**La conciencia y la muerte**

José Luis Díaz

Este pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia*.*

Miguel de Unamuno, *Del sentimiento*

*trágico de la vida* (1967)

Introducción: muerte y conciencia, un juego de preposiciones

La asociación entre la conciencia y la vida humana es muy estrecha, pues es atributo primordial de la persona su capacidad de percibir, atender, pensar, sentir, decidir, imaginar o moverse por sí misma. Tal conciencia se despliega íntimamente asociada al cuerpo y en particular al cerebro, pues, a la luz de la neurociencia moderna, éstos parecen inseparables de la facultad para advertir, notar o reconocer algo. Además, aunque no tengamos una noción transparente del vínculo entre la conciencia y la vida, es notorio que, como sucede con esta última, la conciencia también está ligada, de hecho y en concepto, a la muerte.

Es difícil decir en qué momento preciso del intrincado proceso de interrupciones y desintegraciones orgánicas se puede considerar al individuo como definitivamente muerto. El paro cardiorrespiratorio perseverante es indicador dramático de un cierto final y, sin embargo, no siempre se considera como índice de muerte. Muchos coincidirán en que la muerte definitiva sucede cuando la conciencia se ha apagado sin remedio. Esta idea es sensata porque la fisiología no es el único factor relevante en el concepto de persona, sino también la conciencia, incluso en forma privilegiada, en tanto constituye un epicentro integrativo del sujeto humano.

Abandonado ya de su vitalidad instauradora y entregado a la entropía imperante, el cadáver se descompone y se disipa: he ahí a la muerte, la cara menos amable o, dicho sin retórico disimulo, la más temible de la naturaleza. Sin embargo, en la desintegración no hay misterio del que preocuparse, pues el cuerpo es sencillamente reabsorbido por la biosfera. Pero, ¿qué sucede con la conciencia? ¿Cuál es su vínculo con la muerte?

La relación entre la conciencia y la muerte puede ser atisbada como un juego de preposiciones. Seis de esos juegos constituirán las siguientes partes de este escrito:

1) Desarrollamos una conciencia *de* la muerte, es decir la manera como la representamos y entendemos.

2) Una conciencia más grave surge *ante* la muerte, es decir en presencia del final inaplazable. Es posible que la conciencia sea lo que es *por* la muerte, que se desarrolle y se defina en alguna medida debido al enfrentamiento usualmente confuso y agobiado con el límite ineludible.

3) Ocurre también una extinción de la conciencia *antes* de la muerte, durante el sueño, la anestesia o el coma, que mucho dice de la relación mente-cuerpo.

4) Tal extinción plantea las curiosas posibilidades de una vida *sin* conciencia y de su antípoda, una conciencia *sin* vida.

5) Para reflexionar sobre la relación entre conciencia y muerte es también esencial considerar a la conciencia *cerca* y *en* el momento de la muerte.

6) Finalmente está la posibilidad de una conciencia *tras* la muerte o, dicho de otra forma y con otra preposición, la angustiosa pregunta de si acaso la conciencia llega sólo *hasta* la muerte.

Analicemos cada cuestión por separado y en este orden de atolladero creciente, del que será difícil salir ileso.

1. La conciencia de la muerte

La conciencia de la muerte, en el sentido de saber que vamos a perecer como todo lo vivo, como caduca todo lo existente, no sólo es marca tradicional de humanidad: es posiblemente el conocimiento más trascendental, opaco y ambiguo que posee el ser humano. En efecto, al tiempo que proporciona una afligida certeza de terminación inapelable y nos enfrenta al misterio más inquietante, tal conocimiento fertiliza la significación de la vida y nos impulsa a un progreso tenaz. La noción asumida de la muerte hace vivir vidas mejores, pues, como lo recrea Borges en *El inmortal*, una permanencia en este mundo significaría impunidad y pérdida completa de sentido. Esta seguridad de aniquilamiento puede ser fuente del máximo terror, del más gentil consuelo, de la represión más severa, de la resignación más serena o de la esperanza más desaforada. Además de todo esto, la conciencia de la muerte es el origen de una idea singularmente audaz de nuestra especie: la profusa noción de la eternidad, sea ésta la oscuridad permanente, la vida perdurable, la sabiduría infinita, el gozo o el dolor eternos, el proceso perenne o el eterno retorno. Esta conciencia crucial de la humanidad, ¿en qué consiste?, ¿de dónde viene?

Tales preguntas remiten a tres asuntos empíricos de trascendencia: la conducta de duelo en los animales, los primeros ritos funerales en los humanos primitivos y el saber de la muerte en la infancia. Son tres fenómenos que, como tantos otros relevantes para los humanos, se enlazan y recapitulan en la filogenia y la ontogenia de nuestra especie. Vale la pena examinarlos someramente.

Aunque los elefantes no van a sus cementerios a morir, como se creía antes, lo cierto es que estos paquidermos de prominente cerebro están muy interesados en los huesos de sus conespecíficos (Moss, *apud* Masson y McArthy, 1995). Su reacción a los despojos de proboscidio es insólita: los inspeccionan, los acarician, los mueven y los acarrean con la trompa. Cual desmesurados Hamlet, examinan con mayor detenimiento los cráneos y colmillos, como si pretendieran reconocer al individuo. Moss (*apud* Masson y McArthy, 1995) también ha documentado cómo una manada de elefantes rodeaba a un compañero recién muerto, a ratos mirando hacia dentro y en otros hacia fuera del círculo. La elaborada conducta grupal sugiere mucho más que el simple reconocimiento de inercia en el cadáver. Aunque desde la necesaria sobriedad de la ciencia conductual sería aventurado suponer que los integrantes de este suceso comunal sientan dolor o angustia, quizás no lo sea tanto plantear que se trata de un rito funeral rudimentario.

Más dramática aún es la observación hecha por Geza Teleki una mañana de 1968 sobre los campos de Gombe en los chimpancés estudiados por la célebre primatóloga Jane Goodall (*apud* Masson y McArthy, 1995: 95-6). La muerte accidental de Rix, un macho adulto, produjo una reacción intensa en la tropa. Los simios inicialmente gritaban, atacaban, arrojaban piedras, copulaban. Poco a poco se tranquilizaron, pero interrumpieron su habitual desplazamiento en busca de alimento para permanecer en grupos alrededor del cuerpo el resto del día. Algunos se acercaban al cadáver de Rix y lo observaban detenidamente o lo tocaban suavemente con las puntas de los dedos. El adolescente Godi permaneció durante horas junto a Rix y gritaba perturbado cuando otros se acercaban. Al final del día la tropa siguió su camino, pero Godi perseveró un buen rato mirando a Rix fijamente hasta que finalmente corrió hacia sus compañeros. Incidentes como éste y la extensa evidencia de uso de herramientas, vocalizaciones y política interindividual en los chimpancés recolectada durante décadas permite proponer con mayor solidez que este indudable rito funerario se debe relacionar con sentimientos y saberes que estipulan una conciencia póngida de la muerte tan patente en su expresión como difícil de atisbar en sus posibles contenidos y cualidades subjetivas.

Dada esta disposición de nuestros parientes más próximos, es más fácil imaginar que los primeros homínidos se distinguieran no sólo por la domesticación del fuego, la pintura rupestre y el uso de instrumentos para preparar otras herramientas o hacer música, sino también por sus ritos funerarios. En la localidad de Atapuerca en España hay evidencia de almacenamiento de unos 32 *Homo sapiens* hace 300000 años. Hace unos 120000 años los homínidos empezaron a enterrar a sus muertos. Quizás esto fue consecuencia de creencias asociadas al origen del lenguaje simbólico y a la autoconsciencia, como serían la creencia de la muerte irreversible o la creencia de una individualidad perdurable. Un ritual funerario más elaborado data de hace 90000 años, cuando ciertos neandertales enterraban a sus parientes en tumbas cercanas a sus viviendas. Colocaban los cuerpos en posición fetal, los teñían de rojo con pigmento vegetal o los adornaban con diferentes tipos de flores. A veces instalaban en las tumbas huesos de animales y herramientas. Este hallazgo señala no sólo una conciencia de la muerte y una preparación del cadáver para un futuro, sino también sugiere que las formas de inhumación influyen a su vez en las creencias sobre la muerte (Illich, 1975: n. 205).

Aún hoy día, los grupos remanentes del neolítico, desde los pigmeos hasta los esquimales y los aborígenes de Australia, mantienen un intenso trato con los difuntos: se les evoca y acoge, se les teme y conjura, se les adjudican grandes poderes. La investigación etnológica es muy consistente en afirmar que los llamados *pueblos primitivos* conciben un alma que procede de una deidad y que vuelve a ella después de la muerte (Jensen, 1966: 386). En relación subsecuente con esta creencia, los primeros agricultores ya instalaban a sus muertos en cementerios. Como la simiente, los difuntos eran sembrados en la tierra y seguramente renacerían en el mundo de los ancestros, en ese ámbito sobrenatural, misterioso y mágico que desde ese concepto original elaboran los sistemas religiosos. De allí a las pirámides funerarias de Egipto y Mesoamérica no hay más que un brinco durante el cual, además, se generan por todo el orbe las prolíficas manifestaciones culturales sobre la muerte y que no son el tema del presente escrito.

Esta dilatada toma de conciencia acerca de la muerte en fases sucesivas y constructivas, sembrada tanto de conjeturas como de cultos, de emblemas y prodigios, parece reproducirse aceleradamente en el desarrollo del infante humano. En efecto, durante los dos primeros años de vida, los críos no tienen concepto de la muerte. Sin embargo, durante la adquisición del lenguaje ya entienden que algunas cosas, animales o personas se van y no regresan. Entre los tres y los cinco años, la vida y la muerte se ven como estados alternados y no necesariamente excluyentes. Los preescolares tienden a creer que no van a morir y que la muerte no es necesariamente irremediable, o que es accidental, consecuencia, por ejemplo, de la vejez, la enfermedad o de un percance. Después de los cinco años, los infantes adquieren en etapas graduales un concepto más formado de la muerte con sus cuatro rasgos tremendos y distintos, a saber: como un evento final, inevitable, universal y personal (Grollman, 1967).

Sin embargo, este conocimiento es, para decirlo así, teórico y provisional. La familiaridad con animales o personas muertas, la experiencia de perder seres amados y la cercanía de la propia muerte agregan a estos conceptos una conciencia no sólo en su sentido de conocimiento sino de experiencia, es decir, no sólo de información sino de vivencia. Se distinguen, así, el enterarse de la muerte, el escrutar los despojos, el experimentar la pérdida y el enfrentar la extinción como estadios o aspectos de la conciencia sobre la muerte, o como bien podría decir Soren Kierkegaard, como niveles crecientes de una inapelable desesperanza que paradójicamente sólo se compensa por la aceptación cada vez más lúcida, cabal y consciente de la realidad de la muerte (Carse, 1987: 497).

2. La conciencia ante la muerte

La conciencia de la muerte toma una forma más vívida y aproximada cuando se anuncia inesperadamente a la persona un final más o menos preciso, próximo e ineludible. La psiquiatra suiza norteamericana Elisabeth Kübler-Ross (1973) se volvió famosa hace unos 30 años al describir cinco estadios por los que transcurre la conciencia una vez que se le notifica al sujeto su fin inaplazable. Así, la conciencia ante la muerte transcurre por etapas exaltadas de negación, ira, regateo, depresión y aceptación. La *negación* se refiere a la imposibilidad de aceptar la agonía y la extinción. La *ira* constituye la proyección del dolor de la pérdida hacia los otros. El *regateo* es una estrategia desesperada para ganar tiempo. La *depresión* ocurre cuando la certeza del desenlace es dolorosamente reconocida. El proceso de este duelo finalmente puede abrir el camino para una *aceptación* del final inevitable y se toman providencias para transitar en paz hacia el momento supremo. La noción original de Kübler-Ross es probablemente una simplificación y estas fases ni son todas las que pueden presentarse, ni necesariamente transcurren en ese orden o varían mucho dependiendo del nivel de enfrentamiento y avenencia que la persona haya tenido con la muerte; sin embargo, son punto de referencia obligado en el tema que nos ocupa.

La otra vertiente de la conciencia ante la muerte es el dolor por la pérdida de una persona amada, el proceso desgarrador y restaurador conocido como *duelo*, que entraña emociones apabullantes de negación, incredulidad, confusión, tristeza, anhelo, ira, humillación, desesperación o culpa. La experiencia del duelo tiene así un contenido tumultuoso y amotinado, pues se trata del enfrentamiento existencial a la pérdida principal después de la propia vida. La elaboración del duelo y su expresión luctuosa constituyen una transformación cognoscitiva y afectiva, es decir, una mutación de la conciencia en referencia a dichas emociones que eventual, aunque no necesariamente, viene a resultar en despedida, desasimiento, redefinición, renovación del significado y recuperación de la propia vida. Para varios deudos, el proceso desembocará incluso en una revisión o reestructuración de creencias o valores. Sólo de esta manera el estrago provocado por la privación queda reparado. Se trata entonces de otro proceso, ya no filogénico en el sentido de su origen en la especie humana, ni ontogénico de su desarrollo en la infancia, sino de un proceso existencial y fenomenológico de la conciencia en su sentido vital de pasar por una experiencia, que es la fuente del saber más disposicional. Como lo apunta James Carse (1987), el duelo muestra que la muerte constituye un daño a la conexión entre las personas, un rompimiento repentino de la frágil red de la existencia. El desafío ante esa laceración es el de restaurar la continuidad de la vida y remodelar las relaciones vitales ante la amenazadora interrupción de la muerte que roba a la vida misma su razón. Es uno de los retos más difíciles que puede arrostrar el ser humano, pero es significativo en la misma medida, pues desemboca en una mayor toma de conciencia de la muerte. No es en vano que tal proceso y enfrentamiento sean considerados sagrados o de enorme valor por las diversas culturas del orbe, si bien pareciera que se ha depreciado o minimizado en la sociedad postindustrial del mundo presente.

Es curioso que la certeza de la muerte deba adquirir una temporalidad definitiva para que la tomemos en serio, pues vivimos siempre de cara a la muerte. Seguramente nos hacemos eco de Somerset Maugham en el sentido de que la muerte es asunto desagradable y que no debemos ocuparnos de ella, lo cual concuerda con la idea de Ernest Becker (1977) de que necesariamente sucede una intensa represión del terror de la muerte para poder funcionar en la vida. Sin embargo, la lucha por trascender la muerte es una sublimación costosa, pues para eludir el sentimiento de insignificancia, caducidad e impermanencia que entraña el miedo a la muerte, el ser humano transfiere el significado trascendental de la vida a instancias efímeras que se vuelven sagradas, como puede ser una ideología, un determinado líder, el dinero, los premios o las posesiones. La paradoja puede llegar a ser trágica, pues la incapacidad para morir resulta en una negación para vivir plenamente y desarrollar una competencia para tomar decisiones autónomas nacidas de la individualidad asumida. Citaré un par de opiniones autorizadas para fortalecer este admirable alegato de Becker. Karl Polanyi (*vid.* Ozel, 2001) considera que la aceptación profunda y real de la muerte proporciona al ser humano la oportunidad de realizar su potencial, pues es la forma más idónea en la que le es posible reclamar la agencia que define su humanidad. Por su parte Subirats (1983: 374) afirma que en el pasaje hacia la muerte se realizan las posibilidades de la existencia en tanto conciencia subjetiva y libertad.

Al negar o devaluar la muerte, el individuo o la sociedad se privan de una experiencia y una reflexión fundamentales sobre la vida y lo sagrado, en el sentido de la relación del ser humano con aquello que le sobrepasa y que históricamente han definido y organizado las tradiciones religiosas. Este terreno aparece ahora como un espacio enrarecido que es necesario volver a ocupar (De Hennezel, 1995). En *Némesis médica*, Iván Illich (1975: 157) ha desarrollado un apasionado argumento de la necesidad de que la muerte salga de su confinamiento médico, de su represión social, y retome las dimensiones pública y privada que le corresponden. Restaurar y garantizar la dignidad de la persona ante la muerte es una tarea imperiosa que requiere precisamente que la muerte sea vista de nuevo como la culminación sagrada de la vida. En la cultura del Barroco, por ejemplo, esta conciencia fue especialmente aguda, como está subrayado por la popular divisa del siglo xvii: *memento mori* (acuérdate de que vas a morir). La conciencia ante la muerte es entonces un proceso de proyección indefinida, indispensable para una vida plena y reflexiva.

El proceso múltiple que comienza desde el instinto de conservación en los animales y los ritos funerarios de ciertas especies superiores, pasando por los milenios de evolución del entendimiento de la muerte en los humanos, que se recapitulan en la infancia y se actualizan en la confrontación con la muerte, plantean una importante posibilidad que sería a la vez una severa restricción. Quizás nuestro saber y entendimiento de la muerte, aun el más elaborado y aparentemente definitivo, no sea más que otro grado de aproximación a uno de los grandes misterios de la vida, de la naturaleza, del tiempo y del universo mismo, que en su vastedad evade y desborda una y otra vez las precarias capacidades de comprensión del ser humano. Parafraseando a James Carse (1987: 365), profesor de historia de las religiones en la Universidad de Nueva York, para conocer la muerte sería necesario confrontar los insuperables límites de nuestra propia experiencia que invariablemente restringen su panorama.

3. La muerte de la conciencia

Es relevante analizar la extinción de la conciencia mientras el cuerpo vive. Esto ocurre normal y cotidianamente durante el sueño, personalizado en la antigua Grecia como Hypnos, el hermano menor de Thanatos, la muerte. La tradición bíblica insinúa que la muerte es un sueño eterno y absoluto; el sueño una muerte efímera e imperfecta. Ocurre esta muerte reversible durante aquella fase del sueño en que la conciencia está apagada. Esta fase se denomina *sueño de ondas lentas* porque el electroencefalograma (eeg) presenta oscilaciones sincrónicas de gran magnitud y baja frecuencia. Durante esta fase del sueño la conciencia está apagada, pues, si se le despierta, el sujeto no refiere vida mental alguna. En cambio, en la llamada *fase paradójica del sueño*, el eeg semeja el de una persona despierta, aunque los músculos se mantienen relajados, a excepción de los ojos que se mueven ampliamente, el sujeto refiere ensoñaciones. El hecho de que la conciencia desaparezca durante las fases del sueño de ondas lentas que se repiten cíclicamente cuatro o cinco veces cada noche implica que, si bien la sensibilidad es inherente a la vida, la conciencia no es siempre necesaria. De hecho, por la extensa prevalencia de los ciclos de sueño en las especies animales, se podría decir que la inconsciencia intermitente, esta muerte menuda, efímera e imperfecta, también es necesaria para mantener la vida.

La conciencia también se extingue de manera reversible durante la anestesia general, que es una especie de sueño profundo y forzoso inducido y mantenido por alguna sustancia que al alcanzar el torrente de la sangre apaga la conciencia, pero no la vida. Pero, a diferencia del sueño, en el que se mantiene la sensibilidad, la anestesia la oblitera y la apaga. De eso se trata precisamente su uso en la cirugía.

El tema de la anestesia y su relación con la conciencia y la muerte remite a su descubridor Horace Wells, un modesto y tímido dentista de Hartford quien en 1844 asistió a una función de teatro en la que el merolico Gardner Colton administraba óxido nitroso a voluntarios del público quienes reían o vociferaban para deleite del auditorio. Wells le preguntó a uno de ellos, que se había derribado al bajar del escenario, si la caída le había dolido. El hombre le dijo que no había sentido nada. Wells pensó entonces en aplicar el gas hilarante para evadir el dolor en la cirugía y la extracción dental. Al día siguiente convenció a Colton de que le administrara óxido nitroso para que un colega le extrajera una muela deteriorada. Colton le administró el gas, Wells se desvaneció momentáneamente, el colega extrajo el molar, y al despertar y ver la muela Wells exclamó que se iniciaba una nueva era en la cirugía. Wells tenía razón, pero ignoraba que su descubrimiento le sería fatídico. En efecto, su demostración del efecto anestésico del gas falló en Harvard y fue Morton, un colega con mayor prestigio, quien probó las propiedades anestésicas del gas. Wells nunca quiso beneficiarse del descubrimiento, pues lo consideraba un bien para la humanidad, pero ansiaba el reconocimiento como el inventor de la anestesia. Acicateado por esta determinación, experimentó febrilmente con diversos gases incluso sobre sí mismo y desarrolló una adicción al cloroformo. Bajo el efecto embriagante del gas, arrojó ácido sulfúrico contra dos transeúntes y fue arrestado. Al salir libre bajo fianza fue presa de una intensa depresión. Bajo el influjo del cloroformo, esa misma noche de 1848 se cercenó la arteria femoral y se desangró. Tenía 33 años.

El mecanismo de acción de los agentes anestésicos está aparentemente relacionado con los fundamentos nerviosos propios de la conciencia, pues la inhiben sin eliminar otras funciones nerviosas como las registradas por el eeg, los potenciales evocados o las funciones vegetativas. Ahora bien, aunque se conoce que los anestésicos actúan en múltiples partes del cerebro sobre proteínas que fungen como receptores a diversos neurotransmisores, no se sabe qué hace a estos sitios receptores particularmente sensibles a los anestésicos. Más que actuar en un sitio cerebral específico, los anestésicos parecen interferir con la señalización global del cerebro que posiblemente constituya el fundamento neurológico de la conciencia (Franks y Lieb, 1998).

La persona está viva pero también inconsciente cuando se encuentra en coma. Dado que consideramos la conciencia como necesaria para definir la vida humana, los enfermos comatosos pueden parecer menos que humanos, a veces incluso se les llama peyorativamente *vegetales* o *zombis*, lo cual es inadecuado. El coma persistente se denomina *estado vegetativo* en referencia a que persisten las funciones autónomas o vegetativas, como son la actividad cardiaca, el ritmo respiratorio, la tensión arterial o los movimientos intestinales. Este nombre técnico se asocia de manera infeliz a la designación despectiva de *vegetal* en referencia al paciente comatoso, como si su estado fuera semejante al de un nabo o una zanahoria. La dignidad humana se pierde con esta comparación inexacta e injusta, pues el coma suele ser reversible, y entonces, como sucede con el individuo dormido o anestesiado, debemos considerar al comatoso como plenamente humano por ser el retorno de su conciencia eventual y potencial.

A diferencia del efecto difuso de los anestésicos sobre el cerebro, el estado de coma se precipita cuando se perturba la función de un componente nervioso más básico y delimitado para la conciencia, el llamado *sistema reticular activador ascendente* del tallo cerebral. Este sistema es un interruptor que prende o apaga la excitabilidad de los centros nerviosos superiores, en especial la corteza cerebral, donde se procesan las capacidades cognoscitivas del individuo. Aun cuando los centros superiores se encuentren intactos, la conmoción de la formación reticular apaga la luz de la conciencia y se puede decir que, mientras dura, el sujeto no se encuentra presente. De ahí el nombre de *coma* un vocablo que Hipócrates usó por su acepción de ‘sueño’. Ahora bien, la analogía no es totalmente adecuada, pues los pacientes comatosos no despiertan en respuesta a los estímulos ni carecen de estados mentales, como se encontrarían en un sueño de ondas lentas forzado. Los neurólogos han documentado ocasionalmente relatos de situaciones ambientales o conversaciones que tuvieron lugar durante el coma en pacientes que se recobran.

La conciencia es una capacidad estratificada en niveles funcionales. El ensueño, la vigilia habitual, la autoconsciencia y los estados de éxtasis son cuatro niveles o estados claramente distinguibles de la conciencia humana. El estado de coma podría concebirse como el nivel más bajo de conciencia, pero es más bien un continuo que en la jerga médica se puntualiza desde *superficial* a *profundo*, una metáfora asociada a la luz que se extingue gradualmente hacia la profundidad del mar. El coma profundo representa el estado de función cerebral más bajo antes de la muerte.

Finalmente, ocurre que la conciencia ha desaparecido de manera irreversible cuando el neurólogo diagnostica muerte cerebral no sólo por el coma profundo, sino también por apnea persistente y la ausencia de reflejos del tallo cerebral. Éstos incluyen reflejos como el de la pupila a la luz, el oculovestibular, el corneal y el reflejo de la tos. El diagnóstico de muerte cerebral implica una apuesta dramática a que la persona humana depende de la actividad del cerebro como un todo y en particular del tallo cerebral. No hay un compromiso de que la conciencia o la mente residen en el tallo, sino que las funciones básicas y necesarias para que funcione el organismo sí dependen de su integridad. Esta definición de muerte no constituye mayor reduccionismo que atribuir al arresto cardiaco y pulmonar la muerte de la persona, pues es precisamente en el tallo cerebral donde estas funciones se coordinan e integran. El diagnóstico tiene sentido ya que hoy en día es fácil preservar artificialmente las funciones cardiaca y respiratoria aunque haya muerto el tallo cerebral. Hay una ganancia en la precisión y una ganancia ética al hacerse moralmente justificable interrumpir tales medidas con la seguridad de que la persona ha muerto, aunque se pueda mantener el corazón y los pulmones funcionando.

Algunos médicos han intentado establecer el concepto de muerte de las funciones cerebrales superiores, es decir, la muerte de la corteza, como índice de muerte cerebral en el sentido de que esto implica el cese de las funciones conscientes, aunque se mantengan las funciones vegetativas. Este concepto no ha ganado aceptación y es posible ver las razones, pues, si bien aceptamos que la conciencia es necesaria para la definición de la persona humana, no conocemos el sustrato neurofisiológico de ella con precisión suficiente como para revalidar ese difícil compromiso.

4. El zombi: la vida sin conciencia y la conciencia sin vida

Esta discusión trae un asunto bastante menos penoso que tiene relevancia para la conciencia en relación con la vitalidad del cuerpo y su cerebro. Se trata de la cuestión de los zombis. No me refiero aquí a los zombis de películas de Hollywood, es decir, muertos reanimados que suelen ser espectros macabros, ruines y torpes, algo similares a los zombis haitianos del vudú. Estos últimos son víctimas de un hechizo y carecen de voluntad, un rasgo fundamental de la conciencia. Como sus primos de Hollywood que cohabitan en este y el otro barrio, también tienen deficiencias motoras y suelen ser tétricos y abominables. Pero los zombis que nos interesan ahora son los llamados *zombis filosóficos*, seres hipotéticos, que serían idénticos en todo a los humanos, pero sin conciencia. Son entes naturalmente improbables, si no es que imposibles, aunque lógicamente admisibles, lo cual es inquietante.

La primera inquietud es la siguiente: ¿por qué no somos zombis todos los seres humanos? Explico la pregunta: casi todas las funciones mentales pueden ocurrir sin conciencia, como sucede con la percepción, la atención automática, las decisiones y los actos motores que ejecutamos cuando conducimos un auto sin realmente percatarnos de los estímulos, las instrucciones y los movimientos. ¿Por qué éstos y otros actos mentales complejos que pueden ejecutarse automáticamente suelen acompañarse de *qualia*, es decir, de cualidades conscientes, en sentir los estímulos, los propios procesos mentales y las acciones? ¿Es acaso la conciencia sólo un producto colateral de la evolución del cerebro, un epifenómeno innecesario?

Con base en una consideración así, algunos filósofos insisten en que los zombis filosóficos militan contra el materialismo porque si es posible un ser aparentemente humano, hecho también de elementos materiales orgánicos, pero sin conciencia, se sigue que debe haber un elemento inmaterial en la conciencia humana. Naturalmente que los científicos duros dudan si se puede concluir algo importante de lo que podemos simplemente imaginar o concebir, lo cual dicho sea de paso es una herramienta muy antigua de los filósofos, de los literatos y de los propios físicos con sus experimentos de pensamiento, que ha tenido serias repercusiones en las teorías y conocimientos.

Además del zombi filosófico, podemos pensar en un zombi funcional más factible, en un autómata como Ash de la película *Alien* (dirigida por Ridley Scott, estrenada en 1979) o como David Swinton, el autómata niño de *Inteligencia Artificial* (dirigida por Steven Spielberg, estrenada en 2001), quienes parecen humanos y se comportan como tales, pero son tan sólo estupendos robots artificiales perfectamente programados para pasar la prueba de Turing, es decir, para convencer a quienes se relacionan con ellos de que se trata de un ser humano genuino. Aunque en estas películas los robots están representados por actores humanos, son empíricamente pensables. Este zombi artificial milita en contra de un funcionalismo que equipara la conciencia con una determinada función, porque el robot funciona bien, pero no tiene conciencia. ¿O acaso debe ocurrir que si el robot pasa la prueba de Turing y desarrollamos empatía con él, esto necesariamente indica que debe disfrutar de conciencia? Misterio.

En esta misma coyuntura surge entonces la pregunta de si acaso un artilugio tan elaborado como lo es un organismo humano debe disfrutar por necesidad de conciencia, aunque no se encuentre vivo en el sentido celular del término. Esta posición parece necesariamente lógica para un materialista congruente, ya que si la conciencia surge de la complejidad estructural y funcional, aun si no entendemos exactamente cómo lo hace, bastaría construir una máquina con la complejidad del cerebro, lo cual será eventualmente factible desde el punto de vista computacional, para suponer que ahí deba surgir la conciencia, aunque no sepamos cómo lo hace. Los neurobiólogos suponemos que la conciencia no es inherente a los chips de silicón, sino a la llamada *materia gris* del seso hecho de neuronas vivientes. Además, podemos argüir, con el apoyo de los científicos sociales, que fabricar un cerebro artificial no es suficiente para obtener por arte de magia una conciencia funcional. Ésta no sólo es una función anclada en la biología evolutiva del cerebro, sino que también es una función de relación con el medio, en especial con la cultura, es decir, con pautas de conducta, con reglas y funciones sociales estrechamente asociadas al lenguaje, como son el juicio, el razonamiento o la creencia. Sin embargo, es posible pensar que un cerebro sintético o un cerebro aislado *in vitro* puedan disponer de cualidades crudas de conciencia que resultan pavorosas de imaginar y a las que se acercó Dalton Trumbo en su película de 1971 *Johnny tomó su fusil*, la historia de un soldado de la Primera Guerra que en una explosión de metralla perdió todos los sentidos craneales, además de las cuatro extremidades. Su cerebro y su conciencia permanecieron funcionales, pero se volvieron psicóticos hasta que, golpeando su cabeza con la almohada, Johnny logró establecer comunicación mediante la clave Morse con el exterior. De nada le sirvió, pues su solicitud de eutanasia no fue atendida.

De esta forma, la muerte de la conciencia en un organismo funcional plantea no sólo cuestiones fascinantes de la fisiología humana relacionadas con el mundo de la mente, sino que si empujamos las evidencias y los argumentos, topamos de lleno con el obstinado misterio de la muerte. Para adentrarnos aún más en este enigma, el paso siguiente en esta ruta de indagación escatológica es la conciencia durante la muerte.

5. La conciencia durante la muerte

Las experiencias cercanas a la muerte (ecm) han atraído un gran interés debido a la posibilidad de que se trate de estados de conciencia que ocurren durante la muerte y revelen algo de la vida ultraterrena. El tránsito agónico se manifiesta a veces por emociones intensas, por la percepción de un túnel que desemboca en una luz brillante o por la autoscopía, es decir, la visión del propio cuerpo desde diversos ángulos fuera de él. Según varios estudios, entre 10 y 20% de los pacientes que han sido resucitados reportan recuerdos de este tipo mientras estaban clínicamente muertos. Los recuerdos incluyen ocasionalmente conversaciones entre sujetos presentes que aparentemente tuvieron lugar durante la muerte clínica del paciente.

La literatura sobre este tema es tan extensa como difícil de discernir. Sin embargo, es oportuno citar varios estudios de cardiólogos que han analizado casos clínicos con cuidado y rigor metodológico. Se trata de los trabajos de Michael Sabom (1982), de Van Lommel *et al*. (2001) y de Parnia *et al*. (2001). El estudio clínico sistemático constituye desde luego el requisito más necesario en esta discusión que tiende en principio a volverse rápidamente doctrinaria y pantanosa. Aparentemente la experiencia tiene dos periodos, el primero es la vivencia fuera del cuerpo y el segundo la trascendencia. La alegría profunda y la visión de una luz o de un ser luminoso son parte de este último episodio que es mucho más frecuente, aunque algunos pacientes refieren experiencias infernales, tal y como ocurre ocasionalmente con los efectos visionarios de los alucinógenos.

La evidencia de que ha ocurrido un evento psicológico de gran magnitud y trascendencia en algunos pacientes durante la muerte clínica es convincente. Lo que se presta a discusión es la interpretación de tal evidencia. Por ejemplo, en los últimos lustros ha ocurrido una avalancha de libros y artículos sobre el tema de “la luz”, es decir, de la refulgencia que atestiguan los que regresan de los linderos de la muerte, como un indicio verdadero de la vida ultraterrena.

Independientemente de las teorías que encadenan o, contrariamente, que disocian la conciencia del cuerpo humano, y en particular de su cerebro, la ecm constituye un hecho particularmente crucial en uno u otro sentido. Para el materialista que fusiona indisolublemente la conciencia con la función cerebral, la ecm no puede ser otra cosa más que un estado estático y alucinatorio producido durante el trance agónico por cambios intensos en la química y la fisiología de las células y áreas nerviosas involucradas en el proceso consciente. Por el contrario, para el dualista que considera la conciencia como ligada, aunque en esencia distinta de la función cerebral, la ecm constituye una evidencia empírica del proceso y del momento en el que la conciencia se desata o se independiza de la función cerebral para acceder al mundo espiritual o ultraterreno. De esta forma, lo que está en conflicto es un tema trascendental que ha ahondado la brecha entre creyentes y escépticos del más allá y la otra vida.

Como en otros muchos casos similares, en éste no sólo es fértil, sino ilustrativo y ameno poner la teoría entre paréntesis para cuestionar la naturaleza de una observación, en especial si ésta constituye una oportunidad de indagar algo de importancia. Para una mente experimental debería resultar atractivo el contar con un hecho crucial para enjuiciar una teoría de tanto interés existencial como el de la absoluta subordinación de la conciencia a la vida y, en particular, a la actividad eléctrica cerebral. Ocurre, sin embargo, que las teorías, en este caso tanto la materialista como la dualista, son tan recias como reacias a cuestionar la naturaleza de la ecm porque cuentan con una respuesta *a priori* que les parece de máxima certidumbre. Vale la pena tomar el difícil camino del escepticismo indagador como alternativa. En eso consistiría el poner momentáneamente la teoría de lado para inspeccionar la realidad o artificio en cuestión. La teoría de la dependencia absoluta de la mente en el funcionamiento del cerebro se refutaría si se probara la sobrevida de la conciencia cuando ocurre un cese de los procesos eléctricos propios del cerebro.

La posibilidad de que los pacientes con diversos grados de merma en el eeg continúen experimentado grados de conciencia es muy inquietante, pues la mayoría de los neurólogos concordaría en que es imposible la vida psíquica en ausencia de actividad eléctrica cerebral. Uno de los conceptos más elementales de las neurociencias implica que la actividad eléctrica del cerebro manifiesta la capacidad de sensibilidad de las neuronas que desde sus fundamentos se asocia a los procesos mentales. Sin procesamiento de información, no habría conciencia en su sentido de representación lúcida; no habría recreación de la información sin que ésta fuese mediada por los potenciales eléctricos que continuamente viajan entre las neuronas y que en su conjunto se manifiestan como el eeg. Los informes de actividades conscientes durante el aplanamiento del eeg son así muy anómalos para la teoría y vale la pena examinar la evidencia críticamente.

Aunque algunos pacientes dicen haber estado conscientes durante el periodo en el que el eeg está plano y no muestra actividad, puede ocurrir que tengan falsos recuerdos. Éstos se dan en dos tipos de casos: el autoengaño y el recuerdo desplazado. En el autoengaño el sujeto nunca tuvo el estado que refiere, pero cree honestamente haberlo tenido, como sucede en casos de supuestas vejaciones infantiles que surgen como recuerdos y se prueba que no pudieron haber ocurrido, por ejemplo, porque el supuesto transgresor estaba muerto o ausente. El caso de los recuerdos desplazados implica que el estado en efecto aconteció, pero no en el momento que el sujeto refiere. Por ejemplo, la ecm podría haber ocurrido inmediatamente antes o después del silencio en el eeg. En respuesta a estas posibilidades tan verosímiles, los investigadores que consideran auténticas las ecm durante el silencio en el eeg dicen tener evidencias de que los pacientes refieren acontecimientos que ocurren precisamente durante ese periodo.

Otra posibilidad que resultaría muy disruptiva para la teoría moderna de la neurociencia es que la ecm ocurra efectivamente durante el silencio en el eeg, pero que se asocie a una actividad neurológica que no se manifieste eléctricamente. Esto sucedería en el caso supuesto de una actividad de las neuronas que no llegue a producir potenciales celulares que viajen por las vías nerviosas, quizás una actividad subumbral local. Esta posibilidad parecería inverosímil para las teorías que implican fuertemente la comunicación bioeléctrica en la información cognoscitiva que se supone fundamento de la conciencia. De hecho, no existe evidencia actual de que ocurra actividad psíquica en otros eventos de silencio en el eeg, como es el mutismo eléctrico que sigue a una crisis epiléptica.

La interpretación de que durante los momentos cercanos a la muerte ocurren cambios en la química cerebral es razonable al menos por tres razones: porque se trata de un estado de anoxia, porque ocurren perturbaciones en la transmisión sináptica y porque la administración de alucinógenos, sustancias químicas emparentadas con los neurotransmisores, suele producir estados místicos de gran magnitud y trascendencia, incluyendo visiones de beneplácito, de penitencia o de tránsito ascendente hacia una luz (Grof y Ha­lifax, 1967). Los dualistas arguyen que los estados alucinatorios inducidos químicamente son muy diversos, en tanto que las ecm tienen varios elementos supuestamente constantes en común, lo cual implicaría una base de ellos independiente de los sujetos. Es interesante anotar que un agente anestésico, la ketamina, induce el efecto más similar a las ecm, en particular la alucinación autoscópica o experiencia fuera del cuerpo. La diferencia es que la autoscopía de la ketamina es la proyección de un doble que se percibe como autónomo, en cambio, durante la ecm los pacientes refieren ver su propio cuerpo en la mesa de operaciones o en la cama tal y como supuestamente se encuentra durante la experiencia fuera del cuerpo. Es también posible que una liberación masiva de endorfinas pueda ocurrir en los terribles instantes de la agonía y que estas sustancias tengan un potente efecto psicológico, incluidas la despersonalización y la autoscopía. Esta hipótesis y la de la ketamina necesitan mayor valoración para volverse más convincentes o ser desechadas como explicaciones de la ecm.

Por lo dicho hasta ahora se puede concluir que no se ha zanjado la cuestión sobre la naturaleza de la experiencia de muerte. Sin duda, hay mucho de cierto en la hipótesis de cambios neurofisiológicos profundos durante los últimos momentos de la vida en el sobrecogedor trance de la agonía, verdadero cataclismo de cuerpo y mente. Sin embargo, no dejan de inquietar los relatos fenomenológicos, su aparente ubicuidad, su enorme trascendencia y la posibilidad de que ocurran durante el silencio eléctrico cerebral. Por lo demás, las dos hipótesis no son necesariamente contradictorias. Es posible que, como ocurre con los estados visionarios de los alucinógenos, un cambio radical de la fisiología cerebral permita atisbar realidades inaccesibles a los estados normales de conciencia, sin que esto implique un compromiso con la teoría dualista. Nos falta mucho por recorrer en el entendimiento del momento supremo para precisar cuál es la situación.

Antes de zanjar si la luz del portal es indicio o alucinación es preciso analizar con mayor cuidado la experiencia misma. La experiencia es primordial y la interpretación de sus causas, sean moleculares o transhumanas, es accesoria. En palabras del famoso historiador Arnold Toynbee *et al*. (1976: 48): “El pensador post-racionalista sigue con fidelidad a la experiencia, sin importarle a dónde ésta lo conduzca, tal y como sus predecesores seguían, respectivamente, la revelación y la razón”. La exploración más cautelosa y completa de la ecm sigue siendo una tarea pendiente y necesaria.

6. La conciencia después de la muerte

Es posible entresacar una premisa común de las religiones mayores, a excepción del budismo: la vida ultraterrena consistiría en la continuación después de la muerte de la conciencia de uno mismo concebida como una autoconsciencia trascendental, un “yo” en estado puro. Este sujeto trascendental no parece corresponder al sujeto empírico que como autoconsciencia puede ser definido por la ciencia cognitiva como un agregado de propiedades y funciones que tiene un organismo o un individuo en referencia a sí mismo y que incluye, desde luego, la conciencia de la propia caducidad. Esta ciencia cognitiva poco puede decir del sujeto trascendental que perduraría más allá de la muerte y que es noción central de la teología y la filosofía idealista. Habría que distinguir entre el inestable y estratificado estado de autoconsciencia que corresponde al “yo” psicológico y la noción de un alma trascendental simple e indivisible de la teología, una tarea nada fácil que ha merecido páginas espinosas de Husserl, el padre de la fenomenología moderna (Carse, 1987).

El meollo de la idea religiosa en referencia a la sobrevida de la autoconsciencia es tan poderoso como la propia noción de eternidad y es quizás consubstancial a ella: me refiero a la noción de inmortalidad. Sin embargo, como lo admiten los propios pensadores religiosos, los argumentos sobre la inmortalidad del alma nunca llegan a convencer plenamente, pues la muerte se nos presenta a todos como final de la existencia tal y como la conocemos, si no como una extinción, al menos como un pasaje a lo ignoto, pues la resurrección de la carne requiere de un brinco de fe demasiado lejano a la incertidumbre de nuestro mundo y de nuestra ciencia. Así, la ansiedad de la muerte suele ser común a la persona atea y a la religiosa, y quizás sea remediada sólo por sabios socráticos y santos; los demás tememos y titubeamos.

La posibilidad de admitir la sobrevida de la conciencia después de la muerte depende críticamente de la postura filosófica y particularmente metafísica que adoptemos sobre el llamado problema mente-cuerpo. Ya hemos visto que hay esencialmente dos posturas metafísicas en referencia a este problema, el monismo y el dualismo. A su vez, el monismo puede ser de dos variedades totalmente antagónicas: el materialismo y el idealismo. Para el materialista que considera todo el universo como un edificio material o físico hecho de átomos, difícilmente puede haber sobrevida de una conciencia descarnada o inmaterial. Para el idealista, en cambio, la conciencia o la mente es la realidad última del mundo, de tal manera que es indestructible, quizás no de manera individual, pero sí como substrato o realidad fundamental.

Algunas variedades de monismo que han sido aceptadas por diversos científicos, como son la emergencia o el doble aspecto, no admiten fácilmente la sobrevida de la conciencia, aunque hay intentos de lograrlo. Por ejemplo, puede postularse que la conciencia emerge de la función cerebral y que al hacerlo adquiere propiedades trascendentales no sólo para la comunicación, sino propiedades causales y aun esenciales propias, idea defendida por el famoso psicofisiólogo y premio nobel Roger Sperry (1987). Por su parte el dualismo, en especial el interaccionismo definido por Descartes, es la teoría más acorde con diversas creencias religiosas, en particular la cristiana. Un alma inmaterial inserta en el cuerpo vivo y responsable de la propia identidad y de capacidades superiores como la voluntad podría, desde luego, persistir después de la muerte del cuerpo, aunque tendría que hacerlo desprovista de capacidades mentales ancladas en el cuerpo, como son la percepción, la emoción, la atención o la memoria. De esta forma, aun para un cartesiano debe ser muy difícil imaginar una existencia o una conciencia totalmente descarnada.

Desde el punto de vista de la argumentación filosófica, no hay una solución probable al problema mente-cuerpo. Todas las teorías tienen dificultades lógicas bien estipuladas. Este atolladero permite sin duda abrigar una actitud escéptica, pero también demanda un análisis muy severo y cuidadoso para elegir, así sea provisionalmente, alguna hipótesis al menos como herramienta de exploración heurística y explicación verosímil. En diversos escritos (Díaz, 1997, 2000) he intentado mostrar que un monismo de doble aspecto tiene ventajas sustanciales para avanzar la discusión, pues es compatible con el fenómeno de la subjetividad y con el resto de la ciencia. Esta postura fue promulgada inicialmente por Spinoza, quien tenía, como sus contemporáneos Descartes y Leibniz, formación matemática, científica, teológica y filosófica. Spinoza considera la mente y el cuerpo, o bien el espíritu y la materia, como dos aspectos de una realidad única y trascendental. Hoy en día se ha postulado la información, la energía o la dinámica del campo cuántico como esa realidad neutra de naturaleza psicofísica que se manifiesta tanto en materia como en conciencia. Esta postura admite en cierta forma la sobrevida de la conciencia después de la muerte, aunque la liga necesariamente a una contraparte física organizada. La preservación de una identidad personal es en este sentido muy poco probable, aunque la incógnita se ensancha al sobrevivir el proceso fundamental que constituye al mundo. Es posible que, para varios de sus proponentes, este lindero de misterio y de posibilidad sea un valor agregado de la teoría.

Ahora bien, desde la perspectiva de la ciencia empírica, que no se debe confundir con la doctrina empirista, las teorías deben dar lugar a los hechos. Es decir, aunque teoría y hecho son fenómenos en estrecha relación y dependencia, los datos son cruciales para sostener o derruir teorías. La simple idea de que basta observar un cuervo blanco para descartar la noción de que todos los cuervos son negros viene a cuento en este punto. También es pertinente el aforismo complementario al anterior de que la ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia. En el caso de la posibilidad de que la conciencia perdure después de la muerte, y poniendo en lo posible de lado la teoría, bastaría una sola evidencia concluyente de ella para derrumbar las teorías que no la admitan. Sin embargo, las experiencias personales a favor de la hipótesis no son verificables y habría que realizar investigaciones experimentales.

Esta temeraria actitud fue asumida por Gary Schwartz, apreciado psicofisiólogo de la Universidad de Arizona, cuando decidió diseñar un experimento controlado para poner a prueba la supuesta capacidad de los médiums espiritistas para entrar en contacto con almas descarnadas de los muertos. Tuve la oportunidad de conocer a Gary durante mi año sabático en 1995 en esa universidad y constatar tanto su sano escepticismo como su curiosidad y habilidad como investigador. Unos años más tarde tuvo que armarse de bastante valor para emprender un experimento fuera de los paradigmas imperantes. Vale la pena examinar esta tentativa.

Schwartz *et al.* (2001) han publicado dos estudios en los que varios médiums espiritistas expertos parecen capaces de producir información veraz sobre los muertos en condiciones experimentales controladas en un laboratorio. Los estudios se ejecutan con dos participantes que han sufrido varias pérdidas de seres queridos y con cinco médiums famosos. Los investigadores se aseguraron de que participantes y médiums no se conocieran ni tuvieran información mutua. Para eliminar toda comunicación no verbal entre ellos, en el experimento el participante y el médium se sientan a los lados de una pantalla opaca. El médium realiza entonces una *lectura*, es decir, un supuesto contacto con seres descarnados, y el participante sólo puede responder a sus preguntas con *sí* o *no*. Las sesiones fueron videograbadas y transcritas *verbatim*,es decir, al pie de la letra. Tiempo después, durante la revisión de la cinta, se solicitó a los participantes que asignaran un valor entre +3 (definitivamente correcto) y -3 (definitivamente falso) a las declaraciones del médium. Los participantes otorgaron 83 y 77% de valores +3 a los asertos. Como controles, los investigadores usaron a personas “inteligentes y motivadas” para tratar de adivinar el tipo de información dada por los médiums. El resultado fue de un elevado 36% de valores +3. Sin embargo, las diferencias entre controles y médiums fueron estadísticamente muy significativas. En otro diseño, las lecturas se realizaron de espaldas, con la participante callada, y el resultado fue de 82% calificaciones de +3. El estudio ha sido tomado como evidencia de comunicación con los muertos, en especial por la empresa HBO que financió y divulgó ampliamente el experimento.

Existen varias fallas metodológicas en este estudio. La primera es que la aceptación de un participante a una aseveración del médium sobre la persona muerta no puede ser tomada como evidencia de ultramundo porque los médiums experimentados son muy hábiles para crear estratagemas que aseguren las afirmaciones más correctas. Los médiums también producen aseveraciones vagas y positivas del tipo “el fallecido era una persona muy vital” que un participante tiende a dar como correctas y que engrosarían el porcentaje de respuestas positivas. Mientras más conocieran los participantes a sus seres queridos muertos mayor es la posibilidad de respuestas afirmativas. Por otro lado, los controles tampoco son adecuados dadas las grandes diferencias entre sus tareas o habilidades y las de los médiums. El control más apropiado sería que los participantes juzgaran los aciertos del médium no sólo para ellos, sino para otros participantes de manera ciega, es decir, sin saber a quién está dirigida una lectura, lo cual es un requisito complicado de cumplir. Una diferencia significativa entre la lectura dirigida al participante y a los otros sería una evidencia más fuerte de contacto con los muertos o de telepatía que de estratagemas exitosas, como puede ser el caso del presente estudio.

A pesar de estas deficiencias, algunos incidentes anecdóticos del estudio resultan sorprendentes, como el caso de una de las participantes que no fue elegida por los investigadores ni era conocida de ellos. Esta mujer había seleccionado a cinco muertos cercanos a ella que podrían aparecer en las lecturas, en especial a su hijo que había cometido suicidio. Aparentemente los cinco médiums mencionaron el suicidio o la muerte violenta de un varón joven durante las lecturas de esta participante. Es difícil saber exactamente lo que ocurre, pero los datos preliminares justifican una exploración más cuidadosa. Lo peor o lo mejor que puede pasar (dependiendo del paradigma que se endose) es que los estudios no den resultados significativos. Sin embargo, por las dificultades metodológicas que entraña, es también posible prever que este tipo de estudios difícilmente llegue a ser convincente, como ocurre hasta el momento con la parapsicología.

Colofón: siempre es ahora

La conciencia tal y como la conocemos, es decir, la conciencia viviente, debe llegar a su final natural en la muerte. Poco o nada podemos decir ahora sobre la posible supervivencia de elementos de la conciencia que no fuesen naturales, pues no es posible determinarlos. No estamos en este camino ni un paso más allá de David Hume cuando dijo que era difícil probar por la razón la inmortalidad del alma. La inmortalidad es un artículo de la fe en el sentido de creencia confiada, mucho más que de una duda penetrante y crucial. Es la sed de ser siempre el mismo, de ser, en definitiva, como un dios. Para el teólogo cristiano Paul Tillich (1963: 125), un futuro indefinido de la conciencia carece de sentido y es una idea más bien cercana al infierno. Seguir siendo siempre uno mismo deberá ser mucho más doloroso que dejar de serlo, dice el propio Unamuno (1967: 108), tan ansioso él de eternidad.

Para éstos y otros pensadores de la corriente existencialista, lo eterno no es la inmortalidad de la conciencia, sino una dimensión que se encuentra fuera del tiempo y que está al alcance de la conciencia, pues es capaz de silenciosa plenitud, de actos voluntarios o de amar. Rozamos la eternidad en el presente de nuestra conciencia, en particular cuando accedemos al estado autoconsciente y gozamos de arbitrio, o bien durante ciertos estados trascendentales de éxtasis. Dice el patólogo Martin Israel (1967: 207): “La vida eterna, en realidad, no es sino el vivir constructivamente y con toda conciencia cada momento que pasamos”. O sea que experimentar la realidad más auténtica, que es capacidad inmanente de la conciencia en su paraje más exaltado, es la eternidad. En esta misma veta, cuando María Zambrano (1986: 11) dice que “el cáliz del tiempo inexorablemente ofrece el presente. Siempre es ahora…” se hace eco del “hoy que es siempre todavía” de Antonio Machado. Ambos han rozado la eternidad con estos aforismos. Tal eternidad no es, según el filósofo existencialista y notable psiquiatra alemán Karl Jaspers (1964), parte de nuestro saber racional, sino la riqueza cualitativa de esa realidad milagrosa a la que accedemos por momentos y que reclama para expresarse el lenguaje simbólico del arte y la poesía.

Para reflexionar sobre la inmortalidad, Ulrich Simon (1976), profesor de Teología del King’s College de Londres, se adentra en el papel de las artes mayores, frecuentemente abocadas a la muerte y a la vida ultraterrena. En este mismo sentido, y en aparente contradicción con lo que acabo de decir del fin natural de la conciencia con la muerte, me atrevo a añadir que los pintores del Renacimiento o del Barroco sevillano no sólo me estremecen por la forma, el color y la textura de sus obras, sino, aún más, por la diatriba policroma del mundo trascendente, que es su tema reiterado. Los corales de Bach no sólo me deleitan por su impecable armonía, sino que interpretan la majestad de la muerte y la celebración del transmundo. Mozart me conduce por festivas o insondables profundidades a la misma gloria. La tragedia literaria me sugiere la inmortalidad del héroe después de su ordalía o me recuerda que el mártir ofrece con su vida misma la seguridad de una invisible eternidad. La poesía mortuoria de los místicos me contagia de un asombro y una esperanza que se sitúan en las antípodas del macabro final. La ascensión de san Juan de la Cruz a través del amor a la unión mística y el ahora eterno se manifiesta por una poesía sublime que toca un transmundo sagrado y temible. En la Capilla de los Remedios, cumbre del Barroco novohispano, he experimentado verdaderos arrobamientos al atisbar la dimensión de una feminidad esencial y eterna a la que este refulgente espacio hace abigarrada referencia.

Estas expresiones del arte mayor evocan en mi conciencia francas e indudables manifestaciones de la gloria, es decir, de liberación y eternidad. ¿Qué puedo decir realmente acerca de ellas? Muy poco o nada sobre su validez como evidencia científica de realidades trascendentales, aunque mucho más de lo ya relatado sobre su significado existencial en mi vida. Cuando menos puedo mascullar que el arte sacro me requiere, me transmite y me evoca un orden de conciencia y de conocimiento distinto del que empleo cuando barajo las posibilidades de la relación mente-cuerpo o del que pongo en marcha al evaluar la metodología de un trabajo o la verosimilitud de una hipótesis y de un modelo científicos. El conocimiento se me revela así, para usar dos metáforas venerables de nuestras letras, como una morada de diversos aposentos o como una ruta de varios senderos que se tocan y se bifurcan.

La conciencia de la muerte, la muerte de la conciencia, la conciencia durante la muerte y la conciencia después de la muerte desembocan y se fusionan finalmente en una conciencia *sobre* la muerte en el doble sentido de la preposición, es decir, ‘en referencia a’ y ‘por encima de’ la muerte. El aguijón y el dilema de la muerte quedan rebasados por una conciencia que accede por momentos a la eternidad y es así verdadera gnosis.

Bibliografía

Becker, E. (1977), *El eclipse de la muerte,* fce, México.

Carse, J. (1987), *Muerte y existencia*, fce, México.

Díaz, J. L. (1997), “A patterned process approach to brain, consciousness, and behavior”, *Philosophical Psychology*, 10, 179-195.

— (2000), “Mind-body unity, dual aspect, and the emergence of consciousness”, *Philosophical Psychology*,13, 393-403.

Franks, N. P. y W. R. Lieb (1998), “The molecular basis of general anesthesia: Current ideas”, en S. R. Hameroff, A. W. Kaszniak, A. C. Scott (eds.), *Toward a Science of Consciousness II,* mit Press, Cambridge, pp. 443-457.

Grof, S., y J. Halifax-Grof (1976), “Drogas psicodélicas y experiencia de la muerte”, en A. Toynbee y A. Koestler (comps.), *La vida después de la muerte*, Hermes-Sudamericana, Buenos Aires, pp. 229-252.

Grollman, E. A. (1967), *Explaining Death to Children*, Beacon Press, Boston.

Hennezel, M. de (1995), *La muerte íntima,* Plaza & Janés, Barcelona.

Illich, I. (1975), *Némesis médica. La expropiación de la salud*, Barral Editores, Barcelona.

Israel, M. (1976), “Naturaleza de la vida eterna”, en A. Toynbee y A. Koestler (comps.), *La vida después de la muerte*, Hermes-Sudamericana, Buenos Aires, pp. 197-209.

Jaspers, K. (1964), “Muerte e inmortalidad”, en N. M. Luyten, A. Portmann, K. Jaspers y K. Barth (comps.), *El hombre y la inmortalidad*, Ediciones Troquel, Buenos Aires.

Jensen, A. (1966), *Mito y culto entre los pueblos primitivos,* fce, México.

Kübler-Ross, E. (1973), *On Death and Dying*, Routledge, Nueva York.

Lommel, P. van, R. van Wees, V. Meyers e I. Elfferich (2001), “Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands”, *The Lancet*, 358, 2039-2044.

Masson, J. F. y S. McCarthy (1995), *When Elephants Weep*, Delacorte Press, Nueva York.

Ozel, H. (2001), “The consciousness of death: An essay on Polanyi’s understanding of human nature”, Eigth International Karl Polanyi Conference, Ciudad de México, 12-14 noviembre.

Parnia, S., D. G. Waller, R. Yeates y P. Fenwick (2001), “A qualitative and quantitative study of the incidence, features and aetiology of near death experiences in cardiac arrest survivors”, *Resuscitation*, 48, 149-156.

Sabom, M. (1982), *Recollections of Death: A Medical Investigation,* Harper & Row, Nueva York.

Schwartz, G. E. R., L. G. S. Russek, L. A. Nelson y C. Barentsen (2001), “Accuracy and replicability of anomalous after-death communication across highly skilled mediums”, *Journal of the Society for Psychical Research*, 65, 1-25.

Simon, U. (1976), “La resurrección en una era post-religiosa”, en A. Toynbee y A. Koestler (comps.), *La vida después de la muerte*, Hermes-Sudamericana, Buenos Aires, pp. 197-209.

Sperry, R. W. (1987), “Structure and significance of the consciousness revolution”, *Journal of Mind and Behavior*,8, 37-65.

Subirats, E. (1983), *El alma y la muerte,* Anthropos, Barcelona.

Tillich, P. (1963), *The Eternal Now,* Charles Scribner’s Sons, Nueva York.

Toynbee, A. y A. Koestler (comps.) (1976), *La vida después de la muerte*, Hermes-Sudamericana, Buenos Aires.

Unamuno, M. (1967), *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid.

Zambrano, M. (1986), *El hombre y lo divino,* fce, México.