Una consolación ante la muerte por medio de una teoría pascaliana de las desdichas del hombre perdurable

MARCIO RECIAL
marciorecial@yahoo.com.mx

Resumen: Se ofrece una consolación ante la muerte que puede resultar atractiva para personas de un carácter quizá inusual, ligado al deseo incondicional de vivir para siempre. Se da por supuesto que la muerte es mala para alguien si lo priva de algo bueno, y también que la muerte es infinitamente mala para alguien del carácter mencionado si lo priva de una vida física perdurable. Además, se argumenta que la muerte parece privarnos de esto precisamente, pues parece que en el futuro será tecnológicamente posible prolongar indefinidamente la vida física. La consolación es que una vida física prolongada por medios tecnológicos sería infeliz para gente del carácter mencionado: les preocuparía permanentemente perder algo infinitamente bueno —la vida física perdurable. Un argumento similar al de la apuesta de Pascal incluso muestra que para estas personas todas las líneas de acción significarían un mal ponderado infinito.

Palabras clave: inmortalidad, apuesta de Pascal

La verdad es mucho más a menudo perturbadora o indiferente que favorable, y la filosofía, como buscadora y descubridora ocasional de la verdad, nos deja mucho más a menudo perturbados o indiferentes que contentos. Sin embargo, algunas verdades, y en particular algunas verdades filosóficas, pueden contentarnos un poco, o al menos reducir nuestra perturbación ante otras verdades. Los intentos de encontrar una fuente de contento o de consolación en la filosofía forman parte de una tradición venerable en su historia. El autor se alegrará si el lector decide que este trabajo no es totalmente indigno de pertenecer a esa tradición; y si el lector decide que lo es, el autor se sentirá perturbado una vez más. Decida el lector lo que decida, el autor pretende que este trabajo proporcione una pequeña consolación ante la muerte, o más exactamente, una consolación ante el hecho de que vamos a morir.

Hay una tradición especializada en la filosofía que busca encontrar verdades que nos den consuelo ante el hecho de que vamos a morir. Y hay también otra tradición especializada que ha intentado mostrar que la búsqueda de la primera tradición especializada es en vano. Muchos filósofos, el más importante de los cuales fue sin duda Platón, han intentado consolarnos de una manera muy directa, argumentando que después de la muerte continuamos existiendo de una u otra forma. Muchos otros filósofos, en particular los materialistas de las diversas índoles, no se han convencido

con los argumentos de Platón o han expresado su desinterés en la clase de inmortalidad vislumbrada por él. Pero también entre estos otros filósofos, incluso entre los materialistas, ha habido algunos que han buscado consolarnos (y consolarse) por el hecho de que vamos a morir. Epicuro y su seguidor Lucrecio proclamaron (y muchos los siguen hoy) que la muerte no es un *mal* para usted, puesto que mientras está usted vivo la muerte no está ahí para dañarlo, y cuando está usted muerto ya no está usted ahí para ser dañado por la muerte. Recientemente, Thomas Nagel y otros se han opuesto a Epicuro diciendo que una cosa puede ser muy mala para usted incluso si usted nunca la experimenta, y en particular que un acontecimiento o una experiencia que lo priva de algún bien futuro *posible* es malo para usted; suponiendo que la vida es una cosa buena para usted, estos filósofos le dirán que la muerte, que lo priva de la continuación posible de su vida, es una cosa mala para usted. Dentro de la tradición consolatoria, algunos existencialistas han dicho que sólo la perspectiva de la muerte impregna nuestra vida de autenticidad; otros pensadores emparentados con los existencialistas han dicho que sólo el límite de la muerte convierte en valiosas a muchas de las acciones a las que damos mayor importancia y valor. Dentro de la tradición anticonsolatoria, pensadores como Unamuno y Canetti, y muchos otros, no ven demasiado encanto en una existencia limitada y agradecerían una perdurable. Baste esto como muestra de ideas de las dos tradiciones especializadas.

Mis simpatías están con los consoladores, es decir, Platón, Epicuro y los existencialistas; pero hay que reconocer con tristeza que, como suele suceder y cabía temer, una buena parte de la verdad la tienen sus aguafiestas oponentes —si es que uno puede hablar de los vislumbres de Platón y compañía como una "fiesta". No intentaré defender las ideas de Platón, ni las de Epicuro, ni las de los existencialistas. Por el contrario, e irónicamente, seguiré una línea de argumentación que empieza más o menos donde acaba la de Nagel, uno de los oponentes conspicuos de Epicuro. La conclusión de esta línea de argumentación es que aunque Nagel parece haber acertado en su crítica a Epicuro y la muerte puede considerarse como un gran mal para las personas de cierto carácter (si bien no por las razones que Nagel parece haber tenido en mente), hemos de ver con gran recelo la única clase de vida perdurable de la que nos priva la muerte.

I

Nagel ha considerado varias objeciones a su idea de que la muerte es un mal porque nos priva de un bien posible, y ha propuesto que todas se pueden rechazar. Este autor piensa que "la dificultad más seria"[1] a la que

[1] T. Nagel, "Death", en sus *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 9.

se enfrenta su idea proviene de la objeción según la cual el grado en que la privación de un bien constituye un mal depende del grado de posibilidad de aquel bien. No hay duda, dice Nagel, de que la muerte de Keats a los 24 años lo privó de continuaciones de su vida que eran altamente posibles. Pero la muerte de Tolstoi a los 82 años no parece que haya constituido un mal para Tolstoi en la misma medida, en vista de que cuanto más viejo se hace uno, menos posible es que continúe uno viviendo. Quizá alguien que alcance el límite natural de la duración de la vida humana no tenga vida posible delante de él y la muerte no sea un mal para él.

La respuesta de Nagel no es tan clara como yo desearía:

> La situación es ambigua. Observados desde fuera, los seres humanos tienen obviamente una duración de vida natural y no pueden vivir mucho más de cien años. Por otro lado, el sentido que un hombre tiene de su propia experiencia no incluye esta idea de un límite natural. Su existencia define para él un futuro posible esencialmente ilimitado [. . .]. Vista así, la muerte, por inevitable que sea, es una cancelación abrupta de bienes posibles indefinidamente extensos. La noción de normalidad no parece tener nada que ver con ella, pues el hecho de que todos moriremos inevitablemente dentro de unos cuantos años no puede implicar por sí mismo que no sería bueno vivir más.[2]

Nagel necesita llegar a la conclusión de que la muerte, incluso si es normal y se produce a la edad de 120 años, es mala para usted —y a esa conclusión llega mediante su distinción entre la vida humana observada "desde fuera" y la vida humana observada por "el sentido que un hombre tiene de su propia experiencia". Pero no es tan fácil llegar a esa conclusión como él cree, aun con distinción y todo. Permítaseme intentar aclarar un poco las cosas.

Si lo que convierte a la muerte en mala para usted es el hecho de que lo priva de continuaciones *físicamente* posibles de su vida, entonces, si su muerte es físicamente inevitable, su muerte no es mala para usted, porque no hay vidas físicamente posibles de las que su muerte lo priva. El hecho de que inevitablemente hemos de morir implica, si la teoría de Nagel sobre la muerte como mal es correcta, que la muerte no es un mal para usted.

Pero recordemos que la situación es "ambigua". ¿Dónde radica exactamente la ambigüedad? Quizá en el uso de la palabra 'posibilidad'. De acuerdo con una noción de posibilidad, dice quizá Nagel, es imposible vivir más (y ésta sería la noción de posibilidad física); y de acuerdo con otra noción de posibilidad (posibilidad "experiencial", para usar el vocabulario de Nagel), que sería la pertinente en juicios acerca de si algo constituye un bien o un mal para uno, hay vidas posibles de las que la muerte nos priva después de todo.

[2] *Ibid.*, pp. 9–10.

Más probablemente, la ambigüedad a la que se refiere Nagel es una ambigüedad que, aunque basada en la ambigüedad de 'posibilidad', se refleja fundamentalmente en nuestro uso de 'bien' y 'mal' (o 'bien para usted' y 'mal para usted'). De acuerdo con una noción "objetiva" de mal (o de mal para usted), que supone la consideración de la privación de posibilidades físicas, la muerte a los 120 años no es un mal para usted, porque no lo priva de vidas físicamente posibles (sean buenas o malas). De acuerdo con una noción "subjetiva" de mal (o de mal para usted), que supone la consideración de la privación de posibilidades "experienciales", la muerte es un mal para usted, porque lo priva de buenas vidas "experiencialmente" posibles.

Sin embargo, ninguna de las dos ambigüedades le pueden servir a Nagel para lo que quiere. El problema es el siguiente.

La *muerte* no lo *priva* a usted de continuaciones físicamente imposibles de su vida, por muy "experiencialmente" posibles que sean. Intuitivamente, si la *muerte* lo priva de alguna cosa, ha de ser de una cosa que, como la muerte misma, es físicamente posible. Considérese este caso análogo: el desarrollo de retinosis pigmentaria en mi retina me priva de la visión humana, pero no de visión telescópica, por mucho que *yo* crea que si no hubiera desarrollado retinosis habría desarrollado espontáneamente visión telescópica. El caso de la muerte es similar. La muerte de Keats pudo haberlo privado de una vida en la que se habría convertido en el poeta más admirado de Inglaterra, pero no de una vida en la que se habría convertido en el dios Apolo, por mucho que Keats hubiese creído que de no morir se convertiría espontáneamente en el dios Apolo.

Pero ahora yo sé (y usted, lector, también) que la muerte no me priva de continuaciones físicamente imposibles de mi vida. ¡Acabamos de percatarnos de ello! Por tanto, aun si yo creí alguna vez que la muerte me privaría de esas continuaciones, al no creerlo ya, es difícil o imposible que crea que la muerte es un mal para mí (siempre suponiendo que la teoría de Nagel es correcta), pues sé que la muerte no me priva de continuaciones sólo "experiencialmente" posibles de mi vida. Si la muerte es un mal para mí (y para usted), ha de serlo por otra razón.

II

Si la muerte natural a una edad avanzada no nos priva ni de vidas físicamente posibles ni de vidas físicamente imposibles, entonces no es un mal para nosotros, ni en un sentido "objetivo" ni en uno "subjetivo" —suponiendo con Nagel que el que sea un mal sólo pueda deberse a que nos priva de vivir y que vivir es bueno. Un bello y agradable resultado, con el que me daría mucho gusto terminar mi disquisición. Desgraciadamente, a diferencia de Nagel, tengo una certeza considerable de que la muerte,

no importa a qué edad, no es físicamente inevitable; es decir: creo que es altamente probable que no haya una edad más allá de la cual no se podría prolongar la vida por medios físicos. Nagel estaba muy probablemente equivocado cuando decía que "observados desde fuera, los seres humanos tienen obviamente una duración de vida natural y no pueden vivir mucho más de cien años". Por tanto, ninguno de los intentos de recurrir a una ambigüedad es siquiera *necesario*. La muerte, a cualquier edad, es un mal para nosotros —si esto significa simplemente que nos priva de una vida más larga.

Si la muerte a cierta edad fuera un mal meramente porque nos privara de una vida más larga pero finita, entonces quizá bastaría una consolación de un tipo bastante simple para este mal: moriremos en cualquier caso, y aunque sería bueno vivir unos cuantos años más, la añadidura no representaría gran cosa desde el punto de vista de la eternidad. Pero necesitamos una consolación diferente, pues la muerte nos priva de algo mejor que una vida más larga pero finita. Si no hay una edad más allá de la cual no se pudiera prolongar la vida por medios físicos, entonces son físicamente posibles no sólo todas las continuaciones finitas de nuestra vida, sino también una prolongación infinita de ésta. La muerte (la muerte *tout court*, no ya la muerte a cierta edad) es físicamente contingente. Hay continuaciones físicamente posibles y *perdurables* de nuestras vidas (de las vidas del autor y sus coetáneos) que no se darán de hecho —a menos que la tecnología biomédica avance a pasos de gigante. Moriremos y, si es verdad que la privación de un bien físicamente posible es un mal, nuestra muerte constituirá un gran mal para nosotros, pues no hay duda de que el grado en que la privación constituye un mal depende no sólo del grado de posibilidad del bien de que se nos priva (lo señalado por Nagel), sino también de la cantidad de bien de la que se nos priva. La muerte nos privará de vidas perdurables, no sólo de vidas de unos cuantos años más. Por lo tanto, es mucho peor que si nos privara meramente de una vida de sólo unos cuantos años más. El hecho de que toda vida finita sea corta desde el punto de vista de la eternidad proporciona poca consolación ante la muerte.

Lamentablemente, la muerte es un mal tremendo porque nos priva de una vida perdurable y físicamente posible, y no hay mucho que añadir. Ahora bien, hay un tercer tipo de posibilidad no considerado por Nagel y que es pertinente considerar aquí. Además de lo que es posible "experiencialmente" y lo que es posible físicamente, cabe considerar lo que es *posible tecnológicamente en la situación histórica en que le toca a uno vivir*. Está claro que la prolongación indefinida de la vida física no es posible tecnológicamente en la situación histórica en la que nos ha tocado vivir (al autor y sus coetáneos), pero es razonable pensar que será tecnológicamente posible en una situación histórica futura. Siguiendo a Nagel en su tesis de que la privación de un bien posible en un sentido de posibilidad

es un mal relativo a ese sentido de posibilidad, la noción de posibilidad tecnológica en la situación histórica de uno da lugar a una noción de mal que puede tener consecuencias distintas para personas que vivan en situaciones históricas diferentes. Para alguien que viva en el año 3000, tal vez la muerte sea un tremendo mal en el sentido que estamos considerando, si en esa época es tecnológicamente posible prolongar indefinidamente la vida. Por otro lado, está claro que para nosotros (el autor y sus coetáneos) la muerte no es un mal en este sentido, pues no nos priva de algo tecnológicamente posible en nuestra situación histórica. Esta observación puede proporcionar cierto tipo de consolación ante la muerte (ante la muerte del autor y sus coetáneos). Sin embargo, no es seguramente una consolación que proporcione un gran alivio. Seguramente para algunos lectores ha de ser penoso pensar que si a uno le hubiera tocado vivir en alguna época futura, habría tenido la capacidad tecnológica de prolongar indefinidamente su vida. La consolación ofrecida en este trabajo consistirá en mostrar que la vida de quien tenga la capacidad de prolongarla tecnológicamente será una vida infeliz (al menos si esa persona tiene cierto carácter).

Algunos lectores se estarán preguntando: "¿Será la prolongación indefinida de la vida *realmente* posible tecnológicamente en alguna situación histórica futura?"[3] Espero que se me permita ser muy breve en lo que respecta a las cuestiones tecnológicas. Hay publicadas un buen número de defensas competentes de la idea de que la vida física podría prolongarse indefinidamente. Nada en principio excluye el desarrollo de tecnologías que permitan prolongar indefinidamente la vida de nuestros cuerpos biológicos en ambientes normales. De hecho, los avances cada vez más rápidos de la biogenética, incluidas la clonación y la clonación parcial (de tejidos y órganos), y de nuestro conocimiento de los mecanismos del envejecimiento celular, hacen ya muy razonable pensar que esas tecnologías están quizá no muy lejanas en términos históricos. Y nada en principio parece excluir el desarrollo de tecnologías capaces de preservar ambientes favorables para la vida, incluso ambientes "anormales". Nuestro planeta, nuestra estrella, nuestra galaxia, nuestro universo pueden estar destinados a desenlaces apocalípticos si nadie interviene para evitarlo, pero esa intervención no parece imposible. El prestigioso físico Freeman Dyson ha pensado en maneras en que nuestra corriente de conciencia podría preservarse a medida que un universo abierto se expandiera hacia una "muerte caliente". Y también ha señalado que nada excluye la posibilidad de que si nuestro universo es cerrado y evoluciona hacia un "big crunch", los hombres del futuro sean capaces de convertirlo en un universo abierto, por

[3] Algunos se preguntarán incluso si es *físicamente* posible a secas. El párrafo al pie del cual está la presente nota va también dirigido a ellos, pues sin duda lo tecnológicamente posible es físicamente posible.

inimaginable que esto sea ahora.[4] Otros físicos han propuesto ideas parecidas.

En fin: *quizá* la prolongación indefinida de la vida no sea *realmente* posible tecnológicamente en ninguna época futura.[5] Pero para aquellos que creen que lo más probable es que sí lo sea, entre los que me cuento, y dado que, también probablemente, no nos beneficiaremos de las maravillas tecnológicas previstas en el párrafo anterior, ofrezco la consolación que sigue: las vidas de quienes tengan la capacidad tecnológica de prolongarlas indefinidamente serán, al menos si estas personas tienen cierto carácter, vidas desdichadas, vidas que será muy difícil vivir. Un suceso que prive a esas personas de sus vidas será aun así un mal para esas personas, pero sus vidas serán típicamente muy infelices.

III

Una estrategia formalmente (sólo formalmente) similar a la que emplearé ha sido seguida por algunos otros; por ejemplo, Bernard Williams, aunque me atrevo a decir que con éxito limitado. La premisa central del argumento de Williams es la tesis de que la gente cuya vida se pudiera prolongar indefinidamente se aburriría de manera insoportable. Williams busca apoyo para esta tesis en las desventuras de un personaje de ficción, Elina Makropulos.[6] Makropulos es tecnológicamente capaz de prolongar su vida indefinidamente. Lo hace por medio de un elíxir de la vida —ya nos dijo Borges que el detallismo tecnológico es prescindible e incluso inapropiado en la literatura. El personaje detiene su envejecimiento cuando ha cumplido 42 años y, como resultado, se aburre de manera insoportable y finalmente se suicida. Según Williams,

> El problema [de Makropulos] era, parece, el aburrimiento: un aburrimiento conectado con el hecho de que todo lo que podría pasarle y que pudiera tener sentido para un ser humano particular de 42 años ya le había pasado a ella. O, más bien, todos los tipos de cosas que podrían tener sentido para una mujer de cierto carácter.[7]

[4] Véase F. Dyson, "Time without End: Physics and Biology in an Open Universe", *Reviews of Modern Physics*, vol. 51, no. 3, 1979, pp. 447–460.

[5] Ni que decir tiene que hay científicos y pensadores que se inclinan hacia esta opinión. Véase, por ejemplo, L.M. Krauss y G.D. Starkman, "The Fate of Life in the Universe", *Scientific American*, vol. 281, no. 5, 1999, pp. 58–65.

[6] De una obra de teatro de Karel Čapek que también proporcionó la trama de una ópera de Leoš Janáček.

[7] B. Williams, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality", en sus *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 90.

Hay dos premisas auxiliares en el argumento de Williams. La primera es que (1) un hombre verá el no continuar viviendo como una desventura si y sólo si hay algunos deseos que espera satisfacer en su vida futura:

> las razones que podría tener un hombre para evitar la muerte están, en mi concepción, basadas en deseos [. . .] que ese hombre tiene; partiendo de estos deseos, tiene razones para considerar la muerte posible como una desventura que se ha de evitar, y nosotros, viendo las cosas desde su punto de vista, tendríamos razones para considerar su muerte como una desventura suya.[8]

La otra premisa auxiliar es que (2) los deseos mencionados en la premisa (1) han de ser deseos que la persona pueda comprender como suyos, o al menos como compatibles con su carácter:

> el estado en que pervivo debe ser tal que, para mí cuando miro hacia delante, esté adecuadamente relacionado, en cuanto a la vida que presenta, con los objetivos que ahora tengo al querer pervivir. [. . .] puesto que lo que me impulsa hacia una vida más larga son deseos [. . .], lo que se me promete debe incluir alguna esperanza de que se cumplan esos deseos. [. . .] al menos esto parece exigible, que toda imagen que yo tenga de esos deseos futuros debe hacerme comprensible, en términos de mi carácter, el que esos deseos puedan ser mis deseos.[9]

El argumento, entonces, parece proceder sugiriendo que de la premisa central se sigue que los deseos que puedan aparecer en la vida futura de Makropulos no tendrán para ella la propiedad enunciada en la premisa (2) y, por tanto, por la premisa (1), que morir no será una desventura para ella. El tipo de aburrimiento ilustrado en el caso Makropulos es un aburrimiento que impide a un hombre que lo padece ver algún deseo futuro como un deseo suyo, un deseo dictado por su carácter ("todo lo que podría pasarle y que pudiera tener sentido para un ser humano particular de 42 años ya le había pasado a ella"); esto impide que un hombre perdurable atribuya a sus deseos la propiedad enunciada en (2). Pero sin deseos propios, y por tanto sin ninguna esperanza de que se satisfaga deseo alguno suyo, la premisa (1) nos dice —y ésta es la conclusión del argumento— que un hombre no tiene ninguna razón para ver la muerte como una desventura. (Williams creyó que estas consideraciones mostraban no sólo que la vida física prolongada indefinidamente sería insoportable, sino también que cualquier otro tipo de existencia perpetua (*v.gr.*, como alma desencarnada) sería insoportable para cualquiera, con tal que fuera una persona.)

[8] *Ibid.*, pp. 87–88.
[9] *Ibid.*, pp. 91–92.

Un argumento poco convincente, incluso si concedemos que la conclusión se sigue de las premisas. Las premisas auxiliares me resultan plausibles; pero tengo la certeza de que la premisa central es falsa, es decir, tengo la certeza de que es falso que alguien que prolongara su vida indefinidamente vería necesariamente cómo sus deseos iban desapareciendo en un periodo finito de tiempo y se aburriría insoportablemente a consecuencia de ello. Sin duda, las desgracias de un personaje ficticio en una obra de teatro (aunque esté escrita en checo) no pueden convencerme de esto. Y Williams hace poco o nada para atenuar la fuerza de una idea simple pero razonable: el que uno se aburriera o no *dependería* precisamente del carácter (y el temperamento) propio, incluidos los deseos o tipos de deseos que van unidos a ese carácter. Quizá los deseos que uno pudiera esperar tener dependerían de los deseos que ya tiene. Yo mismo, sin ir más lejos, estoy bastante seguro de que el aburrimiento no sería "mi problema", y otros parecen haber pensado lo mismo.[10] Unamuno insistía en su convicción de que el deseo más básico de los que él tenía, el deseo de vivir, nunca lo abandonaría, fuera cual fuera la naturaleza de la vida que podía esperar vivir. Obviamente, la existencia de este deseo convierte en comprensible para mí la persistencia futura de ese mismo deseo. La falta de propensión al aburrimiento (aun en la vida perdurable), el deseo supremo de vivir (aun en las circunstancias más dolorosas o vergonzantes) son rasgos suficientes (aunque no separadamente necesarios) de un tipo de carácter para el que el argumento de Williams no ofrece un gran consuelo ante la muerte.

Sería más convincente un argumento que mostrara que la muerte no es una desgracia, partiendo de premisas generales acerca de la naturaleza humana, menos dependientes de supuestos acerca del carácter individual que la premisa central de Williams. Quizá un argumento así pueda partir de las premisas auxiliares de ese autor. Exploremos un poco esta posibilidad. Cabe quizá esperar que el grado en que alguien cuya vida se prolongara indefinidamente se sentiría identificado con sus yos futuros disminuiría de manera permanente y continua. La premisa auxiliar (2) nos diría en este caso que una persona no puede esperar que sus deseos se satisfagan como *sus* deseos —y sí sólo, quizá, como deseos de algún yo futuro suyo, inadecuadamente discontinuo de su yo actual. La explicación de la desgracia que la muerte constituye proporcionada por la premisa auxiliar (1) nos diría entonces que esa persona, sin esperanza de que sus deseos se satisfagan como suyos, no podría tener razones para evitar la muerte; la muerte no sería una desgracia para ella.

Sin embargo, creo que este argumento, aunque más coquetón que el de Williams, no deja de ser poco convincente. Aun si aceptamos las premisas

[10] *V.gr.*, el Unamuno de *Diario íntimo* y *Del sentimiento trágico de la vida* (este último citado por Williams), o H. Steele, "Could Body-Bound Immortality be Liveable?", *Mind*, vol. 85, 1976, p. 427.

auxiliares (1) y (2) de Williams, la premisa adicional de que la relación del hombre perpetuo con sus yos futuros es inadecuadamente discontinua es seguramente dudosa. ¿Qué hay de problemático en que el carácter, el temperamento y los intereses de una persona permanezcan aproximadamente iguales para siempre? Sin duda no las limitaciones físicas, como las limitaciones de memoria: los humanos tenemos multitud de medios para almacenar y recuperar información (y cada día desarrollamos medios más poderosos), de manera que recordatorios permanentes de cómo hemos sido y qué hemos deseado estarán siempre disponibles, si es necesario. En otro contexto, Williams habla de un hombre inmortal "descontento cuando se le recuerdan otros tiempos, otros intereses, otras posibilidades",[11] pero no da razón, ni veo yo ninguna, por la que uno haya de enojarse ante recuerdos de ese tipo (yo confieso, con un poco de vergüenza ante el hecho de que mi carácter difiera tanto del de un hombre tan preclaro, que a menudo encuentro esos recuerdos bastante agradables). En general, me temo que no hay buenas expectativas de encontrar un argumento convincente que me muestre que la vida perpetua sería desgraciada para mí, o que la muerte sería aceptable o incluso favorable para mí, y que sea independiente de consideraciones acerca de mi carácter.

IV

He dicho que mi estrategia sería formalmente similar a la de Williams. Es formalmente similar en cuanto que intentaré mostrar que una vida física que pudiera prolongarse indefinidamente por medios tecnológicos sería una vida bastante angustiosa para gente de cierto carácter. Pero el tipo de angustia al que voy a referirme no tiene nada que ver con el aburrimiento; muy por el contrario, provendría de una dolorosa ansiedad que dejaría poco sitio para el aburrimiento. Mis consideraciones, como las de Williams, no mostrarán por sí mismas que uno acabaría en este estado de ansiedad independientemente de su carácter. Pero, a diferencia de las de Williams, mis consideraciones pueden convencer a alguien no propenso al aburrimiento de que acabaría viviendo muy angustiado si su vida física pudiera prolongarse indefinidamente. Este resultado me consuela un poco a mí, y espero que también al lector no consolado por Williams. Pero, por desgracia, es un resultado compatible con la creencia unamuniana de que una vida prolongada indefinidamente sería mejor, por angustiosa que fuera, que cualquier tipo de vida finita.

Cuando uno considera la transición hacia una sociedad en que la prolongación indefinida de la vida sea tecnológicamente factible, se abren perspectivas alarmantes pero relativamente triviales *sub specie philosophi*. Por

[11] "The Makropulos Case", p. 95.

ejemplo, es dudoso que las tecnologías necesarias para prolongar indefinidamente la vida pudieran hacerse accesibles de forma inmediata a todas las personas, independientemente de, digamos, sus recursos económicos o su país de residencia. Es probable que esto creara situaciones de inestabilidad social y política de violencia sin precedentes, puesto que ningún otro avance médico o social se compara *prima facie* con la prolongación indefinida de la vida. Hoy en día, no disponer del mejor tratamiento existente para el cáncer que usted padece porque es pobre o vive en la selva es un agravio para usted, pero lo soporta de manera *relativamente* fácil porque el mejor tratamiento existente puede a lo sumo hacer que viva unos pocos años más (y siempre serán pocos, aunque sean los de una vida "normal"). No disponer de tecnologías para la prolongación indefinida de la vida se percibiría como un agravio hacia usted de magnitud incalculablemente mayor, porque esas tecnologías podrían hacerle vivir para siempre. No sería muy agradable vivir en un mundo en el que uno tuviera que participar en (o padecer) las convulsiones sociales y políticas a las que este agravio daría previsiblemente lugar. Estos problemas no parecen tener mucho interés para nuestros propósitos presentes, y no los examinaremos aquí.[12] Sin duda, los problemas de este tipo son físicamente contingentes; quizá lo sean incluso políticamente: cuando se presenten, tal vez puedan aplicarse remedios sociales y políticos que permitan el inicio de una era en la que la vida perdurable esté al alcance de todos.

Aun si esto es verdad, nos podremos preguntar: ¿no deberíamos nosotros (el autor y sus coetáneos), que sin duda vamos a morir, lamentarnos por no haber tenido a nuestro alcance la vida feliz de esas afortunadas personas que dispondrán de la capacidad tecnológica de hacer que su vida perdure indefinidamente?

Sí y no. Es razonable considerar la vida perdurable a la que podrán acceder esas personas como un bien para ellas, y por tanto como algo envidiable. Pero la vida de esas personas será, al menos si su carácter es de cierto tipo, bastante desdichada.

Imagine a una persona que vive en una situación histórica en que esa persona sabe que puede prolongar tecnológicamente su vida física de manera indefinida. Para esa persona, la muerte es un gran mal por la misma razón que es un mal también para nosotros: a todos nos priva de un gran bien físicamente posible, la vida perdurable. Y lo es también por una razón por la que no es un mal para nosotros: a ella la priva, y a nosotros no, de un gran bien tecnológicamente posible para ella. Como vimos, hay sin duda un sentido no distinguido por Nagel de 'mal para uno' en que perder la vida sería para esa persona un gran mal (pero no lo sería para quienes vivimos en la situación actual). Este sentido de 'mal para uno' no se basaría

[12] Es natural pensar que estos problemas harán correr mucha tinta (¿electrónica?) en las revistas de filosofía moral y política del futuro.

en la consideración de meras posibilidades "experienciales", y tampoco en la consideración de posibilidades físicas en general, sino en la consideración de un tipo de posibilidades físicas: las posibilidades tecnológicas en la situación histórica en que nos toca vivir. En la situación actual no tiene usted sino la esperanza de vivir un número relativamente pequeño de años adicionales —o incluso menos si es usted un enfermo terminal, un suicida, un condenado a muerte, etc. La razón es que usted es consciente ("subjetivamente") de que las posibilidades tecnológicas actuales son relativamente pobres (y además lo son "objetivamente"; la distinción entre "subjetivo" y "objetivo" no importa gran cosa aquí). Por ello, la muerte no es para usted un mal en el sentido de que no lo priva de una vida perdurable tecnológicamente posible en su situación histórica. En cambio, en una situación en que una persona tuviera la capacidad tecnológica de prolongar indefinidamente su vida física, la muerte se convertiría en un mal muy grande para ella (en este sentido de la consideración de las posibilidades tecnológicas en su situación histórica), pues le privaría de un bien muy grande y altamente posible. Como esa persona sabría que prolongar indefinidamente su vida sería tecnológicamente posible, por poco reflexiva que fuera, en esa situación empezaría a pensar más y más en la posibilidad de que le ocurriera la tremenda desgracia de la muerte.

Ninguna acción que pudiera emprender esa persona podría hacer desaparecer la perspectiva de una posible muerte, ni siquiera a corto o mediano plazo. Los accidentes, los asesinatos, los actos de negligencia por parte de los tecnólogos y administradores cuya ayuda necesitaría, seguirían siendo posibles. Dado que esa persona siempre sería consciente de la posibilidad de perder en cualquier momento un bien (la vida perdurable) extremadamente mayor que cualquier otro bien alcanzable o malograble a corto o mediano plazo, la consideración de esa posibilidad sería siempre pertinente como uno de los fundamentos de sus pensamientos, de la formación de sus deseos, de su toma de decisiones. Sería pertinente de una manera en que la consideración de la posibilidad de morir en cualquier momento no es pertinente ahora para usted, pues la muerte ahora no supone para usted la privación de un bien grande y tecnológicamente posible. Si la prolongación indefinida de la vida física fuera factible tecnológicamente y una persona lo supiera, la idea de la muerte, de perder la vida perdurable, se haría omnipresente para esa persona. Como resultado, la cruel angustia que usted y yo experimentamos ahora ocasionalmente al pensar en nuestra futura aniquilación se haría más y más frecuente para esa persona, y al final permanente.

Diré de una vez (de nuevo) que estas consideraciones quizá no sean válidas para una persona con el carácter propenso al aburrimiento de Makropulos, pues seguramente para esta persona la vida perdurable no constituiría un bien extremadamente mayor que cualesquiera bienes obtenibles o

malogrables a corto o mediano plazo. Pero también parece claro que la vida perdurable sería un bien extremadamente mayor que estos bienes para una persona no propensa al aburrimiento o, al menos, para una persona con un supremo e incondicional deseo de vivir. Esta persona, creo, experimentaría una angustia cruel y permanente en la situación descrita.

Puede que esta angustia tuviera un fundamento racional, a diferencia de tantos otros tipos de angustia. En la situación que le he pedido a usted que imagine, la persona en cuestión vería en toda línea de acción la muerte como un final posible a corto o mediano plazo, incluso como una consecuencia posible a corto o mediano plazo de su línea de acción, por minúscula que fuera para ella la probabilidad de que su línea de acción causara su muerte. Y la muerte sería para ella una desgracia extremadamente mayor que cualquier otra desgracia que le pudiera acontecer a corto o mediano plazo como final de su línea de acción, pues la vida perdurable sería un bien extremadamente mayor que cualquier otro bien alcanzable a corto o mediano plazo —siempre suponiendo que esa persona no es una aburrida o que quiere vivir a toda costa. Más aún: si en esa situación esa persona creyera que hay vidas finitas con deseabilidades finitas arbitrariamente grandes y que la vida perdurable es más deseable que cualquier vida finita, entonces la vida perdurable tendría una deseabilidad infinita para ella (de la misma manera Pascal pensó que la vida perdurable —pero seguramente no la vida *física* perdurable— tenía una deseabilidad infinita).[13] Para esa persona, que siempre querría vivir fuera como fuera, perder la vida perdurable tendría una *in*deseabilidad infinita. Sin embargo, y simplificando, el otro resultado pertinente de su línea de acción, a saber, *no morir* tomado en conjunción con cualesquiera otras cosas que le pudieran pasar a corto o mediano plazo como resultado de su línea de acción, sólo podría tener una deseabilidad o indeseabilidad finita. Si ésta fuera su escala de deseabilidades y esa persona fuera un agente bayesiano, entonces, independientemente de la probabilidad que asignara a su muerte como resultado de su acción, le daría a *toda* posible línea de acción una indeseabilidad ponderada infinitamente grande (véase el cuadro de la siguiente página).[14] El hecho de que usted (si es un agente bayesiano) no vea así toda posible lí-

[13] El argumento de Pascal en defensa de la tesis de que la vida perdurable tiene una deseabilidad infinita parece haber sido (según algunos intérpretes) que la vida perdurable puede verse como la suma de un número infinito de vidas finitas. Pero una suma infinita de cantidades finitas no tiene por qué dar un resultado infinito. (Pascal estaba seguramente pensando en que la deseabilidad se podía medir en términos de una unidad discreta.) Un argumento mejor es el del texto, u otro similar basado en estas dos premisas: (i) la vida perdurable es más deseable que cualquier vida finita; (ii) para todo número finito (real) hay al menos una vida finita (posible) cuya deseabilidad mide ese número. (ii) es más fuerte que la afirmación de que hay vidas finitas de deseabilidades finitas arbitrariamente grandes. Pero dado que el ámbito de lo posible es tan rico, (ii) y su análogo más débil no son implausibles.

[14] La analogía de este razonamiento con el de la apuesta de Pascal no se le habrá escapado al lector. Es incluso más cercano a algunas variantes atípicas del argumento de Pascal.

	Morir a corto o mediano plazo	No morir a corto o mediano plazo	
Línea de acción A	$-\infty \times p_1$	$d_1 \times (1 - p_1)$	$-\infty$
Línea de acción B	$-\infty \times p_2$	$d_2 \times (1 - p_2)$	$-\infty$
Línea de acción C	$-\infty \times p_3$	$d_3 \times (1 - p_3)$	$-\infty$
Etc.	Etc.	Etc.	Etc.

CUADRO. La primera columna enumera las líneas posibles de acción ante una decisión dada (A, B, C, etc.) para el sujeto al que le es factible tecnológicamente obtener la vida perdurable. La segunda columna enumera los productos de la deseabilidad de morir a corto o mediano plazo como resultado de las líneas de acción (que es siempre $-\infty$) por las probabilidades de que esto ocurra al adoptar esas líneas de acción (p_1, p_2, p_3, etc.). La tercera columna enumera los productos de las deseabilidades de no morir a corto o mediano plazo como resultado de las líneas de acción (d_1, d_2, d_3, etc.) por las probabilidades de que esto ocurra al adoptar esas líneas de acción ($1 - p_1$, $1 - p_2$, $1 - p_3$, etc.). La cuarta columna muestra la deseabilidad ponderada de las líneas de acción (que es siempre $-\infty$).

nea de acción *ahora* se explica porque la muerte como resultado de sus líneas de acción tiene siempre, hoy por hoy, tanto una indeseabilidad *relativamente* escasa (la de perder unos pocos años adicionales de vida, los que le pueda proporcionar la tecnología actual) como una probabilidad subjetiva baja.

Afirmar que uno vería una indeseabilidad ponderada infinita en toda línea posible de acción tiene, sin duda, el aire de una paradoja. Pero una situación en que toda línea posible de acción tiene la misma deseabilidad ponderada para alguien no es en sí una situación imposible. Puede darse más frecuentemente de lo que uno tiende a pensar. Quizá el lector conozca a alguien a quien "nada le importa" —dicho de la forma "técnica" que hemos estado empleando, alguien cuya escala de deseabilidades asigna el valor 0 a todo resultado posible de sus acciones y por tanto el valor ponderado 0 a todas sus posibles líneas de acción. Quizá los ejemplos sean más frecuentes entre los condenados a muerte, los enfermos terminales y los intelectuales *blasés* —en la ficción tenemos, recordémoslo, el ejemplo

Supongamos que Pascal aceptara que Dios, si existe, es infinitamente bueno y está dispuesto a perdonar a todos los pecadores y darles la vida eviterna. Entonces toda línea de acción habría tenido una deseabilidad ponderada infinitamente grande para Pascal. Por otro lado, si se acepta que Dios es infinitamente malo y está dispuesto a castigar a todo el mundo con un castigo infinitamente indeseable (en qué podría consistir, más vale no pensar), entonces toda línea de acción tendría una indeseabilidad ponderada infinitamente grande; sin duda éste sería un fundamento racional para la angustia.

imperfecto de la aburrida del caso Makropulos.[15] La situación de esta gente indiferente es similar, en ese sentido, a la del hombre que sabe que le es factible tecnológicamente prolongar indefinidamente su vida (y tiene un carácter del tipo que venimos suponiendo). Pero es exactamente opuesta en otro sentido: la situación de este hombre potencialmente perdurable no se debe a que todo le importe igualmente poco, sino a que (¡ay!) todo le importa infinitamente menos que perder la vida.

El que toda línea de acción tuviera una indeseabilidad ponderada muy alta podría constituir un fundamento racional para la angustia. Darse cuenta de la existencia de este fundamento racional podría o no paralizar a alguien, podría o no quitarle el interés por las cosas, podría o no hacerlo indiferente a todo. Esas consecuencias serían malas en sí mismas, pero no tanto como la angustia causada por el hecho de que todos sus pensamientos, deseos y decisiones tendrían lugar con la mente puesta en la posibilidad de perder la vida perdurable.

¿Sería así como irían las cosas? Me temo que sí. Dudo mucho que alguien del carácter que tengo en mente pudiera no hacer caso del miedo y la angustia que le causaría la idea de perder la vida perdurable. Esa angustia se presentaría casi automáticamente tan pronto como pensara que había una vida potencialmente perdurable por delante de él pero podría perderla en cualquier momento, independientemente de su línea de acción. Al darse cuenta de eso, su vida sería desdichada.

¿No son estas consideraciones una reducción al absurdo de la idea de que prolongar indefinidamente la vida física por medios tecnológicos sería un *bien* (para este tipo de gente), y por tanto de la idea de que la muerte sería un mal? ¿No muestran, si son correctas, que no debería uno preocuparse mucho, ya que según ellas la muerte no lo priva a uno de una cosa extremadamente buena después de todo? Por desgracia, como ya adelanté, la cosa no es tan simple. Mis consideraciones sólo muestran que la vida perdurable sería infeliz para las personas del carácter que me ha ocupado, quizá incluso muestran que todas sus líneas de acción serían muy malas para ellos. Pero no implican que esa vida infeliz sería mala para ellos o que una existencia eviterna saturada de malísimas líneas de acción sería mala para ellos.

Una de las afirmaciones más célebres de Unamuno fue que la vida imperecedera en el infierno sería para él preferible a cualquier tipo de vida finita, simplemente porque sería una vida imperecedera.[16] Si usted es como Unamuno, la vida perdurable es mejor para usted que cualquier tipo de

[15] Imperfecto porque para ella hay una línea de acción más deseable que las otras líneas de acción ante las que es indiferente: suicidarse.

[16] La afirmación de Unamuno es de las más sinceras que ha oído o leído el presente autor, y al mismo tiempo de las más sobrecogedoras y amorales —a menudo la sinceridad va de la mano del sobrecogimiento o la amoralidad. Para alguien como Unamuno, la vida es demasia-

vida finita. Perder la vida física perdurable en una situación en que uno pudiera prolongar indefinidamente su vida por medios tecnológicos sería un mal terrible, pero no tiene por qué significar la pérdida de una vida dichosa, ni siquiera de una moderadamente dichosa. Es más, he querido mostrar que, si usted es como Unamuno, significaría *necesariamente* la pérdida de una vida muy desdichada.

Quizá se me objetará una vez más que el que uno viviera en medio de la angustia y el miedo sería algo que dependería del carácter y el temperamento de uno. Una vez más digo que no tengo una respuesta a esa objeción. Sólo he afirmado que las personas de cierto carácter y temperamento vivirían angustiadas si tuvieran la capacidad tecnológica de prolongar indefinidamente sus vidas físicas y fueran conscientes de ello. Algunos individuos podrían quizá afrontar la misma situación sin angustiarse, o sin angustiarse demasiado. En *este* sentido mi argumento no es mejor que el de Williams. Pero tengo la impresión de que le servirá a otro tipo de gente que la que ve consuelo en el de Williams. Si el lector es de este otro tipo de gente, tal vez encuentre en mi argumento un consuelo ante la perturbadora verdad de que va a morir.[17]

Recibido el 19 de febrero de 2002; aceptado el 28 de mayo de 2002

do importante como para que ninguna otra consideración se imponga a su deseo de vivir para siempre.

[17] Agradezco los comentarios a estas ideas que me han hecho varios amigos.