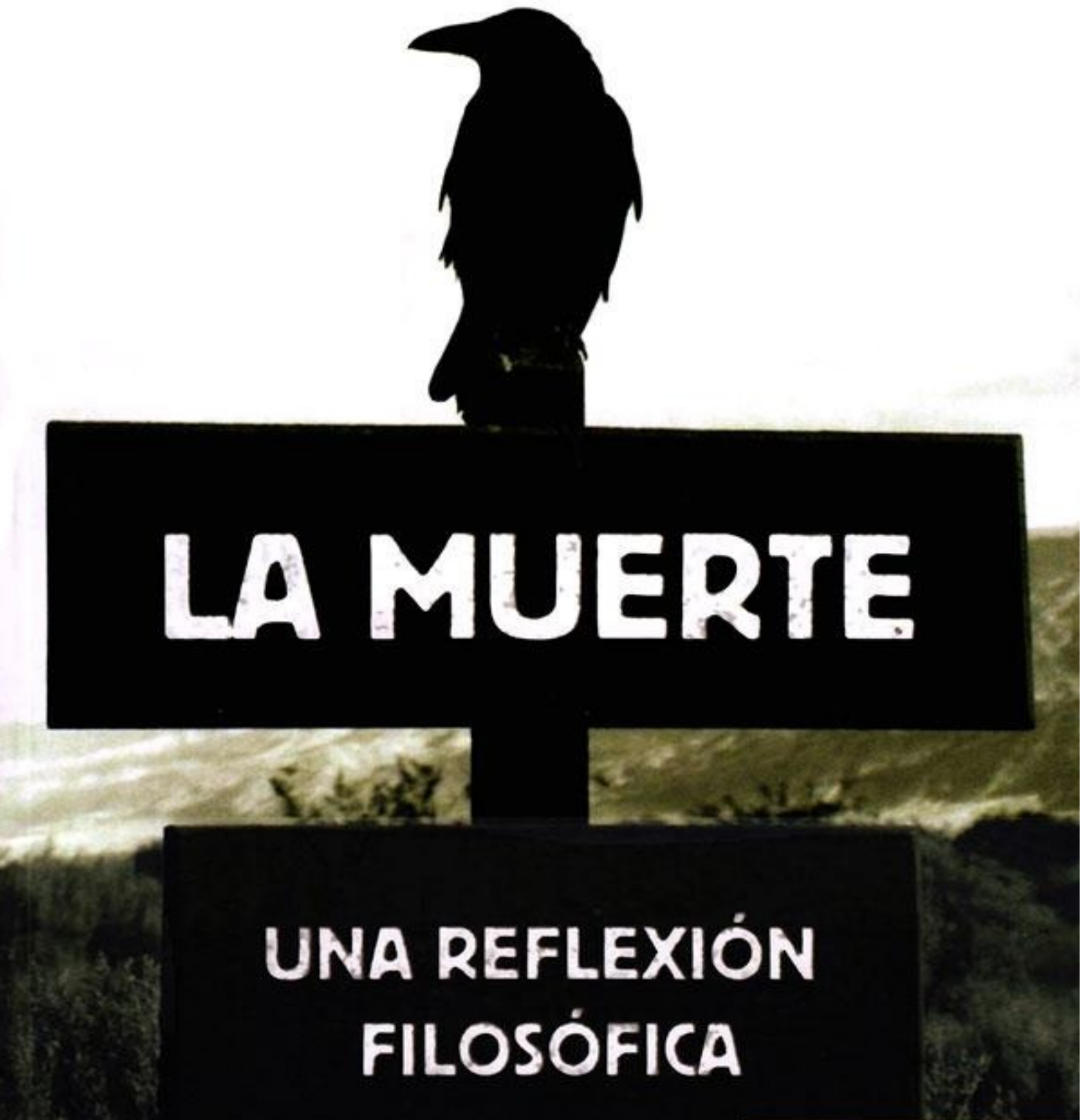
Todd May



La muerte ha desempeñado un papel importante en muchas tradiciones religiosas, sobre todo, curiosamente, en aquellas que afirman que hay una vida después de la muerte. Todd May sondea en este libro cómo abordan este tema tradiciones como el cristianismo, el budismo o el taoísmo, pero sus reflexiones se apoyan más en las intuiciones de muy diversos filósofos, desde los principales pensadores de la época helenística como los estoicos y los epicúreos, hasta los argumentos de aquellos filósofos contemporáneos que se han ocupado más en profundidad del tema de la muerte, como Martin Heidegger, Thomas Nagel o Bernard Williams.

Algunos de los libros que tratan de la muerte suelen discutir temas como las definiciones clínicas de la muerte, normalmente para plantear problemas bioéticos como los relativos al aborto o la eutanasia. Otros se ocupan directamente de cuestiones como la inmortalidad médica, una idea concebida por algunos científicos y soñadores que consideran que la muerte es una enfermedad que se puede curar. May Todd se centra en cambio en el significado existencial de la muerte y en la diferencia que el hecho de asumir su certeza e inevitabilidad representa para la forma en que vivimos nuestras vidas. Considerando todos los aspectos del tema y explorándolos en profundidad, Todd May lleva al lector a un viaje de esclarecimiento e inspiración por este emotivo tema.

Siguiendo el ejemplo de los filósofos —antiguos y modernos— que se preguntan cómo hemos de vivir frente a la inevitabilidad de la muerte, el autor se basa en sus propias vivencias y experiencias subjetivas para elaborar una reflexión filosófica que busca enriquecer, provocar y estimular intelectualmente al lector para que también él reflexione sobre un tema al que pocas veces se atreverá a enfrentarse, pero que en el fondo determina todos los demás aspectos de su vida, empezando por el de su sentido o sinsentido.

Todd May

La muerte

Una reflexión filosófica

Título original: *Death*
Todd May, 2009
Traducción: Josep Sarret Grau

1

Nuestro trato con la muerte

En la primavera de 2004 tomé un vuelo desde el aeropuerto de Greenville, Carolina del Sur, hasta el de LaGuardia, en Nueva York. Iba a visitar a mi abuelastra, una mujer a la que con los años había cobrado cada vez más afecto. Se estaba muriendo de cáncer y esa sería una de las últimas oportunidades que tendría de verla. Había cogido un vuelo de fin de semana, como había hecho ya otras veces, para poder pasar un par de días con ella en su apartamento del Bronx. Pero durante varios minutos de aquel vuelo no fue su muerte la que ocupó mis pensamientos, sino la mía.

La aproximación a la pista de aterrizaje de LaGuardia suele hacerse de este a oeste. Cuando se viene de Carolina del Sur, el aparato gira primero a la derecha sobrevolando Brooklyn y Queens, y luego a la izquierda en dirección a Manhattan, para iniciar el descenso. Desde la parte izquierda del avión, donde suelo sentarme, se puede ver la silueta de los edificios de Manhattan recortándose sobre el horizonte mientras el avión gira hacia Brooklyn. Eso fue exactamente lo que vimos aquel día, hasta que nos dispusimos a aterrizar.

De pronto el avión empezó a ascender de nuevo, dirigiéndose hacia Manhattan. No hubo ningún aviso procedente de la cabina de mando, pero era evidente que nos dirigíamos al centro de la ciudad. Podía ver el Empire State Building frente a nosotros, un poco a la izquierda. A medida que nos íbamos acercando al famoso rascacielos la gente se fue quedando callada. Al principio la gente preguntaba a sus vecinos si sabían qué estaba pasando, pero poco a poco las conversaciones fueron decayendo totalmente.

Desde mi asiento, era evidente que el avión se dirigía directamente al Empire State Building. Fue un momento inquietante. Recuerdo que podía ver el enorme edificio desde un ángulo extraño: la cúspide del mismo estaba justo enfrente de mí. Veía el cielo más allá y la ciudad a mi izquierda. Tenía la sensación de que si miraba hacia las ventanas vería a la gente trabajando en sus despachos.

En cierto modo, todo esto me causó un sentimiento de enojo. Me crie en Nueva York y siempre he sentido mucho cariño por el Empire State Building. Nunca sentí nada parecido por las Torres Gemelas, que (aunque supongo que esto me hace parecer algo pasado de moda) me parecían algo pretenciosas: las recién llegadas que miraban por encima del hombro al más venerable edificio de la calle 34. Puede parecer un pensamiento extraño para tenerlo en un momento como aquel, pero, como suele decirse, el tiempo parecía haberse detenido.

Mis primeros pensamientos fueron de tipo práctico. Recordé que le había explicado a mi mujer Kathleen dónde estaban todos los documentos importantes y traté de recordar si los tenía todos al día. Me pregunté cuál había sido mi última interacción con cada uno de mis tres hijos y me sentí aliviado al comprobar que había sido positiva. Les había abrazado a los tres y les había dicho que pronto volveríamos

a vernos. Sentí que se me hacía un nudo en el estómago y que mis dedos estaban fríos. Miré por la ventana y vi que el Empire State Building estaba cada vez más cerca. Supuse que iba a morir (en aquel momento no pensé «vamos a morir», sino «voy a morir»).

Y luego pensé algo que desde entonces no he olvidado. Pensé que no me arrepentía de haber vivido. Había tenido decepciones. Había vivido en Carolina del Sur muchos años más de los que había planeado, muchos años más de los que hubiera querido. No había pasado tanto rato con mis amigos como hubiera deseado ni había visitado muy a menudo aquella ciudad en la que me había criado y en la que ahora estaba a punto de morir. Pero también supe, en ese momento, que no hubiera cambiado la vida que había vivido por ninguna otra. No hubiera trabajado más duro para tener un cargo más prestigioso a cambio de haber pasado menos tiempo con mis hijos, o de no haberme quedado de vez en cuando a desayunar con mi mujer a riesgo de llegar tarde al trabajo, o de haber renunciado a mi costumbre de hacer un poco de ejercicio los sábados, lo que me dejaba sin fuerzas durante horas. La vida que había vivido no era la que yo hubiera elegido si me hubieran dado la oportunidad de hacerlo en algún momento anterior de mis estudios o de mi carrera. Pero, habiéndola vivido, no la habría cambiado por ninguna otra.

Evidentemente, aquel día no morí. El avión ganó la suficiente altitud para pasar por encima del Empire State Building (pero no por mucho, me pareció). Resulta que cuando estábamos a punto de aterrizar, el piloto de una avioneta había decidido que sería una buena idea aterrizar en LaGuardia en el mismo momento en que íbamos a hacerlo nosotros, y nuestro piloto tuvo que improvisar una rápida maniobra para evitar chocar con ella. Se había concentrado en conducirnos sanos y salvos por una zona del espacio aéreo que, desde el aciago once de setiembre, se había vuelto muy peligrosa, por lo que no tuvo tiempo de anunciarnos lo que estaba sucediendo hasta que todo hubo ya pasado. Aunque me hubiera gustado saber lo que estaba pasando, consideré que la suya había sido una decisión juiciosa. Y al final me dio la oportunidad de reflexionar sobre mi vida de una forma y con un apremió que de otro modo probablemente no me habría sido posible hacerlo.

Supongo que al lector no le parecerá nada extraño que no me haya olvidado de aquel día. Seguro que al menos algunos de quienes estén leyendo estas palabras habrán tenido una experiencia similar, habrán pasado por un momento en el que pensaban que iban a morir y tuvieron tiempo de pensar en cuál era el significado de todo. He aprendido varias cosas de lo sucedido aquel día. Tengo muy presente lo que en aquellos aparentemente últimos momentos de mi vida me pareció más importante, y trato de no olvidarlo. También trato, con más o menos éxito, de mantener un punto de vista ecuánime sobre las demás cosas.

También podría parecer que el hecho de la muerte, el hecho de que sea mortal, resultó ser algo bueno aquel día. A fin de cuentas, si fuese inmortal nunca hubiera tenido la oportunidad de reflexionar de aquel modo sobre mi vida ni de haber sabido

lo que significaba para mí haber vivido la vida concreta que he vivido. Nada de todo esto hubiera importado. Fueran cuales fuesen los errores que hubiese cometido, habría dispuesto de todo el tiempo del mundo para enmendarlos (bueno, suponiendo que todos aquellos a quienes hubiese lastimado y a los que hubiese querido también fuesen inmortales). Y todas las alegrías y placeres que pudiese haber tenido habrían perdido algo de su brillo si hubiese sabido que podía haberlos experimentado de nuevo una infinidad de veces.

Pero hay dos caras en toda moneda. Podía haber muerto. Los aviones, como sabemos, chocan a veces con los edificios. Y si hubiese muerto —es decir, si no hubiese sido inmortal—, no habría vuelto a ver a mi mujer y a mis hijos. No habría vuelto a experimentar esa agradable lasitud que uno siente cuando hace ejercicio, o la fascinación que experimenta cuando topa con una nueva idea leyendo un libro de filosofía. Esas alegrías, que tanto significan, que me había dado aquella vida de la que en aquel momento supe que no me arrepentía, se habrían terminado.

Ver esas dos caras de la muerte es, creo, empezar a reflexionar sobre ella. La muerte es algo trágico, arbitrario y sin sentido. Pero al mismo tiempo, debido a la forma particular en que es trágica, arbitraria y sin sentido, puede abrirnos a una plenitud vital que sin ella no sería posible. Lo que investigaremos en este libro, mirando de vez en cuando lo que han dicho filósofos y escritores acerca de la muerte, es el papel que esta juega en nuestras vidas, así como las formas en que tratamos de escapar a su poder y qué puede suceder o sucedemos si nos atrevemos a mirarla directamente a la cara.

Quisiera hacer una afirmación contundente ya de entrada: el hecho de que tengamos que morir es el más importante de todos. No hay nada que tenga más peso en nuestras vidas. Eso no significa, por supuesto, que no haya en ellas otros hechos importantes para nosotros. Los seres humanos aman, trabajan, hacen el amor, tienen amigos, emprenden proyectos que pueden durar toda una vida, experimentan fuertes emociones e incluso ven morir a los demás. Estas no son cosas insignificantes. Una vida sin al menos algunas de estas cosas probablemente no valdría la pena vivirla, en todo caso no para la persona que la vive. (Seguramente tendría valor a los ojos de otros, por ejemplo de sus padres). Para la mayoría de nosotros, no puede decirse que haya un solo hecho particular que sea el *único* importante. Tampoco la muerte lo es. Pero es el *más* importante.

¿Por qué es el más importante? Porque representa el final de todos los demás hechos. Es el final de nuestras amistades, nuestros proyectos, de todas y cada una de nuestras relaciones con el mundo. Aunque la muerte no es el único hecho importante que nos afecta, tiene la capacidad, de una forma que no tiene ningún otro hecho, de absorber a todos los demás, de imponerse a los demás aspectos de nuestra vida.

Podría decirse que un gran amor hace lo mismo. Un amor que se convierte en el epicentro de una vida parece convertir a la persona amada en el centro del mundo. Lo único que nos importa es estar con la persona amada. Solo esto parece contar. La

alegría o la tristeza de nuestra propia vida parece depender de los pequeños gestos del ser amado; una sonrisa o el arqueo de una ceja adquieren una importancia desmesurada. Y nuestra propia felicidad parece estar ligada en última instancia a la felicidad del otro. Muchos de nosotros hemos tenido al menos algún momento como este: breves períodos de un gran amor. Es difícil mantener un amor de este tipo durante toda una vida. Pero aunque fuera posible hacerlo, aunque alguien lo haya hecho, el amor sigue sin ser algo tan absorbente como la muerte. Ni siquiera cuando el amor está en su momento más álgido dejamos de comer. Y podemos disfrutar del sabor de la comida. Es posible que esta sepa mejor en presencia del ser amado, pero su sabor, por lo menos en algunas ocasiones, no pasará desapercibido. Leeremos los periódicos, o al menos repasaremos las noticias en Internet. Y algunos de los acontecimientos de los que tendremos noticia de este modo conseguirán conmovernos de un modo u otro. Una guerra, una masacre, una hambruna: ni siquiera cuando estamos enamorados somos inmunes a la repulsión que producen estas cosas. Incluso pequeñas alegrías intrascendentes, como una victoria de nuestro equipo favorito, hace sonar un click en nuestro contador Geiger emocional. (Excepto tal vez en casos como el de los seguidores de los New York Nicks, que hace ya tiempo que esperamos en vano uno de estos clicks).

Nada de esto vale en presencia de la muerte. Nada escapa a la muerte. La muerte engloba absolutamente todos los aspectos de nuestra vida. Y no solo nos engloba a nosotros, arrastrando en su vórtice todo aquello que nos afecta, sino que además niega luego todo lo que engloba. Un gran amor puede hacernos ver diferentes aspectos de nuestra vida a través de los lentes de dicho amor. El mundo sigue estando ahí para nosotros, aunque tenga un aspecto muy diferente en todos los sentidos del que podría tener de otro modo. Con la muerte, en cambio, el mundo deja de estar ahí para nosotros. No cambia de aspecto. Desaparece.

En cierta ocasión di un seminario sobre la muerte a un grupo de estudiantes universitarios de los últimos cursos. El primer día les pedí que dejaran sus libros a un lado y que cogieran papel y pluma. Luego les pedí que escribieran en el papel las cuatro o cinco cosas que considerasen más importantes en su vida. Les prometí que no enseñaría a nadie lo que habían escrito. Cuando hubieron terminado les pedí que me pasaran los papeles doblados para que no pudiera ver lo que habían escrito en ellos. Les aseguré que no estaba interesado en lo que habían escrito. Lo importante era que cada uno de ellos pensase en lo que había escrito, que lo tuviera en mente. Cuando tuve todos los papeles en mi mesa hice con ellos un pequeño montón. Les pedí que se concentrasen en su papel y en lo que habían escrito en él. Luego cogí los papeles y los fui rompiendo poco a poco hasta dejarlos hechos trizas ilegibles. Aquello, les dije, era lo que cada uno de ellos —cada uno de nosotros— necesitábamos encarar. Aquello era lo que teníamos que entender del mejor modo que fuéramos capaces de hacerlo.

Esto es lo que hace de la muerte el hecho más importante de nuestra vida: el

poder que tiene de invalidar todos los demás elementos de la misma. Y hay algo más. Hay otro aspecto de la muerte, un aspecto del que nos ocuparemos a fondo más adelante pero que quiero traer a colación ahora mismo para que se vea claramente cuál es la importancia que tiene de hecho en nuestras vidas. Para ello, empezaremos con un ejemplo contrafactual. Vamos a suponer, contrariamente a como son realmente las cosas, que la muerte fuese algo de lo que no seríamos conscientes hasta el momento mismo en que se produjese. Que fuese algo totalmente inesperado. Viviríamos nuestras vidas realizando nuestros proyectos y cumpliendo con nuestras obligaciones y de pronto un día dejaríamos de vivir. Es una situación difícil de imaginar porque tendríamos que explicar cómo sería posible observar que otras personas dejaban de vivir sin preguntarnos qué relación tenía este hecho con nosotros. Pero supongamos que fuera posible. ¿Cambiaría esto de algún modo el papel que desempeña la muerte en nuestras vidas? Si no tuviéramos conciencia de ella ¿seguiría siendo el hecho más importante de nuestra vida?

Seguiría siendo, por supuesto, la negación de nuestro mundo. Pero no parecería desempeñar ningún papel en el transcurso de nuestras vidas. Moriríamos, pero el hecho de que fuéramos mortales no produciría ningún efecto en nosotros. No estaríamos condicionados por ella. Viviríamos nuestras vidas como si fuéramos a vivir eternamente, o por lo menos sin pensar que no íbamos a hacerlo, ya que, con la muerte fuera del cuadro, probablemente tampoco pensaríamos mucho en la eternidad. Vivir sería algo simplemente natural. Viviríamos y ya está. Hasta que dejáramos de vivir, claro.

Pero, naturalmente, no es así como son las cosas. Somos conscientes de que hemos de morir. La muerte está siempre aquí, con nosotros. Es posible que no esté presente entre los niños y los jóvenes, pero lo está ciertamente entre los adultos. Mi hijo mayor ha aprendido a conducir hace poco, y mi mujer y yo hemos hecho todo lo posible para inculcar en su conciencia el hecho de la muerte. A medida que nos hacemos mayores y vemos gente que va desapareciendo de nuestras vidas o nos enfrentamos a situaciones en las que tememos que nuestra vida esté en peligro, el reconocimiento de la muerte se hace cada vez mayor. Eso no significa que siempre estemos pensando en ella. De hecho, y volveremos pronto sobre este punto, normalmente tratamos de no pensar en ella. Pero incluso cuando tratamos de no pensar en ella, sigue estando con nosotros. Está con nosotros *porque* estamos tratando de no pensar en ella.

Es posible que los humanos seamos los únicos animales con una conciencia constante de la propia muerte. No lo sé. Seguramente, muchos animales tienen cierta conciencia de su muerte, especialmente cuando esta parece inminente. Los animales retroceden temerosamente o atacan agresivamente. Mantenerse vivo parece ser un precepto obligatorio en el mundo animal, un precepto estructuralmente incorporado en él (aunque esto no excluye que haya animales individuales —humanos o no— que pierdan las ganas de vivir, pero se trata de casos excepcionales). Tratar de mantenerte

vivo cuando tu vida está amenazada, sin embargo, no es lo mismo que tener una conciencia constante de tu propia muerte. Se parece más al caso contrafactual que acabo de describir con el añadido de una especie de alarma que se dispara cuando la muerte está en los alrededores.

Para que la muerte esté con nosotros de la forma en que lo está, tiene que haber algo más que una conciencia del propio fallecimiento ante una amenaza. Tiene que haber una especie de nivel superior de conciencia. En particular, tiene que darse el reconocimiento de que la vida es una trayectoria, con un principio, un final y un período intermedio. También tiene que darse el reconocimiento, y volveremos sobre este punto más veces, de que la muerte puede tener lugar en cualquier momento. Uno es mortal no solamente al final de su vida sino durante toda ella. Sin esa conciencia de que la vida es una trayectoria y de su constante vulnerabilidad ante la muerte, la muerte desempeñaría un papel menos significativo en nuestra vida.

¿Hay animales que tengan la capacidad de poseer esta noción superior de sus vidas y del papel que desempeña la muerte en ellas? Resulta difícil decirlo. Teniendo en cuenta la historia de la evolución, existen seguramente estadios intermedios entre la completa falta de conciencia y el pleno reconocimiento humano. Cómo se produce esta conciencia más o menos brumosa es difícil de determinar. Pero que los humanos, con nuestra superior capacidad para la memoria y la reflexión y para proyectarnos en el futuro, estamos vinculados en todo momento con el hecho de nuestra muerte, es algo que no puede negarse. Podemos tratar de eludirla, pero ella sigue estando con nosotros. Como animales conscientes de hacia donde se dirigen nuestras vidas y de que es posible que no lleguemos allí, nuestra muerte está siempre con nosotros.

Nosotros los humanos, por tanto, somos unas criaturas que nos caracterizamos, en primer lugar, por el hecho de que hemos de morir. Ya he dicho que este es el hecho más importante de nuestras vidas. Pero habrá quien deseará negarlo y dirá que estamos hablando a un nivel excesivamente abstracto. Con la palabra *abstracto* no me refiero aquí a algo difícil o complicado, sino alejado de los detalles concretos de las vidas de la gente. Al nivel de generalidad en el que nos situamos aquí, puede argumentarse fácilmente que la muerte es el hecho más importante de nuestra vida. Pero podría muy bien ser que, sin dejar de ser en cierto modo el hecho más importante de la vida de los seres humanos, no sea necesariamente el hecho más importante de la vida para *cada uno* de nosotros. Podría darse el caso de que hubiera determinadas vidas particulares en las que hubiera hechos más importantes que el hecho de que hayan de tener un final. Podría incluso ser que muchas vidas concretas fuesen así.

Veamos un ejemplo. Una familia sufre la muerte de un hijo. Esto es algo que pasa mucho, particularmente en aquellos lugares en los que no hay suficientes recursos para mantener a la población. Veamos ese caso imaginario con un poco más de detalle. Un niño tiene una grave enfermedad, una enfermedad que resiste todos los tratamientos médicos con los que tratan de combatirla. La salud del niño se va

deteriorando poco a poco ante los ojos de sus familiares, que no pueden hacer nada. Los padres, en particular, tienen que contemplar impotentes cómo su hijo avanza inexorablemente hacia la muerte. ¿No sería este hecho tan importante o más para las vidas de los padres que su propia muerte? ¿No quedaría su propia muerte en un segundo plano por comparación con esta tragedia?

Si aceptamos la forma en que hemos planteado este ejemplo, no tenemos una salida fácil. No podemos decir que este ejemplo también tiene que ver con la muerte, de modo que tiene cierta similitud con el hecho de la muerte tal como lo hemos presentado. No la tiene.

De la forma en que hemos hablado de la muerte, no era la muerte de otro lo que considerábamos como el hecho fundamental de nuestras vidas. Era nuestra propia muerte. Como nos recuerda el filósofo Martin Heidegger, el hecho más notable acerca de la muerte es que para cada uno de nosotros es *mi propia* muerte. Podemos saber que otro ha muerto, asistir a su funeral, incluso verle morir. Todas esas cosas son muy serias. Pero ninguna de ellas puede reemplazar la singularidad de nuestra propia muerte. No se trata de que nuestra propia muerte importe más en el plano general de las cosas que la muerte de otro. Se trata de que nuestra propia muerte no se entiende simplemente aceptando la muerte de otro. El silenciamiento de nuestra experiencia, incluyendo en ella la experiencia del silenciamiento de la experiencia de otro, sigue siendo de un modo íntimo algo propio de una forma que no es posible entender por medio de una analogía con ninguna otra experiencia.

Esto nos remite de nuevo a la cuestión de cómo pensar acerca de la muerte de un hijo. Ya he dicho que la muerte es el hecho más importante de la vida de un ser humano. ¿No podría suceder, sin embargo, que un acontecimiento traumático —o tal vez un acontecimiento maravilloso, aunque esto resulta más difícil de imaginar— fuese más importante para una vida en particular que el hecho de su propia muerte? ¿No podría suceder que, a la luz de ese traumático acontecimiento, la muerte perdiese su poder? El final de nuestra experiencia, entonces, se convertiría en algo no tan temible, y podría incluso ser algo a lo que diésemos la bienvenida.

Son dos las respuestas que pueden darse a un ejemplo como este. La primera es la más fácil y la más directamente filosófica. Puede parecer un intento de soslayar el significado del ejemplo, pero nos recuerda algo que es central a nuestro modo de ser. Es la respuesta que dice que la muerte es el hecho más importante de nuestra vida *en cuanto seres humanos en general*. En cuanto seres humanos particulares, nuestras trayectorias individuales pueden diferir. Algunos tienen unas vidas tan difíciles que incluso puede parecemos que no vale la pena vivirlas. (En 1988 conocí a un muchacho en un campo de refugiados de la Franja de Gaza. Tenía diecisiete años. Me explicó que en cierta ocasión se había plantado ante su padre y le había exigido que le dijese por qué le había traído a este mundo). Para otros, sospecho que para la mayoría de nosotros, las dificultades de la vida no anulan la importancia y el sentido de la misma. Pero lo que, como seres humanos, todos tenemos en común es una muerte

cuya inevitabilidad va emparejada con la incertidumbre, una muerte que pondrá fin a nuestra experiencia y que puede hacerlo en cualquier momento. Es más, esta inevitabilidad y esta incertidumbre son aspectos de la muerte de los que no podemos escapar; somos, a fin de cuentas, criaturas conscientes del final que nos espera. Y finalmente, esta conciencia estmctura la forma en que vivimos nuestras vidas, incluso —y tal vez especialmente— cuando actuamos como si nunca fuéramos a morir.

Incluso aunque esto sea cierto, no parece ser una respuesta válida a la cuestión de si, en casos como el de nuestro ejemplo, la muerte es un hecho más importante en determinadas vidas que algún otro acontecimiento o hecho de las mismas. Para poder abordar esta cuestión de un modo más directo, hemos de distinguir en ella dos cuestiones diferentes. Ambas se centran en la importancia de los hechos de nuestra propia vida, pero se manifiestan de dos maneras diferentes. La primera cuestión es: ¿qué es lo que hace que una vida valga la pena o tenga sentido, o por el contrario, que carezca totalmente de sentido? La segunda cuestión es: ¿cuál es el hecho más importante de una vida, el que la estructura más que ningún otro? La importancia de los acontecimientos traumáticos reside en el papel que desempeñan a la hora de abordar la primera cuestión. La importancia de la muerte tiene que ver con la segunda.

Pueden pasar cosas, buenas o malas, que le den sentido a la vida o que se lo hurten. Cuando cada uno de nosotros reflexiona acerca de cómo ha sido su vida hasta ese momento, esas son las cosas que se pregunta. Entre esas cosas habrá proyectos que hayamos emprendido, relaciones que hayamos cultivado y cosas que nos hayan sucedido. Para algunos de nosotros, ojalá que para muy pocos, entre estas cosas estará la muerte de un hijo. Esta muerte será un evento definitorio para la vida de quien haya tenido que sufrirlo. Hará que esta vida le parezca menos valiosa a quien lo haya vivido. Será una parte del contenido de la vida que con toda probabilidad incidirá en las reflexiones que uno se haga acerca del sentido que habrá tenido su vida.

La importancia de la muerte está en otra parte. No está en el contenido de la vida de uno, en su trayectoria personal. Más bien reside en la forma en que estructura cómo vivimos nuestras vidas. Y lo hace de una forma que es seguramente más importante que ningún otro hecho de las mismas. Vivimos la vida siempre a la sombra del hecho de que hemos de morir. Lo que hacemos, cómo lo hacemos, la actitud que adoptamos al hacerlo, se produce sobre un fondo cognitivo: el de que todos somos mortales. Una vez más, esto no significa que todo en la vida sea reducible a la muerte. Hay otras muchas cosas importantes en las vidas humanas. Más bien significa que, entre esas cosas importantes, el hecho de que seamos mortales ocupa un lugar especial.

Incluso estructura la relación que tenemos con la muerte de un hijo. El sentido de la vida de un padre es, para todos los seres humanos, el sentido de una vida mortal. El padre reflexionará sobre la vida y la muerte del hijo, sobre el lugar que estas ocupan

en su propia vida desde la perspectiva de alguien que también tiene que morir. Todo sería diferente, como veremos en el próximo capítulo, si el padre fuera inmortal. Pero los padres no son inmortales, y su forma de abordar la muerte del hijo estará estructurada por este hecho.

Podríamos formularlo del siguiente modo. Hay proyectos, relaciones y acontecimientos que son los *qués* de cada vida. La muerte es uno de estos *qués*, pero su forma de operar es la de un *cómo*. Cuando se convierte en un *qué*, cuando sucede, ya no hay más *cómos* en la vida. Pero antes de que suceda, actúa sobre la vida como un *cómo*: el *cómo* más importante de los que componen una vida humana.

He presentado unas cuantas razones para afirmar que la muerte es el hecho más importante de nuestras vidas, y he tratado de mostrar, por lo menos inicialmente, de qué forma es importante. Las pruebas del lugar central que ocupa la muerte en nuestra vida están en todas partes a nuestro alrededor. Para ver que esto es así, fijémonos a modo de ejemplo en uno de los ámbitos cuya importancia es central para una buena parte de la población mundial: el de la religión. Uno de los roles de la religión es gestionar nuestro trato con la muerte. Es un rol muy importante. Y la forma en que la mayoría de las religiones se enfrentan a la muerte es ofreciéndonos el consuelo de otro modo de continuar la vida. En mi caso, uno de los aspectos más urgentes de pensar en la muerte es que yo no creo en una vida después de la muerte. Por consiguiente, necesito tratar de entender mi vida en su brevedad y en su irrevocabilidad (una irrevocabilidad que se me hizo particularmente clara en el avión aquel día de 2004). La mayoría de las religiones reconocen que la gente tiene que morir, y reconocen también que entender o tratar de entender este hecho es algo que tiene una importancia central para las personas. Sin embargo, en vez de afrontar la muerte como un final, muchas tradiciones religiones piensan en la muerte de otro modo, como algo diferente de un final.

Las tradiciones religiosas y la muerte

Por supuesto, la mayoría de las religiones no afirman que no vayamos a morir. Pero en muchas de ellas existe un sentido en el que no morimos: no morimos en la medida en que consideran que no se acaba completamente nuestro ser cuando estamos muertos. Para entender cómo funciona esto y ver en qué sentido la muerte ocupa un lugar central en muchas tradiciones de la experiencia religiosa, veamos un par de ejemplos. Antes de considerar estos ejemplos, es preciso constatar que las tradiciones

religiosas son muy ricas y variadas. La razón por la que he escogido estos ejemplos es porque representan un enfoque común a diversas tradiciones religiones particulares. Muchas personas se reconocerán en ellas, aunque otras de la misma fe no lo harán.

El lugar que obviamente consideraremos es el de la tradición religiosa monoteísta. Tomemos, por ejemplo, el punto de vista estándar del cristianismo. Cuando uno muere, va al cielo o al infierno (o en algunos casos al purgatorio) en función de la vida que ha llevado. Pero no es todo él el que llega a su destino. El cuerpo se queda atrás. Y es el alma la que se presenta ante el tribunal que la juzga y es ella, por consiguiente, la que tiene que hacer frente al veredicto de dicho tribunal. Es enviada a un lugar o a otro dependiendo de cómo se ha portado durante su existencia terrenal. Eso es lo que se entiende por «una vida después de la muerte».

Quiero llamar la atención sobre un aspecto particular de esta historia. Con la «vida después de la muerte», uno sobrevive a su propia muerte. Y lo importante aquí no es solamente la supervivencia. Es el hecho de que sea *yo* el que sobrevive. El *yo* que existe después de la muerte es en cierto sentido el mismo *yo* que existía cuando estaba vivo. Tiene que serlo por lógica. De lo contrario, el juicio que dicta el tribunal sobre su alma no tendría sentido. ¿Por qué iba a ser juzgado alguien que no fuera yo por lo que *yo* he hecho? No, soy *yo* el juzgado, y *yo* el que es enviado al cielo o al infierno.

Esto también significa que el yo que es enviado al cielo o al infierno tiene que ser el mismo yo que es juzgado. Una vez más, no tendría ningún sentido juzgar a alguien y luego darle la recompensa o aplicarle el castigo correspondiente a este juicio a algún otro, o crear a alguien para que fuera el destinatario de la recompensa o el castigo. Si este fuera el caso, no tendría sentido hablar de premio o de castigo. Sería como si un juez dictase sentencia respecto a un criminal y luego enviase a otra persona a la cárcel a cumplir la condena. Los premios y los castigos son por definición lo que se da a las personas que se hacen merecedoras de ellos. Si pensamos en el cielo y en el infierno como un premio y un castigo, respectivamente —y es difícil pensar de qué otro modo pueden considerarse—, entonces hay que dárselos a quienes han sido juzgados merecedores de ellos.

El resultado de todo esto es que existe una continuidad entre tres fases de nuestra existencia. La primera fase es la de nuestra existencia aquí en esta tierra, la vida en el sentido mundano de la expresión. La segunda es la de nuestra existencia después de morir pero antes de ser juzgados. Y la tercera es la de nuestra existencia después de ser juzgados. Estas tres fases, para que la doctrina cristiana estándar de la vida después de la muerte tenga sentido, tienen que ser fases de *nuestra* existencia. Yo tengo que ser yo en todos y cada uno de los momentos de este proceso. No hace falta que ese yo sea todo mi *yo*; mi cuerpo ya no está conmigo en las dos últimas fases. Pero sí es necesario que sea el meollo de mi *yo*, la esencia de aquello que yo y solo yo soy. Lo que se llama mi alma. Según la tradición cristiana, el cuerpo es

básicamente un vehículo para el alma (aunque tenga sus propias debilidades particulares, unas debilidades que le inclinan a cometer ciertos pecados a los que un alma incorpórea no se vería sujeta).

El hecho de que sea yo quien permanece durante estas tres fases es, por supuesto, la base de la promesa o el temor asociados a la noción cristiana de una vida después de la muerte. La posibilidad de que yo esté en la gloria eterna es una fuente de esperanza solamente si soy *yo* quien estará en este estado. Por el mismo motivo, la condena eterna no es una fuente de temor (o una motivación para comportarse bien) a menos que sea *yo* quien vaya a sufrir los tormentos. Pero hay algo más, algo que va más allá de la promesa y del temor, y este algo es, creo yo, una fuente de consuelo en esa concepción de la vida después de la muerte.

Ese algo es simplemente nuestra continuidad. Tanto si uno pasa la eternidad en el cielo como si la pasa en el infierno, tanto si goza de la bienaventuranza como si sufre la condena eterna, seguirá existiendo. Mi yo —la esencia de lo que yo soy— no morirá. No se producirá una negación total de mi experiencia como la que hemos descrito unas páginas más atrás.

Podríamos preguntarnos, y es una buena pregunta, qué parte de nuestra experiencia perdurará. ¿Sobrevivirán todos nuestros recuerdos durante las dos últimas fases? No parece probable, ya que muchos de ellos ni siquiera sobreviven durante la primera fase. Pero una parte de nuestros recuerdos tiene que sobrevivir para que podamos seguir siendo quienes somos. Es difícil imaginar cómo podría ser yo el juzgado si no llevara conmigo ninguna parte de mi pasado. Además, ¿qué aspectos de nuestra forma de ser perdurarán después de nuestra muerte corporal? Es difícil decirlo, aunque, como en el caso de los recuerdos, tendrán que ser bastantes —o por lo menos los más importantes— para que sigamos siendo quienes éramos. Parte de nuestro intelecto tendrá que sobrevivir; nuestra orientación emocional, nuestro estilo interpersonal será sometido a juicio y a los resultados de dicho juicio. Es muy difícil concretar los detalles, pero una cosa es cierta: sea cual sea la parte de nuestra experiencia que sobreviva, tendrá que ser una experiencia esencial a nuestra forma de ser, una experiencia profundamente arraigada en nuestro ser.

Y esta es la fuente del consuelo que aporta la idea de una vida después de la muerte. Uno puede sentir temor ante la perspectiva de sufrir un tormento incesante al vivir una vida eterna en el infierno, pero al menos tiene la seguridad de que tendrá una vida: su propia vida, el meollo de su ser. Sus alegrías se habrán tal vez terminado, pero su vida no. Es por ello que la idea de una vida después de la muerte aporta cierto consuelo, por temibles que puedan ser las consecuencias. En la mayoría de confesiones cristianas también hay, por supuesto, mecanismos que le permiten a uno evitar la peor de las posibilidades. Pero incluso en la peor de todas habrá algo que no se habrá perdido: nuestro propio yo. Aquello que la muerte amenaza con llevarse consigo permanecerá más o menos intacto.

Vemos, pues, lo central que es la noción de la integridad de un «yo mismo»

después de la muerte para esta experiencia común del cristianismo. Sin esta concepción de la vida después de la muerte, la que afirma la perdurabilidad del alma individual, el cristianismo sería una religión muy diferente de la que es. (Una vez más, no todas las corrientes cristianas requieren la creencia en una vida después de la muerte, aunque este es el enfoque habitual. Otros, muchos de los cuales se toman el Nuevo Testamento de una forma más literaria, interpretan las afirmaciones sobre la vida después de la muerte de una forma más metafórica). De todos modos, no es solamente el cristianismo el que mantiene la muerte a raya de esta forma particular. El judaismo y el islam hacen lo mismo. Y también muchas de las religiones orientales.

El budismo, la más popular de las religiones orientales, es un buen ejemplo. El budismo hace hincapié en el desapego respecto a las cosas de este inundo. Busca la extirpación del deseo. El deseo es lo que lleva al sufrimiento, tanto el de uno mismo como el de los demás. Los seres humanos desean cosas: el éxito material, reconocimiento, comodidades, amor, etc. El problema es que ninguna cantidad de estas cosas saciará completamente el deseo. El deseo simplemente transfiere su carencia a otra cosa o a más de lo mismo. Si aceptamos someternos a nuestros deseos, estaremos eternamente insatisfechos. Jamás podremos alcanzar la paz mientras deseemos algo. Siempre estaremos sufriendo.

El deseo no solamente provoca nuestro sufrimiento sino también el de otros. Es por culpa del deseo que competimos con otros, que queremos tener lo que tienen ellos, que nos comparamos con ellos y, a fin de cuentas, que deseamos hacerles daño. Sin deseos, nadie tendría motivos para tratar mal a los demás.

Pero el deseo es difícil de extinguir. Y en consecuencia muchos de nosotros acabamos sufriendo y haciendo sufrir a otros. Es aquí donde la doctrina del karma adquiere su importancia. Debo decir aquí que hay diferentes formas de interpretar la doctrina del karma. Una de ellas, aunque no la más popular, es interpretarla como el interminable carrusel de deseo del que uno ha de bajarse para alcanzar la paz. Según esta interpretación, la budista «rueda del samsara» se refiere al incesante ir y venir del deseo. Uno desea algo, satisface o no este deseo y pasa al siguiente, siempre insatisfecho. En esta forma de interpretar el karma no interviene para nada la muerte. La otra interpretación es aquella con la que más personas están familiarizadas. La que requiere la reencarnación.

En esta interpretación, la rueda del samsara se refiere a los ciclos de vida y renacimiento que uno experimenta hasta que alcanza el nirvana, es decir, una existencia desprovista de deseos. La idea es aproximadamente la siguiente: en la medida en que uno es impelido por el deseo, sufre y hace sufrir a otros. Y cuando muere, renace en una forma de vida superior o inferior; cuantos más deseos, más inferior. El karma hace referencia a lo que uno ha hecho con su vida. Pero no es un algo meramente descriptivo; también tiene un estatus normativo. Podemos decir que el karma es tanto la suma total de una vida particular como el grado que esta vida ha

alcanzado en la escala de la eliminación del deseo y sus efectos. De este modo el karma le sitúa a uno respecto a la siguiente vida.

La cuestión que nos interesa a nosotros es: ¿qué es lo que renace? Al igual que sucedía en el caso del cristianismo que hemos discutido más arriba, el cuerpo no permanece con nosotros cuando morimos. Cuando renacemos, lo hacemos en un cuerpo diferente. Es nuestra mente o nuestra alma —también en este caso igual que en el cristianismo— lo que renace. Si nuestro karma consiste en lo que hemos hecho de nosotros mismos en una vida particular, nuestro renacimiento nos sitúa en un estado kármico particular en la próxima vida.

El estado kármico no es el destino. Si lo fuera, todo el mundo renacería siendo lo mismo que había sido en una vida anterior. En el budismo uno elige trabajarse a sí mismo, o no hacerlo. Ello determina de qué forma renacerá, al menos hasta que uno alcanza el nirvana, momento en el que ya no renacerá más. En ese momentó, uno sale de la rueda del samsara. Así, lo que uno es evoluciona hacia un estadio superior o inferior en función de cómo vive su vida.

En este aspecto, el budismo se distingue del cristianismo. En el cristianismo, igual que en el judaismo o en el islam, uno tiene solamente una vida temporal. Su alma es juzgada una sola vez. En el budismo (y también en el hinduismo), cada vida es juzgada y en consecuencia cada uno es depositado en la vida siguiente de una forma que se corresponde con el karma de su vida anterior. En la tradición judeo-cristiana, la vida terrenal es una prueba para la vida después de la muerte. En el budismo, la vida terrenal es un problema a resolver. Mientras que en la tradición judeo-cristiana el deseo asociado con la vida temporal tiene que ser dominado para que seamos merecedores del cielo, en el budismo el deseo asociado a la vida temporal tiene que ser dominado para evitar tener más vidas temporales. Para los budistas, vivir es sufrir. El objetivo, pues, es superar la vida.

¿Significa esto que la relación budista con la muerte como un fin es diferente de la concepción cristiana que hemos discutido más arriba? En cierto modo, la concepción budista es más dinámica. Mientras que para los cristianos hay una sola muerte terrenal, para los budistas hay muchas. Y lo que uno es frente a una muerte en particular puede ser muy diferente de lo que uno fue frente a una muerte anterior, y de lo que podría ser confrontado con una muerte futura. En el cristianismo se da una continuidad estricta entre el yo que vive en la tierra, el yo que es juzgado y el yo posterior al juicio. Los budistas, en cambio, consideran la posibilidad de desarrollar diferentes yoes, con diferentes karmas, en cada vida. ¿Cambia esto la cuestión esencial de si uno sobrevive a su muerte?

La respuesta es no. El dinamismo de la reencarnación budista implica igualmente un yo que sobrevive a cada muerte. En el transcurso de sus diferentes vidas, uno cambia. Uno se desarrolla o no lo hace. Lo que permanece constante a lo largo de todas las vidas es precisamente esta evolución. Pero la evolución requiere una continuidad. Y la continuidad requiere un yo que sea continuo. En este sentido,

aunque uno cambie con el paso del tiempo y con el tránsito de una vida a otra, siempre es uno mismo el que sobrevive a cada muerte y el que se reencarna en la siguiente vida.

Cabe preguntarse si, una vez que uno alcanza el nirvana, continúa existiendo. Cuando uno sale de la rueda del samsara, deja de evolucionar. ¿Sigue habiendo todavía un yo que ya no evoluciona? Esta es una pregunta difícil de contestar. Podría decirse que hay un yo que permanece. El yo que permanece es un yo que está en paz, un yo que ha salido de la confusión de este mundo. Es un yo perfecto, pero no por ello deja de ser un yo. Por otro lado, puede decirse que en este caso uno solo dura hasta el momento de su muerte y que luego desaparece, ya que no hay más reencarnaciones.

Algunos estudiosos del budismo discreparán de la interpretación que he presentado aquí. Al fin y al cabo, dirán, para el budismo el yo es un mito. No existe el yo, sino solo el proceso en constante cambio del cosmos. Esto es cierto. La doctrina budista niega la idea de un yo diferenciado. La importancia de esta negación, sin embargo, depende de la interpretación que uno haga del budismo. Para quienes no aceptan la doctrina de la reencarnación, es fácil ver que no hay un yo. Como veremos más adelante cuando hablemos del taoísmo, uno es como una ola en el océano. No hay un yo diferenciado; solo hay un pliegue temporal del cosmos al que llamamos nuestro yo.

Pero las cosas son más complicadas para quienes aceptan la doctrina de la reencarnación. Si en un sentido el yo es una ilusión, en otro sentido no lo es. Como en el caso de la doctrina cristiana que hemos discutido, tiene que haber algo que sobreviva a la muerte para poderse reencarnar. Y este algo tiene que mantener algún tipo de continuidad con la vida anterior, o de lo contrario la naturaleza de su reencarnación sería completamente arbitraria. Podríamos expresarlo de este modo: el yo es una ilusión que solamente se desvanece cuando uno alcanza el nirvana.

La analogía nuclear entre el budismo y el cristianismo tal como los hemos presentado aquí podría formularse de la siguiente manera: en el cristianismo, uno cambia a lo largo de su vida; en el budismo, uno cambia en el curso de su vida y en el curso de sus reencarnaciones. En ambos casos, hay un alguien reconocible —un yo— que es el que cambia. Ese yo, además, y eso es fundamental para la reflexión que nos ocupa aquí, sobrevive a la muerte, una o muchas veces. Uno no deja de existir. Y de este modo, uno, la esencia de lo que uno es, no muere realmente. En las religiones orientales, igual que en la tradición monoteísta, la muerte es en última instancia algo que es evitado. No es simplemente que pueda ser evitada, sino que es esencialmente evitada. Si podemos decirlo de este modo, es inevitablemente evitada. Sea lo que sea que le pase a nuestro cuerpo (o a nuestros cuerpos), nosotros continuamos existiendo.

¿Qué es lo que nos dice esto? ¿Por qué es tan importante que en estas grandes tradiciones religiosas del mundo uno sobreviva necesariamente a su propia muerte? Porque ello nos da una pista acerca de la relevancia que tiene la muerte en la vida

humana, y acerca del terror que provoca. Si, como dicen, «no hay ateos en las trincheras», ello es porque uno de los importantes papeles que desempeña la religión en la vida es el de ayudar a vencer el miedo a la muerte. No es este, por supuesto, el único papel que desempeña. Otros son los de dar una explicación del cosmos, ofrecer una orientación moral o reforzar los lazos de pertenencia a una comunidad. Además, aquí no tomo partido acerca de la verdad o falsedad de ninguna religión en particular. Para que conste: yo soy ateo (y es por ello que no creo en una vida después de la muerte). Pero, por otro lado, tampoco he estado nunca en una trinchera. Mi objetivo no es pronunciarme acerca de la veracidad de una religión en concreto o de todas ellas, sino más bien llamar la atención acerca de la importancia de sobrevivir a la muerte que caracteriza a las principales tradiciones religiosas. Y el motivo de que lo haga es mostrar la importancia que tiene el tema de la muerte a la hora de pensar acerca de la forma y el estatus de nuestras vidas.

El motivo de que recurra a la tradición religiosa es que, para una gran mayoría de la población mundial, la religión proporciona el marco conceptual para pensar acerca de la vida. Es por medio de la religión que la mayoría de la gente se hace las preguntas importantes acerca de quiénes son y qué lugar ocupan en el gran plan del universo. Por consiguiente, la aproximación religiosa a la muerte expresa las aspiraciones que tienen las personas respecto a su propia muerte. El hecho de que los enfoques más comunes a la religión tengan que ver con la supervivencia de las personas a su propia muerte nos dice que la muerte es un tema central de la vida, un tema que nos obsesiona hasta el punto de que confiamos en poder evitar su carácter irrevocable. Tal vez esto no sea cierto en todos los casos, pero sí lo es para una abrumadora mayoría de personas, incluso entre los ateos.

En este libro abordaremos la muerte como algo definitivo e irrevocable. La premisa subyacente de la que partiremos es la de que uno no sobrevive a su propia muerte. En este sentido, no recurriremos a la tradición religiosa que acabamos de considerar para entender y tratar con la muerte. Esto puede suscitar algún reparo para nuestro proyecto. Probablemente, muchos de los lectores de este libro serán personas religiosas o al menos abiertas a la posibilidad de la verdad religiosa. ¿Representa el enfoque que tomamos aquí un obstáculo para pensar acerca de la muerte? ¿Convierte ello los temas que consideramos aquí en irrelevantes para dichos lectores?

No lo creo. Cuando impartí el seminario sobre la muerte, partimos de la misma premisa. Varios estudiantes del curso me dijeron que eran religiosos y que creían en una vida después de la muerte. Afirmaban estar interesados en los temas del curso, sin embargo, porque su fe no excluía la duda. El curso abordaba estas dudas directamente. Incluso para quienes son religiosos, pues, no parece vano reflexionar sobre la muerte como algo definitivo e irrevocable más que como una fase de nuestra existencia. La fe puede coexistir con la duda. En este sentido, este libro podría considerarse como un intento de ver de un modo riguroso hasta dónde puede llevarnos la duda acerca de una vida después de la muerte. Las tradiciones religiosas,

además, son muchas y variadas. Incluso quienes creen en algún tipo de vida después de la muerte pueden tener puntos de vista divergentes acerca de cómo es y de qué aspectos de uno mismo pueden o no sobrevivir a su propia muerte. Los puntos de vista que hemos sondeado aquí son los mayoritarios, pero hay muchas variaciones individuales en el contenido de la fe. (Recuerdo haber visto una vez una iglesia en Roma, Santa Maria dell'Orazione e Morte, que tenía calaveras en la entrada y esqueletos y temas funerarios por todas partes. Si una estructura podía ponerle a uno frente a la muerte, era aquella).

¿Qué decir de la persona que confía en una vida después de la muerte, que confía en ella hasta el punto de que no tiene la menor duda al respecto? Esta persona está convencida de la verdad de una de las doctrinas que acabamos de analizar, o de algo parecido a ellas. La muerte, a esta persona, no le provoca ninguna ansiedad. Lo único que preocupa a esta persona es si será o no merecedora de una buena vida después de la muerte. Para dicha persona, tengo que admitirlo, las siguientes reflexiones tienen poco que ofrecerle. Si la muerte no es realmente el final de nuestra existencia, entenderla como si lo fuera es un ejercicio intelectual vacío. Yo diría, sin embargo, que no hay muchas personas que encajen en esta descripción. Por un lado, para muchos ateos declarados, la apuesta de Blaise Pascal es una buena apuesta. (Pascal era un filósofo francés que escribió que uno ha de actuar como si Dios existiera, ya que no se pierde nada haciéndolo si Dios no existe, y en cambio se pierde mucho *no* haciéndolo si Dios efectivamente existe). Del mismo modo sospecho que muchas personas religiosas no están tan seguras de su fe como para que les resulte vano preguntarse acerca de la muerte como si no hubiese una vida después de ella.

¿Qué es la muerte?

Si hemos de reflexionar rigurosamente sobre la muerte como el final, tal vez tendríamos que dedicar un poco de tiempo a preguntarnos qué es la muerte o, mejor dicho, en qué consiste ser un ser que muere. Ya hemos mencionado esta cuestión en las reflexiones que hemos hecho hasta ahora al preguntarnos cuál era la importancia de la muerte en la vida. Sin embargo, vale la pena que nos planteemos elaborar un punto de vista sistemático —o tan sistemático al menos como podamos— acerca de en qué consiste ser una criatura mortal y además consciente de su mortalidad. En la historia de la filosofía se han dado varias reflexiones acerca de la mortalidad humana. Pero seguramente ninguna de ellas es tan sistemática como la que hace Heidegger en

el primer capítulo de la segunda parte de su monumental obra *Ser y tiempo*. Este ha sido uno de los libros más influyentes en la historia de la filosofía. Publicado por vez primera en 1927, es la primera gran obra de Heidegger acerca de lo que él llama el problema del Ser o el significado del Ser. En el transcurso de su formulación del problema, busca conocer el ser del que se hace la pregunta sobre el Ser: es decir, busca conocer quiénes somos nosotros. Según Heidegger, somos los que nos preguntamos por el Ser. Si bien los motivos por los que cree esto quedan lejos de nuestro objetivo, no puede decirse lo mismo del hecho de que quienes nos planteamos la cuestión del Ser seamos mortales. Heidegger abre la segunda parte de *Ser y tiempo* con una reflexión acerca de qué significa para un ser humano ser mortal.

El vocabulario que utiliza Heidegger —y que en gran parte se inventa— en su obra filosófica es escurridizo. El filósofo americano John Dewey dijo al parecer de *Ser y tiempo* que no era más que una versión de su propia *Experiencia y naturaleza*, solo que escrita en un alemán «pomposo y rimbombante». De todos modos, aborda y discute los temas de una forma incisiva. Y además es perfectamente posible traducirlos al lenguaje corriente. Me gustaría tomar prestados aquí algunos de estos temas para presentar una perspectiva general de qué significa ser una criatura mortal que reconoce su mortalidad. No presentaré siempre estos temas exactamente del modo en que lo hace Heidegger, pero el lector familiarizado con sus escritos reconocerá sin duda su mano en ellos.

En particular, trataremos cuatro aspectos del tema. Primero, la muerte es nuestro final y el final de nuestra experiencia. Segundo, este final no es un fin o un objetivo; es simplemente una interrupción. Tercero, la muerte es al mismo tiempo inevitable e incierta. Estamos seguros de que hemos de morir, pero no sabemos cuándo. De modo que la muerte no solo está al final de nuestras vidas sino que de hecho las impregna por completo. Y finalmente, estas tres características tomadas en conjunto hacen que nos preguntemos si nuestra vida tiene algún sentido.

Que la muerte sea nuestro final y el final de nuestra experiencia es precisamente lo que las tradiciones religiosas que hemos analizado aquí tratan de evitar. Cuando llega la muerte, nosotros dejamos de ser. Esto, debo admitirlo, resulta difícil de imaginar. Cuando pienso en mi muerte, a menudo lo hago pensando en cómo seguirá siendo el mundo después de mí. Pero esta es una perspectiva que aún sigue contando en cierto modo con mi punto de vista. Es como si yo estuviera mirando el mundo desde arriba o desde fuera. Todo sigue como antes, excepto que yo ahora lo estoy mirando desde una especie de palco. Estoy separado del mundo pero sigo estando ahí.

El silencio que es la muerte, mi «ya no estar ahí», también es otra cosa. Parece resistirse a ser pensado. Es como un muro contra el que choca mi mente y que esta no es capaz de penetrar ni rodear. Un muro que se levanta frente a mí no como una amenaza a mi ser (ya es demasiado tarde para esto), sino como una incomprensibilidad que sin embargo es aquello en lo que me voy a convertir.

Para algunos filósofos, esta es una buena noticia acerca de la muerte. El filósofo

griego Epicuro escribió: «La muerte no es nada para nosotros; una vez que el cuerpo y el cerebro se convierten en polvo y cenizas, no hay sentimiento ni pensamiento, y lo que no tiene sentimiento ni pensamiento no es nada para nosotros» («Doctrinas Principales», II). Es un análisis muy sucinto de la muerte, y vale la pena detenerse en él un momento.

Para Epicuro, en la vida no hay más que placer y dolor. De ahí deriva el término «epicúreo», que se refiere a quienes se dedican a experimentar toda clase de placeres. Lamentablemente, los llamados epicúreos siguen una filosofía que es contraria a la del propio Epicuro. El punto de vista de Epicuro no es que las personas tengan que buscar el placer, sino que tienen que evitar el dolor. El intento de buscar el placer es, de hecho, contraproducente. A menudo acaba en frustración y, como dicen también los budistas, el deseo tiende a multiplicarse indefinidamente, de modo que a fin de cuentas es imposible satisfacerlo. La solución que propone Epicuro a esto, sin embargo, es distinta de la que proponen los budistas. En vez de tratar de eliminar el deseo, hemos de buscar placeres sencillos. Una comida nutritiva, un lecho para descansar, amistad y camaradería: esas son las cosas que hacen que la vida sea una buena vida. Cuando uno se da cuenta de que esto es lo único necesario, consigue la paz y, en buena medida, elimina el dolor.

Decimos «en buena medida» porque la propuesta de Epicuro sigue estando sujeta a los caprichos del mundo. Cuando los budistas tratan de eliminar el deseo, lo hacen para hacernos totalmente invulnerables a lo que sucede a nuestro alrededor. Alguien que no tenga ningún deseo no puede verse afectado por nada que le suceda. En cambio, quien aún tenga determinadas necesidades, por básicas y sencillas que sean, está sujeto a la posibilidad de que dichas necesidades no sean satisfechas. Puede no haber comida para todos: una buena parte de la población mundial tiene todavía que esforzarse mucho para poder alimentarse diariamente. Puede ser difícil encontrar amigos. En Estados Unidos, donde yo vivo, la competición es una especie de principio supremo y resulta difícil discernir al amigo del simple aliado temporal. Es cierto que cuanto más simples sean los deseos que uno tenga, más difícil será que se vean frustrados. Pero la filosofía de Epicuro no nos hace invulnerables a la frustración. Ni tampoco lo pretende. Lo que pretende es proponernos una forma de vivir que sea tan satisfactoria como sea posible teniendo en cuenta las limitaciones naturales de un ser humano.

Una de estas limitaciones es la que se refiere a la muerte. Por lo que respecta a la muerte, nos dice, «todos los hombres viven en una ciudad sin murallas» («Gnomologio vaticano», 31). ¿Cómo, pues, hacer frente a la muerte sin sucumbir al temor que nos provoca? Pues aceptando que la muerte no es nada para nosotros.

Cuando morimos, ya no somos. Ya no hay nada que pueda experimentar el dolor de la muerte. Mientras estamos vivos, podemos experimentar placer y dolor. Pero cuando morimos ya no podemos experimentar nada. Somos o no somos. Mientras somos, no está la muerte, y por tanto no hay nada que temer. Si no somos, es que ya

hemos muerto y ya no queda nada de nosotros que pueda sentir miedo.

Esto puede parecer una forma de evitar hacer frente a la muerte. Pero debe observarse que, en todo caso, procede de una dirección totalmente opuesta a la de las tradiciones religiosas que hemos considerado más arriba. Para estas tradiciones, la superación del miedo a la muerte se basa en nuestra supervivencia a nuestra propia muerte. Epicuro, en cambio, encuentra consuelo precisamente en el hecho de que no la sobrevivimos. Para él, es nuestra total eliminación lo que invalida a la muerte como fuente de dolor. No puede haber dolor si no hay nadie que pueda experimentarlo.

Podría objetarse aquí que para poder adoptar este punto de vista sobre la muerte, es preciso adoptar toda la filosofía de Epicuro, y particularmente la idea de que en la vida todo se reduce a sentir placer o dolor. Si no hay más que placer y dolor, y la muerte acaba con ambos, entonces la muerte no es nada para nosotros. Pero ¿no es el punto de vista de Epicuro excesivamente reductivo? ¿Acaso no contienen nuestras vidas compromisos que son importantes y significativos más allá del hecho de que sean fuentes de placer y dolor? Efectivamente, ¿acaso no nos planteamos a menudo proyectos que comportan dolor para poder realizar cosas cuya importancia no consiste simplemente en el hecho de proporcionarnos placer?

Volveremos sobre estas cuestiones, particularmente cuando discutamos ideas como la de que la muerte no es una finalidad o un objetivo, y como la de que es algo inevitable e incierto. De momentó, sin embargo, quiero defender la idea de que este punto de vista puede divorciarse de una concepción según la cual en la vida no hay más que placeres y dolores. El pensamiento nuclear de Epicuro respecto a la muerte en el fragmento que estamos considerando aquí es que estar muerto es lo mismo que no tener experiencias. Y no tener experiencias es no tener sufrimientos. Se puede tener miedo a la muerte desde el punto de vista de un ser vivo, de un ser al que le gustaría seguir viviendo. Pero desde el punto de vista de la muerte, no hay nada que temer.

En otras palabras, Epicuro no está simplemente reduciendo la vida al placer y al dolor. Está cambiando los puntos de vista sobre la muerte, desde la de un ser vivo que teme a la muerte a la de un ser muerto que no puede tener miedo ni ninguna otra experiencia. Para ello no es necesario adoptar un punto de vista reductivo sobre el hecho de vivir. La vida puede ser algo mucho más complejo que una simple amalgama de placeres y dolores. Pero, sea como sea, sigue quedándose callada con la muerte. La misma impenetrabilidad de la muerte que a mí me parece tan temible es lo que Epicuro utiliza para desactivar ese temor. Y no lo hace diciendo que la muerte implica que ya no hay más placeres ni dolores, sino que ya no hay más experiencias de ningún tipo. En este sentido, estar muerto no puede ser un problema.

La pregunta pertinente aquí, a mi modo de ver, no es la de si es necesario aceptar el punto de vista general de Epicuro para considerar convincente su punto de vista sobre la muerte. No es necesario hacerlo. La pregunta pertinente es la de si podemos

razonablemente hacer este cambio de perspectiva. ¿Podemos alejamos lo suficiente de la perspectiva de nuestras propias vidas para considerar las cosas desde la perspectiva de la muerte? O, mejor dicho, ¿es el hecho de que no seamos nada una vez muertos suficiente para arrancarnos de nuestros compromisos en la vida y con la vida? El hecho de que la muerte sea el final de nuestra experienda ¿palia de algún modo su carácter amenazador, o más bien intensifica la amenaza que ella representa para estos compromisos?

Aquí es donde la segunda característica de la muerte se convierte en algo importante para nosotros. La muerte no es un logro. No es un objetivo. No es más que la interrupción de nuestras vidas. Para que se entienda bien en qué consiste esta interrupción, Heidegger nos ofrece un par de contraposiciones. La muerte no es ni una maduración de la vida ni una llegada a la plenitud de la misma. Decir que la muerte no es una maduración es una forma de contraponerla, por ejemplo, a una fruta. Cuando una fruta madura, podemos decir que llega a ser aquello hacia lo que tendía. Su maduración es el momento en que la fruta es de un modo más característico la fruta que es. Una manzana, por ejemplo, está a punto de ser arrancada del árbol y a punto de esparcir sus semillas, cuando llega a la madurez. Esto no implica que la manzana tenga un objetivo propio, o que sea el resultado de un diseño consciente. Solamente significa, si se me permite la aparente redundancia, que la manzana fructifica al madurar.

La muerte es otra cosa. No es la plena expresión de la vida. No lleva a la vida a lo que es más característicamente suyo. Es todo lo contrario. En vez de expresar la esencia de una vida, la destruye. No completa sino que elimina la trayectoria de una vida. La muerte no puede considerarse como el momento culminante de una vida, el momento hacia el que avanza una vida para ser plenamente la vida que es. La noción de maduración, por tanto, es una forma inapropiada de concebir la muerte.

Por el mismo motivo, la muerte no lleva a la vida a su integridad o compleción. Hemos de ser claros aquí. En cierto sentido, no particularmente interesante, la muerte sí lleva una vida a su compleción. Lo hace en el sentido en que cuando una persona muere ya no queda vestigio alguno de su vida. La muerte es la compleción de una vida en la medida en que garantiza que ya no habrá nada más en ella. Pero cuando pensamos en una vida completa no es en esa clase de compleción en lo que pensamos. Nos referimos más bien a una especie de conclusión satisfactoria, como en una novela o una obra de teatro. Y también aquí hemos de ser claros. La palabra «satisfactoria» puede ser un poco ambigua. Para que una novela o una obra de teatro sean satisfactorias no tienen por qué ser agradables. El final de una novela nos permite mirar atrás y reflexionar sobre su significado. El final de una obra de arte (o al menos el de las obras de arte que se despliegan temporalmente) es importante. Es a la luz de este final que consideramos lo que ha sucedido antes. En este sentido, el final de una novela, una obra de teatro, una película o un poema lleva a estas obras a su compleción. Las completa y no solo las concluye. (Naturalmente, hay obras de

arte, particularmente entre las más recientes, que también se resisten a este tipo de compleción. De todos modos, lo hacen yendo contracorriente, contraviniendo las expectativas de las obras de arte tradicionales).

Este aspecto de la muerte nos dice algo respecto al carácter de nuestras vidas. Todos tenemos diversas relaciones y proyectos. Permítame el lector que utilice, a modo de ejemplo, la relación que tengo con mi esposa. Cuando yo muera (o cuando muera ella), nuestra relación no llegará a su compleción. Simplemente se interrumpirá. Habrá concluido, y lo habrá hecho de una forma que no añadirá ningún sentido al que ya tenía antes. Si uno de los dos muere repentinamente, esta carencia de sentido será evidente para el que sobreviva. La muerte no habrá aportado nada a la relación. Solo la habrá roto.

Hay quien objeta esto afirmando que, en cierto sentido, la relación no se rompe con la muerte. A fin de cuentas ¿acaso no sigue viviendo el muerto en quienes le sobreviven? ¿No sentimos todos que llevamos con nosotros las vidas de otras personas, por medio de sus palabras, de su influencia o de su forma de entender la vida? Si esto es así, ¿no puede decirse que la relación continúa después de la muerte? Además, ¿no sucede a veces que inmediatamente después de la muerte de una persona, los supervivientes se sienten más próximos a ella que antes? ¿No se produce una especie de intimidad inmediata que puede ser incluso más intensa de lo que lo era la relación con esa persona cuando estaba viva?

Cuando decimos que una persona muerta continúa viviendo en quienes la sobreviven, sin embargo, no lo decimos literalmente. Lo que estamos diciendo es que los efectos que producía esta persona y la relación persisten en quienes la sobreviven. Lo que cada uno de nosotros lleva consigo de una persona que ha muerto no es en realidad una parte de ella, sino un rescoldo —a veces permanente— del hecho de que *haya vivido* entre nosotros. Este rescoldo, especialmente en los momentos inmediatos a la muerte de una persona trae consigo una cierta intimidad. Pero tampoco en este caso se trata de una intimidad con la persona que ha muerto. La persona que ha muerto ya no está entre nosotros. La intimidad, como los efectos, es una especie de sombra que nos acompaña y que emana de nosotros pero que no tiene una existencia independiente de nosotros.

Esto no significa que neguemos la importancia de los persistentes efectos o de la sensación de intimidad con alguien que ha muerto. Es una forma de situarlos en el lugar que les corresponde en nuestra relación con lo que ha sido, más que en una relación cuyos límites llegan supuestamente más allá del umbral de la muerte.

Desde otro punto de vista, podría decirse que cuando la muerte es previsible, cuando tenemos tiempo de asumir su llegada, entonces la relación puede llevarse a algún tipo de compleción. Esto podría ser particularmente cierto si tanto mi esposa como yo viviéramos hasta una edad muy avanzada. Pero no creo que sea cierto. Si la muerte de uno de los dos es previsible, tendremos tiempo de asumirlo. Trataremos de atar cabos sueltos, de asegurarnos de que nuestros sentimientos mutuos están claros,

de expresar cosas que tal vez hubieran quedado sin expresar precisamente por disponer de más tiempo por delante para hacerlo. Pero esto no equivale a llevar a la relación a su compleción. Es, en cambio, un sucedáneo, un sustitutivo de una relación que está a punto de concluir. Lo característico de una relación como esta no reside en ninguna clase de compleción que pueda alcanzar al terminar, sino en el desarrollo mismo de la relación. La relación que comparto con mi mujer es el tiempo que tenemos y que hemos tenido juntos, y la forma en que lo llenamos y lo hemos llenado. En este sentido, nuestra relación no es como una novela. No tiene un final que lleve a un primer plano su sentido. Ella misma es su sentido. Si uno de los dos muere de una forma previsible, podremos tal vez conferirle un cierto sentido. Pero eso no es más que un modo de hacer frente al final de la relación. No una forma de completarla.

Lo que vale para las relaciones —familiares, amistosas o de otro tipo— también vale para otros aspectos de nuestras vidas, especialmente para aquellos que se despliegan a lo largo del tiempo. A medida que vivimos nuestras vidas, nos vamos implicando en varios proyectos más o menos duraderos: vocacionales, atléticos, interpersonales, políticos, etcétera. Algunos de estos proyectos llegan a su compleción no con la muerte sino con su conclusión. Si morimos mientras estamos escribiendo un libro, ello no lleva el libro a su compleción. Lo que lleva el libro a su compleción es el hecho de concluirlo. Mientras nuestras vidas mantienen la vitalidad continuamos implicándonos en diversos proyectos, y aquellos proyectos en los que estemos implicados cuando llegue el final de nuestras vidas, quedarán sin completar. Serán como hilos que han sido cortados antes de tener la oportunidad de ser atados a algo.

Si la muerte de una persona joven es especialmente trágica se debe en parte al hecho de que no ha tenido la oportunidad de implicarse o de realizar muchos proyectos. La mayor parte de sus proyectos no habrán sido más que sueños sin realizar. Esto es lo que queremos decir cuando decimos que no han tenido la oportunidad de vivir. Pero la implicación en proyectos no es solamente algo propio de los jóvenes. Lo que hace la muerte es interrumpir cualquier proyecto en el que esté participando una persona en el momento en que se produce.

¿Es eso igualmente válido para todos? ¿Es posible que haya personas para quienes la vida llegue a ser un todo tan completo que haga que el final sea «el momento adecuado para morir»? Esta es ciertamente una posibilidad y nos ocuparemos de ella en el próximo capítulo. Pero las circunstancias que permitirían que esto sucediera son poco corrientes. Tendría que implicar no solamente la autoanulación de todo proyecto en el que uno estuviese implicado (o su compleción), sino también el cierre positivo de todas sus relaciones. No estamos hablando aquí de personas deprimidas, de personas que han renunciado a la vida. Para personas como estas, la vida no es un todo ya realizado. Simplemente es algo que deja de tener interés para ellos. Estamos hablando de personas para quienes la muerte puede ser

vista como el broche de una vida con sentido. Las personas para las que las consideraciones que hacemos aquí pueden ser relevantes son aquellas que han vivido una vida que ellos —y probablemente quienes les rodean— considerarían que ha valido la pena. Y que ahora ha llegado a su final y la muerte representa bajar el telón.

No puede negarse que tales vidas son posibles y cabe decir que la muerte las lleva de algún modo a compleción. Pero tampoco puede negarse que son casos raros. ¿Cuántas muertes hay que no interrumpan a alguien de una serie de compromisos, relaciones o esperanzas? No muchas. Para la inmensa mayoría de nosotros, la muerte no completa nada. Simplemente interrumpe lo que de otro modo querríamos continuar: los proyectos y compromisos de nuestras vidas.

Esto nos lleva de nuevo a nuestras reflexiones sobre Epicuro. Hemos visto que una crítica que podía hacerse a su punto de vista era que reduce la vida a una suma de placeres y dolores. Y hemos dicho también que no era necesario adoptar este aspecto del pensamiento de Epicuro para considerar convincentes sus opiniones sobre la muerte. La cuestión, de la que volveremos a ocuparnos enseguida, era si es posible cambiar de punto de vista y pasar del de la vida al de la muerte. De momento quiero hacer hincapié en que acabamos de ver una de las razones por las que no sea posible reducir la vida a una simple suma de placeres y dolores. Placer y dolor son pasajeros. No tienen un grosor temporal significativo. Se producen en períodos breves: son más los signos de puntuación de la vida que el texto de la misma. Lo que caracteriza a una vida humana son los compromisos que uno asume. Una vida humana es básicamente una serie de obligaciones: con los demás, con tus estudios o tu trabajo, con tus actividades y tus pasatiempos. Hay placeres y dolores asociados con estas obligaciones y compromisos, pero estos son acerca de algo más que el placer o el dolor. Proyectos como criar a un hijo, llegar a ser un buen atleta, participar en una campaña política o hacer funcionar una granja no pueden valorarse simplemente sobre una escala del cero al diez, del placer al dolor. Hay que valorarlos en función de su significación, y esta es una valoración que se resiste a ser medida.

Epicuro podría replicar a esto que aunque la vida humana tenga que ver con estos compromisos, de todos modos, cuando llega la muerte, dichos compromisos desaparecen. No hay nada a echar en falta en ellos, pues ya no hay nadie que pueda echar nada en falta. Esta sería una buena réplica. Pero pasa por alto el aspecto más profundo de la cuestión. Lo que revela este hecho acerca de los seres humanos tiene más que ver con la cuestión del cambio de perspectiva que con el de reducir la vida a una suma de placeres y dolores. Si la vida consiste en una serie de proyectos y obligaciones desplegados temporalmente, resulta muy difícil renunciar a ella. Epicuro habla del paso de la vida a la muerte como si fuera algo así como cerrar un interruptor. Cuando hay conciencia, hay vida. Cuando esta conciencia desaparece, hay muerte. Pero ser consciente es mucho más que meramente darse cuenta de las cosas. Es también estar implicado en ellas. Y la perspectiva de ser arrancados de esta implicación es una parte central del dolor que produce saber que uno es mortal. Si

bien puede ser verdad, como dice Epicuro, que en la muerte no hay nada que lamentar, quienes estamos vivos sí tenemos mucho que lamentar ante la perspectiva de nuestras muertes. No la pérdida del placer, acerca de lo cual Epicuro seguramente tiene razón; lo que hay que lamentar, más bien, es la interrupción sin clausura de estos compromisos y obligaciones, de estos proyectos que son aquello en lo que consiste básicamente la vida.

Dicho esto, quiero precisar que debemos evitar reducir toda la bondad de la vida simplemente a sus proyectos. Hay algo en el placer y en el dolor que hay que reconocer. El filósofo Thomas Nagel escribe, en un artículo simplemente titulado «Muerte», lo siguiente:

> Hay elementos que, añadidos a la experiencia, hacen la vida mejor; y hay elementos que, añadidos a la experiencia, hacen la vida peor. Pero lo que queda una vez dejados a un lado estos elementos no es meramente *neutral*: es categóricamente positivo [...] El peso positivo adicional lo aporta la experiencia misma, independientemente de sus contenidos. (1979: 2).

Podemos considerar que estos contenidos son el placer y el dolor. Pero también podríamos considerar que estos contenidos son los proyectos de una persona. Y si lo hacemos, entonces lo que dice Nagel es que, incluso en ausencia de todos estos proyectos, hay algo en la vida que constituye en sí mismo un placer. Hay algo en la vida que hace que valga la pena estar vivo, incluso aunque tus proyectos no prosperen.

A menudo, cuando tengo la oportunidad de hacerlo, echo una siesta después de comer. Me gusta el hecho de dormir, pero también me gusta el momento de despertar. Tumbado en la cama, puedo mirar por la ventana y contemplar la silueta de un árbol recortándose contra el cielo. Y cuando lo hago, cuando contemplo el verde de las hojas sobre el azul del cielo, a veces me siento agradecido y nostálgico. Por razones que no acabo de comprender muy bien, a veces me digo que echaré de menos esto cuando esté muerto. ¿Qué es lo que echaré de menos? Simplemente los colores, el hecho de poder verlos. Por supuesto que no echaré de menos literalmente estas cosas cuando esté muerto. Epicuro tiene razón en este aspecto. Pero también la tiene Nagel en lo que dice. Estar tumbado en la cama, contemplar el contraste del verde y el azul no es un proyecto mío. Ni forma parte de ningún compromiso u obligación. Pero es un motivo para desear estar vivo. Aunque la mayor parte de lo que da sentido a nuestras vidas son los compromisos y obligaciones que establecemos, debemos también tener en cuenta esta verdad, aunque solo sea para tener presente la riqueza y la irreductibilidad de nuestras vidas.

Estas reflexiones también tienen que ver con el tercer aspecto de la muerte que

hemos mencionado: el hecho de que sea inevitable e incierta. La inevitabilidad de la muerte es algo obvio. Somos criaturas mortales, y por tanto morimos. La incertidumbre de la muerte es bastante menos obvia. Aunque la mayoría de nosotros viviremos más de veinte o treinta años, todos somos conscientes de que podemos morir en cualquier momento. Por culpa de un defecto genético, de un accidente de coche o, como yo mismo pensé en aquella ocasión que iba a morir, por estar en el avión equivocado en un momento inoportuno, la muerte es una posibilidad siempre presente. Sería erróneo decir que la muerte también es una posibilidad siempre inminente; de hecho, esto la haría incluso menos incierta. Hay ocasiones en que la muerte es menos probable y ocasiones en que lo es más. Pero la muerte siempre es una posibilidad. Una vez nacidos, como dice el refrán, ya somos lo suficientemente viejos para morir.

Lo que da a este aspecto su fuerza no es ninguna de estas dos características separada de la otra. Es más bien su combinación. Este tercer aspecto apunta tanto al hecho de que no puedo escapar a la muerte como al de que soy incapaz de controlar cuándo esta tendrá lugar. Si pudiera eludir a la muerte, su poder se vería reducido. No existiría certeza de cuándo moriría e incluso de si moriría. Esto me produciría una cierta ansiedad, pero me daría también cierta esperanza. Si mi muerte fuera evitable, no tendría que asumir necesariamente mi mortalidad. O, aún mejor, podría asumirla pero podría hacerlo para evitarla y no simplemente para aceptarla. No se trata del mismo tipo de ansiedad que me produce saber con certeza que voy a morir aunque no sepa cuándo.

Por el contrario, si supiera cuándo voy a morir, esto me produciría un tipo diferente de ansiedad. Hay una crueldad, según dicen, asociada con la pena de muerte que consiste en saber en qué momento uno va a morir. Al parecer hay algo de cierto en ello. Aunque si es cierto, lo es en parte debido a que la certeza de la propia muerte se sitúa en un momento cercano en el tiempo y no en un futuro más o menos lejano. No es lo mismo saber que uno va a morir dentro de unos meses que dentro de cuarenta años. Saber que uno morirá dentro de cuarenta años, no antes, produce un cierto alivio, al menos durante una buena parte de estos cuarenta años. Al menos uno no tiene que preocuparse porque va a morir *durante* los próximos cuarenta años. Esta es, por supuesto, una situación difícil de imaginar. ¿Significa acaso que puedo caer con mi coche desde lo alto de un acantilado y no preocuparme por ello? Naturalmente, la dificultad que existe en imaginar esta situación nos dice que la incertidumbre de nuestra muerte es un rasgo de nuestra existencia.

¿Cuál es la ansiedad particular asociada con la combinación de la inexorabilidad y la incertidumbre de la muerte? La idea que está detrás de esta combinación es que podemos estar seguros de que vamos a morir, y que la muerte puede producirse en cualquier momento. Ello significa que la muerte está siempre con nosotros. Nos ronda. Nos acompaña en todo momento. Nunca estamos lejos de ella, porque es inevitable que ocurra y no podemos controlar el momento en que lo hará.

Naturalmente, no estamos siempre pensando en la muerte. De hecho, la mayoría tratamos de no pensar nunca en nuestra muerte. Pero tratar de no pensar en algo no significa que este algo no esté allí, contribuyendo a configurar quiénes somos y cómo vivimos nuestras vidas. Esto es especialmente válido respecto a las cosas desagradables. No hace falta aceptar lo que dice el psicoanálisis ni creer en la existencia del inconsciente para ver que la gente a menudo se niega a hacer frente a cosas que de todos modos influyen en su comportamiento. Piénsese, por ejemplo, en cómo tratamos de ganarnos la aprobación de cierto tipo de personas por razones que no acabamos de entender del todo, o en cómo evitamos determinadas situaciones —la multitud o la soledad, un entorno competitivo o un entorno cooperativo, el trabajo o el ocio— sin saber por qué lo hacemos en realidad. A veces pasa algo que nos hace ver por qué lo hacemos: una asociación con un hecho traumático de nuestro pasado o la influencia de alguien a quien conocimos. No hace falta que compartamos la idea de que existe un lugar llamado el inconsciente donde se depositan estas asociaciones e influencias. Y tampoco hace falta pensar que existe un procedimiento psicológico especial que es preciso seguir para recordarlas. (Y por supuesto, no hace falta verlas como una manifestación de ninguna especie de complejo edípico). Todos sabemos que pasan cosas en las que preferimos no pensar y que, sin embargo, algunas de ellas forman parte de nuestro pasado y están de algún modo almacenadas en nuestra memoria. Y de ahí a reconocer que si estas cosas forman parte de lo que somos alguna influencia tendrán en lo que hacemos, la distancia es muy breve.

Eso es lo que pasa con la muerte. Sabemos que moriremos y sabemos que no sabemos cuándo lo haremos. Vivimos nuestras vidas a la sombra de este doble reconocimiento, sin tenerlo siempre presente en nuestra conciencia y sin querer casi nunca traerlo a colación ante ella. Nuestra mortalidad está siempre presente en nosotros, incluso —o tal vez especialmente— cuando tratamos de no pensar en ella.

Hay muchas formas de tratar de evitar este reconocimiento. Podemos ceñirnos a un aspecto de este doble reconocimiento o al otro. Volveremos sobre este punto en la última parte de este libro, por lo que de momento bastará con poner un par de ejemplos rápidos. Podemos ceñirnos al reconocimiento de la incertidumbre de la muerte sin reconocer la inexorabilidad de la misma planificando siempre el futuro y no viviendo nunca el momento presente. Si siempre estoy pensando en lo que va a suceder después, me estoy negando a reconocer que llegará un día en que ya no habrá un después. Al final, aquellas cosas que habré ido difiriendo para hacerlas después no podré realizarlas porque llegará un día en que ya no habrá un después, ni tampoco un ahora. Por otro lado supongo (aunque tal vez puedo estar equivocado) que hay personas, como por ejemplo ciertos escaladores o practicantes de deportes de alto riesgo, que reconocen la inexorabilidad de la muerte pero que rehúsan la incertidumbre de la misma. Ello es así porque —al menos así es como yo me lo imagino—, cruzándose de este modo en el camino de la muerte tratan de controlar su propia muerte: no evitándola, sino haciendo precisamente lo contrario: tentándola.

Morirán como todos pero lo harán en unas circunstancias elegidas por ellos. Su incertidumbre será al menos parcialmente derrotada.

Esto es probablemente también lo que sucede cuando hacemos planes en previsión de nuestra muerte, por ejemplo redactando un testamento o suscribiendo un seguro de vida. Aunque no podemos controlar nuestra muerte de este modo, sí podemos controlar algunas de sus consecuencias sobre nuestros seres amados.

Heidegger piensa que la mayoría de la gente vive la mayor parte del tiempo negando la muerte. No está diciendo con ello que no haya gente que no piense constantemente en ella. De hecho, algunas personas lo hacen. Pero pensar constantemente en la muerte también puede ser una forma de negarla, ya que hacerlo es de algún modo un intento de controlarla. (Si siempre pienso en mi muerte, si siempre la tengo presente ante mí, entonces, como en el caso del temerario escalador al que me he referido antes, ella no podrá acercarse a hurtadillas y pillarme desprevenido). Lo que está diciendo Heidegger es que no asumimos de un modo suficiente la facticidad de nuestra muerte, su carácter inexorable, su ausencia de propósito, su inevitabilidad y su incertidumbre. La muerte contribuye a estructurar nuestras vidas —puede ser el motivador más influyente de ellas— y sin embargo no pensamos en ella, no la tenemos en cuenta al considerar la forma que toman nuestras vidas. Es posible que Heidegger tenga razón al decir esto. Creo que sí la tiene. Mientras impartía el seminario sobre la muerte, más de una vez me desperté en plena noche empapado en un sudor frío pensando en el final de mi existencia. Normalmente no suelo despertarme. (Mi mujer me asegura que duermo como un tronco y que ronco enérgicamente). Pensar en la muerte es algo que la mayoría de nosotros preferimos no hacer. Porque nos obliga a mirarnos a nosotros mismos de una forma que preferiríamos evitar. Y porque plantea una posibilidad que preferiríamos no considerar: la de que nuestras vidas no tengan realmente sentido.

Este es el cuarto aspecto del tema de la muerte. No es, estrictamente hablando, un hecho acerca de la muerte en el mismo sentido que lo son los otros tres aspectos que estamos considerando. Es más una especie de consecuencia que a veces parece derivarse de ellos. La muerte es un final. Es una interrupción sin objetivo ni integridad. Es inexorable y sin embargo es al mismo tiempo incalculable. Por sí misma no es algo carente de sentido, pero puede hacernos pensar que nosotros mismos sí carecemos de sentido. Debemos preguntarnos por qué esto es así. Porque no es en absoluto algo obvio. Como veremos en la siguiente parte del libro, hay algo en la muerte que también confiere importancia o sentido a la vida humana. Aunque, confrontados con el hecho de la muerte, a menudo tenemos la sensación de que nuestra vida ha sido en cierto modo vana. Esto es lo que vamos a investigar ahora.

La sensación de insignificancia deriva de los otros tres aspectos de la muerte que estamos considerando. Podríamos articular estos aspectos del siguiente modo. Primero, la muerte es nuestro final. Nada queda de nosotros una vez que hemos muerto. Solo somos las vidas que vivimos ahora. Esas vidas no tienen otro propósito

que ellas mismas. No conducen a nada: no habrá recompensa ni castigo por ellas. Todos los caminos conducen solamente a nuestra aniquilación. Además, y este es el segundo aspecto, la propia muerte no confiere ningún significado a estas vidas. Con la muerte, los hilos que hemos tejido con el mundo no se anudan ni se entretejen formando con otros una estructura mayor. Simplemente se cortan, se quedan ahí rotos, sin formar ningún patrón ni conexión. En tercer lugar, esa muerte que corta los hilos de nuestra vida puede producirse en cualquier momento. No hay justicia en el momento de su acontecer, aunque acontecerá con certeza. Vivimos siempre en el reconocimiento —si bien no en la conciencia reflexiva— de que nuestras vidas cesarán algún día sin cierre ni apelación. Y ese día puede ser cualquier día. Algunos días pueden ser menos probables que otros, pero la muerte puede llegar cualquier día.

Así formulado, la muerte proyecta una sombra ominosa sobre nuestras vidas. Y si bien no creo que esta sea la única forma de formularlo —veremos otras formas de hacerlo—, tampoco pienso que sea una forma equivocada. Podemos enfocar la muerte de otros modos, aunque estos modos no son tanto un sustituto de esta forma de enfocarla, como modos de hacerlo complementarios y compatibles con ella. Lo que hemos aislado aquí, al plantear estos tres temas de la forma en que lo hemos hecho, no es un punto de vista ilusorio sobre el papel que desempeña la muerte en nuestras vidas. Es más bien un punto de vista certero sobre uno de los aspectos de dicho papel. Para muchas personas, si dicho punto de vista fuese realmente certero también sería exhaustivo. No habría nada más que decir al respecto.

¿Por qué? Muchos de nosotros quisiéramos que nuestras vidas tuvieran un significado, un sentido. Quisiéramos que tuvieran un propósito. No basta con decir que una vida fue divertida, o que estuvo bien mientras duró. Eso no significa que la diversión y la alegría no tengan un papel que desempeñar en la vida. Una vida carente de alegrías, probablemente, no querría vivirla nadie. Pero parece que tiene que haber algo más.

Este *algo más* podría concretarse de diversas maneras. Podría hacerlo mediante una vida después de la muerte que hiciera de esta vida una especie de ensayo, preparación o etapa preliminar. De este modo, una vida humana adquiriría sentido en función de lo que vendría después de ella. Esto parece disminuir la importancia de lo que sucede durante la existencia temporal. En sus escritos, el filósofo Friedrich Nietzsche critica a la religión precisamente por este motivo. La religión, para él, es un intento de denigrar a nuestro mundo en nombre de un supuesto mundo trascendente y superior. Sin embargo, la vida después de la muerte no solo disminuye la importancia de la vida temporal; también le confiere un sentido. Le ofrece a cada vida la posibilidad de ser un logro o un fracaso, lo que a su vez permite a estas vidas dar sentido a quienes las viven.

Este *algo más* que buscamos también podría conseguirse de otra forma. Supongamos que fuera posible moldear la propia vida como una obra de arte. Esto parecería darle una belleza que le conferiría sentido. La vida podría ser como una

novela clásica, con un planteamiento, un nudo y un desenlace: un comienzo, una parte media y una conclusión, en la que la conclusión nos permitiría reunir todos los elementos del relato y ver el significado del conjunto. O podría ser como un cuadro o una partitura, en donde cada uno de los momentos de una vida se enlazase con los demás, como colores o notas, de modo que el conjunto adquiriría un resplandor o un equilibrio que resultaría imperceptible si nos centráramos solamente en los elementos individuales. A diferencia de las vidas orientadas a un más allá después de la muerte, en este caso la vida adquiriría un sentido por sí misma y no por su relación con un más allá. Tendría ciertamente un sentido, un sentido reconocible por la persona que la habría vivido.

La muerte frustra estos dos proyectos de darle sentido a la vida, de darle ese *algo más* que estamos buscando. En el caso de la vida después de la muerte, por supuesto, no hemos argumentado que no haya un más allá. ¿Cómo podríamos argumentar esto? Hemos considerado que la muerte era el final de la vida y nos hemos preguntado qué quería decir esto. De este modo hemos dejado de lado la posibilidad de una vida después de la muerte. La otra opción, la más estética, también parece estar descartada. La muerte, como hemos visto, no confiere integridad y compleción a una vida. No es la realización de un objetivo; simplemente es algo que sucede. Además, el intento de hacer de la propia vida una obra de arte parece ir a contrapelo de la forma de proceder de la muerte. Hemos visto que la muerte no reúne los hilos de la vida. Simplemente los corta. Lo mejor a lo que podría aspirarse en la mayoría de los casos, por consiguiente, sería a la creación de una obra de arte inconclusa. Al final de casi cada vida, habría colores sin pintar y notas sin interpretar, temas no plenamente articulados. La belleza del conjunto brillaría por su ausencia.

Alguien podría objetar que una vida tiene otras formas de adquirir un sentido. Podría, por ejemplo, dedicarse al bien de los demás. Las dos formas que hemos considerado aquí enfocan la vida en función de ella misma. Ambas juzgan la vida haciendo abstracción del contexto en que se da. Tal vez tendríamos que pensar en el sentido de la vida de otro modo. No es en relación consigo misma que la vida tiene su importancia, sino por medio de su contribución al mundo, y concretamente a las otras personas que viven en él. Tal vez las dos primeras formas de buscar sentido a la vida que hemos considerado eran demasiado egoístas y egocéntricas.

No pretendo negar que las vidas humanas puedan adquirir sentido de este modo. Mi objetivo aquí no es afirmar que la muerte elimina toda posibilidad de que nuestras vidas tengan un sentido. Es poner de relieve por qué la muerte parece impregnar con un aura de sinsentido a nuestras vidas. Para ello, veremos dos de las formas en que la muerte proyecta una sombra sobre la perspectiva de extraer sentido a la contribución que uno hace a las vidas de los otros. La primera tiene que ver con los otros. Si la muerte hace que la vida sea tan contingente y sin sentido como hemos dicho en nuestro reciente y más bien sombrío repaso de los tres aspectos, entonces mi deseo de contribuir a otras vidas es, a fin de cuentas, vano. Las vidas de los otros no carecen

menos de sentido que la mía. Mi contribución a ellas no puede consistir más que en ofrecerles un pequeño consuelo. Sería como compartir un poco de mi comida con los otros pasajeros de un barco que se está yendo a pique. Sería un buen gesto, pero no haría que la situación general fuera menos grave.

Lo veremos más claro si invertimos las cosas. Supongamos que yo enfoco mi vida a la luz de la muerte tal como hemos descrito más arriba. Considero que mi vida está abocada a una inevitabilidad que me acecha en todo momento y cuya llegada solamente servirá para destruir todo lo que yo haya construido. ¿Qué pueden hacer los demás para mejorar mi situación? El problema no es que a mi me falte algo que puedan proporcionarme los demás. El problema es que voy a morir. Y ya que nadie puede arrebatarme mi muerte y apartarla de mí, nadie puede contribuir de una manera profunda a mi vivir.

La otra forma en que la muerte proyecta una sombra sobre el intento de vivir la vida como una contribución a los demás tiene que ver menos con los demás que con uno mismo. Es muy difícil encontrar sentido a la propia vida *exclusivamente* por medio del florecimiento de otros. Queremos sentir que nuestras vidas tienen de algún modo un sentido por sí mismas. Esto es lo que hacía atractivos los dos primeros puntos de vista que hemos considerado: el de una vida más allá de la muerte y el de una vida como obra de arte. Aunque considerásemos que estas formas de producir sentido fuesen demasiado egocéntricas (si bien no hemos dicho que lo fueran), de todos modos captan algo esencial acerca de la forma que pensamos que han de tener nuestras vidas. No hace falta ser egoísta o altanero para querer pensar de nuestras vidas que pueden tener un sentido que no sea reducible a nuestra contribución a las vidas de otros. O para decirlo de otro modo: la mayoría de nosotros no queremos pensar en el hecho de dotar de sentido a nuestras vidas como un acto vicario; nuestras vidas no son meros vehículos para el florecimiento de otros. Esto no significa que debamos pensar en nosotros mismos antes o por encima de otros. Podemos pensar perfectamente en nosotros *y también* en los otros. Cada uno de nosotros es uno de los que busca sentido a la vida. Y el sentido de nuestra vida no es menos importante que el de la vida de los otros, pero tampoco lo es menos.

Si definimos nuestras vidas únicamente por nuestra contribución a otros, entonces pasamos por alto esta dimensión del sentido. Puede haber algunos para quienes esta dimensión no sea importante, pero dudo que sean muchos. Y entre estos pocos, aún serán probablemente menos los que no creerán en una vida después de la muerte o en la calidad artística de lo que están haciendo con su vida. Pero si esta dimensión es importante, nos encontramos de nuevo cara a cara con el mismo problema del sinsentido que la muerte ha puesto ante nosotros. Somos citados por la muerte sin tener los recursos para construir una vida que tenga sentido en sus propios términos, y por ello no hemos avanzado nada en nuestra capacidad de dar un sentido a nuestras vidas mortales.

Dicho lisa y llanamente, el problema dual al que se enfrentan quienes caracterizan

el sentido de una vida mortal en función de su contribución a otros, es que si estos otros son mortales no existe cosa tal como una contribución real, y aunque la hubiera, no resolvería el problema de cómo la vida de uno podría tener algún sentido aparte de su contribución a la vida de otros.

Vemos, pues, por qué la forma más habitual de encarar el tema de la muerte es tratar de evitarlo. Constituye una auténtica amenaza al fundamento mismo de nuestro sentido de ser y a la forma en que pensamos de nosotros mismos. Confrontados con la muerte, la mayoría de nosotros, para decirlo a la manera de Heidegger, vivimos en el modo de la huida. En particular, huimos de lo que él llama el *Angst*, la angustia que experimentamos frente a la muerte. La angustia es el sentimiento que nos embarga cuando nos vemos confrontados a lo que él llama «la posibilidad de nuestra imposibilidad». Es la sensación que acompaña a mi reconocimiento de que voy a caer en un vacío, de que mi experiencia va a terminar y de que tengo un escaso control sobre cuándo y cómo esto va a suceder, y ningún control en absoluto sobre el hecho de que realmente va a suceder. He dilatado ligeramente la idea de Heidegger. No es solo la propia muerte, sino el sinsentido que ella parece destilar, lo que nos produce angustia.

Preferiríamos no tener que hacer frente a la muerte y a la angustia que nos provoca. Es por ello que elegimos formas de vivir que mantengan el reconocimiento de la muerte a raya. Aunque nosotros los humanos somos una clase de criaturas conscientes de su mortalidad, habitualmente nos comportamos como si no lo fuéramos. Vivimos como si la muerte y su amenaza de sinsentido no fuera de nuestra incumbencia. Marco Aurelio, el emperador romano y filósofo estoico, como otros antiguos filósofos, trataba de mantener la idea de la muerte siempre presente ante él para poder conducir sus asuntos diarios de una forma más apropiada. Volveremos más tarde al enfoque de la muerte que tenía Marco Aurelio; baste por ahora apuntar que para muchos antiguos filósofos, si uno quiere vivir una vida digna de ser vivida, tiene que afrontar necesariamente el hecho de que la muerte es un elemento central del ser humano. A fin de cuentas, no es posible vivir una vida digna de ser vivida permaneciendo presa de una ilusión.

Naturalmente, la mayoría de los contemporáneos de Marco Aurelio, igual que la mayoría de nosotros, no tratamos de integrar nuestra mortalidad en nuestra vida. Buscamos precisamente desintegrarla. Tenemos muchas formas de hacerlo. Y la principal de ellas es ignorarla. Planeamos nuestro futuro como si la muerte no fuera nunca a producirse. Nos comportamos como otros animales cuya conciencia de la muerte surge solamente cuando se encuentran frente a una amenaza inminente. Sabemos de algún modo que vamos a morir. Sabemos que nuestra muerte será nuestro final, que la muerte no es un logro ni un objetivo, y que es algo al mismo tiempo inevitable e incierto. Y sin embargo, vamos de aquí para allá con este conocimiento como si no tuviera nada que ver con nosotros. La muerte, cuando llega, es siempre un *shock*, un golpe que nos asestan desde fuera, más que una posibilidad

central humana. Reaccionamos ante la muerte —quiero decir: ante la muerte de otros — como si fuera algo que les sucede a ellos y no algo acerca de lo que son. Si lo viéramos de este modo, nos veríamos igualmente a nosotros mismos como mortales. Para la mayoría de nosotros, al menos durante la mayor parte del tiempo, esto es mucho más de lo que somos capaces de soportar.

Cuando no ignoramos la muerte tratamos de reducir su impacto. Si alguna de las tradiciones religiosas de las que hemos hablado antes fuese realmente verdadera, el mazazo de la muerte se vería seguramente matizado, porque en realidad no moriríamos. Nuestro cuerpo perecería y se desintegraría, pero nuestro yo esencial permanecería intacto. No perderíamos nuestras almas, y conservaríamos de algún modo nuestra experiencia, la *quididad* de quienes somos. Tanto si estas tradiciones son verdaderas como si no lo son, sin embargo, creer en ellas es suficiente para mantener a cierta distancia la angustia que provoca la muerte. Esta es una de las virtudes de la fe. Le permite a uno recibir el consuelo que ofrece la religión en ausencia de pruebas definitivas a favor o en contra de sus doctrinas.

Hay, por supuesto, puntos flacos en estas defensas contra la amenaza de la muerte. Podemos ignorar la muerte durante una buena parte de nuestra vida, pero las pruebas de su existencia están por todas partes a nuestro alrededor. La muerte no deja de rondarnos por mucho que nos liemos la manta a la cabeza. El hecho de que haya tantas formas de liarse la manta a la cabeza o de ocultar esta bajo el ala es en sí mismo una prueba de la omnipresencia de la muerte. Y también la religión, en la medida en que para la mayoría es una cuestión de fe, no puede garantizar a quienes creen que todo irá bien. La fe tiene que bregar con la duda y con ello deja abierto un resquicio a la muerte. La fe puede hacer retroceder momentáneamente a la muerte, pero la duda la hace avanzar de nuevo.

En última instancia, según parece, habría solamente dos antídotos para el papel central que la muerte —y la angustia que ella provoca— desempeña en nuestras vidas. Dado que ser humano es ser consciente de la muerte, podríamos confiar en volver a un estatus menos lúcido, menos consciente. Convertirnos en algo no humano, en algo con una capacidad cognitiva menor, nos permitiría vivir la muerte como si esta no existiera. Podríamos de este modo escapar al poder de la muerte. No al poder que tiene *sobre* nuestras vidas, pero sí el que tiene *en* nuestras vidas. Pocos de quienes han pensado en la muerte han optado por esta posibilidad. Esto es así probablemente porque a la mayoría de nosotros nos resultaría intolerable ser algo diferente de un ser humano. Y porque la mayoría pensamos que ser algo *diferente* equivale a ser algo *inferior*. Nuestra conversión a un modo de existencia menos consciente nos parecería un retroceso en la escala evolutiva. He evitado esta forma de hablar por dos razones. En primer lugar, porque técnicamente no existe una escala evolutiva. Lo que es adaptativo en un entorno puede no serlo en otro. Por esto, lo que en una situación sería un avance evolutivo, podría ser muy diferente si cambiasen las circunstancias ambientales. En segundo lugar, y en parte debido también a esto,

hablar de lo no humano como de algo inferior parece implicar una innecesaria falta de respeto por los animales no humanos. Y dado que desde hace un tiempo me he hecho vegetariano, sería impropio de mí manifestar esta falta de respeto. De todos modos, la posibilidad de convertirnos en algo diferente a un ser humano con una conciencia plenamente humana es algo que pocos de nosotros aceptaríamos como bálsamo para el reconocimiento de nuestra mortalidad.

El otro antídoto no sería un remedio para el reconocimiento de la muerte. Sería un remedio para la misma muerte. Si fuéramos inmortales, si no tuviésemos que morir, todos aquellos aspectos de la muerte que nos obsesionan desaparecerían inmediatamente. No tendríamos que preocuparnos por el final de nuestra experiencia, porque nuestra experiencia no terminaría. Los problemas de la madurez y de la compleción al final de la vida no se plantearían. La muerte no sería algo inexorable e incierto porque podría no suceder. Y en consecuencia los problemas del sinsentido que acompaña al hecho de ser mortal no serían de nuestra incumbencia. En contraste con la posibilidad de no ser conscientes de la muerte, son muchos los que han pensado en la inmortalidad. O al menos, como veremos, que han tratado de pensar en ella. La inmortalidad resolvería indudablemente el problema de la muerte. ¿Resolvería también el problema del sentido de la vida? ¿Estaríamos mejor sin la muerte? Reflexionando sobre el problema de la muerte, sobre los problemas que plantea la muerte, podemos aguzar nuestro punto de vista contrastando la muerte con la inmortalidad. Podemos preguntarnos en qué medida una vida inmortal diferiría de la vida mortal que nos ha tocado en suerte. De este modo, podremos ver la muerte y el papel que juega en nuestras vidas desde otro punto de vista. Y tal vez este otro punto de vista nos aportará otras intuiciones que nos permitirán hacer frente al hecho de que, al fin y al cabo, todos nosotros vamos realmente a morir.

2

La muerte y la inmortalidad

En el relato breve «El inmortal», el escritor argentino Jorge Luis Borges cuenta la historia de Joseph Cartaphilus. O para ser más exactos, Cartaphillus cuenta su propia historia, y Borges, el narrador, se limita poco más que a situar la escena. Cartaphilus describe que viviendo en la antigua Tebas conoce a un hombre que está buscando un río en Egipto «que purifica de la muerte a los hombres». El hombre muere pronto y el propio Cartaphilus decide ir a buscar él mismo aquel río en cuyo margen ulterior se eleva la gloriosa Ciudad de los Inmortales. Al frente de un grupo de soldados y mercenarios, parte en busca del río pero pronto sus hombres se amotinan contra él y tiene que huir. Una noche se va a dormir y cuando se despierta se encuentra maniatado y terriblemente sediento. Ve un pequeño «arroyo impuro» a los pies de la montaña en que se encuentra y se arroja en él. Puede de este modo aplacar su sed pero está tan débil que no puede moverse. Pasan los días; no sabe cuántos.

Mientras, se ve rodeado por unos seres a los que llama los *trogloditas*: unos hombres «de piel gris y barba negligente» que no hablan y que «devoran serpientes». No hacen nada por ayudarle y se limitan a observarle mientras él lucha por sobrevivir. Finalmente, consigue romper sus ligaduras y se dirige a la Ciudad de los Inmortales. Pasa por el lugar donde viven los trogloditas esperando que en los alrededores del mismo se encuentre la gran ciudad. Se encuentra en cambio con un vasto laberinto rodeado de ruinas. En su deambular, es seguido por uno de los trogloditas, al que llama Argos, por el nombre del perro de Ulises en la *Odisea*. Un día el troglodita balbucea unas palabras: «Argos, perro de Ulises. Este perro tirado en el estiércol». Cartaphilus le pregunta al troglodita qué sabe de la *Odisea* y el troglodita replica: «Muy poco. Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrán pasado mil cien años desde que la inventé». El Argos de Cartaphilus es, en realidad, Homero.

Los trogloditas son los inmortales, y la Ciudad de los Inmortales es el montón de ruinas por el que ha estado deambulando Cartaphilus. Habiendo bebido agua del río que corre junto a la ciudad, también Cartaphilus es ahora inmortal. Deja luego constancia de sus proezas en años posteriores, incluyendo la perplejidad y el desconcierto que le suscita su relato. La historia concluye con una posdata que proyecta algunas dudas sobre el propio relato, así como sobre la defensa que hace el narrador del mismo como unas palabras inmortales.

Para nuestro propósito, sin embargo, lo más llamativo de este relato es la descripción que hace Cartaphilus de los trogloditas y de la Ciudad de los Inmortales. Escribe que el laberinto a través del cual deambula había reemplazado a la primitiva, más gloriosa ciudad. Los inmortales habían arrasado la ciudad y construido el laberinto como una especie de parodia de la religión, la irracionalidad de cuyos pasajes contrasta con la racionalidad que los mortales atribuyen a los dioses. Además, el laberinto fue el último gran proyecto emprendido por los inmortales: para ellos,

«marcaba una etapa en que, juzgando que toda empresa era vana, determinaron vivir en el pensamiento, en la pura especulación. Erigieron la estructura, la olvidaron y fueron a morar en las cuevas».

¿Por qué, para los inmortales, eran vanas todas las empresas? Dada una cantidad infinita de tiempo en la existencia, todo lo que puede acontecer acabará aconteciendo por sí mismo. No hay nada que un ser inmortal no pueda eventualmente hacer; en realidad, lo acabará haciendo todo. Escribe Cartaphilus: «Homero compuso la *Odisea*; postulado un plazo de tiempo infinito, con infinitas circunstancias y cambios, lo imposible es no componer, siquiera una vez, la *Odisea*». Si alguien va a vivir siempre, tiene literalmente tiempo para hacer lo que sea.

Esto explica por qué los Inmortales eligieron vivir en el pensamiento más que en el mundo físico. Para los seres mortales, como hemos visto, la vida produce ansiedad. Lo que sucede es frágil. Podría no haber sucedido. O podría haber sucedido sin que nosotros tuviéramos experiencia de ello. Podría haber sucedido en alguna otra parte, o antes o después de nuestras vidas. Los acontecimientos de nuestra vida, buenos y malos, tienen una urgencia que no tienen para los Inmortales. A un inmortal no le importa perderse nada. Tiene tiempo para experimentar lo que sea. De hecho, tiene tiempo para experimentarlo repetidas veces, infinitas veces. Para nosotros, los mortales, hay una singularidad en cada momento de nuestra existencia. Para los Inmortales, por otro lado, hay solamente repetición: Cartaphilus explica que «entre los Inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo».

Es por esto que el mundo físico no les interesa. Si no lo han visto todo, ya lo verán. No hay nada por lo que esforzarse, ninguna acción que confiera sentido. El mundo se va desplegando, de lo bueno a lo malo, de lo malo a lo bueno. Visto desde el punto de vista más largo, es poco lo que permite distinguir lo bueno de lo malo. Por ello, en vez de esforzarse por conseguir algo en este mundo, los Inmortales se retiran a un mundo de pura especulación. Se podría aducir que, disponiendo de tiempo suficiente, también la pura especulación sería repetitiva. La interpretación que hago yo de este punto es que aquello de lo que se trata en la especulación pura no es tanto la actividad de especular como el abandono de toda actividad. Uno no especula como pensador, sino como espectador. Uno observa el espectáculo que tiene lugar ante él sin mostrarse totalmente interesado en lo que sucede.

¿A qué viene, pues el laberinto, con su crítica implícita de la religión? ¿Por qué parodian los Inmortales la religión erigiendo un monumento a la irracionalidad? Para la mayor parte de las religiones, es posible y preciso hacer distinciones entre lo bueno y lo malo. La mortalidad confiere un sentido a los acontecimientos de nuestras vidas, y la moralidad nos ayuda a gestionar dicho sentido. Si uno vive un período de tiempo limitado, entonces es importante de qué modo vive y actúa. En esto es en lo que insiste la religión: en hacer de esta vida algo que importe en el sentido correcto. Esto

no está en contradicción con lo que vimos en el capítulo anterior: que la religión trate de conferir la inmortalidad. Aunque uno sobreviva a su muerte, no sobrevive a su vida terrenal, o, según el enfoque budista que hemos discutido, no sobrevive a su vida terrenal particular. Cada vida es una prueba para la siguiente. Esto es lo que da sentido y significado a cada vida. En este aspecto, la religión mata dos pájaros de un tiro: encuentra significado en esta vida porque es un preludio de la siguiente y le ofrece a uno la inmortalidad de una existencia continuada.

En el caso de los Inmortales no se da este significado porque su inmortalidad está precisamente aquí, en esta vida. Esta vida no es una prueba ni un preludio. Es todo lo que hay. Y, sin tener unos límites en el tiempo, esta vida no puede tener el sentido que le otorga la religión. Como consecuencia de ello, el universo parece menos racional de lo que le parece a una religión de la vida mortal.

El significado que encuentra la religión en esta última, no se da en la vida inmortal. Y sin un significado, la vida inmortal se vuelve irracional. Los dioses que han diseñado el universo, pues, parecen haberse sentido menos inclinados a crear un universo ordenado en el que todo tenga su lugar, que a crear un universo sin propósito ni sentido. En este universo, uno deambula eternamente sin rumbo, trazando caminos y más caminos que no forman ningún patrón particular. ¿Qué mejor forma de reflejar esto que construyendo un laberinto que no lleva a ninguna parte?

El relato de Borges sugiere muchas cosas y aquí hemos ofrecido solamente una rápida capa interpretativa de algunas de ellas. Si hemos de reflexionar a fondo sobre la idea de la inmortalidad, o tan bien como seamos capaces de hacerlo, necesitamos tirar algo más sistemáticamente de algunos de los hilos que hemos aislado aquí. Es, por supuesto, difícil pensar en la inmortalidad. Es una reflexión necesariamente especulativa. Teniendo en cuenta las ideas que hemos visto en la primera parte de este libro, no resulta difícil ver por qué. Si, como hemos argumentado, la muerte es el hecho central de la vida humana, resulta difícil imaginar una vida humana sin la muerte. En cierto modo, una vida inmortal ya no es una vida humana. Borges expresa esta idea cuando describe a los Inmortales como trogloditas.

Sin embargo, junto al hecho de la mortalidad hemos visto la dificultad que comporta hacer frente a la muerte. Los seres humanos, conscientes del carácter efímero de nuestra existencia, estamos también lastrados por ella. Deseamos no morir. Pero el deseo de no morir puede no ser exactamente lo mismo que el deseo de inmortalidad. Para ver la diferencia, hemos de examinar la inmortalidad de un modo más riguroso.

Tal vez la mejor forma de empezar a hacerlo es retomando una característica que es central en la relación humana con la muerte. Los humanos no son las únicas criaturas mortales: todos los organismos mueren tarde o temprano. Nosotros somos criaturas que moriremos y que lo sabemos durante toda nuestra vida, incluso cuando no estamos en peligro inminente. Es posible que otras criaturas también lo sepan, pero lo cierto es que nosotros sí lo sabemos. Si tomamos esta característica y la

aplicamos al tema de la inmortalidad, podemos preguntarnos por la inmortalidad con y sin conciencia de la inmortalidad. O sea, podemos imaginar a los humanos como inmortales al menos de dos maneras. Primero, podemos imaginarnos o tratar de imaginarnos a unos seres humanos inmortales desconocedores de su inmortalidad. Y podemos también imaginarnos unos seres humanos inmortales y conscientes de su inmortalidad.

Para Joseph Cartaphilus, la falta de conciencia de la muerte es en sí misma una especie de inmortalidad. Pero es distinta del tipo de inmortalidad de la que uno es consciente. «Ser inmortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte; lo divino, lo terrible, lo incomprensible, es saberse inmortal». Veamos primero en qué consiste esta inmortalidad sin conciencia. Cartaphilus no está hablando aquí de la inmortalidad sin conciencia de la propia inmortalidad. Está hablando de la mortalidad sin conciencia de la propia mortalidad y equiparando *esta* a la inmortalidad. ¿Cómo se justifica esta ecuación? Según este punto de vista, la muerte solamente nos afecta cuando somos conscientes de ella. Eso no significa, obviamente, que necesitemos ser conscientes de que moriremos para que efectivamente lo hagamos. Significa más bien que la muerte no será parte de lo que somos si no somos conscientes del hecho de que vamos a morir. En cierto modo, sin esta conciencia no seríamos criaturas mortales: no seríamos criaturas para las que nuestra mortalidad sería un hecho importante de nuestras vidas. Si, por otro lado, es un hecho central de nuestras vidas, es precisamente a causa de esta conciencia.

Si bien puede ser forzar un poco las cosas decir que los animales sin conciencia de la muerte son inmortales, sí puede decirse al menos que en cierto modo son no mortales. Mueren, pero su muerte no es un hecho que configure o determine aquello que son.

¿Es posible pensar de este modo de una inmortalidad humana sin conciencia? ¿Puede existir un sentido en el que los seres humanos, siendo inmortales pero al mismo tiempo inconscientes de su inmortalidad, puedan ser descritos como no mortales? No creo que pueda hacerse esta analogía de un modo tan inmediato. Siendo como es un hecho central de nuestro modo de ser el tener conciencia de nuestra muerte, resulta difícil imaginar cómo seríamos sin dicha conciencia. A nuestra humanidad le faltaría algo importante si llegáramos a perder la conciencia de su caducidad. ¿Significa esto que no es posible imaginar una inmortalidad humana sin conciencia? ¿Y que dicho estado ya no sería propiamente humano?

Sospecho que esto es probablemente cierto, o que está muy cerca de la verdad. Podemos pensar en ello de este modo. Parte de lo que da a la muerte su sentido es que, como hemos visto, los seres humanos proyectan sus vidas en el futuro. Hacen planes, asumen compromisos, entablan relaciones, todo ello con vistas a su futuro despliegue y desarrollo. La conciencia de nuestra mortalidad impregna de una cierta precariedad a estos planes, compromisos y relaciones. No es que no participemos en ellos, sino que lo hacemos como seres acechados por la muerte. Imaginemos ahora

cuál sería la situación si fuésemos inmortales. Seguiríamos empeñados en proyectar nuestro futuro, pero este futuro ya no tendría el mismo aspecto. Ya no estaría empañado por la fragilidad que implica la muerte, ni tendría la urgencia asociada con el conocimiento de que es un futuro marcado por las limitaciones del tiempo. Participaríamos en nuestros empeños sin tener que tomar en consideración dichos parámetros.

Si esto fuera todo, seríamos no mortales, en el sentido en que hemos descrito esta expresión en el último párrafo. La inmortalidad no figuraría en nuestras vidas. Pero es difícil pensar que eso sería todo. Proyectarnos en el futuro de la forma en que lo hacemos requiere que tengamos cierto sentido de la forma que tendrá este futuro. Sabemos, o creemos saber, qué aspecto general tendrá. Esto no significa que podamos predecir el futuro. Pero hay cosas que sí podemos decir del mismo. El filósofo británico del siglo XVIII David Hume decía que los seres humanos suponen que el futuro se parecerá al pasado en el sentido de que lo que parecen relaciones causales seguirán teniendo validez. Si los seres materiales, por ejemplo, parecen mantenerse unidos gracias a la fuerza de la gravitación, no es previsible que esto vaya a dejar de ser así en un futuro próximo.

En este sentido, la inmortalidad es como la causalidad. Del mismo modo que damos por supuesto que lo que parecen ser las relaciones causales existentes en nuestro mundo continuarán vigentes, si fuéramos inmortales viviríamos como si el futuro fuera a seguir desplegándose indefinidamente. Nos proyectaríamos en el futuro tal como lo haría un ser inmortal. Haríamos planes, asumiríamos compromisos y entablaríamos relaciones a la luz del hecho de que el futuro *seguiría existiendo*. ¿Y qué es esto sino la conciencia de la inmortalidad?

El punto en el que estoy insistiendo aquí es que, en el caso de los seres humanos, la conciencia de la muerte no es una especie de conciencia independiente. Ya vimos este punto en el capítulo 1. Su espectro emerge de la forma misma en que vivimos y condiciona todos los compromisos vitales que asumimos. Si los humanos fuésemos incapaces de proyectarnos en el futuro, la muerte desempeñaría en nuestras vidas un papel muy diferente del que desempeña. Y lo mismo puede decirse de la inmortalidad. La capacidad de proyectarse en el futuro de la forma en que lo hacemos los humanos requiere hacerse una idea de qué aspecto tendrá este futuro, aunque solo sea en líneas generales. Parece, por tanto, que sería inevitable que las criaturas que se orientan hacia el futuro como hacen los humanos fuesen conscientes de si dicho futuro iba o no iba a terminar. O somos conscientes de nuestra mortalidad o somos conscientes de nuestra inmortalidad.

Podríamos proseguir este tema al menos en dos direcciones. Primero, podríamos preguntarnos si otras criaturas aparte de los humanos se proyectan en el futuro de la forma en que lo hacemos nosotros, y tienen de ese modo la probabilidad de ser conscientes de su muerte —o, en el ejemplo imaginativo que estamos considerando, de ser conscientes de su inmortalidad—. No afirmo que esto no sea posible. Creo que

la evolución podría perfectamente producir criaturas que tuviesen un compromiso consciente con su futuro y por consiguiente cierta conciencia de la muerte. Los chimpancés podrían caer dentro de esta categoría, y tal vez también los delfines. Mi objetivo no es mostrar que los seres humanos son completamente diferentes de todos los demás animales por lo que respecta a la muerte. Lo que me interesa es nuestra relación con la muerte, la relación que tenemos los humanos con ella. Si resulta que hay otros animales con este tipo de conciencia, esto indicaría que compartimos con ellos algo más profundo.

La otra forma de proseguir el tema es preguntarnos qué sucedería si los humanos no nos proyectásemos en el futuro de la forma en que lo hacemos. Esta, creo, sería una ruta menos interesante de seguir. Para ello, tendríamos que imaginarnos a unos seres humanos sin relación alguna con la muerte o la inmortalidad y sin relación alguna con el futuro de nuestros compromisos. Estos seres ya no tendrían gran cosa en común con nosotros. Podríamos preguntarnos qué aspecto tendrían sus vidas en unas condiciones de inmortalidad, pero ello no nos ayudaría a pensar nuestra propia relación con la muerte, en una relación *humana* con la muerte. Ni siquiera está claro, dado lo diferentes que serían de nosotros estas criaturas, que de entrada pudiéramos ir muy lejos a la hora de imaginar cómo sería su vida.

Resta, por tanto, una sola opción imaginativa real: considerar a unos seres humanos que sean a la vez inmortales y conscientes de su inmortalidad. Necesitaríamos preguntarnos cómo sería ser nosotros, tal como somos ahora pero con un cambio fundamental: que no tendríamos que morir. Por supuesto, esto cambiaría muchas cosas acerca de nosotros. Pero lo que queremos preguntarnos es cómo cambiarían las cosas para nosotros y acerca de nosotros exclusivamente sobre la base de nuestra inmortalidad. Queremos preguntarnos qué efectos tendría la inmortalidad en nosotros. Para ello, partimos de lo que somos, introducimos solamente esta variación y luego nos preguntamos qué cambia ello en nosotros. La inmortalidad, por tanto, es como un valor que introducimos en una variable en una ecuación, en la que nosotros somos la ecuación. Sustituimos la x por este valor y vemos qué le pasa a la ecuación.

Para ello deberíamos probablemente distinguir entre la inmortalidad y aquello a lo que a menudo nos referimos como *eternidad*. En ocasiones se utilizan los dos términos como si fuesen intercambiables, pero no siempre. Cuando se utilizan como diferentes, se considera que la inmortalidad es vivir todo el tiempo mientras que la eternidad es vivir fuera del tiempo. Si uno es inmortal, uno seguirá estando siempre vivo. Existir en la eternidad es ser inmune al tiempo, aunque solo sea de un modo temporal. Lo que nos interesa aquí es la inmortalidad, no este sentido de la eternidad. La eternidad puede darse en alguien que sea mortal o inmortal, como cuando se viven momentos que son eternos, que parecen estar fuera del tiempo. Y si pensamos en la eternidad en términos de una vida después de la muerte, estamos de nuevo en el ámbito de las tradiciones religiosas que hemos considerado en el capítulo 1.

Al preguntarnos por la inmortalidad, sin embargo, hay otro obstáculo imaginativo que debemos despejar. No basta con imaginar que somos inmortales; hemos de saber *cómo* vamos a serlo. Concretamente, hemos de preguntarnos por el proceso del envejecimiento. La vida humana, cuando no es interrumpida, implica un desarrollo y un deterioro físico. El desarrollo físico no refleja necesariamente el desarrollo emocional o intelectual. Muchos de nosotros, aunque no todos, nos volvemos emocionalmente más estables a medida que nuestros cuerpos van perdiendo vigor. Y el desarrollo intelectual es tan independiente del desarrollo físico como del emocional. En el caso de la creatividad musical y matemática, se dice que el punto álgido se da pronto en la vida, mientras que en el caso de la filosofía se dice que suele producirse más tarde. Además, todas estas afirmaciones que acabo de hacer son generalizaciones. En mi caso, por ejemplo, el desarrollo físico pasó por un bache al final de la adolescencia y no salí del mismo hasta mediada la cuarentena. El motivo es que sufrí una lesión en la espalda a los dieciséis años y pasaron unos veinticinco años más o menos hasta que pude recuperar el mismo estado atlético que había tenido antes de sufrir la lesión. Me apresuro a decir que ello no fue a causa de la gravedad de la lesión. Tuve una hernia discal, que actualmente pude tratarse mediante un régimen ambulatorio. El problema era una falta de conocimiento acerca de cómo tratar la lesión y cómo recuperarse, de modo que durante muchos años acabé llevando una vida más sedentaria de lo que hubiera sido conveniente.

En cualquier caso, si hemos de considerar la inmortalidad, necesitamos establecer los parámetros del desarrollo humano para hacernos una idea clara de lo que hemos de imaginar. El personaje de Borges Joseph Cartaphilus no nos ofrece ninguna clave en este sentido. Parece ser lo suficientemente viejo como para acometer una actividad reflexiva, pero no hay referencia alguna a su condición física. En cambio, en los *Viajes de Gulliver*, Jonathan Swift imagina una raza de inmortales llamados los *struldbrugs*. Los struldbrugs no mueren, pero envejecen. Viven una vida humana más o menos normal hasta los treinta años y a partir de este momento se inicia su deterioro físico. Este deterioro continúa y les lleva finalmente a la ceguera y a otros males propios de la ancianidad. Sin embargo, permanecen vivos. Además, su inmortalidad es una amenaza para quienes conviven con ellos, que se preocupan de que, disponiendo de tanto tiempo y con la avaricia propia de la edad, los struldbrugs no acaben monopolizando todos los recursos de la sociedad. En consecuencia, a los ochenta años, su patrimonio pasa automáticamente a sus herederos y se les considera legalmente muertos.

Representando la inmortalidad de este modo, Swift la hace parecer ciertamente poco atractiva. Naturalmente, no tenemos por qué representarnos la inmortalidad como un deterioro físico constante. La forma de representárnosla dependerá de cuál sea la pregunta que estemos interesados en plantearnos. Recordemos cuál es el hilo conductor de esta parte del libro. Es el cabo que dejamos suelto en el capítulo anterior. Morir, al parecer, es un mal para nosotros. Sus características de

terminalidad, ausencia de propósito e inexorabilidad, combinadas con la incertidumbre que comporta llevan a la amenaza de hacernos sentir que nuestra vida pueda carecer de significado. Es desde este punto de vista que nos preguntamos si sería preferible no morir.

Dada esta motivación, es probablemente mejor no imaginarnos a nosotros mismos en una situación como la de los struldbrugs. Queriendo continuar vivos, no buscamos simplemente la existencia biológica. No se trata solamente de que la sangre siga circulando por nuestras venas y que nuestras piernas se sigan moviendo. Y tampoco se trata de ser simples espectadores de la marcha del mundo. (Aunque, como hemos visto en el capítulo 1, a veces ser un espectador tiene su lado positivo. Esto es lo que decía el filósofo Thomas Nagel y que yo he tratado de expresar con el ejemplo de despertarse de una siesta y disfrutar del color de las hojas contra el cielo). Se trata también, como hemos visto, de ser capaces de seguir participando en nuestros planes, nuestros compromisos y nuestras relaciones. Lo que el hecho de morir pone en peligro, en gran parte, son estos elementos de nuestras vidas: el despliegue actual y la proyección hacia el futuro de los hilos que constituyen nuestras existencias individuales. Como vimos en el capítulo 1, la muerte interrumpe nuestro futuro y con ello deja todos estos hilos como otros tantos cabos sueltos y dispersos. Además, la muerte puede producirse en cualquier momento. Y finalmente, lo sabemos, aunque nos lo ocultemos a nosotros mismos en todo momento.

Si hemos de imaginar la inmortalidad como un remedio para la muerte, pues, tiene que ser una inmortalidad que nos permita permanecer vigorosos, una inmortalidad que nos permita al menos mantenernos físicamente activos y que deje margen para el desarrollo emocional e intelectual. No ha de ser ni una infancia eterna en la que seamos desconocedores de las posibilidades que ofrece una vida plenamente humana, ni una decrepitud en la que no podamos llevar a cabo los empeños en que consiste una vida humana vital.

Aquí podemos establecer unos cuantos parámetros, aunque las intuiciones del lector tal vez difieran de las mías. Yo me imagino a una persona entre los treinta y los treinta y cinco años, aunque tal vez algo mayor; digamos, cerca de los cuarenta. A algunos, esto les parecerá demasiado y seguramente considerarán que el punto álgido de una persona, tanto físico como intelectual, se da a los veintitantos. Debo admitir que mi opinión personal en esta cuestión puede estar sesgada por la latencia atlética que padecí desde la adolescencia y por el hecho de que ahora ya tengo más de cincuenta. De todos modos, no vale la pena ponerse quisquillosos en este punto. Podemos imaginar que la inmortalidad nos mantenga en un período situado entre los veintisiete y los treinta y ocho, año arriba, año abajo. Lo importante es que la inmortalidad nos permita aquello de lo que la muerte nos priva: la capacidad de cultivar nuestros planes, compromisos y relaciones. Este parece ser el punto, aunque Borges no lo dice explícitamente, en el que se encuentra Joseph Cartaphilus.

¿Valdría la pena una inmortalidad así? Al menos inicialmente tiene unos cuantos

aspectos atractivos. En primer lugar, y muy significativamente, nos permite pensar en prolongar los hilos de nuestras vidas sin que se vean bruscamente cortados por la muerte. Podríamos dedicarnos a cultivar nuestras relaciones sin tener que preocuparnos por la muerte de ninguna de las personas implicadas en ellas. Podríamos pasar el tiempo con la persona amada sin preocuparnos por las molestias y sacrificios que comportaría de otro modo el paso del tiempo. La vuelta atrás, al menos temporalmente, siempre sería posible. Esto no significa que la propia relación no madurase o no tuviese que ser reconfigurada. Podría darse el caso de que las experiencias, durante una separación, tuviesen que ser reintegradas en la relación. En casos extremos, podría darse el caso de que determinadas experiencias amenazaran la pervivencia de una relación. Una aventura podría poner en peligro una relación amorosa; las experiencias vividas viajando podrían hacer parecer demasiado provinciana una antigua amistad. Sin embargo, existiendo el deseo de hacerlo por ambas partes, siempre sería posible encontrar el camino de regreso a una relación e incluso mejorarla con una separación temporal.

En la antigua China, quienes eran preparados para ser los burócratas del país eran escolarizados juntos. Formaban entonces amistades profundas y perdurables del tipo de las que se dan cuando la gente siente que ha encontrado a sus compañeros e iguales desde el punto de vista social e intelectual. Sin embargo, una vez concluida su preparación, estos burócratas eran dispersados por todos los rincones de China para desempeñar en ellos su papel de funcionarios. Para muchos de ellos, las relaciones más importantes de sus vidas eran las entabladas durante sus años escolares. A lo largo de sus carreras se escribían cartas unos a otros. Estas comunicaciones a menudo incluían planes para organizar una casa de retiro con jardín. A lo largo de sus vidas de trabajo, estos funcionarios chinos diseñaban y modificaban los planos para construir un jardín en el que pudieran reunirse todos ellos después de jubilarse. Diseñaban el jardín y las habitaciones de la casa, elegían el lugar donde estaría situado y encargaban la construcción del edificio del jardín. Era una forma de mantenerse implicados en un proyecto común y de construir juntos una promesa de futuro durante sus (a menudo solitarios) años de servicio en los más alejados rincones del imperio chino.

Existen algunos equivalentes contemporáneos a esta idea, aunque raras veces se ponen en práctica. Algunos de mis más viejos amigos y yo hablamos en alguna ocasión de alquilar un gran apartamento en Nueva York en el que poder retirarnos o al que tener simplemente acceso una vez que nos hiciéramos viejos. La idea se ha ido debilitando con los años, sin embargo. A medida que nuestros hijos han ido absorbiéndonos cada vez más tiempo y energías y que nuestras carreras se han ido aposentando, para muchos de quienes tuvimos que abandonarla por una razón u otra, la ciudad en la que crecimos se ha convertido más en un sueño del pasado que en un sueño para el futuro.

¿Cuál es, pues, la razón de estos sueños? Hay cosas que han ocurrido en nuestras

vidas, períodos que hemos vivido, que poseen una significación especial para nosotros. Ello se debe en buena parte a que hemos compartido estos períodos con gente que era muy importante para nosotros, y que durante ellos hemos entablado relaciones muy significativas. En muchos casos siguen siendo importantes, aunque las relaciones en ellos forjadas ya no existan. Lo que los antiguos burócratas chinos supieron comprender fue tanto la singularidad de estas relaciones como su vulnerabilidad a la distancia. El diseño colectivo de los jardines de roca era una forma de mantener la relación por medio de un empeño común y al mismo tiempo una forma de mantener viva la esperanza de un eventual retorno a algo similar al tiempo en que se forjaron tales relaciones.

La inmortalidad convertiría en superfluas estas iniciativas, porque dejaría siempre abiertas las puertas a la posibilidad de reanudar este tipo de relaciones. No habría necesidad alguna de hacer planes para la vejez, porque no habría vejez. No habría siquiera necesidad de fijar una fecha para encontrarse de nuevo con los viejos amigos, porque siempre habría tiempo para ello. Podría darse el caso de que el grosor de la experiencia condujese los intereses de la gente en direcciones divergentes, de modo que la búsqueda de un espacio común probablemente dejaría de ser un proyecto placentero. Pero este no es un defecto que quepa atribuir a la inmortalidad. El distanciamiento de una relación es algo que entre los humanos se produce a cada momento. El hecho de que fuéramos inmortales no tendría por qué hacerlo más probable. Tendríamos acceso a lo que buscaban los funcionarios chinos, con el añadido de que podríamos hacerlo en cualquier lugar o en cualquier momento, siempre que las circunstancias lo permitieran. Además, desde la premisa con la que estamos trabajando —la de que la inmortalidad no nos envejecería físicamente— tendríamos energía de sobras para cultivar estas relaciones una vez las reanudásemos.

Hemos estado discutiendo aquí un solo aspecto de la inmortalidad: el de que protege los hilos de nuestras vidas e impide que sean cortados. Con ello estamos aún muy lejos de responder las preguntas acerca de la muerte que planteamos en el capítulo 1. La inmortalidad despejaría las preocupaciones relacionadas con el segundo y el tercer aspecto que discutimos allí. Permitiría realizar todos nuestros proyectos, siempre que las circunstancias no se opusieran a ello. Al menos estos proyectos no se verían frustrados por falta de tiempo, porque lo cierto es que muchos de nosotros nunca llegaríamos a ser grandes jugadores de baloncesto o buenos poetas, aunque dispusiéramos de todo el tiempo del mundo para intentarlo. Pero el segundo aspecto no se refería a ninguna clase de empeño en concreto; se refería a los proyectos en los cuales cada uno de nosotros estamos realmente implicados. Estos proyectos podrían ser llevados a cabo hasta su realización o fracaso final.

El tercer aspecto era el relativo a la incertidumbre y a la inexorabilidad de la muerte, y al peso que ello ejerce en nuestras vidas. La inmortalidad acabaría con esto, porque la única inexorabilidad de la muerte a la que tendríamos que enfrentarnos sería la relativa al hecho de que esta no iba a tener lugar. Dado que esta era una

preocupación relativa a que los hilos de nuestra vida fuesen a ser prematuramente cortados, el aspecto de la inmortalidad que estamos discutiendo ahora también disiparía este motivo de preocupación.

Hay otros aspectos atractivos en la inmortalidad, aunque los más fundamentales son los relacionados con el aspecto que ya hemos considerado. Otro aspecto que vale la pena considerar tiene que ver con la elección. A medida que nos hacemos mayores aprendemos que uno no puede ser todo lo que le gustaría ser, que es necesario elegir. A mi me hubiera gustado ser novelista e incluso había ya escrito un par de manuscritos. Pero no podía ser al mismo tiempo un novelista y un filósofo, y las circunstancias me llevaron a ser lo segundo. (Ya sé que hay personas que son las dos cosas, pero tienen habilidades que yo no poseo). Todos nosotros, en un momento u otro, renunciamos a algunos de los futuros que consideramos seguir: no podemos seguir dos carreras profesionales distintas al mismo tiempo; hemos de alimentar a la familia; para muchos de nosotros, una cosa lleva a la otra. Una mañana nos despertamos recordando que hubo un tiempo en que queríamos dedicarnos a la música o abrir una cafetería o recorrer el país o el mundo trabajando de lo que fuese. Y, por una razón u otra, descubrimos que ya es demasiado tarde para ello.

Si fuéramos inmortales no tendríamos que elegir constantemente. Nuestras vidas no se verían limitadas por las elecciones que hiciésemos, porque siempre podríamos seguir otras alternativas. Yo podría ser primero un filósofo y luego un novelista. Podría ir en bicicleta desde Nueva York a Arizona, como pensé hacer en cierta ocasión. Ni los achaques ni la mortalidad me impondrían la necesidad de elegir. Se eliminaría de este modo uno de los grandes sinsabores de la vida: el arrepentimiento. No se eliminaría del todo, por supuesto. Siempre podría, por ejemplo, hacer algo a los demás de lo que llegara a arrepentirme. Pero sí hay un tipo de arrepentimiento cierto y devastador que la inmortalidad eliminaría. Un profesor mío me dijo en cierta ocasión que lo más triste de esta vida, aparte de tener que enterrar a tus propios hijos, es yacer en el lecho de muerte teniendo cosas de las que arrepentirse. Es evidente a qué tipo de cosas se estaba refiriendo. No eran los arrepentimientos acerca de lo que uno podría haber llegado a ser. A menudo no podemos controlar qué es aquello en lo que nos vamos a convertir. El tipo de arrepentimientos a los que se refería eran aquellos asociados con lo que uno *ha tratado* de llegar a ser, o mejor dicho, con lo que uno *se ha atrevido* a tratar de llegar a ser. No conseguir llegar a ser aquello por lo que uno trabaja, estudia o se entrena constituye una decepción. Pero no tiene ni punto de comparación con el pesar que uno siente al preguntarse si hubiera podido llegar a ser *aquel* que quería ser si se hubiese atrevido a probar suerte.

Si fuésemos inmortales no estaríamos sujetos a esta dase de arrepentimientos. (Otro efecto positivo indirecto sería que tampoco tendríamos que preocuparnos de lo que mi profesor consideraba lo más triste de esta vida, suponiendo que la inmortalidad fuese una condición general de todos los humanos). Siempre quedaría tiempo para intentar algo. O, mejor aún, como vimos con el tema de la realización de

nuestros proyectos, siempre estaríamos en condiciones de intentarlo, dadas las circunstancias. No podríamos, por ejemplo, convertirnos en un músico clásico si la música clásica desapareciese de la cultura humana. Y habría sinsabores asociados con ello. Podemos imaginarnos a un ser inmortal que hubiese estado vivo trescientos años atrás lamentando dentro de trescientos años no haberse dedicado a la música clásica. Salvo este tipo de cosas, sin embargo, el arrepentimiento no desempeñaría el mismo papel en una vida inmortal como el que desempeña en nuestras vidas mortales.

La inmortalidad, por tanto, nos permitiría al menos seguir desplegando los hilos de nuestras vidas, los compromisos y empeños que caracterizan a una vida humana, y atemperaría la fuerza de cierta clase de arrepentimientos. Parece, pues, que la inmortalidad mejoraría nuestras vidas de una forma decisiva. Una vida inmortal, al superar las dificultades asociadas con la muerte, convertiría nuestras vidas en algo más cargado de sentido. O eso parece.

Lo que todavía no hemos comprendido bien es el aspecto temporal de la inmortalidad. No hemos asumido realmente lo que dura la inmortalidad. Se trata, a fin de cuentas, de una cantidad infinita de tiempo. Hemos investigado de qué modo la inmortalidad sortea los problemas de cierre que trae consigo la muerte. La muerte restringe nuestras posibilidades, tanto los empeños ya iniciados de nuestras vidas como otros posibles proyectos que aún no hayamos iniciado. Pero esta eliminación del cierre es solo uno de los aspectos de la inmortalidad. Otro aspecto, un aspecto que constituye un auténtico reto para nosotros como seres humanos, es que nuestras vidas continúan indefinidamente y que nunca terminan.

Podemos empezar por aquí, considerando más a fondo el problema del arrepentimiento. Una de las cosas a las que me hubiera gustado dedicar más tiempo es a la música, concretamente a tocar el saxofón. Al principio de la cuarentena interpreté este instrumento durante varios años. Nunca fui un saxofonista brillante, pero llegué a tocar en un par de grupos locales. No era malo improvisando. Mi problema era que interpretaba mis solos siguiendo el compás. Tocando *jazz* tienes que ir un poco por detrás del compás; eso es lo que le da a ese tipo de música su característico *swing*. No pude desarrollar la capacidad de mantenerme por detrás del compás. Parte de la culpa pudo ser mi forma de ser. Soy lo suficientemente compulsivo como para que la simple idea de ir por detrás en alguna actividad me provoque ansiedad. Nunca pude averiguar si finalmente hubiera conseguido superar esta limitación. El grupo de *jazz* en el que tocaba se disolvió y no se me presentó ninguna oportunidad para tocar en otro grupo. Finalmente, vendí mi saxofón y utilicé el dinero que obtuve en hacer un viaje en trineo por el Ártico. (Por si a alguien le interesa, el saxo con el que tocaba al final de mi breve carrera era un Selmer Mark VI, el modelo que utilizaba John Coltrane. Hice un buen negocio con él).

Nunca he lamentado demasiado no haber seguido tocando, y no creo que en mi lecho de muerte me pregunte hasta donde podría haber llegado si no lo hubiera dejado. Además, estoy seguro de que todos podemos pensar en actividades o

pasatiempos como este. Son algo más que caprichos pasajeros y algo menos que compromisos importantes. Pero supongamos que yo hubiese sido inmortal. Seguro que en algún momento de mi vida habría considerado la posibilidad de tocar el saxo. Tal vez habría conseguido aprender a ir por detrás del compás. Es poco probable que hubiese llegado a ser bueno en este aspecto, pero supongamos que lo hubiese conseguido. Supongamos que durante un tiempo hubiese logrado tocar a nivel profesional. En algún momento habría tenido suficiente: no sé cuando, pero tarde o temprano, seguramente al cabo de diez o veinte años. Pero no importa el tiempo que lo hubiese hecho. Seguro que al cabo de unos mil años ya me habría cansado de tocar el saxo. A fin de cuentas, este no ha sido nunca uno de mis principales objetivos vitales.

Pero tal vez podamos imaginar otros pasatiempos que acaban convirtiéndose en objetivos vitales importantes. A mí ya me ha sucedido. Yo no nací haciendo filosofía. Es algo que se ha convertido en una parte central de mi vida tras años de práctica. ¿No podría haber pasado lo mismo con el saxofón? ¿Acaso no habría podido meterme más a fondo en él de lo que lo hice en su momento?

No tengo motivos para pensar que no hubiera podido hacerlo. Podría haber decidido dedicarme de lleno al *jazz*, pasar las noches yendo a clubs de *jazz*, escuchando una y otra vez viejas grabaciones, practicando con las posibilidades que ofrece el saxofón. Pero ¿durante cuánto tiempo? Incluso suponiendo que me hubiera dedicado a la música ¿lo habría hecho durante mil años? ¿Cinco mil? A partir de un momento dado, empieza a ser poco creíble pensar que uno pueda permanecer inmerso en cualquier tipo de práctica durante un período infinito de tiempo.

¿Lo es realmente? Los grandes músicos practican durante horas y horas cada día, días y días. Y nunca parecen cansarse de hacerlo. Pero los músicos, como el resto de nosotros, son mortales. Se entregan de este modo a su instrumento porque quieren conseguir la máxima perfección en el período limitado de tiempo de que disponen para interpretarlo. Y este período es muy limitado: de setenta a ochenta años como mucho. Multipliqúese esta cantidad de tiempo por diez. Luego por cien. Y por mil. Esta es una cantidad espantosamente larga de tiempo para estar tocando un instrumento. Y eso solamente sería el comienzo. Siempre quedaría más tiempo para practicar.

No tengo pruebas para afirmar que la inmortalidad acabaría convirtiendo en algo aburrido el hecho de tocar un instrumento. ¿Qué pruebas podrían aducirse en un sentido o en otro? Ninguno de nosotros es inmortal, y no podemos afirmar ni una cosa ni otra con seguridad. Y sabemos que hay proyectos y relaciones que la gente mantiene durante toda su vida. Aparentemente, esto podría continuar durante todo el tiempo de que dispusiéramos, incluso durante un período infinito de tiempo. Pero las apariencias son engañosas. Incluso la más ardiente de las pasiones se aplacaría con el tiempo. Lo que no pueden erosionar los años o las décadas, podrían erosionarlo seguramente los siglos o los milenios.

Hay otro problema que la inmortalidad plantea a los compromisos vitales, un problema que aparece en el relato de Borges. Cuando hay tiempo para todo, resulta difícil que algo importe. Los compromisos adquiridos se vuelven menos urgentes. ¿Para qué coger el saxofón ahora y ponerme a practicar escalas cuando dispongo de una cantidad infinita de mañanas para hacerlo? Cartaphilus nos dice que los Inmortales acabaron arrasando su ciudad sin dejar piedra sobre piedra. ¿Por qué? Porque llegaron a un punto en que ya nada les importaba. Todo acababa pasando de todos modos; en consecuencia, los Inmortales se convirtieron en simples espectadores de sus propias vidas. Perdieron interés en ellas y recurrieron a la especulación pura. Volveremos pronto a esta idea de la especulación pura. Por ahora, la idea en la que queremos centrarnos es en la forma en que la inmortalidad socava la implicación de la gente en sus compromisos. La filósofa Martha Nussbaum ha reflexionado sobre este aspecto de la inmortalidad, en lo que esta hace con una vida. Dice Nussbaum que el mejor ejemplo que tenemos en la literatura de la inmortalidad humana es el de los dioses griegos. Observando sus vidas concluye que muchas de las virtudes que asociamos a la vida humana desaparecerían si fuésemos inmortales. El coraje, por ejemplo, brillaría por su ausencia, ya que sería imposible arriesgar la vida por nada. La moderación sería menos acuciante, porque nuestros cuerpos no se verían amenazados por la actividad. Incluso la justicia estaría en peligro. Las necesidades de los otros no nos resultarían tan imperiosas como ahora, pues su existencia no se vería amenazada por nuestra negligencia. Efectivamente, entre los Inmortales de Borges no se da ningún imperativo que los lleve a ayudar a su prójimo. Homero le explica a Cartophilus la anécdota de un hombre que cayó en una zanja profunda y que se quedó atrapado allí durante setenta años sin que nadie le echase una cuerda para sacarlo. Su vida no corría peligro, pero se pasó todos aquellos años «muriéndose de sed».

No son solamente las virtudes las que se verían afectadas. Las relaciones personales también cambiarían. Se volverían menos serias, porque habría menos en juego. Los lazos paterno-filiales probablemente se aflojarían si los hijos ya no dependieran de los padres para su supervivencia. Puede aducirse que los hijos aún necesitarían a sus padres para que les procurasen educación y cuidados. Es posible, pero, disponiendo de tiempo, algunos de los aspectos de esta relación podrían adquirirlos los hijos de sus iguales. Lo mismo podría decirse de las amistades. Las actividades que realizo con un amigo, las confidencias que compartimos, la vulnerabilidad que demuestro, la competencia mutua que establecemos: todas estas cosas seguirían dándose, pero su significación se vería disminuida por las limitaciones que la inmortalidad impondría a mi aptitud para sacrificarme por él. Además, disponiendo de una cantidad infinita de tiempo, siempre existiría la posibilidad de que entablase el mismo tipo de amistad con otra persona: si no inmediatamente, sí tarde o temprano. Siempre habría tiempo.

Nussbaum concluye que:

La intensidad y la dedicación con la que se llevan a cabo muchas actividades

humanas no pueden explicarse sin hacer referencia a la conciencia de que nuestras oportunidades son finitas, que no podemos elegir indefinidamente estas actividades muchas veces. Cuando criamos a un hijo, cuando amamos a un amante, cuando llevamos a cabo un trabajo intelectual o una creación artística exigente, somos conscientes, a determinado nivel, de que cada uno de estos esfuerzos está estructurado y condicionado por la finitud del tiempo de que disponemos. (1994: 229).

La inmortalidad, por tanto, amenaza nuestros empeños tanto externa como internamente. Externamente, los amenaza alargándolos indefinidamente, más allá de la capacidad humana de permanecer implicados. Internamente, los amenaza mediante una especie de extenuación psicológica. La urgencia con que los asociamos y la que deriva del hecho de que tarde o temprano ya no tendremos tiempo para completarlos o siquiera para participar en ellos, no se da en la inmortalidad.

Como breve acotación al margen, volvamos por un momento al ejemplo del capítulo 1 sobre los padres a los que se les muere un hijo. Decía allí que la eventual muerte de los padres estructuraba sus vidas a la luz de la muerte del hijo. Podemos ahora ver por qué. Supongamos que los padres fueran inmortales y el hijo no. Esto sería casi inimaginablemente peor que imaginar a los padres como mortales. Combinaría la falta de un compromiso serio en los propios proyectos vitales en curso de los que habla Nussbaum con el eterno pesar provocado por la muerte del hijo. En vez de ser estructuradas por un acontecimiento traumático que tendrían que soportar durante toda su precaria existencia, sus vidas serían estructuradas por un acontecimiento traumático mucho más cargado de consecuencias, dado que en este caso no habría nada más que fuera urgente atender.

Volviendo a la línea argumental en la que todos son inmortales, podría objetarse que siempre hay otras cosas por hacer. Tocar el saxofón es solamente una entre la miríada de actividades a las que podría dedicarme. Siempre hay otras cosas que probar, otros lugares que visitar, otras personas a las que conocer, sobre las que aprender y con las que relacionarse. Hay, a mi modo de ver, dos respuestas posibles a este desafío. La primera es la respuesta filosófica fácil. La segunda dice algo más acerca de nosotros como individuos. La primera respuesta es esta: no habrá siempre otras cosas, lugares y personas. Hay muchos, por supuesto, pero el planeta es un lugar finito con un número finito de prácticas posibles. Tarde o temprano habremos visto todo lo que hay que ver, habremos hecho todo lo que se puede hacer y habremos conocido a todo aquel al que podríamos conocer. Tardaríamos decenas de miles de años, o incluso cientos de miles, en hacerlo. Pero tarde o temprano lo habríamos hecho. (En realidad, hay que matizar esta afirmación respecto a las nuevas personas que podríamos conocer, suponiendo que seguirían naciendo nuevas personas. Este es uno de los límites de la especulación sobre la inmortalidad. Pues si siguieran naciendo personas ¿dónde iban a vivir? Para el propósito que nos ocupa ahora, sin embargo, esta no es una pregunta acuciante. Podemos razonablemente asumir que

simplemente conocer a todos los que fueran naciendo no sería una forma muy satisfactoria de ocupar la inmortalidad).

La otra respuesta depende de nosotros como individuos. Hay prácticas en las que estoy interesado y otras que no me interesan nada. La filosofía, educar a mis hijos, correr, jugar al baloncesto y, en menor medida, el *jazz* caen en el primer grupo; el golf, la química, la pesca y el *ballet* caen en el segundo grupo. Y esto no es todo. Hay otras muchas actividades en las que me aburriría tener que participar. Si lo hiciera porque ya no pudiera soportar las actividades que en su momento me hubieran apasionado, esa sería una existencia realmente aburrida y absurda. Sería como leer un libro en el que uno no está nada interesado solamente para pasar el tiempo porque no se tiene nada más para leer.

La idea que pretendo exponer aquí es la de que si hubiera otras actividades disponibles una vez que nos hubiéramos cansado de las que habían llegado a apasionarnos, dichas actividades no constituirían una vida valiosa, no le conferirían realmente un sentido a nuestra vida. Cada uno de nosotros es una trayectoria histórica particular con unas raíces biológicas particulares. Esta trayectoria y estas raíces abren determinadas áreas como interesantes y cierran otras que no lo son para nosotros. Ninguno de nosotros está interesado en todo, ni podría estarlo. Por consiguiente, no podemos hacer frente a las amenazas internas y externas a nuestros empeños vitales que trae consigo la inmortalidad simplemente cambiando de prácticas. Cuando aquello que nos motivaba profundamente deja de ser una fuente de motivación, no es ningún consuelo que nos ofrezcan cosas que no nos motivan tanto.

Pero ¿qué hay del hecho de simplemente estar vivo, de seguir teniendo experiencias? En el capítulo 1 me he referido al argumento de Nagel acerca del carácter positivo que tiene por sí mismo el hecho de tener experiencias. Estar vivo, incluso en ausencia de empeños y proyectos, es algo positivo. He tratado de ilustrar esta idea con el ejemplo de despertarse de una siesta y contemplar el espectáculo del verdor de las hojas de un árbol contra el azul del cielo. ¿Acaso simplemente estar vivo no es suficiente? Incluso en el caso de que todos nuestros proyectos dejaran de apasionarnos ¿no bastaría con experimentar el paso del tiempo?

Yo no creo que bastase, y aquí podemos aportar pruebas al respecto. Cuando me despierto de la siesta, a veces me quedo contemplando los colores del mundo a través de la ventana durante diez, quince, incluso veinte minutos si puedo permitirme el lujo de perder el tiempo, pero no mucho más. Si me viese obligado a quedarme así unas cuantas horas se me haría realmente insoportable. No puedo ni imaginarme cómo sería estar así durante años y años. Con la meditación pasa lo mismo. Uno puede meditar durante un rato, pero no de un modo ininterrumpido durante años. Para la mayoría de nosotros, la meditación sirve en gran parte para tener un poco de paz antes de reanudar nuestras actividades. Meditar nos ayuda a vivir, pero no es un sustituto de la vida. La experiencia desnuda, la vida sin la carga emocional e intelectual que comportan nuestros empeños vitales, no puede soportarse durante

mucho tiempo. La mente y el cuerpo tienen que moverse, tienen que avanzar. Y si todo lo que tienen para avanzar son tareas que no despiertan ninguna devoción, la vida se convierte más en una carga que en una pasión.

Parece, pues, que si bien Nagel puede estar en lo cierto cuando dice que la experiencia no es neutral sino más bien positiva, esta positividad no se extiende a la inmortalidad. Lo mismo que nuestros proyectos, la experiencia pura no puede hacer que la vida valga la pena durante un período infinito de tiempo.

Podemos ver ahora por qué los Inmortales del relato de Borges se dedican a la especulación pura. No hay nada en el mundo que los motive, y por ello viven en unas cuevas y se dedican a pensar. Puede parecer que la especulación pura sea una especie de actividad que no tiene realmente fin. Al fin y al cabo, algunos temas ofrecen al menos la posibilidad de dar cabida a un pensamiento infinito. La matemática, por ejemplo, parece no tener límites en cuanto a las posibilidades que ofrece para presentar pruebas y demostraciones. Tampoco la imaginación parece tener límites. No es posible practicar música durante toda la eternidad, pero ¿no es posible imaginar sin cesar variaciones musicales? ¿Es posible que una vida inmortal pueda exorcizar el aburrimiento mediante una inmersión en el pensamiento?

Si alguien tuviese que refrendar este punto de vista, lo más probable es que fuese un filósofo. Al fin y al cabo, pensar es lo que hacen los filósofos para ganarse la vida. Y, como yo mismo he podido comprobar cuando la gente averigua que me dedico a la filosofía, muchos se imaginan que los filósofos somos personas que tenemos la cabeza en las nubes, personas divorciadas del mundo y que nos alimentamos exclusivamente de nuestras ideas. Sin embargo, ha sido un filósofo contemporáneo, el filósofo británico Bernard Williams, quien nos ha desengañado de esta forma de entender la filosofía y del papel que juega el pensamiento a la hora de preservar una vida inmortal. Williams argumenta que, tanto para los filósofos como para otras personas, el pensamiento no está desconectado del mundo. El pensamiento versa sobre el mundo. Sus problemas tienen su fuente en el mundo, y busca una forma de resolver los misterios y dificultades que se nos plantean mientras vamos por el mundo.

Pensemos en las preguntas que se hacen los filósofos. ¿Qué es la justicia? ¿Cómo debemos vivir? ¿Qué podemos conocer? ¿Somos libres o estamos determinados? ¿Qué hay ahí? Estas preguntas pueden llevar a otras preguntas más oscuras. Pero se basan en temas que surgen en el curso de nuestras vidas. Físicos, químicos y biólogos también encuentran sus problemas en el mundo. Sienten curiosidad por algunos aspectos del mundo y los investigan. Probablemente el campo de conocimientos más separado del mundo es el de las matemáticas. E incluso la matemática tiene aplicaciones en el mundo, aunque no toda ella las requiera. (¿Sería un matemático puro un buen candidato para la inmortalidad?).

Hay otra forma de expresarlo. El pensamiento interactúa con los otros aspectos de la vida de una persona. Para que sea satisfactorio, el pensamiento tiene que cruzarse

de un modo u otro con dichos aspectos. Esto no significa, por ejemplo, que toda la filosofía tenga que ser filosofía aplicada. Lo que significa, más bien, es que mi vida y mi pensamiento no pueden estar enteramente disociados. Si siento curiosidad por la estructura de la existencia del mundo, por su materia constitutiva primordial, esta curiosidad es *mi* curiosidad. Surge de y se cruza con lo que más arriba hemos llamado mi trayectoria histórica y mis raíces biológicas.

En un artículo sobre la inmortalidad titulado «El caso Makropoulos: Reflexiones sobre el tedio de la inmortalidad», Williams escribe que, para una persona predispuesta a la reflexión, la especulación pura, parece poco razonable suponer que estas actividades [a las que Williams califica de «indagación intelectual intensa»] tendrían el carácter satisfactorio o liberador que tienen para él, si estas actividades fueran de hecho todo lo que pudiese hacer o pensar en hacer. Si son realmente satisfactorias […] entonces el fundamento y la forma de las satisfacciones que le proporcionan a él la indagación intelectual estarían relacionados *con él* y no solo con la indagación. (*Ibid*.: 96).

Es la propia vida lo que nos lleva a plantearnos determinadas cuestiones. Estas cuestiones, aunque pueden llevarle a uno —y en filosofía a menudo lo hacen— muy lejos de sus motivaciones originales, están de todos modos vinculadas con estas motivaciones y tienen que ser preservadas por ellas. La indagación intelectual emerge de la vida de una persona y no puede divorciarse de ella. Por consiguiente, dedicarse a la indagación intelectual por la mera indagación intelectual y aparte de cualesquiera otros intereses que uno pueda tener, no es una vida que *a mí* me gustaría llevar, porque en realidad no habría un *yo* que la llevase. O, dicho de otro modo, visto desde el punto de vista de un *yo,* la especulación pura de los Inmortales no ofrece las bases de una vida satisfactoria. El propio Borges parece sugerirlo en la descripción que hace de los Inmortales como unos trogloditas cuyo mundo no es nada atractivo. Y el propio Williams concluye: «La *introyección platónica*, considerando que las satisfacciones que produce estudiar lo intemporal e impersonal son ellas mismas intemporales e impersonales, tal vez sea una ilusión profunda, pero es ciertamente una ilusión» (*ibid*.).

La inmortalidad, pues, no parece ofrecer la posibilidad de una vida satisfactoria o con sentido. O, mejor dicho, no parece ofrecer la posibilidad de una vida *humana* con sentido. Podemos imaginarnos unas criaturas que se apliquen a los mismos proyectos durante un período infinito de tiempo, o que puedan llevar a cabo proyectos sin hacer caso de sus propias orientaciones e historias personales, o que puedan centrarse indefinidamente en el despliegue de su experiencia, o que puedan sumergirse en el pensamiento y la especulación puros. Pero estas criaturas no seríamos nosotros. No llevarían unas vidas como las que llevamos nosotros, en las que nuestros proyectos tienen su raíz en aquello que somos y en los caminos que hemos transitado para llegar a ser quienes somos.

Para los humanos, una vida inmortal sería algo informe. Carecería de contornos y

de límites. Su colorido iría decayendo, y podríamos anticipar este decaimiento desde el principio. Una vida inmortal no podría ser de ningún modo *mi* vida o *tu* vida. Debido a que se prolongaría indefinidamente, tarde o temprano se convertiría en una sucesión de acontecimientos carente de forma. Sería imposible distinguir en ella el fondo de la forma. Y dado que seríamos conscientes de nuestra inmortalidad todo esto se produciría probablemente más pronto que tarde. Además, dado que dispondríamos de un tiempo infinito, aunque esto se produjese tarde, desde el punto de vista de la infinitud sería como si se hubiese producido al principio, muy cerca del momento de nuestro nacimiento. A medida que el tiempo se va alargando indefinidamente, los acontecimientos parecen irse incrustando unos en otros hacia el principio, de modo parecido a cuando hacemos sitio para guardar más chaquetas en un armario empujando a un lado todo lo que hay en él.

En «El Inmortal», Homero le describe a Cartaphilus la condición de la mortalidad del siguiente modo:

> La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos se conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso.

Homero dice esto desde el punto de vista del que sabe de qué habla. Los Inmortales lo han visto todo y saben que nada es irrecuperable, que todo sucederá probablemente otra vez o de modo parecido, y que desde una perspectiva más amplia nada dejará de ser azaroso. Podemos, sin embargo, darle la vuelta a esta idea y considerarla desde el punto de vista de nuestra mortalidad. Es precisamente nuestra mortalidad lo que confiere sentido a nuestras acciones, lo que las hace importantes.

Recordemos el ejemplo del jardín chino. ¿No hay algo que nos toca una fibra muy sensible en el proyecto de un diseño colectivo concebido por unas personas que se encuentran a grandes distancias unas de otras y que solamente puede llevarse a cabo en la vejez? Si lo hay, su base está en la fragilidad de la vida humana. Hemos visto que con la inmortalidad no habría ninguna necesidad de concebir y diseñar esa clase de jardines. No tendría sentido hacerlo. Pero si lo tuviera ¿constituiría ello realmente una mejora en nuestras vidas? ¿Mejora de algún modo la vida humana cuando un proyecto colectivo como este pierde su sentido? ¿Mejora cuando los lazos entre padres e hijos, entre amigos, entre las personas y sus acciones, ya no son serios ni urgentes, ni «preciosos» ni «patéticos»? ¿No es precisamente porque nuestros rostros están siempre a punto de desdibujarse que aquello que hacemos nos parece que vale la pena hacerlo?

Es, pues, la muerte lo que parece dar forma a nuestra vida. El hecho de que

vayamos a morir es lo que da importancia a lo que hacemos y con quien lo hacemos. Esta idea, por supuesto, contrasta con la que consideramos en el capítulo 1, cuando vimos que la muerte no solo no parecía incrementar el sentido de nuestras vidas, sino que más bien parecía disminuirlo. La muerte era aquello que ponía un fin arbitrario a nuestras vidas, lo que cortaba los hilos de nuestra existencia sin permitir que se anudasen formando un todo significativo. La muerte era lo que nos acechaba en todo momento poniendo en peligro nuestros empeños y nuestras relaciones. Ahora, en cambio, no es la muerte sino la inmortalidad lo que pone en peligro el sentido de nuestras vidas. Externamente e internamente, la inmortalidad socava nuestra pasión, baja el listón de nuestros empeños y nos deja, en última instancia, aburridos con nuestras propias vidas.

Ambos puntos de vista son correctos. Nuestras vidas están efectivamente amenazadas por la muerte, pero no de una forma que haría que estuviésemos mejor si fuésemos inmortales. Es importante entender esto antes de preguntarnos cómo vivir con la muerte, pregunta que trataremos de hacernos en el capítulo 3. Para ello hemos de ser muy precisos en el reconocimiento de la forma concreta en que la muerte y la inmortalidad proyectan su sombra sobre nuestras vidas. Porque no lo hacen de la misma manera.

Tanto la muerte como la inmortalidad amenazan el sentido de nuestras vidas en parte por el modo en que las permean. Pero una y otra las permean de modo distinto. La muerte amenaza a nuestras vidas con la incompleción. Muchos de nuestros proyectos, empeños y relaciones desaparecerán sin que hayamos podido llevarlos a su compleción. Pero esto solo es un problema si estos proyectos, empeños y relaciones nos importan. Si no nos importasen, su desaparición tampoco tendría ninguna importancia. No tendrían más sentido que el que tiene un capricho pasajero que se desvanece sin que lo lamentemos demasiado. Podemos formular esta idea del siguiente modo. La muerte constituye una amenaza para nuestros proyectos porque estos proyectos nos importan. En este sentido, y a la luz de las consideraciones acerca de la inmortalidad que hemos hecho hasta ahora, la muerte desempeña un papel doble a la hora de conferir sentido a nuestras vidas. Por un lado, es la muerte lo que da a nuestras vidas urgencia y belleza. Sin la muerte, pocas cosas parecen importantes. Con la muerte, son muchas las que parecen serlo. Por otro lado, la muerte pone en peligro el mismo sentido que de este modo confiere a la vida. La fragilidad de nuestras vidas va en dos direcciones. Da importancia a estas vidas y se la quita. Se la da en la medida en que imprime una exigencia a lo que hacemos, en que confiere un carácter irreparable y una singularidad a cada momento de nuestras vidas. Se la quita en la medida en que amenaza a cada momento con la aniquilación esta misma exigencia y singularidad.

La inmortalidad actúa de otro modo. No da sentido a nuestras vidas, simplemente se lo quita. Si la muerte amenaza aquello que ella misma hace que tenga importancia, la inmortalidad amenaza el hecho mismo de que algo tenga importancia. No son los

proyectos y empeños concretos que más nos importan lo que la inmortalidad pone en peligro. Es más bien la importancia de los mismos lo que está amenazado por ella. Empeños que se prolongan indefinidamente, hechos que nos acosan con su implacable repetición, alternativas que nos parecen formas absurdas de matar el tiempo: más que destruir nuestras vidas por medio de la aniquilación lo que hacen es mutilarlas por culpa de la desesperación. Con la inmortalidad, los hilos de nuestra vida no están expuestos a ser cortados arbitrariamente, pero no parecen tener forma ni color: no tienen ninguna estructura en particular.

Cuando antes hemos dicho que la muerte no era ni un objetivo ni un logro, la hemos comparado con el final de una novela. El final de una novela, al menos en la mayoría de los casos, aporta una especie de conclusión o cierre a las páginas que lo preceden. Permite al lector ver las partes anteriores de la novela bajo determinada luz, da a dichas partes un brillo u orientación particular. Como mínimo, el final de una novela desempeña un papel en la estructura y significado de la misma. El final de una novela es como una onda en un estanque cuyos efectos recorren la superficie del mismo, dando al conjunto una determinada apariencia. La muerte no es así. Ella no aporta ninguna clausura o compleción a la vida. No le confiere un significado. Simplemente interrumpe la marcha de una vida humana impidiéndole continuar.

La inmortalidad puede compararse con el final de una novela de un modo diferente. Con la inmortalidad, la novela nunca termina. Simplemente continúa. No hay clausura *de* la novela porque no hay conclusión *en* la novela. Pero, al igual que en el caso de la muerte, esta falta de clausura también tiene como consecuencia una pérdida de sentido. Si una vida mortal puede compararse con una novela inacabada, una novela cuyo autor la ha abandonado en un momento determinado, la inmortalidad es como una novela que hay que seguir leyendo eternamente. Imagínese esto el lector. Imagínese una novela que literalmente no puede dejar de leer, pero no por lo interesante que es. Tal vez ha sido interesante durante las primeras mil o dos mil páginas. Pero el motivo de que no pueda dejar de leerla es porque está obligado a seguir haciéndolo. Nunca podrá terminarla porque no tiene un final. La pregunta es: ¿qué le hace esto al significado de la novela? ¿Qué sentido tiene dicha novela? O, más precisamente, ¿qué sentido podría tener?

A medida que se desarrolla, a medida que los personajes van haciendo lo que sea que hagan y que nuevas situaciones van apareciendo sin cesar, la propia novela empieza a parecer, para utilizar una palabra que ya hemos invocado, *informe*. No hay nada que destaque del resto, porque no hay nada que lo haga destacar. Naturalmente, el autor (si es que podemos siquiera imaginar al autor de una novela infinitamente larga) podría tal vez hacer hincapié en ciertos temas, poner ante nuestros ojos ciertas imágenes o situaciones recurrentes, o repetir determinados motivos. Pero a medida que la novela va avanzando, uno se pregunta qué sentido pueden tener estos énfasis y repeticiones. No hay un todo en el que cada parte encuentra su lugar, porque no puede haber una unidad de conjunto.

Y lo mismo que decimos de una novela infinita podemos decirlo de una vida inmortal. En alguna parte del camino —una parte que, como ya hemos destacado, siempre parecerá estar al principio respecto a una extensión interminable de la vida— se pierde el sentido que podría tener. Si la muerte se niega a entrelazar los hilos de una vida para darles una forma o estructura porque siempre los corta en un punto arbitrario, la inmortalidad se niega a darles una estructura simplemente porque nunca llega a entrelazarlos.

Esto nos lleva de nuevo al desacuerdo entre los filósofos Nagel y Williams. Nagel afirma que la experiencia es algo bueno en sí mismo. Recuérdese su idea de que «lo que queda [una vez dejados a un lado los elementos que hacen que una vida sea mejor o peor] no es meramente *neutral*: es categóricamente positivo». Estar vivo es algo bueno. En cualquier caso, es mejor que su alternativa.

Según este punto de vista, más vida es mejor que menos, no por la cantidad, sino simplemente porque es vida. La muerte, afirma, es un mal. Es un mal inevitable, y que no por inevitable deja de ser un mal, porque nos priva de algo que es bueno en sí mismo: el hecho de estar vivos. Nagel concluye su ensayo escribiendo que: «si no hay límite a la cantidad de vida que sería bueno tener, la conclusión es que a todos nos aguarda un mal final» (1991:10).

Williams considera que esto es un argumento a favor de la inmortalidad, y por consiguiente un argumento viciado. Es fácil ver por qué el argumento de Nagel puede interpretarse de este modo. Si más vida es mejor que menos, es también mejor seguir viviendo que morir en cualquier momento. Pero seguir viviendo siempre es lo mismo que ser inmortal. Así pues, la inmortalidad es mejor que la mortalidad.

Nagel, sin embargo, no se refiere explícitamente a la inmortalidad. Este es un punto importante. Al principio de este capítulo hemos distinguido dos posibles tipos de inmortalidad humana: la inmortalidad en la que uno reconoce que es inmortal, y la inmortalidad sin este reconocimiento. Vimos que para seguir pensando en nosotros como seres humanos, la única inmortalidad que podíamos razonablemente considerar era la inmortalidad consciente. Esto, a su vez, tenía varias consecuencias, la mayoría de ellas negativas por el impacto que producía en nuestras vidas. Cuando hemos distinguido entre la forma en que la inmortalidad amenaza el sentido de la vida humana internamente y externamente, todas las amenazas internas requieren que uno sea consciente de su inmortalidad. La sombría realidad que describe Borges y la falta de seriedad a la que se refería Nussbaum requieren que los seres inmortales se entiendan a sí mismos como inmortales.

La amenaza externa al sentido, el hecho de que la vida simplemente siga y siga, también requiere el reconocimiento de la propia inmortalidad. El tedio y la desesperación que le embargan a uno son el resultado de darse cuenta de que queda aún más vida por vivir y nada que interese o apasione para llenarla. Es posible, por supuesto, que uno no sepa que es inmortal. En ese caso, la amenaza interna al sentido no existiría y la amenaza externa podría mantenerse a raya, al menos durante un

tiempo. Sin embargo, como hemos visto, esta no sería una vida *humana*, y aquello que nos interesa es una vida humana que sea inmortal. Esto es lo que nos ayuda a entender nuestra relación con la muerte.

El hecho de que Nagel no se refiera explícitamente a la inmortalidad nos permite analizar su argumentación desde un punto de vista diferente del que lo hace Williams. Podríamos decir que el punto de vista de Nagel no es que la gente debería ser inmortal, sino que debería seguir viviendo. Esta distinción puede parecer un poco extraña. Parece lo que los filósofos llaman una distinción sin diferencias: una distinción en la que las cosas distinguidas son en realidad la misma cosa. La inmortalidad humana es la inmortalidad con el reconocimiento de que uno es inmortal. Esto no es lo que defiende Nagel. Su opinión es que la muerte, cuando se produce, es algo malo para nosotros. O, para formularlo de otro modo, Nagel afirma que, desde el punto de vista de un ser mortal, la muerte es siempre algo malo. No dice que desde el punto de vista de un ser mortal la inmortalidad sería buena. Tampoco dice, y este es un punto crucial, que desde el punto de vista de un ser inmortal la inmortalidad sea una cosa buena. Simplemente no considera estas posibilidades.

Claro que podemos decir que no importa si considera estas posibilidades o no; de hecho se siguen de lo que dice. Este parece ser el punto de vista de Williams cuando escribe:

> La muerte es siempre un mal [...] Desde su punto de vista, efectivamente, Nagel parece abonar esta conclusión [...] Pero de ella se siguen unas consecuencias más generales. Pues si todo esto es verdad, parece que no sería siempre mejor vivir, sino que sería mejor vivir siempre, es decir, no morir nunca. (1976: 89).

Pero ¿se siguen necesariamente de este punto de vista estas consecuencias más generales? ¿Podría haber una forma de pensar en la muerte según la cual, en cierto sentido, sería mejor seguir viviendo mientras que, en otro sentido, sería mejor no ser inmortal? Este es el dilema que hemos estado tratando de dilucidar en este capítulo. Si la muerte es un mal, también lo es la inmortalidad, aunque de un modo diferente.

Williams no ve ningún dilema aquí. Considera que la inmortalidad es un mal, por razones como las que hemos visto en este mismo capítulo. Su conclusión, por tanto, es que la mortalidad no es un mal. Es una cuestión de ajuste temporal. Se trata de vivir solamente el tiempo suficiente para que la pasión por la vida pueda permanecer intacta. Menos tiempo que este y uno habrá muerto prematuramente; más tiempo, y uno acabará aburrido de la vida. Eso, naturalmente, se dice pronto. Ni siquiera está claro que haya muchos humanos a los que les toque en suerte una cantidad de tiempo suficiente como para evitar una muerte prematura. Pero, desde el punto de vista de Williams, hay un tiempo apropiado para cada vida, si bien conocer cuál es ese tiempo

es un tema muy esquivo. Hablando de la muerte, Williams escribe que:

> Necesariamente tiende a producirse demasiado pronto o demasiado tarde. EM [Elina Makropoulos, el personaje inmortal ficticio] nos recuerda que puede producirse demasiado tarde, y muchos, en contra de lo que piensa Lucrecio, no necesitan que nadie les recuerde que puede producirse demasiado pronto. Si esto es un dilema, tal como están las cosas y si uno es extraordinariamente afortunado, puede resolverse, no haciendo algo, sino simplemente muriendo poco antes de que las horribles consecuencias de no hacerlo se hagan evidentes. (*Ibid.*: 100).

La frase clave en esta cita es *poco antes*. Si uno muere poco antes de que las horribles consecuencias de no hacerlo se hagan evidentes, entonces uno muere demasiado pronto. La vida, en ese momento, sigue siendo valiosa. Uno se aferra a la vida, aunque esta se limite a la experiencia desnuda a la que se refiere Nagel. Ahora bien, puede aducirse que hay un momento —inmediatamente después de que todo lo que hace valiosa la vida haya desaparecido e inmediatamente antes de que las horribles consecuencias de vivir demasiado se hayan hecho evidentes— que sería el momento perfecto para morir. A mí me parece que esta es una posibilidad —de hecho, la consideramos en el capítulo 1—, pero muy improbable. Para la mayoría de nosotros, nuestro apego a la vida no cesa completamente de un modo orquestado en un momento particular, que por consiguiente sería el momento perfecto para morir. Todavía quedan, para utilizar una vez más la metáfora a la que hemos recurrido tantas veces, hilos que nos mantienen unidos al mundo. La posibilidad de que estos hilos vayan a anudarse en un momento concreto inmediatamente antes de que todo empiece a ir mal parece más bien remota.

Si esto es cierto, entonces la idea de que hay un momento apropiado para morir resulta menos plausible, al menos para la inmensa mayoría —por no decir la casi totalidad— de vidas humanas. Williams, con su argumentación en contra de la inmortalidad, carga un poco las tintas en la otra dirección. Podría ser que si bien la inmortalidad es una mala opción para nosotros, también lo es morirse. Podría ser, como afirma Nagel, que a todos nos aguarda un mal final. Si consideramos las cosas de este modo, la postura de Nagel puede parecer algo más matizada que la formulación lógica que hace Williams de ella: morirse es malo sea cual sea el momento en que se produzca la muerte; y por consiguiente, la inmortalidad es buena. Podemos considerar que Nagel está diciendo no que la inmortalidad es buena, sino que para la mayoría de nosotros morir en cualquier momento es malo. De este modo empieza a hacerse evidente el dilema que nos presenta a nosotros la muerte. Es mejor

que seamos criaturas mortales, pero no hay un buen momento para morir. Nuestra mortalidad da forma a nuestras vidas; les da coherencia y sentido. Hace valiosos los momentos que las constituyen. Pero también es verdad que la muerte amenaza todo esto. Es bueno que vayamos a morir, pero nunca es el momento oportuno de hacerlo.

Naturalmente, este *nunca es el momento* no vale en todos los casos. Para algunas personas, las que sufren un terrible dolor emocional o físico, y especialmente las que padecen una enfermedad al mismo tiempo debilitadora y terminal, sería mejor morir cuanto antes. Pero incluso para muchos de ellas, el hecho de que hayan de morir desempeña un papel en su decisión de morir antes. Para ellos no hay un futuro en el que proyectar sus vidas. No se trata solo de vivir sufriendo un gran dolor, sino de vivir sufriendo un gran dolor y sin tener la oportunidad de participar en el tipo de proyectos que hacen que una vida humana tenga sentido. No les queda tiempo para estos proyectos. La existencia de un futuro ofrece una esperanza. La perspectiva de vivir durante un tiempo sufriendo un gran dolor y luego morirse, no ofrece ninguna esperanza.

Hay una lección importante aquí. Alguien podría tratar de negar el dilema que he traído a colación aquí diciendo que muchas personas que han vivido unas vidas largas y satisfactorias, cuando llegan al final de las mismas, están preparadas para morir. Han hecho las paces con la muerte. ¿No puede decirse, en ese caso, que para ellas sí hay un momento apropiado para morir? ¿No tendría entonces razón Williams, al menos en un número no desdeñable de casos?

El problema con este ejemplo es que las personas en cuestión saben que van a morir, por lo que de hecho no hacen las paces con la muerte sino con la inevitabilidad de la misma. A estas personas no se les ha ofrecido la posibilidad de vivir más y después morir. Ven perfectamente que están llegando al final de sus vidas, saben que su momento casi ha llegado y tienen los recursos emocionales para aceptarlo. No buscan morir. Hacen frente con ecuanimidad a una muerte que no pueden evitar. Para personas como estas, la perspectiva de vivir más sería probablemente bien acogida. Pero dado que esta carta no está en la baraja, aceptan las cosas como son.

Esto no significa que no haya alguien que no estando terminalmente enfermo, quiera de todos modos morir. Pensemos, por ejemplo, en los suicidas. Pero esto no proporciona muchas pruebas en contra de que la muerte sea algo malo para nosotros. La investigación más reciente ha concluido que la inmensa mayoría de suicidas potenciales, si su intento se ve frustrado, no lo intentan de nuevo. El suicidio parece tener más su origen en una desesperación temporal que en una reflexión razonable sobre el estado de la vida del suicida. Pero entre la población de las personas que intentan suicidarse, los hay que repiten el intento si tienen la oportunidad. Son pocos, pero existen. Por triste que ello sea, son personas cuyas vidas son una fuente tal de dolor que para ellos seguir viviendo constituye una terrible carga. Sean cuales sean los motivos, sus vidas han perdido el significado que una vez tuvieron y es improbable que vuelvan a recuperarlo. Estas personas no tienen el dilema que

estamos considerando aquí. Sin embargo, su situación es peor que la que plantea el dilema cuyos contornos estamos siguiendo aquí.

¿Cuál es este dilema? Que tanto la muerte como la inmortalidad nos son hostiles. Si la muerte es un mal final para cualquiera de nosotros, la inmortalidad sería una mala falta de final para todos nosotros. Este dilema, que probablemente sea el más importante de los dilemas a los que se enfrentan los seres humanos, no es el tipo de problema que puede resolverse teoréticamente. No es uno de estos problemas a los que uno puede llegar a encontrar una solución. Es un dilema con el que cada uno de nosotros se enfrenta en su vivir, un dilema que estructura cómo nos creamos a nosotros mismos. La muerte que nos acecha es la que hace posible que nuestras vidas tengan un sentido.

La cuestión que cada uno de nosotros tiene que considerar a lo largo de su vida es cómo vivirla sabiendo que existe este dilema. ¿Qué hemos de pensar de nosotros mismos si la muerte que nos acecha es una característica necesaria para que nuestras vidas valgan la pena de ser vividas? De entrada, hemos de reconocer que no hay manera de resolver el dilema. Williams trata de resolverlo en una dirección: en favor de la muerte. Nagel, al menos según la interpretación de Williams, trata de resolverlo en la dirección contraria. Pero ya hemos visto que no hay solución. No se trata de resolver el problema que la muerte nos plantea, sino de cómo aprender a vivir con este problema. Naturalmente, hay muchas formas diferentes de gestionar el dilema. No hay una sola fórmula a la que todas las vidas deban ajustarse. Pero sí es posible hacer unas cuantas consideraciones al respecto y esto es lo que vamos a hacer en el próximo capítulo.



3

Vivir con la muerte

Hagamos un poco de inventario de lo dicho hasta ahora.

Nos hemos interrogado sobre la terminalidad de la muerte, sobre el hecho de que es el final inevitable de una vida. Queremos entender qué es lo que esto puede significar en nuestra vida. Si la muerte no es final, no es propiamente muerte. Como ya hemos dicho, una «Vida después de la muerte» nos permite sobrevivir a nuestra propia muerte. Una parte de mí puede morir, pero *yo* realmente no muero.

¿Qué pasa si morimos? ¿Qué pasa si no queda nada de nosotros cuando nuestro corazón deje de latir y nuestro encefalograma esté plano? Pasa que la muerte no es más que la interrupción de la vida. No es su conclusión de ninguna otra forma más que en el hecho de ser el punto en el que dejamos de vivir. Además, esta interrupción puede producirse en cualquier momento. Lo único seguro es que va a suceder. El telón caerá sobre el escenario de nuestra vida y lo hará en plena representación. Siempre veremos el telón allí, sobre nuestras cabezas. Podemos vivir de manera que sea menos probable que el telón caiga demasiado pronto. Podemos comer de una forma sana, hacer ejercicio, conducir con prudencia. Todo esto disminuye la probabilidad de que el telón nos caiga encima sorpresivamente. Pero no elimina la posibilidad misma de que caiga. Una predisposición genética, un desastre natural, un mal conductor que circula por la misma carretera que nosotros: otras tantas causas que ayudan al telón a caer.

El temor obsesivo a la muerte puede hacernos anhelar la inmortalidad. Al menos con la inmortalidad no hay el peligro de que el telón caiga en el momento en que se está representando una escena importante de nuestra vida. Pero la inmortalidad trae consigo sus propios problemas. Una obra que se prolonga indefinidamente se vuelve tediosa, y si uno sabe al empezar (o poco después de empezar) la obra de su vida que esta va a continuar incesantemente, lo más probable es que uno acabe harto de ella. Ninguna parte en especial tendrá importancia. Ninguna tendrá significado o urgencia. Las relaciones que mantendremos serán probablemente más superficiales, nuestros compromisos menos firmes y el tiempo pesará sobre nosotros como una losa en todo momento. No habrá lugar donde ocultarse de la infinitud de nuestra propia existencia. Nuestros proyectos perderán finalmente todo su fuelle y pasión, y lo sabremos al emprenderlos. Nuestras experiencias no tendrán la capacidad de asombro que tendrían para una criatura mortal, ya que siempre estarán allí. Y aunque busquemos refugio en el pensamiento o la especulación pura, pronto perderemos el interés en ella, ya que no tendrá una vida —nuestra vida— como fuente.

No tiene nada de extraño que sean tantos los que intentan no encarar a la muerte. Es como una enfermedad cuya cura —si existiese— sería peor que la propia enfermedad. Naturalmente, la forma más simple y más común de tratar de evitar el espectro de la muerte es no pensar en ella. Es como ese sonido ligeramente chirriante

que hace el motor del coche y que pensamos que desaparecerá si no le hacemos caso. Pero la otra forma de enfocarlo no es mucho mejor. Reflexionar constantemente sobre la muerte no es una estrategia mejor que ignorarla. Esto se debe a que la reflexión constante sobre la muerte suele ser un intento de encontrarle un remedio o de controlarla. Pero la muerte no tiene remedio ni puede controlarse. No apartar ni un momento la vista del telón no impedirá que acabe cayendo. Estar constantemente pensando en la muerte en un intento de ahuyentar el peligro que representa es ser como una de estas personas obsesivo-compulsivas que no pueden dejar de lavarse constantemente las manos. Se sienten constantemente amenazadas por la suciedad o la impureza, y confían que incrementando la higiene conseguirán mantenerlas a raya. Pero los gérmenes, y la muerte, siempre estarán con nosotros. No hay ritual capaz de eliminarlos ni de garantizar siquiera que entre ellos y nosotros haya siempre un espacio.

Cuando ignorar a la muerte (o su contrario: obsesionarse con ella) no funciona, la estrategia más común es pensar en la muerte de una forma que la sortee. Esto, como hemos visto, es lo que hace la religión con su idea de una vida después de la muerte: evitarla manteniendo intacta la propia esencia después de la muerte física. En los ejemplos que hemos considerado, esto es precisamente lo que hacen algunas versiones del cristianismo y del budismo, aunque de forma muy distinta. Hay un tercer caso aún más diferente, el del taoísmo, que contrasta de modo interesante tanto con el cristianismo como con el budismo. Solo podemos detenernos un momento en este contraste, pero vale la pena hacerlo para ver cómo funciona.

En el taoísmo, igual que en el budismo, hay un ciclo de vida y muerte. Pero no hay karma. Cada uno de nosotros es como una ola en el océano del ser. Salimos del océano y pensamos que somos unos individuos únicos e irremplazables solamente porque no nos damos cuenta de que no somos más que movimientos temporales de algo más grande. Finalmente volvemos a este algo más grande y nos convertimos en una parte del mismo. El taoísmo, igual que el budismo, considera que el concepto del ser es ilusorio. Existe simplemente el proceso de despliegue del cosmos y lo que parece un yo no es más que un momento de este despliegue cósmico. Pero, a diferencia de los budistas que creen en la reencarnación, el taoísmo es más consistente en este sentido. La reencarnación lleva implícita la idea de un yo. Este yo puede desaparecer de nuevo cuando se alcanza el nirvana, pero al menos permanece durante varias vidas. El taoísmo no tiene ningún concepto parecido. Uno nace, muere y regresa a la fuente cósmica de la que ha salido y que, en realidad, no ha abandonado nunca.

¿Cómo se concibe la muerte en el taoísmo? No está muy claro. Desde cierto punto de vista, es evidente que uno muere. No queda nada de uno una vez que la ola cae de nuevo en el océano. Naturalmente, la idea de que hay alguien, un yo, que muere es en sí misma errónea. Pero dejando esto aparte, en la medida en que hay una experiencia del yo, esta termina con la muerte de uno. Concebido de este modo, el

taoísmo no tiene un concepto de la vida después de la muerte. En este sentido, lo que dijimos sobre la muerte en el capítulo 1 sigue siendo válido.

Hay, sin embargo, otro punto de vista desde el que las cosas son un poco más complicadas. Según determinada interpretación, después de morir uno regresa al fondo cósmico pero no desaparece enteramente. En uno de los escritos del antiguo taoísta Chuang Tsé, por ejemplo, un personaje celebra su muerte inminente porque la ve como una posibilidad de futuras aventuras. Se pregunta en qué van a convertirse las diferentes partes de su ser. Aquel que el personaje denomina el Creador:

> … Tal vez transformará con el tiempo mi brazo izquierdo en un gallo [...] O tal vez convertirá mi brazo derecho en una ballesta con la que dispararé y abatiré una lechuza para asarla. O tal vez con el tiempo transformará mis nalgas en unas ruedas de carro. Luego, con mi espíritu convertido en un corcel, montaré en él y saldré a cabalgar. (1964: 80-1).

Visto de este modo hay un sentido, ciertamente poco corriente, en el que uno sobrevive a su propia muerte. Uno se desvanece de nuevo en la materia cósmica, claro. Pero todavía queda algo más por experimentar. En diversos lugares y formas, pero algo que esperar. Este punto de vista proporciona una cierta vida después de la muerte, si bien se trata de una vida muy distinta de la que postulan el cristianismo y el budismo.

Es posible conceder cierto respaldo empírico a la idea taoísta, aunque tal vez a expensas del consuelo que podría ofrecer frente a la muerte. Pues, si pensamos en los sistemas ecológicos, podemos reconocer que formamos efectivamente parte de dichos sistemas. Actualmente, los efectos del calentamiento global nos lo recuerdan. Así pues, si nos consideramos a nosotros mismos como materia biológica, podemos considerar también que nuestra muerte nos devuelve a la tierra. Nutrimos con nuestro cuerpo a la tierra, que se convierte de este modo en materia vegetal (suponiendo que no nos hayan enterrado en un ataúd hermético). Esta materia vegetal sirve luego de alimento a los animales y de este modo se convierte en parte de su constitución biológica. De este modo, nuestra dispersión biológica hace que nos convirtamos, en cierto modo, en gallos, ballestas y ruedas de carro (aunque desde hace un tiempo con menos frecuencia estas dos últimas cosas). De todos modos, vistas las cosas así, también morimos. Lo que tienen de importante nuestras vidas se extingue. Por consiguiente, a menos que este punto de vista contribuya a distanciarnos del sentido que tienen nuestros empeños (cosa que, de hecho, trata de hacer el taoísmo, como veremos más adelante), no nos ayuda a eludir el inquietante poder de la muerte.

Además de no pensar en la muerte, de obsesionarnos con ella y de creer en el concepto de una vida después de la muerte, hemos visto otra estrategia al menos para

escapar de las garras de la muerte. La afirmación de Bernard Williams según la cual es posible por lo menos morir en el momento oportuno. Esta forma de pensar en la muerte no niega ni olvida el hecho de que la gente muere. Lo que niega, al menos algunas veces, es el segundo aspecto asociado con la muerte: el de que no se trata de un objetivo o un logro. Hemos de tener cuidado en no malinterpretar la afirmación de Williams. No dice que la muerte llegue en el momento oportuno para muchos o para la mayoría de nosotros. Dice que es posible que llegue en el momento oportuno: ese momento inmediatamente anterior a cuando nuestras vidas caen en el tedio asociado con la inmortalidad. Es posible que este momento tardase mucho más en llegar de lo que dura normalmente una vida humana. Williams no excluye esta posibilidad. Solo dice que podría darse un momento como este en las vidas humanas. Y este es el origen de una cierta esperanza asociada con la muerte propia: la esperanza de que la muerte pueda ser el final apropiado de una vida.

Desde el punto de vista que hemos estado considerando aquí, esta esperanza sería muy pequeña. Tal vez no es imposible que la muerte llegue en el momento oportuno. En el capítulo anterior hemos discutido algunas circunstancias excepcionales en las que la muerte parecía llegar en el momento oportuno. Sin embargo, dada la forma en que los humanos nos implicamos en nuestros proyectos, dada la forma en que nos proyectamos en el futuro, es difícil pensar que la muerte pueda llegar en el momento oportuno para la mayoría de nosotros. Tal vez si los seres humanos viviésemos unos doscientos años la situación sería diferente. Pero nadie vive tanto. Dada la extensión normal de una vida humana, y exceptuando aquellas situaciones en las que una vida se va arrastrando precariamente sin posibilidades de mejora, es poco probable que la muerte pueda llegar en el momento oportuno para ninguno de nosotros.

Hay aún otra estrategia para esquivar el poder de la muerte.

Una estrategia que no hemos discutido y a la que muchas personas se remiten de una forma u otra. Cuando lo hacen, la ven como una especie de inmortalidad. Consiste en marcarse el objetivo de dejar huella en el mundo, imprimir en el mundo algo duradero que pueda mantener nuestra influencia, o por lo menos nuestro nombre, más allá de la tumba. Esto puede tratar de conseguirse de una forma cara y grandiosa: dando dinero para construir un pabellón hospitalario o una facultad universitaria. O puede intentarse —sí, lo digo en serio— escribiendo un libro. Puede incluso intentarse engendrando hijos, algo a lo que más de una vez he oído calificar de «un intento de alcanzar la inmortalidad». La idea en todos estos casos es que uno deja algo suyo detrás de sí, trata de asegurarse de que habrá algo en este mundo que será un recuerdo de su paso por el mismo una vez que lo abandone.

¿Cómo funciona esto? Es evidente que una vez que uno ha muerto ya no tiene ninguna utilidad. Si he hecho erigir un edificio que lleva mi nombre, no sabré nada del mismo una vez que haya muerto. No será ningún consuelo entonces. Solo puede funcionar, pues, como una garantía para los vivos. Hago un donativo para que erijan un edificio que lleve mi nombre, diciéndome que una vez muerto seré recordado y

que seguiré viviendo en el recuerdo de la gente. Este no tiene por qué ser el único motivo que me lleve a hacer el donativo. Para quienes hacen donativos —y también para quienes escriben libros o tienen hijos— puede no ser en absoluto un motivo. Pero para quienes lo es, probablemente no pasa de ser un consuelo para los vivos mientras están vivos.

Pero frente a la muerte es un magro consuelo. En primer lugar, estos intentos de mantener vivo nuestro nombre o nuestra influencia no consiguen mantener viva nuestra experiencia. Voy a morir, y ningún edificio que puedan erigir en mi nombre conseguirá impedirlo. Ya no me despertaré para ver el verde de las hojas contra el azul del cielo, o para oír las voces de mis hijos. Ya no escribiré más libros. Las esperanzas que tengo en las cosas de este mundo y mis compromisos con el mismo se acabarán cuando yo muera. En dos palabras: dejar algo detrás de mí, no me deja *a mí* detrás. En la medida en que tales acciones pretenden ser un intento de alcanzar la inmortalidad, no pasan de ser un pobre sucedáneo.

En segundo lugar, la inmortalidad que dichos actos confieren se va debilitando con los años. Es verdad que habrá personas que se acordarán de mí, en cuyo recuerdo seguiré viviendo cuando entren en el edificio que he mandado erigir, o cuando conozcan a mis hijos o lean mis libros. Pero estas personas también morirán, y la siguiente generación solo sabrá de mí por las historias que les cuenten quienes me hayan conocido. Estas historias les importarán probablemente poco y seguramente caerán en el olvido en la siguiente generación. Si tengo suerte, un par de hechos de mi vida seguirán asociándose durante un tiempo con mi intento de alcanzar la inmortalidad. Pero al cabo de unas cuantas generaciones solo quedarán unos cuantos libros amarillentos con mi nombre en el lomo, o un edificio que llevará un nombre que nadie sabrá de donde ha salido, o unos tataranietos para quienes no seré más que un lugar en el árbol genealógico de la familia. Marco Aurelio vio esto claramente, y en sus *Meditaciones* escribe:

> Todas las cosas se desvanecen con el paso del tiempo y pronto quedan envueltas en el velo del olvido. Esto vale incluso para aquellos hombres cuya vida ha sido gloriosa; en cuanto a los demás, apenas dejen de respirar, para decirlo con las palabras de Homero, «habrán caído completamente en el olvido». (Libro 4, §33).

¿Qué tienen en común todas estas formas de enfocar la muerte? ¿Qué lazos hay entre la actitud de olvidarse de la muerte, la de reflexionar obsesivamente en ella, la creencia en una vida después de la muerte, la idea de que la muerte puede llegar en el momento oportuno, y el intento de dejar una marca in deleble en el mundo? Me gustaría expresarlo de esta manera: de un modo u otro, todas ellas se niegan a aceptar *la fragilidad* de la vida. Si hemos de aceptar como inevitable el dilema en el que nos

encontramos al final del capítulo anterior, hemos de asumir esta fragilidad y aprender a vivir con ella y en ella.

Apelando a la fragilidad de la vida no añado nada nuevo a lo que ya hemos dicho. Se trata en realidad de una forma de resumir todos los temas hasta ahora tratados. La vida humana es vulnerable a la muerte. La muerte puede interrumpirla en cualquier momento. Debido a ello, la vida humana es frágil no solamente al final, sino durante toda su existencia. Al mismo tiempo, esta fragilidad le confiere un valor que no tendría si no fuera frágil. Cuidamos de ella, nos preocupamos por ella, nos desvelamos por ella con una actitud muy diferente de la que adoptaríamos si no fuera frágil.

Consideremos, por ejemplo, un objeto como un reloj muy antiguo. Supongamos que poseemos uno de estos relojes y que lo hemos heredado al final de una larga línea de legados familiares. Podemos guardarlo en un cajón o exponerlo en una vitrina o en una repisa. De este modo lo protegeremos, pero pagando un precio por ello. En cierto sentido, dejaría de ser un reloj. Sería una pieza de museo, y el hecho de que siguiera marcando la hora sería irrelevante en su caso. No tendría ninguna importancia que su mecanismo interno siguiera funcionando, excepto para que nosotros pudiéramos jactarnos de que seguía marcando la hora o para abrirlo y enseñarle a alguien lo sofisticado que es su mecanismo antes de volverlo a guardar en el cajón o en la vitrina. Ya no sería un reloj; sería una obra de arte, en el sentido estéril en que utilizamos a veces este término. (Pensemos en lo estériles que parecen muchas obras de arte en los museos y galerías. Están fuera de contexto, colgadas en las paredes o expuestas sobre unos pedestales en unas habitaciones sin otro objetivo que exhibirlas públicamente. No están integradas de ningún modo en una vida humana, y esto se nota. Están al margen de la vida de una forma que no lo estarían en una sala de estar o una oficina).

Naturalmente, podríamos tratar al reloj de otro modo. En vez de exponerlo en una vitrina podríamos hacer todo lo contrario y tratarlo como un objeto simplemente práctico. Es un reloj; sirve para dar la hora. Podemos atárnoslo a la muñeca al levantarnos y dejarlo en la mesilla de noche al regresar del trabajo. De este modo haríamos al menos que siguiese desempeñando la función para la que fue construido. El problema es que si tratamos a un reloj antiguo de una manera tan displicente, no seguirá funcionando bien durante mucho tiempo. Utilizar un reloj como reloj parece lo correcto, pero hay algo que no está bien en el hecho de tratar un reloj antiguo como si fuera un reloj de muñeca barato. Parece merecedor de otro trato por el hecho de ser un objeto frágil y valioso. Si se nos estropea un reloj de pulsera barato, simplemente nos compramos otro. Pero si se nos rompe un reloj antiguo y valioso como el del ejemplo, tenemos un disgusto.

Probablemente, pues, la mejor forma de tratar el reloj es llevándolo, pero con cuidado: no con un cuidado neurótico, sino con cuidado en el sentido de disfrutar de él sin maltratarlo, teniendo presente en un rincón de la mente que lo llevamos en la

muñeca y tal vez contemplándolo de vez en cuando para disfrutar de su belleza, su antigüedad o su carácter. No hay una sola forma correcta de hacer esto. Los motivos que le lleven a usted a usar un reloj familiar antiguo pueden ser muy diferentes de los que me lleven a usarlo a mí. Cada uno llevará el reloj a su manera. Pero cada uno lo utilizará y tratará de evitarle daños innecesarios.

Esto no significa que no pueda sucederle algo al reloj. Podemos ser sorprendidos en un temporal y que se moje; podemos tener un descuido y meter la mano debajo del grifo; se puede romper la correa; alguien puede robárnoslo. Pero ninguna de estas cosas justificaría que lo dejásemos en la repisa o que lo guardásemos en una vitrina. Sería preferible utilizarlo un tiempo breve que no utilizarlo en absoluto.

La analogía que nos interesa, por supuesto, es la que puede establecerse entre este reloj y una vida humana. Hemos de pensar cómo vivir, pero sabiendo que hemos de morir. Esto no ha de llevarnos a una especie de ciega preservación para tratar de seguir vivos a toda costa. Ni ha de llevarnos a ignorar la posibilidad de la muerte. Lo primero sería como anhelar una inmortalidad que de todos modos sería mejor no tener. Y lo segundo sería actuar como si fuésemos inmortales, o alternativamente aceptar la muerte a expensas de la vida. Ninguna de estas posturas reconoce que la vida humana es frágil, que estamos siempre expuestos a morir. Estar expuestos a morir no es estarse muriendo, sino vivir siendo conscientes de que nuestra muerte es incierta pero inevitable. Debemos preguntarnos en qué consiste esto, de qué modo podemos vivir una vida frágil.

Hay muchas maneras de hacerlo. Nos centraremos en vivir la propia fragilidad, que es lo mismo que vivir con el dilema de que ni la muerte ni la inmortalidad son buenas para nosotros o, dicho de otro modo, que la muerte es a la vez fuente y origen del sentido de la vida y una amenaza central al mismo. La pregunta que nos haremos será cómo vivir nuestra vida bajo la sombra que proyectan sobre ella la muerte y este dilema. Pero antes nos detendremos un momento en una aproximación a la vida que reconoce su fragilidad sin preguntarse cómo vivir con ella. Esta aproximación consiste en dar un paso atrás para alejarse de la fragilidad de la vida humana situándola en un marco más grande. Así situada en un marco más grande, tal vez reduzcamos nuestro apego a la vida y logremos que la muerte resulte menos amenazadora. Así considerada, la vida, con toda su fragilidad, parece menos importante de lo que pensábamos que era. Y si nuestra vida no es tan importante como pensábamos que era, tampoco la muerte lo será tanto.

Una de las formas que ha tomado este enfoque históricamente lo representa el antiguo filósofo epicúreo Tito Lucrecio Caro. Lucrecio utiliza varios argumentos contra el daño que representa la muerte. Uno de ellos, tomado directamente de Epicuro, ya lo hemos visto. Es el argumento según el cual ya que no experimentamos la muerte, esta no existe para nosotros. Otro de los argumentos de Lucrecio, del que no nos ocuparemos aquí, es el que sostiene que del mismo modo que no nos preocupa que el mundo siguiera su marcha sin nosotros antes de que naciéramos, tampoco

debería preocuparnos que lo siga haciendo cuando hayamos muerto. Este argumento ha sido bautizado por los filósofos posteriores como el «argumento de la simetría», en la medida en que establece una simetría entre el *antes* y el *después* de nuestras vidas. El argumento que nos interesa a nosotros no dice que no debamos preocuparnos por nuestra muerte, o aferrarnos a la vida, o pensar que nuestra muerte en realidad no existe porque no la experimentamos; es el argumento que se refiere a los demás.

Constantemente están naciendo personas. Si nadie muriese, muy pronto el mundo estaría abarrotado de gente. En nuestra época, a diferencia de la de Lucrecio, ya está superpoblado. Imaginemos cómo sería si nadie muriese. La vida sería peor para todos. A partir de cierto punto, cada persona que llegase al mundo no podría esperar nada más que una existencia terriblemente competitiva para hacerse con los escasos recursos y el poco espacio que quedaría en el planeta. En justicia, pues, todos deberíamos tener la oportunidad de vivir una vida decente y no una vida en unas condiciones de miseria y hacinamiento. Y la única forma de conseguirlo sería que todos dispusiéramos de un turno. Y cuando este turno terminase habría llegado el momento de dejar nuestro lugar para que quienes viniesen después tuviesen su propio turno. Es posible que no fueran turnos equitativos, porque las vidas de algunas personas son más cortas que las de otras, y a muchas personas les va mucho peor la vida que a otras sin que hayan hecho nada para merecerlo. La muerte no resuelve todos los problemas relativos a la justicia. Pero al menos soluciona uno de ellos garantizando que todos muramos y que dejemos un lugar al siguiente turno. Morir es como pasar el testigo a la siguiente generación.

Podría objetarse a Lucrecio que no deja de ser demasiado abstracto hablar de turnos pertenecientes a unas personas que ni siquiera existen todavía. Si solamente fueran inmortales las personas que existen ahora, no habría injusticia en este sentido. La injusticia solamente se produce porque no deja de nacer gente. Pero muchas de las personas que nacerán ni siquiera han sido concebidas. ¿Qué injusticia podemos cometer con ellas si nadie muere? Ni siquiera existe un *ellos* con el que ser injustos. ¿Qué son nuestros hijos antes de que conozcamos a la persona con quien vamos a tenerlos? No son nada. No son nadie. Y no existe cosa tal como la injusticia respecto a nadie.

Esta objeción presenta un par de problemas. Primero, es un hecho que constantemente estamos dando a luz a nuevos seres. O sea que, para que esta objeción fuera convincente, tendríamos que postular un mundo de inmortalidad sin nacimiento. Esto plantea todos los problemas que en el capítulo anterior vimos que traía consigo la inmortalidad. En segundo lugar, y dado que efectivamente siguen naciendo niños, habría siempre personas con las que seríamos cada vez más injustos si fuésemos inmortales. Podemos pensar en ello del siguiente modo. Los niños que nacen ahora llegan a un mundo que ya sufre una escasez de recursos. Si quienes estamos actualmente vivos no fuéramos a morir, esta escasez sería cada vez mayor.

Estos niños tendrían cada vez más dificultades a medida que fueran creciendo. Además, seguramente se mostrarían renuentes a tener sus propios hijos debido a la presión extra que ello ejercería sobre los limitados recursos disponibles. Así pues, hay gente que ya está viva hoy y respecto a la cual sería injusto que los demás no les dejáramos nuestro lugar. Y esta injusticia no haría sino incrementarse en cada generación.

El argumento de Lucrecio, por tanto, sostiene que la justicia dicta que cada uno de nosotros tenga su turno en la vida y que luego lo ceda a quienes no lo han tenido aún, o no del todo. Este argumento es muy diferente del tipo de argumentos que hemos visto hasta ahora. No se refiere a lo bien o mal que van nuestras vidas. No se refiere a lo que la muerte hace o deja de hacer con ellas. Se refiere, más bien, al efecto que tiene nuestra muerte en otras personas. No dice que la muerte sea buena para la persona que muere. Dice que la muerte es buena para los que quedan. O más concretamente, dice que la muerte es buena porque ofrece a la generación que se queda la oportunidad de vivir una vida decente. Para decirlo con la palabra que utilizan a veces los filósofos, este no es un argumento egocéntrico sino altruista.

Hasta ahora, en este libro, nos hemos limitado a las reflexiones egocéntricas sobre la muerte. Es el enfoque que hemos adoptado porque la pregunta que nos hacemos es la de cómo vivir con el hecho de que hemos de morir. El argumento de Lucrecio desvía la atención de nosotros y la dirige hacia otros que necesitan acceso a los recursos del planeta. Podría pensarse, por tanto, que no tiene relación con la cuestión que nos ocupa. Pero sí la tiene, aunque indirectamente. Reconocer la injusticia de la inmortalidad me permitiría distanciarme un tanto de mi propia vida. Concretamente, me permitiría despegarme un poco de mi vida para dejar que otros pudieran vivir una vida más plena. Me permitiría reconocer que no soy el único que tiene apego por su vida y que tal vez podría atenuar, o al menos mirar con cierta perspectiva, mi propio apego teniendo en cuenta las necesidades de otros. En este sentido sí tiene relación con la cuestión de cómo hemos de vivir frente a nuestra propia muerte.

Y lo tiene porque lo que hace es situar mi propia muerte en una perspectiva más amplia. En vez de estar solo con mi muerte, soy una persona entre otras cuya muerte forma parte de un patrón más general del vivir y el morir. Mi muerte adquiere un sentido, un propósito, en el marco de este patrón más general. El propósito que tiene es muy diferente de cualquier realización u objetivo como los que negamos a la muerte en el capítulo 1. Allí se trataba de que la muerte diese sentido a mi vida. Aquí se trata de que la muerte tiene un sentido en la medida en que despeja el camino a las vidas de otros. La muerte sigue sin realizar nada para mí. Pero sí realiza algo para otros, dejando que también ellos tengan su turno en la vida.

Otra forma de retroceder ante la fragilidad de la vida sin negarla es la que encontramos en la filosofía taoísta. El taoísmo comparte con el argumento de Lucrecio el objetivo de situar la propia vida y la propia muerte dentro de un patrón más general. Pero el patrón del taoísmo es diferente del de Lucrecio. Ya hemos visto

que el punto de vista taoísta del yo después de la muerte puede interpretarse al menos de dos maneras. Si una vida humana es como una ola en el océano del ser, parecería que no queda nada del yo que ocupaba esta vida una vez que la ola vuelve a disolverse en el océano. Pero a veces los taoístas hablan como si quedase algo de uno mismo, aunque de una forma dispersa. La otra forma de interpretarlo sería negar de un modo u otro que el propio yo realmente desaparece con la muerte de uno. Veamos la primera interpretación. Es la que ilustramos con el ejemplo ecológico. Según esta forma de entender el taoísmo, la muerte de uno le devuelve al gran fondo cósmico del que surgió y del que en realidad nunca estuvo separado. Este punto de vista retiene la noción de la fragilidad de la vida en la que hemos insistido. La muerte acecha a una vida humana. No es un objetivo ni un logro, sino solo un final. No queda nada de uno después de la muerte. ¿Dónde está, pues, el consuelo para las criaturas mortales conscientes de su inminente muerte?

Está en lo que sucede antes de que uno nazca y especialmente después de que uno muera. Para el taoísmo, existe un todo más grande del que uno forma parte, esté vivo o muerto. Uno tiene un lugar en un proceso cósmico del que su propia existencia es un momento, fugaz pero momento. Este proceso no tiene significado ni objetivo, del mismo modo que no puede decirse que los tenga un ecosistema. Pero uno sigue siendo parte de este proceso, y cuando uno muere el proceso continúa con los restos materiales que uno deja.

Veamos una analogía. Cuando la gente participa en una manifestación política o en un importante acontecimiento deportivo multitudinario, a menudo se siente parte de algo mayor que ellos mismos. Su propia importancia individual pierde parte de su fuerza. Y es por ello, por ejemplo, que la gente a menudo está más dispuesta a sacrificarse dedicando más tiempo y esfuerzos participando en una campaña política de lo que lo estaría normalmente. (Esto no es tan cierto en el caso de los acontecimientos deportivos). Cuando alguien siente que forma parte de un todo más amplio, el todo gana en importancia mientras que ese alguien, como parte que es del todo, empieza a ver que su sentido proviene en cierto modo de su participación en el todo. El taoísmo ofrece una experiencia similar pero a escala cósmica. La vida y la muerte de uno forman parte del proceso del despliegue del universo. Ser parte de este proceso mientras uno vive, y permanecer dentro del mismo cuando uno muere, puede darle a la vida de uno un sentido, y a su muerte un lugar apropiado, aunque en última instancia el proceso no tenga ningún sentido exterior al propio proceso.

Esto no significa que el taoísmo haga necesariamente esto en todos los casos. Están aquellos para quienes ocupar un lugar en el gran todo no confiere sentido ni consuelo. La pérdida del propio yo no se ve compensada por el hecho de formar parte del proceso en el que se produce. Y están también aquellos que insisten en que si el proceso en sí mismo no tiene un sentido, el hecho de formar parte del mismo tampoco lo tendrá. En contraste con el argumento de Lucrecio, la muerte de uno no adquiere ningún sentido mediante su contribución a las vidas de otros. Y hay quien

considera que esta falta de contribución constituye un obstáculo a la hora de aceptar el punto de vista taoísta. El motivo por el que he traído a colación el ejemplo del taoísmo es que, al igual que el argumento de Lucrecio, no niega que la vida sea frágil, sino que busca situar esta fragilidad en un punto de vista más amplio en el que pierda el impacto que tiene en nosotros.

Ambas perspectivas difieren de las diversas formas de escapar de la fragilidad que hemos examinado antes en este mismo capítulo. Compárese, por ejemplo, el argumento de Lucrecio con el punto de vista de que hay una vida después de la muerte. En este último punto de vista, uno sobrevive realmente a su propia muerte, y en el de Lucrecio no. Durante toda nuestra vida estamos expuestos a morir de la forma que hemos descrito en el capítulo 1. La vida es frágil y siempre vivimos a la sombra de la muerte. Pero cuando llega la muerte al menos constituye un beneficio para otros. A diferencia de los puntos de vista que afirman la existencia de una vida después de la muerte, en este caso no queda nada de nosotros una vez que morimos. Pero esta muerte, aunque carezca de sentido para nuestras vidas, será algo beneficioso para las vidas de otros. E indirectamente esto puede ser un consuelo para nosotros.

Compárese también el punto de vista taoísta con el punto de vista de Williams según el cual hay un momento oportuno para morir. La existencia de un momento oportuno para morir daría un sentido de compleción e integridad a nuestra vida. La redondearía, la llevaría a una conclusión adecuada. El taoísmo no siente preocupación alguna por la integridad o compleción de la vida de uno. La vida de uno y su yo no tienen importancia para el proceso cósmico del que uno ha surgido y al que regresará. Solamente cuando uno deja de preocuparse por su propia vida ofrece el taoísmo sus riquezas. La muerte no confiere sentido o lugar a una vida. Es el lugar que tienen la vida y la muerte en el proceso lo que confiere sentido.

Tanto el argumento de Lucrecio como el taoísmo son compatibles con la fragilidad de la vida. A diferencia de otros puntos de vista, no tratan de negar ni de eludir el carácter de dicha fragilidad. Lo que hacen es pedirnos que nos la tomemos menos en serio en nombre de algo diferente. Para Lucrecio, este algo son las vidas de los otros; para el taoísmo, es el proceso que hay antes y después de toda vida. Este movimiento de distanciamiento respecto a la fragilidad de la vida tiene otra implicación. Si ninguno de estos dos puntos de vista niega la fragilidad de la vida es porque a ninguno de los dos le preocupa demasiado. No preguntan en qué consiste vivir una vida frágil. Esto no es lo que les preocupa. Lo que hacen, en cambio, es preguntar cómo podemos enfocar las cosas para que la fragilidad nos resulte menos acuciante.

Si bien el enfoque común a ambos puntos de vista —el de distanciarse de la fragilidad de la vida— no niega esta fragilidad, tampoco aborda de lleno las dificultades que ella trae consigo. Podría decirse que su enfoque opera emitiendo el siguiente mensaje: sí, la vida es acechada por una muerte absurda y sin sentido; y sí,

la inmortalidad sería todavía peor, pero vistas las cosas desde un punto de vista más general no son tan importantes como parecen. Es posible que este mensaje sea importante para algunos y no quisiera negar aquí su potencial. Si se acepta este enfoque, bien en la forma del argumento de Lucrecio (pero no toda su filosofía, que va en otra dirección) bien en la forma del taoísmo o de cualquier otra forma, puede atemperar el poder que tiene la muerte sobre nosotros. Pero no da ninguna respuesta —ni parece querer darla— a la cuestión que nos ocupa aquí: ¿cómo vivir *desde* la perspectiva de una vida frágil? Independientemente de lo que nos vaya a suceder después, e independientemente de cómo afecte nuestra muerte a otros, ¿cómo puede cada uno de nosotros vivir sabiendo, como dice Nagel, que «a todos nos aguarda un mal final»? ¿*Podemos* vivir sabiendo esto? ¿Hemos de sortear de algún modo este conocimiento, bien mediante alguna forma de huida o bien situándolo en un marco en el que pierda parte de su virulencia?

Asegurémonos primero de que está claro lo que estamos preguntando. La pregunta que nos hacemos no es la de si podemos vivir con la fragilidad de la vida. Si el punto de vista que hemos estado elaborando hasta ahora es correcto, no solo podemos, sino que debemos hacerlo. La fragilidad de la vida es sencillamente la situación en la que nos encontramos. Vivimos nuestras vidas encarándonos con la muerte, que, si podemos decirlo así, es a la vez la fuente de su sentido y de su sinsentido. Es la fuente de su sentido por las razones que vimos en el capítulo 2 respecto a la inmortalidad, y la fuente de su sinsentido por las razones que vimos en el capítulo 1. La cuestión no es si podemos vivir unas vidas frágiles: la fragilidad de la vida es nuestra condición.

La cuestión es si podemos vivir sabiendo esto. Y también en este caso hemos de ser muy precisos. En cierto modo, siempre podemos vivir siendo conscientes de la fragilidad de la vida. Usted podría cerrar la última página de este libro convencido por lo que hemos dicho en los dos primeros capítulos del mismo de que ni la muerte ni la inmortalidad nos ofrecen lo que una vida humana querría. Podría decirse a sí mismo: «Sí, es verdad: la muerte da sentido a una vida humana y al mismo tiempo se lo quita». Y luego podría seguir con su vida como si esto no tuviera ninguna importancia. Podría olvidarse de ello, no en sus creencias, pero sí en su vida. Si alguien le preguntase si cree usted que la vida es frágil de la forma que lo dice este libro, usted diría que está de acuerdo. Pero eso no le afectaría. Sería un dato que usted conoce como tantos otros que forman parte de su acervo de conocimientos. No tendría mayor relación con su vida que saber que la Tierra se encuentra a unos ciento cincuenta millones de kilómetros del Sol.

La cuestión con la que nos enfrentamos es diferente. No se trata de si podemos vivir en la fragilidad de la vida, ni sabiendo simplemente que la vida es frágil, sino *con* el conocimiento de que la vida es frágil. ¿Puede este conocimiento tener un impacto en nuestra forma de pensar en la vida? ¿Podemos vivir de acuerdo con este conocimiento? Si la afirmación que he hecho al principio de este libro —que la

muerte es el hecho más importante de nuestras vidas— es cierta, entonces conocer el papel que la muerte juega en nuestras vidas parecería ser importante a la hora de pensar cómo hemos de vivir. ¿Podemos integrar este conocimiento en nuestras vidas? Esta es la pregunta que nos estamos haciendo aquí.

Podríamos tener la tentación de decir que no podemos vivir de este modo porque la fragilidad de la vida es una contradicción, y uno no puede vivir una contradicción. Si la muerte da sentido a la vida y se lo quita, tendríamos que vivir a ambos lados de esta idea, lo cual es imposible. Hemos de resistir esta tentación desde el principio. En primer lugar no está claro que la gente pueda o no pueda vivir una contradicción. En filosofía se dice a menudo que uno no puede *creer* una contradicción, o al menos que no puede creer en ella de un modo coherente. No puedo creer coherentemente que el cielo es azul y que no lo es. Hasta aquí, muy bien. Pero vivir no es lo mismo que creer. Es posible que la gente viva contradicciones en las que no puede creer. Una de las tareas de la psicoterapia es sacar a la luz las contradicciones que vive la gente para que pueda afrontarlas. Ahora bien, podríamos decir que dichas vidas no son coherentemente vividas, y podría ser que fuera así. Pero la incoherencia de una vida no es lo mismo que la incoherencia de una creencia. Es un asunto más complicado que el de creer algo y al mismo tiempo no creerlo.

De todos modos, el carácter exacto de vivir una contradicción no tiene por qué preocuparnos, porque la fragilidad de la vida no implica una contradicción. Implica una dificultad, una dificultad que puede formularse paradójicamente, pero no una contradicción. Si decimos que la muerte es la fuente tanto del sentido como del sinsentido de la vida no estamos formulando ningún tipo de afirmación contradictoria. La forma en que la muerte confiere sentido a la vida y la forma en que se lo quita son diferentes. La muerte confiere sentido a la vida porque le ofrece la posibilidad de tener una forma que la inmortalidad le negaría. También da a los momentos que constituyen una vida un valor y una urgencia que no tendrían si la vida se prolongase indefinidamente. Al mismo tiempo, el hecho de que la muerte sea nuestra compañera constante, si no de hecho sí al menos como posibilidad, pone nuestras relaciones y nuestros empeños constantemente en peligro y nos da la seguridad de que al final no formarán un todo ni alcanzarán un objetivo que daría a nuestras vidas un significado último y definitivo. La muerte puede dar forma a una vida humana, pero lo hace a costa de su integridad. Puede darle pasión, pero a costa de poner en peligro el sentido de esta pasión.

Hay unas cuantas sutilezas aquí que hemos ido desentrañando a lo largo de este libro. Pero la fragilidad de la vida no presenta ninguna contradicción, ni para la creencia ni para la vida misma.

Aunque no haya ninguna contradicción aquí, esto no nos asegura que podamos vivir con la fragilidad de la vida. Hay muchas formas en las que vivir conforme a algo puede ser imposible. Una supuesta contradicción puede ser una de ellas. (Y, como hemos visto, podría también no serlo). Podría ser que simplemente fuera

demasiado difícil vivir de esta manera. Enfrentarse a la muerte y a las dificultades que ello trae consigo podría estar fuera del alcance de los poderes de un ser humano. Podría resultar emocionalmente abrumador. O, en el otro extremo del espectro, podría ser que la fragilidad de la vida no tuviera nada que enseñarnos. Podría ser que no hubiera nada más que hacer aquí que reconocer el poder de la muerte y seguir adelante. Sospecho que pocos lectores se sentirían tentados por esta opción; yo al menos no me siento tentado por ella. Pero si hay algo que aprender, algo acerca de la fragilidad de la vida con lo que podemos vivir, ¿qué es?

Hay seguramente muchas formas de abordar esta cuestión. A mí me gustaría hacerlo empezando con un antiguo filósofo que a mi modo de ver tiene en parte la respuesta. Podemos seguir su pensamiento hasta donde nos lleve y luego continuar desde allí para ver cómo sería posible vivir con la fragilidad. El filósofo Marco Aurelio quedó convencido por la doctrina del estoicismo y se dedicó a vivir de acuerdo con lo que consideraba que eran sus dictados. El estoicismo es una doctrina compleja que incluye no solo cuestiones acerca del vivir, sino también relativas a la ciencia y a la lógica. No necesitamos demorarnos demasiado en el esquema ideológico general del estoicismo, excepto en la medida en que tiene que ver con la búsqueda de Marco Aurelio de enfocar su vida y su muerte a la manera estoica.

La tentativa de Marco Aurelio de vivir estoicamente se expresa en sus *Meditaciones*, de las que ya he citado un fragmento. Hemos de ser claros, sin embargo, respecto a las *Meditaciones*, porque es fácil malinterpretarlas. Algunos de mis alumnos me han dicho que han leído a Marco Aurelio y que lo han encontrado sermoneador y reiterativo. Y si uno lee las *Meditaciones* como si se tratase de una colección de sermones, esta es precisamente la impresión que producen. Son exhortaciones repetitivas acerca de lo que uno debería hacer, de cómo debería vivir y de por qué uno nunca hace lo que tiene que hacer. El truco para leer bien las *Meditaciones* consiste en saber que no son sermones. Son escritos reflexivos que Marco Aurelio compuso para tratar de entender su propia vida. No estaban pensados para ser publicados ni para ser leídos por otros. Es, en dos palabras, el documento de un hombre en lucha consigo mismo para vivir de acuerdo con sus creencias. Pierre Hadot, el historiador francés de la filosofía antigua, las ha calificado de *ejercicios espirituales*.

¿Qué es un ejercicio espiritual? Es un determinado tipo de ejercicio mental. Todos hacemos esa clase de ejercicios diariamente, normalmente cuando nos decimos a nosotros mismos que hemos de prepararnos para algo que tenemos que hacer o soportar. Antes de una presentación importante, muchas personas acostumbran a hacerlo: se ven a sí mismos haciendo la presentación, explicando los puntos principales de la misma, de pie frente a un grupo de personas. Cuando yo me preparaba para hacer una carrera de los mil quinientos metros, a menudo me representaba realmente a mí mismo corriendo cada vuelta por la pista. La idea que hay detrás de estos ejercicios mentales es la de que sirven para preparar a una persona

para lo que está a punto de hacer. Hacerlos es como ponerse una especie de armadura mental o de coraza emocional. Así, cuando llega la hora de hacer la presentación, de correr los mil quinientos metros o lo que sea, uno está preparado y no es cogido por sorpresa. Sí, uno se dice a sí mismo: esto es lo que me esperaba.

Un ejercicio espiritual es un tipo especial de ejercicio mental. Sirve para prepararle a uno para vivir como piensa que tiene que hacerlo frente a cualesquiera distracciones y tentaciones que el mundo pueda ofrecerle. «Empieza cada día», escribe Marco Aurelio, «diciéndote: hoy me encontraré con injerencias, ingratitudes, insolencias, deslealtades, mala voluntad y egoísmo, y todas estas cosas se deberán a la ignorancia de su autor respecto a lo que está bien y a lo que está mal» (Libro 2, §1). Como estoico que es, Marco Aurelio no quiere verse arrastrado por el comportamiento de los demás. Quiere permanecer en paz consigo mismo. Por eso se dice que debe prepararse para aquellas cosas que puedan perturbar dicha paz.

Muchos filósofos de la antigüedad practicaron esa clase de ejercicios espirituales. Especialmente por la mañana. Antes de empezar el día, y de nuevo por la noche, a modo de una especie de evaluación espiritual del día transcurrido, se recordaban a sí mismos qué era lo importante, cómo tenían que tratar de vivir, con qué podían encontrarse y cómo tenían que enfocarlo. Los ejercicios espirituales son una forma de prever lo que va a suceder cada día pero situándolo dentro de una perspectiva filosófica general.

Las *Meditaciones* de Marco Aurelio son una colección de esa clase de ejercicios espirituales. Es tal vez la mejor de estas colecciones que ha llegado hasta nosotros. Nos muestran a un hombre trabajándose a sí mismo, tratando de ser mejor de lo que es, más estoico. Visto de este modo, las exhortaciones que aparecen en las *Meditaciones* no son consejos ni sermones impartidos a otros, sino expresiones de un hombre en lucha consigo mismo y que a menudo se ve como un fracaso. Es como si a menudo se estuviese diciendo a sí mismo: ayer sabías lo que era importante y sin embargo hoy no has estado a la altura: «Piensa en tus muchos años de indecisión; en el hecho de que los dioses te hayan concedido tantas oportunidades y en que no hayas sabido aprovecharlas» (Libro 2, §4).

Muchas de las meditaciones de Marco Aurelio tienen que ver con la muerte. La saca a colación para tratar de convencerse a sí mismo de vivir de la forma en que cree que tiene que hacerlo. A menudo lo hace para ayudarse a vivir de acuerdo con la idea estoica de que solamente existe el presente. El futuro todavía no existe y el pasado ya no es. Uno tiene que vivir totalmente en el presente. El hecho de meditar sobre la muerte favorece este reconocimiento por lo menos de dos maneras, y ambas implican limitar la preocupación respecto al futuro. En primer lugar, como hemos visto, la muerte puede llegar en cualquier momento. Dado que el futuro no existe, nada de lo que vaya a suceder en él está garantizado. Es posible que nos queden muchos años por vivir o que solo nos quede un día. No podemos, pues, vivir con demasiadas expectativas de futuro. Hemos de asumir nuestras responsabilidades en el presente.

Hemos de vivir bien ahora, sin obsesionamos por un futuro cuya forma y existencia son inciertos.

Los estoicos incrustaban esta creencia en otra que muchos de nosotros ya no estamos tentados a sostener: la creencia de que el universo es básicamente racional, de que todo sucede por un propósito razonable. A veces nos decimos, naturalmente, que «todo sucede por alguna razón», y esta expresión coloquial apunta a algo muy cercano a la doctrina estoica de un universo esencialmente benigno. Sin embargo, no está nada claro que cuando la utilizamos queramos decir literalmente lo mismo que sostenían los estoicos. Se trata más bien, en la mayoría de los casos, de una frase hecha o de un vago lugar común, no de una doctrina filosófica como la de los estoicos.

¿Es preciso aceptar dicha doctrina para hacer caso a Marco Aurelio en su énfasis sobre el presente? No lo creo. De hecho, su preocupación por el presente es compatible con una ausencia de confianza en la racionalidad última del universo. Lo que dice Marco Aurelio no es que si nos preocupamos del presente, todo irá bien en el futuro. Es más bien que *no hay futuro*: solo hay presente. No podemos vivir en algo que no existe o que no podemos controlar. Pero tanto si esto que no podemos controlar, como creían los estoicos, es en última instancia racional, como si creemos que el universo es contingente o arbitrario, podemos adoptar la creencia estoica de que solamente el presente existe. Este es el núcleo del importante papel que desempeña la muerte en las meditaciones de Marco Aurelio.

El segundo papel que según él desempeña la muerte es el de recordarnos lo pronto que cada uno de nosotros seremos olvidados. Hacemos todo lo que podemos para dejar huella en el mundo, para ser recordados, para grabar nuestra existencia en la memoria de los demás. Y sin embargo, como constata a menudo el propio Marco Aurelio, una vez que morimos caemos rápidamente en el olvido. El legado que dejamos en la historia es muy parco. «Todos nosotros», constata, «somos criaturas efímeras; somos el que recuerda y el recordado» (Libro 4, §35). Podemos imaginar que para un emperador romano debía de ser una tarea difícil mostrarse así de humilde; seguramente se sentiría muy tentado a pensar que sus propias decisiones y acciones tendrían unas consecuencias que se prolongarían bastante en el futuro. No le debió de resultar fácil a Marco Aurelio ser consciente de las limitaciones de su propia vida. (Y no deja de ser irónico que, habiéndose recordado tan a menudo a sí mismo lo pronto que somos olvidados, él y sus escritos sigan siendo todavía objeto de tanta reflexión y estudio).

Para Marco Aurelio, el papel de la muerte en su meditativa vida es el de obligarle a vivir en el presente. Recordarse a sí mismo la contingencia del futuro y la brevedad de su influencia era la forma de poner el punto de mira en la necesidad de vivir bien en el presente. Hemos de dejar bien claro qué es lo que significa vivir bien en el presente. Tiene algo en común, aunque solo algo, con una forma de enfocar la vida que a menudo se condensa en frases como «no dejes para mañana lo que puedas

hacer hoy» o «vive el presente». Vivir el presente a menudo significa disfrutar del momento, regalarse uno mismo aquello que a uno le apetece en ese momento. En esta frase se halla implícita la idea de que no hay garantía alguna de futuro y que hay que centrarse en el momento presente. Cómprate este traje nuevo que te gusta, no te prives de esta comida aunque sea cara, llama al trabajo y diles que estás enfermo y que no puedes ir a trabajar, porque no sabes lo que va a depararte el futuro. O, para decirlo con las palabras de un antiguo romano (no las de Marco Aurelio, ciertamente): come, bebe y diviértete porque mañana morirás.

Marco Aurelio no era un hedonista. El punto de vista estoico es más el de aprender a vivir en paz consigo mismo y el de hacer el bien a los demás. Cuando Marco Aurelio se exhorta a sí mismo a vivir en el presente, lo hace para apartar de sí cualquier expectativa de futuro y para concentrarse en vivir de la forma en que cree que debería vivir. Si el futuro no puede garantizarle el éxito material o una buena reputación, o ni tan siquiera que será recordado durante mucho tiempo, sería una locura preocuparse excesivamente por estas cosas. Lo único que puede controlar es cómo vive el presente. Así que lo que ha de hacer es vivir el momento como es debido. Estar en paz consigo mismo, tratar bien a los demás, ser consciente de quién es: estas son las tareas en las que la meditación sobre la muerte le ayudará a centrarse.

Mucho de lo que hay en la idea de Marco Aurelio de vivir en el presente responde a la preocupación por la muerte de la que nos hemos ocupado hasta ahora. Si la muerte es inevitable e incierta, y si no representa ningún logro o compleción, entonces lo mejor será que nos centremos en el presente. Como dice Marco Aurelio, el futuro no ofrece ninguna garantía. Además, la muerte no es algo para lo que vivir, porque no aporta ninguna compleción ni integridad a nuestras vidas. Así pues, parece que es mejor vivir *en* el momento, si bien no necesariamente vivir *para* el momento. No necesitamos ser estoicos para decidir vivir en el presente. Podemos decidir vivir de otro modo. Pero sea cual sea la forma en que decidamos vivir, la lección que nos imparte la muerte es que la vida ha de centrarse en el presente. La lección de Marco Aurelio, aplicada de un modo más general a la muerte, es la de que debemos vivir en el presente sin preocuparnos por el futuro, cuya existencia es incierta.

Esta idea, aunque tentadora, no es suficiente. No es suficiente para nuestra comprensión de la muerte y, como enseguida especificaremos, no es suficiente para la comprensión que de la vida tiene Marco Aurelio. Esta es ciertamente su doctrina oficial, pero él vive de un modo diferente del que marca su doctrina oficial, por lo que esta es solamente una verdad a medias. En primer lugar, está la insuficiencia de vivir en el presente respecto a nuestra comprensión de la muerte. La muerte, como hemos dicho tantas veces, es incierta. Puede llegar en cualquier momento. Podríamos morir mañana mismo. Pero también —y esta es la otra cara de la moneda— podríamos no hacerlo. Todos podemos llegar a vivir muchos años. La mayoría de nosotros lo hará. El problema con vivir el presente es que equivale a actuar como si realmente no existiese el futuro. No es tratar a la muerte como algo incierto, sino

como algo cierto, como si fuera seguro que va a producirse mañana mismo.

Necesitamos tener cuidado con este punto porque es muy fácil equivocarse. No es que la doctrina de vivir en el presente *diga* que la muerte se producirá mañana: nada menos cierto. Pero vivir en el presente es tratar la vida como si la muerte fuese a llegar mañana. El motivo es que de este modo se elimina totalmente la preocupación por el futuro. Uno vive ahora, sin preocuparse por un futuro que es incierto. Pero que un futuro sea incierto significa que puede estar ahí o no estarlo. No tener en cuenta el futuro es no tener en cuenta esta segunda posibilidad. Por ello es lo mismo que actuar como si fuéramos a morir mañana. Si hemos de vivir de acuerdo con nuestra comprensión de la muerte, si hemos de vivir la fragilidad de nuestras vidas, debemos no solamente tener en cuenta que la muerte puede llegar mañana mismo. También hemos de tener en cuenta que puede no hacerlo.

Y de hecho, esto es lo que hace Marco Aurelio, aunque no es lo que se dice a sí mismo. Él proyecta convertirse en un estoico como algo que ha de aprender *con el tiempo*. Él no es un estoico; al menos, esto es lo que se dice a sí mismo. Le gustaría convertirse en un estoico. Reconoce que se queda corto y que tiene que seguir trabajando para conseguirlo. Tiene que trabajarlo ahora, por supuesto, pero también tendrá que seguir haciéndolo hasta que mejore. En resumen, convertirse en un buen estoico es un proyecto para Marco Aurelio, un proyecto en curso que requiere un compromiso temporal de una cierta extensión. Implica, claro, una cierta urgencia. La urgencia derivada de la incertidumbre del futuro. Podría no disponer de mucho tiempo para convertirse en un buen estoico. Pero también podría tener tiempo para ello, y probablemente lo necesitaría para aprender a vivir de una forma más disciplinada.

Podría aducirse aquí que este es un punto de vista equivocado acerca de lo que Marco Aurelio trata de hacer. Al fin y al cabo ¿no es su proyecto el de aprender a vivir en el presente? Aunque el proyecto se despliegue en el tiempo, cuando lo lleve a cabo, si es que lo hace, lo que estará haciendo será vivir en el presente y no para el futuro. A mí no me parece que esta sea una caracterización muy precisa de su postura. Es su propio punto de vista, por supuesto. Pero no refleja realmente cómo quiere vivir. Por ejemplo, como estoico pretende promover el bienestar de otros y el de la comunidad en su conjunto. Pero para promover el bienestar de otros tiene que tener en cuenta de algún modo el futuro. Por ejemplo, si yo quisiera promover su bienestar, no sería lo mismo que supiera que usted va a morir mañana mismo. En ese caso, probablemente me centraría en cosas diferentes de las que lo haría si supíese que tiene usted todavía muchos años de vida por delante. La forma en que yo le trate, pues, si quiero tratarle a usted bien, depende de cómo pienso que va a ser su futuro. Si su muerte es incierta (aunque inevitable), mi conducta respecto a usted reflejará este reconocimiento. Es imposible tratar bien a alguien sin formarse alguna idea de qué aspecto tendría su futuro o de qué promovería su bienestar dada la incertidumbre de su futuro. Marco Aurelio tiene esto en cuenta en su forma de proceder, aunque esta

idea no se abre paso en sus reflexiones filosóficas sobre su propia forma de proceder.

Las *Meditaciones* de Marco Aurelio, pues, y la vida de acuerdo con la cual trata de vivir, no son exactamente un vivir en el presente. Es un vivir en el presente y al mismo tiempo en un futuro incierto. Hay una tensión en su pensamiento; o, mejor dicho, hay una tensión entre su pensamiento y lo que su pensamiento le lleva a hacer. Esta tensión nos lleva a nosotros a un tema más profundo. La doctrina estoica hace hincapié en que uno debe solamente tratar de controlar aquello que puede efectivamente controlar. Uno no puede controlar cómo es el mundo; solamente puede controlar cómo reacciona frente al mundo. Esta es la fuente de lo que la gente piensa que es la forma estoica de actuar: actuar manteniendo la calma ante la adversidad. Para el estoicismo, uno nunca tiene que tener expectativa alguna respecto a lo que el mundo nos pueda ofrecer. El mundo a menudo nos va a decepcionar. Si uno tiene expectativas y esperanzas en el mundo, sufrirá sin duda muchas decepciones. Además, con ello uno está dejando el control de su vida en manos del mundo. Es preferible que uno mismo retenga el control de su propia vida. Y si no es posible controlar lo que pasa en el mundo, hay que concentrar la energía en lo que uno puede controlar: en cómo vive uno en el mundo y, más concretamente, en cómo reacciona uno ante las vicisitudes del mundo.

Esta es la fuente del énfasis que pone Marco Aurelio en la idea de vivir en el presente. El futuro es algo que no podemos controlar. Podemos ejercer una influencia en algunos acontecimientos futuros, pero esta influencia es incierta. Y por supuesto, no podemos controlar el pasado. Ya ha sucedido y no es posible cambiarlo. Solamente podemos controlar el presente: quienes somos ahora, en este momento. Vivir en el presente como quería hacer Marco Aurelio es tratar de controlar quién es uno respecto a uno mismo y respecto a los demás en la única parte de su existencia temporal que uno puede realmente llegar a controlar. Y esto está en conformidad con la doctrina estoica.

El problema, como he dicho, es que esto es imposible, o al menos que esto es imposible si uno quiere ser un estoico. Tal vez sería posible si lo único que uno quisiera fuera vivir *para* el momento presente. Pero esto no es lo que pretenden los estoicos, ni lo que pretendemos la mayoría de nosotros. El problema —y este es el problema más profundo al que me refería antes— tiene que ver con el control. Lo que quiere el estoico, y lo que refleja el deseo de Marco Aurelio de vivir en el presente, es controlar lo que uno es y aquello en lo que uno va a convertirse. Pero si lo que estoy diciendo aquí es cierto, entonces este deseo de control pasa por alto uno de los aspectos de la muerte: la incertidumbre del futuro. Vivir solamente en el presente busca eliminar toda preocupación por el futuro. En este sentido, comprende la inevitabilidad de la muerte pero trata de eludir la incertidumbre de la misma.

La incertidumbre de la muerte tiene dos caras. Eso significa que no existe ninguna garantía de que vayamos a tener un futuro. Para también significa que no es seguro que no vayamos a tenerlo. Vivir con la incertidumbre de la muerte es aceptar

estos dos aspectos, no solo uno de ellos. El proyecto de Marco Aurelio de vivir en el presente promueve el primer aspecto en perjuicio del segundo. Vivir con plena conciencia de la muerte permite ver ambas caras de la incertidumbre al mismo tiempo. Marco Aurelio ve una de ellas pero no la otra. La forma en que quiere vivir no la tiene en cuenta. La forma en que *piensa* que quiere vivir sí lo hace. Vivir en el presente, por tanto, es una de las dos caras de la moneda de vivir con la muerte. Vivir con un futuro incierto es la otra cara. Para vivir la fragilidad de la vida, hay que ser capaz de hacer las dos cosas al mismo tiempo. Es una tarea cargada de tensión, pero tal vez no es imposible. Y en todo caso es algo que puede más o menos hacerse. No es una cuestión de blanco o negro en la que uno vive la fragilidad de la vida o no lo hace. Podemos trabajar en ello, esforzarnos en hacerlo cada vez mejor y por consiguiente vivir haciendo frente a la muerte de un modo más completo.

Para entender bien esto, debemos recordar en qué consiste la fragilidad de la vida. Es la vulnerabilidad de esta ante la muerte en todos los momentos de nuestra existencia. Esta vulnerabilidad es a la vez la fuente del valor y el sentido de la vida (como vimos en el capítulo 2 sobre la inmortalidad) y el origen de su precariedad (como vimos en el capítulo 1). Es lo que da a nuestras vidas un significado y lo que al mismo tiempo puede producirnos una sensación de desazón y sinsentido. La idea de vivir en el presente captura algo importante acerca de la fragilidad de la vida, pero solo es una parte. Vivir en el presente es reconocer que el futuro puede no estar ahí, que la muerte puede llegar mañana mismo, y que, por consiguiente, uno tiene que apurar el momento lo más completamente que pueda. No es necesario vivir en el presente como un estoico. Hay muchas formas de vivir en el presente. La lección que quiero extraer de Marco Aurelio no es la de que si vivimos en el presente nos convertiremos necesariamente en unos estoicos. Es la de que la incertidumbre del futuro nos empuja en la dirección de vivir en el presente. De qué forma ha de vivir uno en el presente es una tarea que incumbe a cada uno de nosotros. Como hemos visto al principio de este capítulo, la fragilidad de la vida frente a la muerte no nos proporciona ninguna directriz específica respecto a cómo vivir. Solamente nos proporciona un marco general. Vivir en el presente es parte de este marco.

Pero es solo una parte; la otra parte se refiere a vivir con —más que hacer caso omiso de— un futuro incierto. Significa sumergirse en los propios proyectos reconociendo que todos estos proyectos son vulnerables a la muerte y que inevitablemente algunos de ellos sucumbirán ante el embate de esta. Recuérdese que una de las características definitorias de ser humano es la de forjar proyectos que se extienden hacia el futuro. Vivimos en el futuro tanto como en el presente. Imaginemos cómo sería tratar de vivir sin proyectos, sin una trayectoria profesional, sin relaciones, sin pasatiempos. Estos son elementos centrales de una vida humana. Al enfrentarnos a la muerte y a la fragilidad de la vida no podemos abandonar nuestros proyectos para vivir en el presente. Tenemos que integrarlos en él de algún modo. Y la cuestión que nos interesa aquí y ahora es la de cómo pensar esta

integración. Vimos que Marco Aurelio parecía seguir inmerso en sus proyectos pese a estar convencido de que trataba de vivir exclusivamente en el presente.

Podría parecer una contradicción tratar de vivir orientados hacia el futuro por medio de nuestros proyectos y al mismo tiempo vivir en el presente. Dicho así, parece algo imposible. Pero no es preciso pensarlo de esta manera. No hay contradicción alguna entre vivir en el presente y al mismo tiempo estar inmerso en los propios proyectos. Es posible concentrarse *en* el presente y orientarse sin embargo *por* los proyectos propios que se extienden hacia el futuro.

Una analogía puede ayudarnos a captar mejor esta idea. Cuando voy en coche conduciendo en compañía de personas a las que aprecio, me gusta hablar con ellas. Tengo un amigo filósofo con el que solemos planear «salidas» a conferencias para tener tiempo de discutir diversos temas durante el viaje. Nuestras conversaciones son largas discusiones que abarcan temas políticos, filosóficos, relativos al medio ambiente o al estado de nuestras vidas. Yo no aparto la vista de la carretera, tengo muy presente el tráfico y considero de vez en cuando cuánto falta para llegar. Pero también estoy atento a lo que dice mi amigo. Estoy tanto en el presente en mi relación con él como en el futuro mientras conduzco. No hay ninguna contradicción aquí. Mi vida, y las de todos nosotros, tienen esta capacidad, podemos hacer ambas cosas.

Esta analogía nos enseña también algo más. La relación que tengo con mi amigo es algo que yo proyecto en el futuro. A veces discutimos planes para colaborar en algún proyecto futuro, y aunque no lo hagamos explícitamente, de nuestra conversación se sobrentiende que no es probable que nuestra relación vaya a terminar con ese viaje (a menos de que yo me quede tan absorto en el momento que me olvide de dónde están los otros coches). Estoy a la vez en el presente y en el futuro con mi amigo. Esta dualidad constituye el marco temporal de nuestra relación.

Si pensamos en vivir en el presente como algo que excluye toda proyección hacia el futuro, parece que sea imposible vivir en el presente y hacia el futuro. Pero no hay motivos para pensar esto. Igual que en la relación con mi amigo, ambas pueden conjuntarse, no hay exclusividad alguna. En este caso, la cuestión pasa a ser cómo vivir hacia el futuro frente a la muerte. ¿Cómo adoptamos nuestros proyectos sabiendo que no tenemos control sobre nuestra muerte, y que nuestra muerte es inevitable e incierta? ¿Cómo asumimos el reto de vivir hacia un futuro que puede o no concedernos el tiempo que necesitamos para llevar a cabo nuestros proyectos actuales?

La tarea es vivir hacia el futuro en su contingencia. Es embarcarse en proyectos reconociendo plenamente que algunos de ellos —o todos ellos— pueden quedar interrumpidos por la muerte. Esto puede parecer difícil, pero tenemos un aliado a nuestro lado: el presente. Podemos formularlo del siguiente modo: vivimos hacia el futuro en el presente. No rehuimos el hecho de que nuestro futuro puede sernos arrebatado y de que tarde o temprano lo será. Esto no nos impide proyectarnos hacia

el futuro porque hacerlo sería abandonar buena parte de lo que nos hace humanos. Pero no tomamos el futuro como si lo tuviéramos garantizado. No lo damos por supuesto. La muerte nos impide hacerlo. Lo único que podemos dar por supuesto, como supo Marco Aurelio, es el presente. Así que tomamos el futuro en el presente. Vivimos en el presente y en un futuro incierto, pero vivimos ambas cosas ahora.

¿Cómo es posible esto? Pongamos un ejemplo. No hay que tomar este ejemplo como modelo. No hay ningún modelo para vivir el presente y el contingente futuro en el presente. Pero un ejemplo puede ayudarnos a concretar la idea. Mientras escribía este libro he pensado mucho en la muerte. Las ideas que aparecen en él me han preocupado de un modo diferente del habitual. Al fin y al cabo, a mí, como a la mayoría de la gente, tampoco me gusta pensar demasiado en la muerte. Posiblemente la única vez que había pensado en la muerte de una forma tan amplia fue cuando impartí un seminario sobre el tema hace ya unos años. O sea, que al escribir este libro he tenido que considerar la posibilidad de que tal vez no lograría terminarlo. He tenido que pensar en cómo enfocarlo teniendo en cuenta que era posible que no llegara a ver la luz del día. Esta posibilidad se hizo un poco más concreta la semana pasada. Cuando estaba ya a punto de terminar el libro, hice un viaje a una selva tropical de Costa Rica, sabiendo que había ciertos peligros asociados con dicho viaje. (Debo confesar, sin embargo, que no sabía que iba a encontrarme con diversas víboras, y me hubiera gustado disponer de un guía que me explicase cómo localizarlas). Dados los temas tratados en este libro, fue inevitable tener en cuenta la posibilidad de no terminarlo.

¿De qué modo afectó esto mi relación con la escritura de este libro? No puedo decir, porque sería faltar a la verdad, que la escritura de este libro ha sido en sí misma su propia recompensa. La posibilidad, por remota que fuese, de que tal vez no podría terminar el manuscrito, era decepcionante. Pero no era un motivo de desesperación. Este es un matiz importante. En el capítulo 1 planteamos la posibilidad de la desesperación frente a la muerte. La contingencia del futuro no tiene por qué llevarnos a la desesperación. ¿Por qué no? En mi caso, puedo citar al menos dos razones. En primer lugar, me gusta escribir. A mí me parece que tiene sentido sentarse ante el ordenador cada día con ideas que me parece que vale la pena pensar y acerca de las cuales vale la pena escribir. En este sentido, puedo vivir en el presente con este libro. Para considerar las ideas que lo forman de la forma en que lo hago al escribir no necesito un futuro. Es un presente marcoaureliano (excepto por el hecho de que mientras escribo también estoy pensando en donde van a llevarme estas ideas y en cómo voy a abordarlas en partes posteriores del libro).

Pero por mi parte sería una forma de engañarme a mí mismo decir que no tenía más interés en este libro que el hecho de escribirlo cada día. También quería terminarlo, y finalmente publicarlo. (Como filósofo, sin embargo, las posibles ventas de mis libros no figuran de un modo prominente en mis pensamientos acerca del futuro de mi costumbre de escribir). Me proyecto en el futuro cuando escribo, pero

también sé, y de un modo especial en el caso de este libro, que el futuro puede no llegar a concretarse. Esta es la contingencia con la que trato de vivir, que trato de aceptar. Es una proyección en el futuro de una tarea que tal vez no llegue a fructificar. Es persistir en esta tarea en este momento incluso pese a su precariedad.

¿Y cómo lo hago esto? Pues más o menos bien. Soy consciente de lo que me gustaría hacer, del mismo modo que Marco Aurelio sabía muy bien lo que le gustaba hacer. Hay personas capaces de hacer esto mismo mucho mejor que yo, aunque no hayan pasado por el proceso filosófico cuya trayectoria hemos esbozado en este libro. Algunos de ellos son personas a las que tengo la buena suerte de conocer. Sé lo que me gustaría hacer y trato de hacerlo. Pero esto es lo que la mayoría de nosotros hacemos con nuestras vidas, ¿no?

Otro ejemplo: el saxofonista de *jazz* John Coltrane murió en 1967 antes de cumplir cuarenta y un años. Más de cuarenta años después, los saxofonistas de *jazz* siguen tocando a la sombra de Coltrane. Coltrane tocó con muchos de los grandes del *jazz* de su época, como Thelonious Monk y Miles Davis antes de formar su propio cuarteto en 1960. Con este cuarteto, y diferentes iteraciones del mismo, empezó a explorar los límites del *jazz*. Estudió no solamente este tipo de música, sino también la música india y oriental, y su propia forma de tocar empezó a adquirir una orientación cada vez más espiritual. Su forma de tocar el saxofón fue descrita en cierta ocasión como «capas de sonido». Coltrane producía cascadas de notas que eran la manifestación de una especie de trance. He visto unas cuantas filmaciones de actuaciones suyas de mediados de los años sesenta en las que realmente parece un hombre poseído por su instrumento y por los sonidos que salían del mismo. La forma de tocar de Coltrane era una búsqueda, y él siguió empujando a la música, experimentando con ella de una forma que en ocasiones la hacía parecer discordante y que le hizo perder a parte de su audiencia. Según contaba su batería, Elvin Jones, en cierta ocasión Coltrane pareció querer ir más allá del propio saxofón y empezó a darse fuertes golpes en el pecho en un intento de producir unos sonidos más profundos.

La intensidad de su música, así como los experimentos en los que se embarcó, han sido estudiados e imitados por intérpretes más jóvenes. Pero Coltrane no era solamente un experimentador. Era un intérprete profesional y riguroso, que se pasaba varias horas al día practicando escalas y arpegios. Uno de sus colegas fue testigo en cierta ocasión de la excitación que le produjo a Coltrane encontrar casualmente un nuevo grupo de escalas para practicar (creo que eran de Rachmaninov, pero la memoria puede traicionarme); Coltrane le pidió que se pusieran a ensayarlas inmediatamente. Cuando Coltrane actuaba estaba siempre preparado para improvisar porque dominaba todos los sonidos y variaciones estándar del saxofón que alguien había tocado antes que él.

Aunque no reflexionó precisamente sobre la muerte, la de Coltrane fue una vida hecha de fragilidad. Pero a diferencia de muchos de nosotros canalizó esta fragilidad

en una única dirección: la de la interpretación musical. Sin embargo, se aproximó a la música de la forma en que yo sugiero que deberíamos enfrentarnos a la muerte. No hay duda de que, tanto en el escenario como fuera del mismo, vivió en el momento de su interpretación. Estaba absorto en su instrumento y en los sonidos que le sacaba al mismo. Nadie que haya asistido a uno de sus conciertos o escuchado alguna de sus grabaciones puede ponerlo en duda. Este ensimismamiento, sin embargo, no significa que no pudiese orientar sus solos hacia el futuro. Elvin Jones comentó en cierta ocasión que la gente que le veía actuar creía erróneamente que estaba perdido en su música. Al contrario, decía Jones, aunque estaba concentrado en su música siempre parecía saber lo que estaba haciendo y hacia donde quería ir. Lo cual no significa que supiese adonde iría a parar. Pero incluso concentrándose como lo hacía en el momento presente, no estaba de algún modo totalmente en el presente. Coltrane estaba a la vez ensimismado en su música, proyectándose más allá de ella y buscando. Y probablemente era esta combinación única lo que le confería este hechizo que sigue impregnando al *jazz* contemporáneo.

La mayoría de nosotros no establecemos un compromiso tan firme con un solo proyecto como el que estableció Coltrane. Esto no tiene nada de sorprendente. La mayoría de nosotros no estamos destinados a la grandeza. Pero esto no significa que no podamos de algún modo vivir a la vez en el presente y en el futuro. Normalmente, con muy pocas excepciones, nos dispersamos en varios proyectos, más de lo que lo hizo Coltrane, o de lo que lo hacen otros grandes músicos, científicos y atletas. Pero todos podemos habitar estos proyectos tanto en el presente en el que vivimos como en el futuro que podemos o no tener por delante. Podemos vivir nuestras vidas, proseguir nuestras carreras, relacionarnos con nuestros amigos o entregarnos a nuestras pasiones tanto en la plenitud del momento como en la contingencia del futuro.

Si lo hacemos así, especialmente por lo que respecta al reconocimiento de la muerte y al de la fragilidad de la vida, es mucho más probable que seamos sensibles a la distinción entre lo importante y lo insignificante en nuestras vidas. La muerte nos ayuda a separar el grano de la paja de la vida. No se trata de que cada momento tenga que ser una experiencia sublime. Hacer esto equivaldría a orillar el futuro en aras del presente. Un proyecto implica establecer un compromiso con el futuro, un compromiso que casi siempre requiere cierto grado de esfuerzo prosaico. Hay que acompañar a los niños a la escuela. En una campaña política hay que pegar muchos carteles o repartir muchas octavillas por la calle. Dominar un instrumento musical requiere muchas horas de practicar escalas. En una relación de pareja, alguno de sus miembros tiene que ir al supermercado o lavar la ropa o llevar el coche al mecánico para que compruebe qué es ese ruido que hace el motor. La conciencia de la muerte no nos ahorra tener que hacer estas cosas. Lo que hace son otras dos cosas. En primer lugar, hace que nos preguntemos cuáles de nuestros proyectos vale la pena llevar adelante, cuáles son importantes y cuáles no. Es fácil, cuando vamos por la vida,

hacer proyectos que no añaden nada importante a nuestras vidas o que mantenemos solamente por la fuerza de la costumbre. Ser conscientes de la muerte nos ayuda a seleccionar nuestros proyectos para centrarnos en aquellos que contribuyen de algún modo a hacernos tal como queremos ser.

La otra tarea que llevamos a cabo frente a la muerte no es *acerca* de nuestros proyectos sino *dentro* de ellos. Esta tarea es al menos tan importante como la primera, y tal vez más, porque se refiere a unas tentaciones en las que caemos con demasiada facilidad. Mi trabajo lo hago, por supuesto, en el ámbito académico. Es importante para mí. Ante la perspectiva de una muerte inminente, lo dejaría enseguida para estar con mis seres queridos. Es decir, viviría solamente en el presente. Pero frente a una muerte que es a la vez inevitable e incierta, los proyectos que implica mi trabajo son importantes para mi vida. Sin embargo, hay varias cosas que van con mi trabajo que no lo son en absoluto, y de las que una mirada de frente a la muerte me permitiría alejarme o al menos considerar con un poco más de perspectiva. Quienes trabajen como yo en el mundo académico o en cualquier otra organización grande o burocratizada entenderán muy bien de qué hablo: políticas administrativas —quién se queda con el despacho del fondo; quién está a buenas con el jefe y quién no; cómo está estructurado exactamente el organigrama de las responsabilidades; quien está disfrutando de más beneficios adicionales o cobrando más dietas para viajes; qué autoridad ejerce cada uno; y, solo para añadir un ejemplo propio de mi departamento, quién está haciendo filosofía de verdad y quién se dedica a hacer crítica estéril o a perder el tiempo elaborando una jerga sin sentido—. Cada trabajo tiene su lado político y muchos de nosotros se ven tarde o temprano atrapados por ella. Me gustaría poder decir que yo siempre he estado al margen de estas cosas, pero no puedo. Y en muchas de las ocasiones en que me he visto atrapado, lo he lamentado una vez que las aguas se han calmado.

La muerte proporciona una cierta perspectiva a todo esto. La muerte nos plantea esta cuestión: si vas a morir y no sabes cuándo vas a hacerlo ¿es este un elemento de tu proyecto en el que has de comprometerte realmente? Hay, por supuesto, temas micropolíticos que tienen su importancia. El sexismo y el racismo, por ejemplo, se introducen a menudo en el lugar de trabajo disfrazados de asuntos administrativos y es preciso hacerles frente. Pero muchas de las cosas que pasan por ser asuntos administrativos no tienen realmente la menor importancia, y el hecho de que nos preocupemos por ellas no reflejan tanto nuestra habilidad para gestionarlas y desenvolvernos en nuestro lugar de trabajo como el hecho de que a menudo olvidamos que somos criaturas mortales. Ver la cara de la muerte en el interior de nuestros proyectos, por consiguiente, y también con respecto a qué proyectos elegimos, nos ayuda a separar lo que es importante de lo que no lo es, los aspectos de nuestro presente y de nuestro futuro que tienen importancia de los que no la tienen.

Todo esto es una consecuencia de la fragilidad de la vida. Saber que vamos a morir, tener en cuenta a la muerte, hace que distingamos entre lo importante y lo

banal. Abandonamos proyectos que habíamos emprendido por razones que no son importantes o que dejan de importarnos. Y de los proyectos que siguen importándonos, dejamos a un lado aquellos aspectos más insignificantes y nos concentramos en cambio en aquellos por los que nos embarcamos en ellos. La vida, como se dice, es demasiado corta para no hacerlo. Para empezar, es literalmente demasiado corta. Siempre es demasiado corta, aunque la inmortalidad sea demasiado larga. Y en segundo lugar, es demasiado corta como para que nos perdamos en proyectos, peleas, frustraciones y tentaciones que a fin de cuentas no tienen la menor importancia.

La fragilidad de la vida nos dice que es la muerte la que al mismo tiempo amenaza y da sentido a nuestras vidas. Sin la muerte, no tendría motivo alguno para elegir entre los proyectos que tengo ante mí. Es posible que las cuestiones administrativas no tengan ninguna importancia, pero tampoco tendría motivos para eludirlas. Con la muerte, estoy obligado a elegir. Y al elegir tengo que tener en cuenta que aquello que elija podré o no llevarlo a cabo. Cuando todavía soy joven y sano, tengo muchas más probabilidades de creer que mis proyectos tendrán un recorrido más largo. Mis amistades, mi carrera, mis relaciones familiares, mi escritura: todas estas cosas tienen bastantes probabilidades de tener un futuro. No están garantizadas, pero tampoco están descartadas de entrada. A medida que envejezco, en cambio, la perspectiva de su eliminación va en aumento. Pero sea antes o después, siempre está ahí.

La fragilidad de la vida no me lleva a abandonar mis proyectos pero sí a vivirlos teniendo en cuenta su carácter precario. Yo no abandono mis proyectos con el único propósito de vivir en el presente. Pero tampoco abandono el presente en aras de unos proyectos que siempre están siendo acechados por la posibilidad de mi muerte. Trato de conciliar, de reunir las dos cosas —el presente y el futuro—, la primera en su existencia y la segunda en su contingencia. Esto es lo que significa vivir mirando a la muerte de cara.

La muerte es en última instancia el origen tanto de la tragedia como de la belleza de una vida humana. Además, la tragedia de la muerte es la fuente de la belleza de la vida y viceversa. Aunque es mejor que seamos mortales, es sin embargo una pena que tengamos que morir. La muerte lleva a un final absurdo los empeños de que están hechas nuestras vidas. Y sin embargo, sin este final absurdo estos empeños carecerían también de sentido. Serían solamente parte de ese espectáculo interminable que sería la vida. No podrían conmovernos en absoluto. Es decir, sin la belleza de los momentos que nos es concedido tener en esta vida, nuestra muerte no sería ninguna tragedia; y sin la tragedia de la muerte, dichos momentos carecerían completamente de belleza. En este sentido, como en otros que ya hemos considerado, la muerte es el hecho más profundo y más importante de nuestras vidas. Ser humano es tener que morir y, lo que es más importante, saber durante toda nuestra vida que hemos de morir, incluso cuando (o especialmente cuando) hacemos todo lo que está en nuestra

mano para evitar tener que reconocerlo.

En el año 2004, cuando estaba dentro de aquel avión que parecía dirigirse directamente hacia el Empire State Building, no estaba viviendo una reflexión de carácter filosófico sobre la muerte. Pero la muerte estaba haciendo que mi vida fuese más clara para mí. De no haber sido mortal, no me hubiese preguntado por mi vida. No me hubiese dado cuenta de que la vida que había vivido era la vida que quería vivir, aunque no siempre me hubiese parecido que lo era. No hubiese sabido ver que lo que yo había creado, con la ayuda de la suerte, era algo que, al menos para mí, valía la pena haber creado.

Este reconocimiento tenía otra cara, y todavía la tiene. No me arrepentí de mi vida en aquel momento, pero tampoco quería que terminase entonces. Me había reconciliado con mi vida, pero no estaba en paz con mi muerte. El hecho de que no me arrepintiese de mi vida, aunque fue para mí un consuelo en aquellos momentos, no por ello dejó de acrecentar mi deseo de seguir viviendo. Mi vida había sido una buena vida; no veía motivo para que terminara entonces.

La bondad de mi vida hasta ese momento del año 2004 no era ninguna garantía de futuro. El futuro de cualquier persona es, como hemos visto, contingente. ¿Conspirarán los elementos para que la próxima vez que yo me encuentre frente a la posibilidad de mi muerte me forme un juicio diferente de mi vida del que me formé aquel día en el avión? No puedo saberlo con certeza. Hay muchas cosas de mi futuro que no puedo controlar, y mi muerte es una de ellas. La única esperanza que me queda, por lo que respecta a mi propia contribución a mi futuro, es la de que sabré extraer las lecciones que el ver la muerte tan cerca de mí me ha dado y que no echaré a perder el tiempo que me resta.

Para todos es difícil mirar a la muerte de cara. No tiene por qué ser la cosa más difícil. La muerte o el deterioro de un ser querido, especialmente de tu propio hijo, puede ser algo mucho más difícil de encarar. Sin embargo, mirar a la muerte de cara es difícil. Es una dificultad que nos define a todos como seres humanos que somos. El argumento de este libro ha sido que si somos capaces de entender esta dificultad, si estamos dispuestos a hacerle frente directamente sin engañarnos ni huir, podemos utilizar el poder que ello nos dará para hacer algo de nosotros mismos que no lamentaremos. Forjar nuestras vidas bajo la turbadora sombra de la muerte es al mismo tiempo nuestra realidad y nuestra oportunidad. La muerte es lo que nos hace ser estas criaturas vulnerables que somos y la que nos proporciona las herramientas para moldear esta vulnerabilidad en algo que valga la pena haber vivido. La tarea que tenemos ante nosotros, todos y cada uno de nosotros, al enfrentamos a la muerte, es vivir hacia nuestro fin y con nuestro fin de una forma, o de varias formas, que proyecten un poco de luz sobre esta oscuridad en la que finalmente nos sumergiremos.

Lecturas adicionales

Pese a lo importante que es el tema de la muerte, es sorprendente lo marginal que es desde la antigüedad en la literatura filosófica. Probablemente ningún otro grupo de filósofos ha integrado tanto la muerte en sus reflexiones como los llamados filósofos helenísticos, los que escribieron después del período clásico de Platón y Aristóteles. En la tradición epicúrea, el breve resumen de la obra de Epicuro que se conoce como «Las Doctrinas Principales» contiene los argumentos sobre la muerte que hemos presentado aquí. También pueden encontrarse sus argumentos contra la idea de que la muerte es un mal en sus cartas a Herodoto y a Meneceo. Dichas cartas pueden encontrarse en muchas antologías de sus escritos. Su continuador en tiempos romanos Tito Lucrecio Caro incorpora sus reflexiones sobre la muerte en su largo poema «Sobre la naturaleza de las cosas», especialmente en el tercer libro. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio contienen reflexiones sobre la muerte dispersas por todos los libros que las componen.

En la filosofía oriental, el filósofo taoísta Chuang Tsé tiene reflexiones sobre la muerte esparcidas por todos sus escritos [publicados en español por Kairós con el título *Maestro Chuang Tsé]*. Estas reflexiones toman normalmente la forma de historias, que Chuang Tsé narra con un fino sentido de la ironía.

Entre los filósofos contemporáneos, el ensayo «La muerte» de Thomas Nagel (1970) es una profunda reflexión sobre la muerte como mal, y lo mismo puede decirse del ensayo de Bernard Williams «El caso Makropoulos» (1976), que es en parte una réplica al ensayo de Nagel. El capítulo 6 del libro de Martha Nussbaum *The Therapy ofDesire* [trad. cast.: *La terapia del deseo*. Ed. Paidós] hace referencias a Lucrecio, Nagel y Williams y hace varias reflexiones sobre la muerte. Además, el libro es un excelente tratamiento de la filosofía helenística.

Probablemente la reflexión más densa e importante sobre la muerte es la primera parte de la Segunda Sección de la obra de Martin Heidegger *Sein und* Zeit [trad. cast.: *Ser y tiempo*, F. C. E.]. Los temas relativos a la muerte esbozados en el capítulo 1 están sacados principalmente de esta obra.

Además de la literatura filosófica, existen diversos tratamientos literarios de la muerte. El más a menudo discutido es probablemente la novela de Tolstoy *La muerte de Iván Illich* [Alianza Editorial]. La razón de que no lo haya discutido en este libro es que otras obras me han parecido más útiles para situar el tema. Sin embargo, he sido muy influido por la forma en que aborda Tolstoy el tema de cómo enfrenta la muerte un hombre.

El relato de Jorge Luis Borges «El inmortal», que he resumido al principio del capítulo 2, se encuentra en su colección *Laberintos* de 1962 [Ed. Bruguera]. Como tantos de los relatos de Borges, ofrece mucha materia de reflexión. Otra reflexión sobre la inmortalidad a la que no he hecho referencia en este libro pero que merece la pena leer es *La inmortalidad* de Milán Kundera [Tusquets], una novela centrada en la

cuestión de lo que perdura y en cómo las personas mismas tratan de perdurar.

Una novela contemporánea que trata el tema de la muerte de una forma original y con mucha sensibilidad es la obra de Jim Grace *Being Dead* (Viking, 1999; trad. cast.: Y *amanece la muerte*), que alterna capítulos sobre la vida de una pareja de ancianos y capítulos en los que se detalla su descomposición física después de su asesinato. La yuxtaposición obliga al lector a una confrontación con la muerte que fue una de las más duras a las que tuvieron que enfrentarse los estudiantes de mi seminario sobre la muerte.

Referencias bibliográficas

Borges, J. L. «El inmortal», en *Laberintos*. Editorial Bruguera, 1964. Chuang-Tsé. *Maestro Chuang Tsé*. Editorial Kairós, 200.

Epicuro. *Obras Completas*. Editorial Cátedra, 1995.

Marco Aurelio. *Meditaciones*. RBA Libros, 2008.

Nagel, Th. «Death», in *Mortal Questions, 1-10*. Cambridge University Press, 1991.

Nussbaum, M. *La terapia del deseo*. Editorial Paidós, 1994.

Williams, B. «The Makropoulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality», in *Problems of the Self*, 82-100. Cambridge University Press, 1976.



Todd May actualmente es Profesor de Filosofía en la Clemson University de Carolina del Sur. Ha escrito varios libros, entre ellos *Reconsidering Difference* (1997), *What it means to be human?* (2001), T*he moral theory of poststructuralism* (2004), *Gilles Deleuze* (2005) y *The Philosophy of Foucault* (2006).