muerte nos devuelve a nuestra propia finitud: el diálogo con ella se vuelve memoria y ya no presente.

En esto, Gadamer se aproxima a la tradición agustiniana del duelo, pero desde una clave hermenéutica. El duelo no es solo una emoción; es la experiencia de que una parte del mundo interpretado ha quedado en silencio. Lo que el otro comprendía, sus formas de ver, sus juicios y su sensibilidad quedan parcialmente fijados en nuestra memoria, pero ya no pueden transformarse. La muerte introduce un límite en la circulación interpretativa entre las generaciones.

En cuanto al morir del otro, Gadamer coincide **aunque desde otro registro** con Heidegger y con Lévinas: el morir es inaccesible. Podemos acompañar, cuidar, consolar; pero no podemos comprender desde dentro la experiencia del otro. No porque esté oculta en un sentido metafísico, sino porque pertenece a una interioridad interpretativa que no podemos sustituir. Cada persona interpreta su morir desde su propio horizonte; nadie puede comprender ese horizonte último desde afuera.

Por otro lado, Gadamer niega que exista una comprensión completa o definitiva de la muerte. La muerte no es algo que pueda aclararse conceptualmente, ni un fenómeno que podamos comprender totalmente. Lo único que podemos comprender es nuestra propia finitud, y ese reconocimiento modifica nuestro modo de vivir. La muerte, entonces, no da sentido a la vida directamente.

El sentido surge del diálogo entre la tradición y nuestra situación finita. La muerte simplemente recuerda el límite de ese diálogo.

En síntesis:

- La muerte es el cierre definitivo del horizonte interpretativo de una vida.
- El morir es el proceso en que ese horizonte se estrecha y se vuelve más consciente de sí mismo.
- La muerte del otro no solo nos priva de su presencia, sino de su interpretación del mundo.
- El morir de otro es hermenéuticamente inaccesible.
- La muerte no otorga sentido; revela la finitud desde la cual todo sentido se construye.

**JACQUES DERRIDA:
LA MUERTE DEL
OTRO, LA
DECONSTRUCCIÓN Y
EL DUELO
IMPOSIBLE**

En Jacques Derrida, la muerte adquiere una tonalidad distinta a todas las tradiciones anteriores. No es, como en Platón, la liberación del alma; ni como en Aristóteles, la corrupción natural del compuesto; ni como en Santo Tomás, la separación con destino escatológico; ni como en Descartes, la cesación del cogito; ni como en Heidegger, la posibilidad más propia; ni como en Gadamer, el límite hermenéutico de la comprensión. En Derrida, la muerte es, ante todo, el acontecimiento que pone en crisis la posibilidad misma de presencia, identidad y sentido. La muerte es aquello que desestabiliza toda estructura, todo orden y toda certeza: es la condición de toda huella, pero también la ruptura que impide fijar un significado último. Por eso, la muerte no es un concepto que pueda “entenderse” de manera plena: **es el punto donde el pensamiento se descentra.**

Uno de los ejes fundamentales de Derrida es que la muerte del otro precede y condiciona cualquier reflexión sobre la propia muerte. Mientras que Heidegger sitúa el foco en la muerte “propia”, Derrida invierte la dirección: el acontecimiento decisivo no es mi muerte **que nunca veré**, sino la muerte del otro, que me afecta y me constituye. Esta inversión no niega la analítica heideggeriana, pero la matiza desde una perspectiva ética y deconstructiva. El duelo revela de modo radical que toda relación con el otro está constituida por la posibilidad de su pérdida. No amamos al otro a pesar de su finitud, sino que lo amamos a través de ella: amar a un mortal es estar expuesto de antemano a una herida.

Aquí se desprende la idea derridiana del “**duelo imposible**”.

Cuando alguien amado muere, tratamos de interiorizar su memoria, sus palabras, sus gestos. Intentamos “hacerlo vivir” dentro de nosotros. Pero esa interiorización nunca es plena: el otro se resiste a ser absorbido por nuestra memoria porque siempre fue, en sí mismo, irreducible. El duelo es una tarea sin culminación. No puede resolverse como una síntesis final; queda siempre abierto, en tensión. La muerte del otro deja una huella que no puede estabilizarse en una presencia plena ni borrarse en un olvido completo.

Desde esta perspectiva, la distinción entre muerte y morir toma una forma singular. Derrida no se interesa por definir la muerte como suceso biológico ni por describir el morir como experiencia subjetiva (**como podría hacerlo la fenomenología**). Lo que le importa es el efecto estructural que tiene la muerte sobre toda relación y sobre todo sistema de sentido. La muerte del otro es un acontecimiento que fractura la temporalidad, que interrumpe el intercambio y que deja en evidencia la fragilidad de cualquier presencia estable. El morir del otro, como experiencia inaccesible, intensifica esta fractura: nunca sabemos realmente cómo el otro vivió su último instante, y esa opacidad se convierte en una parte esencial del duelo.

Podemos ejemplificarlo con un caso simple: cuando una madre muere, sus hijos evocan sus palabras, sus actos, su manera de mirar. Pero cada hijo recuerda algo distinto, y ninguna memoria puede recrear completamente a la persona perdida. Algo se escapa siempre: un tono de voz, un gesto irrepetible, una intención nunca dicha.

Ese resto inasimilable es precisamente la huella que Derrida considera fundamental. El duelo se vuelve imposible porque intenta integrar lo que, por su propia naturaleza, no puede ser integrado.

Esta visión tiene profundas implicaciones filosóficas. Derrida sugiere que toda identidad es frágil porque depende de huellas, de marcas que ya llevan la muerte inscrita en ellas. La presencia absoluta **de un significado, de un sujeto, de un ser amado** nunca está garantizada. La muerte evidencia esa falta estructural. No destruye un sentido previo y seguro; más bien revela que nunca hubo tal sentido absoluto. De ahí el carácter deconstrutivo de su pensamiento: incluso la muerte, que parecería un límite firme y definido, se vuelve un concepto que se desplaza, se rasga y se abre a múltiples interpretaciones.

Por ello, Derrida cuestiona también la idea de una muerte **“propia”**. ¿Cómo podría ser “*mi*” muerte si jamás podré experimentarla como tal? La muerte que conozco, la muerte que me afecta, es siempre la del otro. Y es esa muerte la que define mi relación con el mundo. Mi existir consiste, en buena medida, en responder a la pérdida de quienes hicieron posible mi identidad. Vivimos como herederos de los muertos: cargamos sus huellas, sus palabras, sus silencios. La identidad se revela, entonces, como algo ya atravesado por la muerte desde el origen.

Respecto a la pregunta de si conocer la muerte da sentido a la vida, Derrida sería extremadamente crítico. La muerte no da sentido; más bien desquicia cualquier intento de fijarlo.

No es una maestra de autenticidad, como en Heidegger, ni un recordatorio moral, como en Tomás de Aquino. La muerte es una fuerza que desbarata toda garantía, que suspende la posibilidad de clausurar el sentido. La vida, entonces, se vuelve responsabilidad ante lo que no puede ser cerrado: ante la alteridad del otro, ante su ausencia, ante la imposibilidad de sustituirlo.

En síntesis:

- La muerte del otro es el acontecimiento fundamental que revela la fragilidad de toda presencia.
- El duelo es imposible porque intenta incorporar lo que, por esencia, es irreducible.
- La identidad humana se constituye por huellas que ya incluyen la muerte como estructura.
- El morir del otro es inaccesible, pero esa inaccesibilidad define nuestra relación con él.
- La muerte no da sentido; interrumpe la posibilidad de fijarlo y abre un espacio ético y responsable.

**EMMANUEL
LÉVINAS: EL
ROSTRO DEL OTRO Y
LA MUERTE COMO
UNA ALTERIDAD
QUE NO PUEDE
POSEERSE**

En Emmanuel Lévinas, la muerte adquiere un sentido ético radical. Si para Heidegger la muerte es la posibilidad más propia del ser humano, para Lévinas es exactamente lo contrario: la muerte es, ante todo, del otro. Su pensamiento desplaza el eje desde la ontología hacia la ética, desde la preocupación por el ser hasta la responsabilidad infinita ante el rostro ajeno. Este desplazamiento redefine por completo la manera de entender la distinción entre muerte y morir. La muerte no es propiedad del yo ni acontecimiento que pueda centralizarse en la experiencia propia; la muerte es el lugar donde la alteridad del otro se manifiesta de manera absoluta, inviolable e irreductible.

Para Lévinas, el rostro del otro ***su epifanía, su vulnerabilidad, su demanda silenciosa*** constituye el fundamento de la ética. El rostro no es simplemente una apariencia física; es la manifestación inmediata de la infinitud y la desnudez del otro. En la presencia del rostro aparece un mandato implícito: “**No matarás**”. Este mandato no es el resultado de un pacto ni una regla racional; surge de la exposición misma del otro, que se nos da como alguien que puede sufrir, ser herido o ser aniquilado. La muerte adquiere aquí una dimensión eminentemente ética: es el límite radical de mi responsabilidad frente al otro.

Desde esta perspectiva, la muerte del otro no es un fenómeno que observo objetivamente, como en una descripción clínica; es una conmoción que me atraviesa. La muerte del otro es la interrupción violenta del diálogo ético que su rostro sostenía conmigo. Cuando alguien muere, lo que desaparece no es simplemente un cuerpo, sino un rostro que exigía responsabilidad, un tú que me reclamaba, que pedía respuesta.

Por eso, para Lévinas, la muerte del otro es la experiencia más radical de alteridad: es la aparición de una ausencia que no puedo llenar, la evidencia de que no puedo poseer al otro ni apropiarme de su sentido.

Respecto al morir, Lévinas lo entiende como la experiencia que permanece sustraída a cualquier forma de apropiación. El morir del otro es, para nosotros, inaccesible no solo en un sentido fenomenológico, sino también ético. No puedo acompañar al otro en su muerte porque su morir es la revelación final de su alteridad absoluta: en su último instante, el otro se sustrae totalmente al ámbito del yo. La muerte del otro manifiesta la imposibilidad de poseerlo, de sustituirlo o de absorberlo en mi mundo. Incluso cuando estoy físicamente presente, el morir del otro es un acontecimiento que se retira, que se vuelve silencio inviolable. Esta inaccesibilidad no es una carencia, sino la condición de posibilidad de la ética: el otro es otro precisamente porque hay algo en él que nunca podré invadir.

Este punto puede ejemplificarse de manera sencilla. Imaginemos que un hijo acompaña a su madre en el lecho de muerte. La sostiene de la mano, le habla, la consuela. Pero cuando ella exhala su último aliento, él se encuentra ante un misterio:

- ¿Cómo fue ese instante para ella?
- ¿Qué vio? ¿Qué sintió?
- ¿Qué pensamientos tuvo?

- ¿Tuvo miedo, paz, confusión?

Todo eso permanece inaccesible. No porque falte información, sino porque su morir es una forma de presencia-ausencia que constituye su alteridad radical. Ese instante no pertenece al hijo; es exclusivamente de ella. Y esta exclusividad es, para Lévinas, la esencia ética del otro.

La muerte propia, en la filosofía de Lévinas, es un concepto secundario que solo se comprende en relación con la muerte del otro. No podemos anticipar nuestra propia muerte de manera auténtica como sugiere Heidegger, porque la muerte propia no puede ser experimentada como tal: cuando acontece, ya no hay sujeto que la viva. La muerte se revela siempre a través de la pérdida del otro, del dolor que su ausencia provoca, del vacío que deja en el mundo. No conozco mi muerte; conozco la herida que produce la del otro. Es desde esa herida donde emerge la responsabilidad: una responsabilidad que no se elige y que no se agota, una deuda infinita que define nuestra humanidad.

Lévinas subraya que la muerte del otro es, de algún modo, el origen de toda ética. Si no existiera la muerte, no habría urgencia en la responsabilidad. La finitud del otro es la razón por la cual debo responder ya, sin aplazar. La muerte convierte la responsabilidad en algo absoluto, irremplazable. No soy responsable “frente al mundo”; soy responsable frente a rostros concretos que pueden desaparecer en cualquier momento. La muerte, en esta visión, no otorga sentido a la vida, pero sí revela la urgencia del sentido ético: vivir es responder al otro antes de que sea demasiado tarde.

En cuanto a la distinción entre muerte y morir:

- La muerte del otro es una experiencia ética que convoca al yo a la responsabilidad.
- El morir del otro es la expresión última de su alteridad irreductible e inaccesible.
- La muerte propia no puede experimentarse y, por lo tanto, no puede constituir el fundamento de la existencia.
- El duelo se convierte en un llamado a preservar la memoria del otro, no en un intento de absorberlo.

Finalmente, para Lévinas, conocer la muerte no da sentido a la vida. Lo que da sentido es la relación ética con el otro, la respuesta que debemos dar mientras ese otro está vivo. La muerte no enseña; convoca. No esclarece; interrumpe. Y en esa interrupción se revela el núcleo de la humanidad: el deber de responder al otro mientras todavía está aquí.

**SÍNTESIS
COMPARADA:
CONVERGENCIAS Y
TENSIONES ENTRE
TRADICIONES**

Al recorrer las reflexiones de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Heidegger, Gadamer, Derrida y Lévinas sobre la muerte y el morir, emergen profundos puntos de convergencia, pero también tensiones irreductibles. Cada tradición aborda el fenómeno desde una estructura conceptual distinta ***metafísica, ontológica, teológica, fenomenológica, hermenéutica y ética***, lo que revela que la muerte no es un objeto singular sino un prisma que se descompone en múltiples dimensiones. Esta diversidad, lejos de contradecirse, muestra el carácter inagotable e interpretativamente fecundo del problema.

Una primera convergencia reside en la afirmación de un límite. Todos los autores reconocen que la muerte marca un punto más allá del cual la experiencia humana no puede avanzar. Para Platón, es la separación del alma que ya no puede describirse; para Aristóteles, es la corrupción que suprime las funciones vitales; para Agustín, es el fin del tiempo del sujeto; para Tomás, la ruptura de la unidad sustancial; para Descartes, la cesación del pensamiento; para Heidegger, la posibilidad de la imposibilidad; para Gadamer, el cierre del horizonte interpretativo; y para Derrida y Lévinas, la alteridad irreductible del otro. En todos, la muerte se presenta como una frontera epistemológica y existencial que no puede franquearse desde dentro de la vida.

Sin embargo, más allá de este acuerdo general, las tensiones son significativas. Una de las más visibles es la cuestión del alma y su destino. Platón defiende una inmortalidad del alma que permite pensar la muerte como liberación; Aristóteles, en cambio, ofrece una concepción en la que el alma no subsiste

como individuo separado; Tomás retoma y transforma ambas posiciones en una síntesis cristiana; mientras que Descartes afirma una sustancia pensante inmortal pero deja abierto el carácter experiencial del morir. Heidegger, Gadamer, Derrida y Lévinas desplazan la discusión hacia estructuras existenciales, hermenéuticas y éticas, donde el destino ulterior del alma no es relevante. La discusión sobre la supervivencia, central en la antigüedad y la escolástica, se vuelve marginal en el pensamiento contemporáneo.

Otra tensión importante se encuentra en la relación entre muerte propia y muerte del otro. Heidegger sitúa en el centro la muerte propia como posibilidad más auténtica, mientras que Derrida y Lévinas cuestionan este privilegio. Para ellos, la muerte del otro es más decisiva, porque es la única que puedo experimentar directamente y la única que provoca en mí una responsabilidad infinita o un duelo siempre inconcluso. En esta divergencia se examinan diferentes concepciones del yo: el yo como proyecto de sí mismo (Heidegger) frente al yo como responsable del otro (Lévinas) o como heredero de huellas y ausencias (Derrida). La pregunta “*¿de quién es verdaderamente la muerte?*” divide las tradiciones y muestra la imposibilidad de una única respuesta.

También existen tensiones en la forma de comprender el morir. Para Platón y Tomás, el morir es un tránsito del alma; para Aristóteles, es un deterioro natural del organismo; para Descartes, es la extinción del pensamiento; para Heidegger, un modo de ser que abarca toda la existencia; para Gadamer, un estrechamiento del horizonte interpretativo; y para Derrida y

Lévinas, un acontecimiento inaccesible que revela la alteridad. Estas perspectivas evidencian que el “*morir*” no es reducible a una sola categoría: puede ser proceso, experiencia, estructura existencial, límite hermenéutico o evento ético.

Una convergencia fundamental aparece en la imposibilidad de experimentar el morir del otro. Ninguna de las tradiciones sostiene que el morir sea algo compatible o comunicable plenamente. Desde Platón hasta Lévinas, pasando por Descartes, Heidegger y Gadamer, el morir se presenta como un acontecimiento que el observador solo puede inferir pero jamás recorrer. En esta línea, la muerte del otro siempre es un fenómeno del que solo vemos su manifestación externa; su interioridad permanece opaca. Esta coincidencia transversal refuerza la idea de que la distinción entre muerte y morir es irreducible.

Finalmente, emerge una tensión sobre el sentido de la vida. Para Platón, el conocimiento anticipado de la muerte prepara al alma para la verdad; para Aristóteles, el sentido proviene del cumplimiento de la función racional y virtuosa; para Agustín y Tomás, se encuentra en la relación con Dios; para Descartes, en el pensamiento claro y distinto; para Heidegger, en la autenticidad ante la finitud; para Gadamer, en el diálogo con la tradición bajo el horizonte limitado; para Derrida, el sentido es siempre inestable y se desbarata ante la muerte; y para Lévinas, el sentido se encuentra en la responsabilidad por el otro. La muerte, en unos casos, ilumina el sentido; en otros, lo cuestiona; en otros, lo revela como una tarea infinita.

Esta diversidad muestra que la muerte no es solo un límite, sino también un espejo que refleja diferentes concepciones de la existencia.

En conjunto, la síntesis revela que, aunque estas tradiciones comparten la intuición de que la muerte es una frontera y el morir una experiencia inaccesible, divergen radicalmente sobre la naturaleza del alma, la prioridad ética de la muerte del otro, la estructura del yo frente a la finitud, y el vínculo entre muerte y sentido. Esta pluralidad no debe verse como un obstáculo, sino como la prueba de que la muerte **y sobre todo el morir** son fenómenos que desbordan cualquier marco conceptual único, y que exigen una reflexión polifónica y continua.

**LA PREGUNTA
FINAL: ¿CONOCER
LA MUERTE OTORGA
SENTIDO A LA VIDA?**

Esta pregunta atraviesa todas las tradiciones filosóficas revisadas, pero ninguna ofrece una respuesta definitiva. Lo que aparece en cambio es un mosaico de posibilidades, tensiones y advertencias. La muerte, según cada autor, ilumina la vida de formas distintas: como preparación para la verdad, como reconocimiento de un límite natural, como revelación afectiva, como llamado moral, como apertura ontológica o como ruptura del sentido. Analizar estas perspectivas permite comprender que la muerte no es un principio pedagógico universal, sino un acontecimiento cuyo significado depende del marco en el que se interpreta.

Platón sostiene que conocer la muerte prepara al alma para su liberación. El filósofo que contempla la muerte no lo hace para entristecerse, sino para orientarse hacia lo inteligible. La vida recibe sentido cuando se comprende que está destinada a despegarse del cuerpo. En esta tradición, la muerte es una maestra de autenticidad porque separa lo verdadero de lo aparente. Sin embargo, este sentido solo tiene valor dentro de una metafísica del alma inmortal.

Aristóteles, por su parte, niega que la muerte ofrezca un sentido positivo. El sentido deriva del cumplimiento de la función propia del ser humano *la actividad racional*, no del hecho de morir. La muerte no enseña; simplemente termina la vida. Reconocer la finitud puede generar prudencia, pero no constituye por sí mismo un fundamento existencial.

En la tradición cristiana, la muerte puede ser entendida como tránsito hacia Dios. En Agustín, la muerte no confiere sentido; revela la fragilidad del tiempo y la profundidad del amor. En Tomás, el conocimiento de la muerte recuerda la urgencia de orientar la vida hacia la virtud y el fin último, pero el sentido de la vida depende de la unión con Dios, no de la muerte misma. La muerte, en este horizonte, es recordatorio más que fundamento.

Descartes ve la muerte como el límite de la certeza del cogito. La vida adquiere sentido a través del pensamiento, no a través de la muerte. Conocer la muerte, desde el punto de vista cartesiano, solo revela la vulnerabilidad de la subjetividad, no un camino para vivir auténticamente.

Heidegger introduce una perspectiva distinta: conocer la muerte como posibilidad propia puede abrir el camino a la autenticidad. La muerte obliga al individuo a hacerse cargo de su existencia, a decidir sin refugiarse en las expectativas del “*uno*”. Aquí, la muerte sí ilumina la vida, pero no porque ofrezca una enseñanza conceptual, sino porque expone la responsabilidad de existir. Sin embargo, esta autenticidad no es un estado garantizado, sino una tarea siempre frágil.

Gadamer evita convertir la muerte en un principio de sentido. La finitud es condición del comprender, pero la muerte no prescribe cómo vivir. La vida adquiere sentido en el diálogo entre presente y tradición, no en una reflexión directa sobre la muerte. Conocer la muerte solo nos recuerda que nuestras interpretaciones son limitadas, no que deban orientarse de un modo específico.

Derrida, por su parte, es escéptico ante cualquier intento de derivar sentido de la muerte. La muerte no otorga claridad, sino que abre una herida que nunca se cierra. Conocer la muerte es reconocer el carácter inestable del significado y la fragilidad de toda presencia. La vida no obtiene sentido de la muerte; obtiene responsabilidad ante la pérdida.

Finalmente, Lévinas sostiene que la vida obtiene sentido ético no del conocimiento de la muerte, sino de la responsabilidad frente al otro. La muerte del otro no enseña; interpela. No esclarece; desgarra. No da sentido; exige respuesta. La finitud del otro convierte cada instante en un momento ético irremplazable. Si hay sentido, surge del vínculo con el otro, no del hecho abstracto de saber que vamos a morir.

Confrontando estas tradiciones, la pregunta puede reformularse:

¿De qué tipo de “sentido” estamos hablando?

- Si el sentido se entiende como orientación metafísica, entonces solo Platón y ciertas corrientes cristianas lo hallarían en la muerte.
- Si el sentido se vincula con la excelencia humana, Aristóteles negaría que la muerte contribuya a ello.
- Si se trata de autenticidad existencial, Heidegger vería en la muerte una clave decisiva.

- Si se trata de comprensión hermenéutica, Gadamer diría que la finitud estructura el sentido, pero no lo determina.
- Si se trata de responsabilidad ética, Lévinas insistiría en que el sentido surge del otro, no de la muerte.
- Si se trata de la estructura del significado, Derrida revelaría que la muerte impide cualquier clausura.

La conclusión más amplia que puede extraerse es esta: conocer la muerte no otorga automáticamente sentido a la vida. Pero la muerte ***su certeza, su misterio, su alteridad*** puede revelar aspectos de la existencia que exigen ser enfrentados.

- La muerte no enseña cómo vivir, pero obliga a preguntarlo.
- No traza un camino, pero ilumina el suelo que pisamos.
- No provee un sentido universal, pero expone la urgencia de construirlo en el acto de vivir, pensar, amar y responder al otro.

CONCLUSIONES

A lo largo de este recorrido filosófico hemos visto que la muerte y el morir, lejos de ser conceptos homogéneos, constituyen un territorio plural donde convergen metafísica, ética, ontología, psicología, teología y hermenéutica. Cada tradición ofrece una ventana distinta y, precisamente por ello, ninguna agota el fenómeno. La muerte se presenta como un límite común a toda existencia humana, pero el modo de abordarlo varía radicalmente según la concepción del alma, del cuerpo, del tiempo, del yo o del otro que adopte cada pensador.

Una primera conclusión evidente es que la muerte, tomada como hecho objetivo, puede describirse, analizarse y razonalizarse, pero el morir **como tránsito subjetivo e interior** escapa a toda forma plena de conocimiento. Esta distinción atraviesa todas las tradiciones: Platón la reconoce mediante el recurso al mito; Aristóteles, en la distinción entre corrupción del compuesto y experiencia vital; Agustín, en el duelo que revela la perdida del tiempo del otro; Tomás, en la separación del alma y el cuerpo; Descartes, en la imposibilidad del cogito de narrar su propia extinción; Heidegger, en la estructura anticipatoria del ser-para-la-muerte; Gadamer, en los límites de la comprensión finita; Derrida, en la fractura que deja la muerte en la presencia; y Lévinas, en la inviolable alteridad del morir del otro. El morir, en todos ellos, permanece como misterio no reducible a la muerte objetiva.

En segundo lugar, la muerte no tiene un único valor filosófico. Puede ser purificación (Platón), límite natural (Aristóteles), herida del amor (Agustín), ruptura sustancial (Tomás), cesación del pensamiento (Descartes), posibilidad de autenticidad

(Heidegger), cierre hermenéutico (Gadamer), fractura del sentido (Derrida) o interpelación ética (Lévinas). No hay consenso porque la muerte toca el núcleo de cómo cada tradición concibe al ser humano. El modo de entender la muerte es inseparable del modo de entender la vida.

Una tercera conclusión es que la muerte del otro tiene un peso que ninguna tradición puede ignorar. Aunque Heidegger privilegie la muerte propia como posibilidad constitutiva, incluso él reconoce que la muerte del otro nos afecta y nos enfrenta a nuestra finitud. Agustín y Derrida la viven como herida; Gadamer como silencio interpretativo; Lévinas como la alteridad que exige responsabilidad. La muerte del otro revela nuestra vulnerabilidad y la interdependencia humana. Si algo enseña esta pluralidad de autores, es que la muerte nunca es solo un fenómeno individual; siempre involucra a otros, a sus memorias, a sus vínculos, a sus responsabilidades.

Finalmente, en relación con el sentido de la vida, la muerte aparece como un espejo, no como una respuesta. Para algunos autores, su reconocimiento orienta la vida hacia lo eterno o lo verdadero; para otros, recuerda la finitud que limita el sentido; para otros, evidencia que el sentido es una construcción siempre abierta, siempre incompleta; y para otros, ilumina la responsabilidad infinita hacia el otro. La muerte no garantiza profundidad ni autenticidad; solo señala la urgencia. El sentido no proviene del mero hecho de morir, sino de la forma en que vivimos ante esa certeza.

En suma, la muerte revela, más que oculta. Revela la estructura de nuestra existencia, la fragilidad del tiempo, la precariedad del yo, la radical alteridad del otro, la historicidad de la comprensión, la infinitud de la responsabilidad y la imposibilidad de poseer un sentido absoluto. Pensarla no neutraliza su enigma, pero permite vivir de un modo más lúcido ante él. La distinción entre la muerte y el morir, lejos de ser un matiz conceptual, se convierte en una guía para comprender la condición humana en su finitud, su apertura y su vulnerabilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. (2007). *La ciudad de Dios* (Ed. J. Oroz Reta). Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Acerca del alma* (Trad. T. Calvo). Madrid: Gredos.
- Aristoteles. (1984). *Complete Works* (Ed. J. Barnes). Princeton: Princeton University Press.
- Bennington, G., y Derrida, J. (1993). *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brickhouse, T., y Smith, N. (2004). *Plato's Socrates*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, J. (1992). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davey, N. (2006). *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: SUNY Press.
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes* (Eds. C. Adam & P. Tannery). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones metafísicas* (Ed. y Trad. Vidal Peña). Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, J. (1994). *Aporías*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1996). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: MIT Press.
- Frede, D. (2009). "Aristotle on the Soul." In G. Anagnostopoulos (Ed.), *A Companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell.
- Gadamer, H.-G. (2014). *Verdad y método* (Trad. A. Agud). Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1986). *The Relevance of the Beautiful*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, É. (1994). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo* (Trad. J. Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1977). *Basic Writings* (Ed. D. F. Krell). New York: Harper & Row.
- Kretzmann, N., y Stump, E. (Eds.). (1993). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévinas, E. (2000). *Totalidad e infinito* (Trad. A. García). Salamanca: Sigueme.
- Lévinas, E. (1993). *Ética e infinito* (Trad. R. Reyes N.). Madrid: Trotta.
- Mathewes, C. (1999). *Evil and the Augustinian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peperzak, A. (1997). *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy*, Literature and Religion. New York: Routledge.
- Platón. (2000). *Fedón* (Trad. C. García Gual). Madrid: Alianza Editorial.
- Platón. (1997). *La República* (Ed. J. Annas; Trad. M. C. Giner). Cambridge: Cambridge University Press.
- San AgustínAgustín de Hipona. (2012). *Confesiones* (Ed. y Trad. G. Aranda). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (2001). *Suma Teológica* (Ed. bilingüe). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

