

17



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

El miedo a la muerte
¿ es racional?

Debate sobre Epicuro, Williams y Nagel

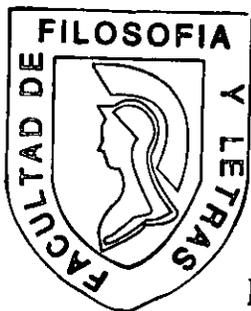


T E S I S

Que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

p r e s e n t a

LUIS HUMBERTO MUÑOZ OLIVEIRA



ASESOR: DR. RICARDO SALLES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

México, D. F.

2000



COORDINACION DE FILOSOFIA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Para mis abuelos y mis padres,
que no sé si temen a la muerte.**

Agradezco a Ricardo Salles su intensa asesoría sin la cual difícilmente hubiese conseguido llevar a feliz término este proyecto. Por otro lado, he de hacer constar que la inspiración para realizar la siguiente tesis no salió de los salones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y si de uno de la Universidad de California campus Santa Bárbara. Ahí fue donde por primera vez me enfrenté a los argumentos sobre la muerte que esgrime Epicuro; ello fue en la clase de mi muy estimada Voula Tsouna. No de otro modo, le agradezco muy especialmente su calma y atención. También he de dar gracias a los encargados del intercambio académico de la UNAM que me dieron la posibilidad de cursar un año escolar en UCSB.

Esta tesis se elaboró en el marco de los proyectos de investigación CONACYT J30724-4 y PAPIIT-DGAPA IN4017799; ambos con sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. De este último proyecto, recibí un apoyo económico. Agradezco a los encargados de DGAPA que con sus amables atenciones hicieron que los trámites para obtener el susodicho apoyo fueran lo más ágiles que se puede.

Sin duda merecen un especial reconocimiento Sara Poot-Herrera y Victor Fuentes, profesores con los que di varios pasos en el terreno de la investigación. Ellos me mostraron rutas interesantes y sólidas que funcionaron de ejemplo para realizar este trabajo. En el mismo sentido debo dar gracias a muchos de mis profesores de la FFyL. Entre ellos, a Guillermo Hurtado, Carlos Pereda, Alejandro Tomasini, Roberto Escudero y Mercedes Garzón quienes, si bien llevan caminos muy distintos, me mostraron vías y métodos para estudiar y escribir filosofía.

Quiero agradecer, con mucho cariño, a Hernán Lavín Cerda y a Marco Antonio Campos; ellos son quienes me han ayudado a forjar el estilo con que está escrita esta disertación. También digo que mis amigos fueron fundamentales, sobre todo aquellos de la filosofía: Kyzza, Omar, Andrés, Ennio y Luis.

Finalmente, debo otorgar un especial reconocimiento a mis padres: ¡qué importante fue su estímulo!

Luis Muñoz Oliveira

Índice

Abreviaturas

i

Introducción

ii

Capítulo 1 Nagel: muerte, cancelación de posibilidades

1

1.1 introducción al problema

3

1.2 ¿podemos hablar de un mal sin sujeto que lo padezca?

11

1.3 ¿cuál es el sujeto de la muerte y cuándo padece dicho mal?

17

1.4 la simetría de Lucrecio

20

1.5 apuntes finales

26

Capítulo 2 Epicuro, hedonismo y muerte

29

2.1 primera premisa: los placeres estáticos no aumentan su valor con el aumento de su duración

31

2.1.1 el placer

32

2.1.2 placeres cinéticos y estáticos

34

2.1.2.1 el deseo

45

2.1.2.2 el límite de los placeres catástemáticos

54

2.2 segunda premisa: la vida feliz está compuesta por placeres

estáticos	56
2.2.1 subordinación de los placeres cinéticos	56
2.2.2 placeres estáticos y vida feliz	59
2.2.2.1 primera objeción	61
2.2.2.2 segunda objeción	64
2.2.2.3 tercera objeción	66
2.3 apuntes finales	71
Capítulo 3 Nada es la muerte: argumentos y simetrías	72
3.1 los primeros dos argumentos y la crítica de Furley	73
3.1.1 ¿por qué no sufrir mientras se está muerto?	74
3.1.2 ¿por qué no sufrir anticipadamente por la muerte?	77
3.1.3 la crítica de Furley	79
3.2 la simetría de Lucrecio	84
3.2.1 la versión furleyana	85
3.2.2 la versión nagel-campirana	89
3.3 apuntes finales	92
Capítulo 4 Williams y Borges, el tedio de la inmortalidad	94
4.1 la simetría de Lucrecio según Williams	95
4.2 la muerte como bien	99
4.2.1 Borges y "El inmortal"	100
4.2.2 el caso Makropulos y los argumentos de Williams	104

4.2.3 opciones para sortear los problemas del caso EM	107
4.3 apuntes finales	112
Últimos apuntes	114
Bibliografía	117

Abreviaturas

Nt nuestra traducción

EN Aristóteles, Ética Nicomaquea. Número en bibliografía (Nb) 3

IM Borges, "El inmortal". Nb 6

2CM Campirán, dos cuestiones acerca de nuestra propia muerte. Nb 7

DF Cicerón, De finibus bonorum et malorum. Nb 8-9

DE Diógenes de Enoanda. Nb 12-13

DL Diógenes Laercio. Nb 14

SM Norbert Elías, La soledad de los moribundos. Nb 16

CH Epicuro, Carta a Herodoto. Nb 17

CM Epicuro, Carta a Meneceo. Nb 18-19

MC Epicuro, Máximas capitales. Nb 20

SV Epicuro, Sentencias vaticanas. Nb 21-22

FU David Furley. Nb 25

THN Hume, Treatise of Human Nature. Nb 27

LS Long y Sedley. Nb 29

DRN Lucrecio, De rerum natura. Nb 30-31

PM Phillip Mitsis. Nb 32

MQ Nagel, Mortal Questions. Nb 33

NH Nemesio, De natura hominis. Nb 34

YO Williams, problemas del Yo. Nb 44

Introducción

De las pasiones que nos trae la vida, el temor a la muerte es de las más intensas y constantes; da vueltas, se repite y, no en pocas ocasiones, vuelve y debilita nuestra fortaleza y pundonor en el mismo lecho de la muerte. En Tolstoi, por ejemplo, encontramos una de las más desesperadas muestras de esto cuando Iván Ilich, enfermo de muerte en su cama, sufre y grita, desconsolado: "en ese momento empezó aquel grito terrible que duró tres días y se oía más allá de su habitación, causando espanto. Había comprendido [...] que no había salvación, que llegaba a su fin y que quedaban dudas sin resolver".¹

Nosotros partimos de la idea de que hay temores irracionales y racionales. En este estudio, nos interesa averiguar si el temor a la muerte tiene algunos fundamentos en la razón. Así pues, queremos hallar si en ésta se sustenta dicho temor. Por ello, analizaremos, en cuatro capítulos, algunos argumentos que luchan en posiciones encontradas: unos afirman echar luz sobre una brecha de racionalidad en tal miedo; otros aseveran que no existe argumento válido alguno para temer a la muerte.

La hipótesis que deseamos defender es que el temor a la muerte es irracional; veremos, en efecto, que la racionalidad del temor a la muerte es problemática. Para defender que es irracional temer a la muerte, tendremos que objetar las premisas del argumento que en breve mostraremos. Sin embargo,

¹ Tolstoi, la muerte de Iván Ilich, p. 77.

antes de hablar sobre los contenidos y las ligazones de nuestros capítulos, del argumento mentado, es menester mostrar los límites de nuestra discusión, pues la muerte tiene muchas acepciones y, si las abordásemos todas, seguramente no alcanzarían ni las páginas ni el tiempo. Además, el debate habría de ser disperso y poco claro, sin una línea luminosa que marcara el camino, como sucede, para no errar el rumbo, en las pistas de aterrizaje, ya de noche.

Por otro lado, debemos afirmar otro de los límites de nuestra investigación: abordaremos la muerte como un probable mal para el sujeto. Es decir, no haremos un análisis sobre la muerte, vista, por ejemplo, en tercera persona, "la muerte de otros"; análisis desde una perspectiva social.² Nuestra discusión estará centrada en la perspectiva de la primera persona. Así, discutiremos si debemos temer nuestra propia muerte. En esta tesis, la muerte será erradicación absoluta, falta de conciencia y cuerpo. Por ello, nuestro primer supuesto es que ésta es el fin de toda posibilidad de gozar y padecer; de tener percepciones³ de cualquier índole. Así pues, no hablaremos de ninguna noción de trascendencia o "vida después de la muerte", como suponen los cristianos. Lo anterior, no es meramente arbitrario. El temor a la muerte, en muchos casos, tiene como base la siguiente estructura lógica, estructura que, además, funciona como esqueleto a lo largo de la tesis. El argumento que mostramos a continuación es el que liga todos nuestros capítulos:

- a) la vida es siempre un bien
- b) la muerte nos priva de la vida

² Para quienes se encuentren interesados en revisar la muerte desde la sociedad resulta fundamental: Elias, SM.

c) por lo tanto, la muerte nos priva de un bien.

Si al silogismo anterior añadimos la siguiente premisa:

d) la privación de un bien es siempre un mal,

entonces tenemos como resultado que:

e) la muerte es siempre un mal.

Después, tendríamos que añadir que:

f) es racional temer a cualquier mal,

para obtener como resultado que:

g) es racional temer a la muerte.

Ahora, es bueno señalar que de las premisas anteriores, varias serán supuestos que no discutiremos. Ya decíamos que 'b', por ejemplo, es nuestra primera suposición. Otra de ellas será 'f', ya que aquí no averiguaremos si es 'racional temer a todo mal, partiremos de la idea de que 'f' es evidente en sí misma. Así, discutiremos la premisas 'a', 'c' y 'd'.

Primer capítulo

Para Nagel, autor al que seguimos para elaborar el primer capítulo de nuestra disertación, la vida es, a pesar de sus contenidos, siempre un bien, así, afirma la verdad de 'a'. Sin embargo, nosotros sostendremos que el valor de la vida siempre está ligado a sus contenidos y por ello no es anterior a ellos. Es decir, si no conocemos los contenidos de una vida, no podemos saber entonces cuál es el valor de ésta. De este modo, pondremos en entredicho no sólo 'a' sino 'c'.

³ Ver por ejemplo: Hume, THN.

Por otro lado, revisaremos de qué forma es posible que la muerte, siendo erradicación y fin de un sujeto, sea un mal para quien ya no existe. No de otra forma abordaremos el problema sobre cuál es el sujeto que padece la muerte. Dicha discusión, pondrá, como veremos, dudas sobre la verdad y plausibilidad de 'd'.

En síntesis, nuestro primer capítulo servirá para introducirnos a los problemas que pueden enfrentar nuestras premisas y sondeará la primera propuesta acerca de la racionalidad del temor a la muerte. Además, será un preámbulo idóneo para entrar a la minuciosa discusión que haremos de las ideas epicúreas.

El segundo capítulo

Nuestro segundo capítulo nos parece el más complejo y difícil. Ahí discutiremos a fondo 'd'. Epicuro, aun cuando cree que la vida es un bien, no afirma que perderla sea un mal, por el contrario, supone que la vida es un bien cuyo valor no aumenta con el aumento de su duración. Así, no es un bien *per se* y sí uno que depende de sus contenidos; de los placeres experimentados en ella.

Como los placeres serán fundamentales en nuestro análisis sobre el valor de la vida, en nuestro segundo capítulo discutiremos detalladamente la concepción epicúrea de ellos. También analizaremos la noción de deseo y la de vida feliz siguiendo los pasos de Phillip Mitsis. Todo, con el fin de mostrar que 'c' y 'd' son premisas falsas, en clara contradicción con la idea de Nagel.

Tercer capítulo

Nuestro tercer capítulo bien podría ser parte del segundo. Sin embargo, con el afán de no escribir un capítulo que tuviese una extensión de más del doble de los demás y, sobre todo, porque los argumentos revisados en 3 sí son distintos al principal mostrado en 2, hemos decidido hacer de 3 un capítulo independiente. Ahí volveremos a revisar la idea de que tanto 'c' como 'd' son falsas; siguiendo a Epicuro, veremos la plausibilidad de decir que la muerte no es nada para nosotros. Para hacer lo dicho, partiremos de varias premisas que tienen su vianda importante en 2.

Cuarto Capítulo

En el cuarto capítulo volveremos a la discusión sobre la verdad de la premisa 'a'. Ahí discutiremos cómo la inmortalidad puede ser tediosa y la muerte deseable, así, intentaremos mostrar, contradiciendo 'a', que la vida no es siempre y pese a todo un bien. Para lograr lo anterior seguiremos los pasos de Williams y Borges quienes afirman que la inmortalidad no es bien alguno.

La simetría de Lucrecio

Sin tenerlo como meta ni como estrategia discursiva, la famosa simetría de Lucrecio (DNR) ha sido discutida en tres de los cuatro capítulos que aquí presentamos. Ahora, sin duda, se halla más ampliamente revisada en nuestro tercer capítulo pues dicho argumento es uno más de los que apoyan la idea epicúrea de que la muerte no es nada para nosotros. En uno y en cuatro,

encontraremos discusiones elaboradas desde distintos puntos de vista. Nos parece que la exposición menos acertada es la que Williams hace en el capítulo último, pues no interpreta bien las palabras del poeta latino. Sin embargo, ya veremos lo dicho en su momento.

Detalles técnicos

Hemos hecho a lo largo de nuestra investigación varias traducciones. Todas ellas del inglés y siempre respetando al máximo el texto original que, para ser contrastado, pusimos a pie de página. Por ello, en todo el cuerpo del trabajo se hallarán los textos en español. La única excepción a lo dicho será encontrada en el segundo capítulo ya que los pasajes de Shakespeare han sido respetados en su idioma original; a pie de página se encontrará una de las traducciones que hallamos. Si hemos hecho esta excepción es por dos razones: una obedece a un impulso estético y la otra a detalles técnicos. Por un lado nos pareció que las traducciones empobrecían la expresión artística de Shakespeare, por el otro, que hacer la traducción por nuestra cuenta era una empresa de mucho peligro y ambición.

La bibliografía fue realizada según los criterios del MLA. Lo anterior con el fin de facilitar su comprensión y además, seguir los criterios básicos que hoy día se usan en la investigación. Por otro lado, y con la intención de facilitar las referencias al interior de nuestro trabajo, hemos hecho varias abreviaturas que pueden ser encontradas antes de esta introducción.

También debemos hablar del griego y nuestro total desconocimiento de dicha lengua. Para sortear los problemas que se nos presentaron al respecto fue de fundamental ayuda la asesoría del Dr. Ricardo Salles. Sin embargo, es cierto, casi nunca nos enfrentamos al griego, pues el compendio y la traducción de textos helénicos hecho por Long y Sedley fue indispensable para acercarnos a Epicuro, sus críticos y seguidores. Lo mismo sucedió con el Latín.

Finalmente, queremos establecer el interés personal que nos llevó a comenzar y culminar este estudio. Siempre nos ha llamado la atención la muerte ya que estamos convencidos de que nuestra relación con su existencia determina en cierta forma destacable nuestra felicidad. El fin de nuestra vida es intrigante y triste. Sin embargo, no es tan oscuro como muchas veces imaginamos. Harta filosofía se ha escrito al respecto y no cabe duda de que es de gran utilidad, si no para superar el temor a la muerte, sí para distinguir los argumentos que tienen sentido de aquellos que no lo tienen. Haciendo lo dicho, nosotros hemos logrado atenuar el temor, tan recurrente, que teníamos de la muerte. Comprendimos en qué margen es una tragedia morir. Dicho margen, por cierto, no es tan amplio como creíamos en un principio.

¿y si no es racional temer a la muerte?

Esta pregunta nos la hicimos multitud de veces; ¿será posible dejar de temer a la muerte probando que dicho miedo no es racional? Creemos que no, pues como ya decíamos hay miedos irracionales (el vértigo, por ejemplo) que no se

atacan con argumentos. Tal vez la psicología juegue un papel indispensable al respecto. Sin embargo, somos terriblemente ignorantes sobre el tema y por ello, dejamos abierta la pregunta.

1. Nagel: muerte, cancelación de posibilidades

¿Con qué comparo la vida?
¿Con el alba pasajera?
¿Con la barca pasajera?
¿Con la estela de la barca?
¿Con la espuma de la estela?
Canción de Geishas

El artículo "Death" que Nagel recoge en su libro Mortal Questions muestra de forma general varios problemas acerca de la muerte, y por ello nos ha parecido oportuno utilizarlo para iniciar la discusión de esta tesis. Además, la postura de Nagel, como veremos, se contrapone en varios aspectos importantes a la de Epicuro, de tal forma que nos permite abrir un debate entre nuestros autores. Ahora, pese a la diferencia de los distintos asuntos que aborda Nagel en "Death", nos parece hallar un punto común, una duda que subyace a todo este debate: ¿es la vida un bien cuyo valor aumenta con el aumento de su duración?

Para continuar, es necesario señalar que la exposición de Nagel no está organizada de forma lineal. Es decir, hay puntos del artículo donde vuelve a partes del discurso abandonadas anteriormente. De tal modo que nos ha parecido que el siguiente orden es la mejor forma de exponerlo:

1.1 Introducción al problema.

1.2 ¿Podemos hablar de un mal sin sujeto que lo padezca?

1.3 ¿Cuál es el sujeto del mal que es la muerte y cuándo padece dicho mal?

1.4 La simetría de Lucrecio.

El orden que elegimos no es arbitrario, la ligazón entre los distintos apartados es lógica. Por ejemplo, para poder abordar el problema sobre "¿cuál es el sujeto del mal que es la muerte y cuándo padece dicho mal?", debemos primero aclarar cómo, siendo la muerte la erradicación de un sujeto, podemos hablar de un mal para un sujeto 'x' sin dicho sujeto 'x'. Asimismo, tendremos también que mostrar de qué forma se complica la adscripción de un mal, y cómo Nagel libra dichos problemas.

Además, es bueno mencionar las relaciones que guarda este capítulo con el resto de la tesis: sus apuntes finales, por ejemplo, dejan abierto el debate sobre el tedio de ser inmortal, al cual nos aproximaremos en el último capítulo de nuestro estudio. Por otro lado, la conclusión del artículo de Nagel es el umbral idóneo para entrar a la cuestión central de la presente tesis: *el hedonismo epicúreo y la muerte*.

Tampoco está de más decir que en este capítulo comienza la disputa sobre uno de los argumentos que ronda toda nuestra disertación, pues veremos cómo Nagel intenta mostrar que *la simetría de Lucrecio* es un argumento que no se sostiene.

1.1 Introducción al problema

En este apartado haremos el análisis y la exposición del problema que discutiremos adelante. Si hemos decidido hacer esta introducción, como decíamos, es para seguir los pasos del autor que nos ocupa.

Para Nagel, el análisis de la muerte está ceñido a la idea de erradicación permanente del sujeto, donde la conciencia desaparece; deja de lado cualquier tipo de supervivencia tras ella y sólo le interesa saber si la muerte, entendida como un estado permanente de inexistencia, es un mal y, de serlo, qué características tiene. Así, hace la siguiente aclaración: "si la muerte es, después de todo, un mal, no puede serlo por sus características positivas (positive features), sino únicamente por aquello de lo que nos priva".⁴ Parafraseando lo dicho, en busca de claridad, es bueno ver un ejemplo: siendo la muerte el fin de la existencia de Karateca, un joven dedicado a las computadoras, es difícil achacarle a Karateca, tras su fallecimiento, el mal que sufre hoy por no existir más. No existir implica, por fuerza, no padecer. Así, dado que Karateca no puede sufrir la muerte (por esto es que, según Nagel, la muerte no puede ser un mal por sus características positivas), nos queda averiguar si ésta es un mal por privarle de la vida. También, en el extremo, tendremos que analizar si es posible, sin sujeto físico presente (Karateca muerto no puede ser un sujeto físico, pues no existe), achacar las características negativas de un mal a alguien.

⁴ "if death is an evil at all, it cannot be because of its positive features, but only because of what it deprives us of" Nagel, *MQ*, p.1 (nt).

Para continuar con la exposición, es oportuno decir que, si analizáramos la muerte desde la sociedad,⁵ es decir, desde la perspectiva de aquellos que sobreviven el fallecimiento de un sujeto dado, le encontraríamos características positivas. Y, aún cuando Nagel no aborda este punto, es bueno dar unos ejemplos de lo dicho.

Socialmente, la muerte puede ser un beneficio o una tragedia para aquellos que la juzgan por los resultados que trae consigo. Por ejemplo, si una persona acaudalada (llamémosla Madame X) decidiera heredar su fortuna al azar y dicha fortuna terminase en manos de una familia con muchas necesidades y que nunca conoció ni supo nada de Madame X, la muerte de tan rica señora sería un bien para la familia marginal. Por otro lado, si Madame X tuviese un esposo muy enamorado y unos hijos que la querían profundamente, su muerte repentina sería una tragedia.

Otro ejemplo interesante es el que sigue: para aquellos individuos que aseguran que la finalidad de las leyes es disuadir a los criminales, la muerte de un asesino mediante la pena de muerte tiene atributos muy claros (no estamos discutiendo la veracidad de los atributos): bajar los índices de criminalidad, reducir los asaltos violentos, etc....

Pero, volviendo al individuo, recordemos que Nagel parte del supuesto de que Madame X, al morir, no tendrá conciencia,⁶ ni existirá siquiera. Así, todas las características positivas de la muerte quedan canceladas para ella. No de otra

⁵ Un análisis interesante se puede hallar en SM.

⁶ Es importante hacer notar que el supuesto de Nagel es discutible. Platón, por ejemplo, nos dice que al morir, nuestra alma regresa al *topos uramus* donde tiene contacto con los arquetipos de las cosas. Entonces la conciencia es absoluta.

forma y reiterando, la muerte, de ser un mal, lo es sólo por aquellos bienes que le impide gozar, como la vida, que para Nagel es siempre un bien.

Al respecto del valor de la vida, Nagel afirma que si tuviéramos igual número de experiencias desagradables y tortuosas que de plenas y joviales, la simple posibilidad de experimentarlas inclinaría la balanza hacia el gusto de estar vivo. De hecho, va aún más lejos:

Hay elementos que, si añadimos a nuestra experiencia, hacen mejor la vida; hay otros elementos que, si los añadimos a nuestra experiencia, hacen peor la vida. Sin embargo, lo que queda cuando estos elementos han sido hechos a un lado no es meramente neutral: es enfáticamente positivo. Por lo tanto, la vida merece la pena ser vivida aun cuando los elementos negativos en nuestra experiencia sean muchos y los positivos demasiado magros para contrarrestar, por sí solos, el peso de los elementos malos. El peso positivo adicional, es aportado por la experiencia misma más que por cualquiera de sus contenidos.⁷

Es decir, para Nagel, una vida con más experiencias desagradables que buenas vale la pena por el sólo hecho de experimentarla. En otras palabras, la vida, y, más aún, toda experiencia, tiene un valor independiente de su contenido. Dicho valor independiente del contenido hace, por sí sólo, que las experiencias valgan la pena ser tenidas y así la vida valga la pena ser vivida. No obstante, podemos anteponer, como objeción a Nagel, que siempre cabe preguntarnos si una vida

⁷ "There are elements which, if added to one's experience, make life better; there are other elements which, if added to one's experience, make life worse. But what remains when these are set aside is not merely neutral: it is emphatically positive. Therefore life is worth living even when the bad elements of experience

llena de enfermedades, atroces torturas, carencias, humillaciones, falta de libertad, traiciones políticas, traiciones amorosas, llena de terror y guerra, vale la pena ser vivida. De no valer la pena una vida como la descrita, entonces la postura de Nagel se encontraría en jaque, pues no sería plausible sustentar que la vida es un bien en sí mismo. Si esto fuere así, el artículo de Nagel que ahora comentamos, perdería, a nuestro juicio, su vianda más importante. Lo anterior porque Nagel parte del supuesto de que la vida es un bien en sí mismo y por ello la privación de ésta un mal.

Pero siguiendo nuestro análisis, además de afirmar que la experiencia misma hace que la vida valga la pena, Nagel añade:

- A) "el valor de la vida y sus contenidos no se ase únicamente a la supervivencia orgánica"⁸ y
- B) "como la mayoría de los bienes, éste [el de la vida] se multiplica con el tiempo: más es mejor que menos."⁹

Sin duda 'A' es fácil de sustentar y es que, como bien apunta Nagel, no hay diferencia significativa entre morir ahora y vivir veinte años en coma para morir, irremediamente, después. La única diferencia puede radicar en la esperanza de salir del estado de coma. Pero si cancelamos toda posibilidad de que eso suceda¹⁰, entonces la diferencia es ciertamente difícil de distinguir.

are plentiful, and the good ones too meager to outweigh the bad ones on their own. The additional positive weight is supplied by experience itself, rather than by any of its contents". Nagel, *MQ*, p. 2 (nt).

⁸ "the value of life and its contents does not attach to mere organic survival" Nagel, *MQ*, p. 2 (nt).

⁹ "like most goods, this can be multiplied by time: more is better than less" Nagel, *MQ*, p. 2 (nt).

¹⁰ Hace poco una mujer se recuperó de un estado de coma que duró 16 años. Por ello hay que entender nuestra cancelación de posibilidades de recuperarse de la coma como un supuesto. Es evidente que muchos han vuelto al mundo consciente.

En segunda instancia, la tesis que se apunta en 'B' es más polémica (entre muchas otras posturas, contradice a Epicuro, quien señala claramente que los placeres de la vida dichosa no incrementan su valor con el aumento de su duración). Nagel, argumenta no sólo que el valor de los placeres de la vida crece con el tiempo en que se mantienen presentes sino también que el tiempo en que perdura la vida no tiene siquiera que ser continuo para que se multipliquen dichos bienes. Así, uno podría estar congelado trescientos años y al despertar seguir gozando, aun con algunos inconvenientes sociales, de los placeres de la vida. Un ejemplo que muestra, según Nagel, que los placeres aumentan con su duración es el que sigue: para un amante de la música es más placentero escuchar una sinfonía completa que dos segundos de la misma. De la misma manera, para aquel que disfruta de leer novelas rusas, es más placentero hacerlo cinco horas que una. Ahora, si hacemos una hipérbole de las palabras de Nagel, también tendría que ser cierto que para aquél que gusta de leer novelas rusas, será más placentero el hecho de poder hacerlo por mil años que únicamente por ochenta. Sin embargo, de lo anterior se desprende un punto débil de la argumentación de Nagel, pues no cabe duda de que hay cosas que son placenteras por ser cortas: nadie desearía tener un orgasmo por tres días, como lo tuvo un personaje de Woody Allen.¹¹ Lo anterior no implica que no existan placeres que sea mejor tenerlos por más tiempo que por menos; se nos ocurre que un posible candidato es la felicidad: hasta el momento no conocemos a nadie que se halle harto de ser feliz pero, a pesar de ello, veremos en el

¹¹ Ver Everything you always wanted to know about sex, 1972.

capítulo siguiente que Epicuro tiene excelentes razones para pensar que ni siquiera la felicidad es un valor que es mejor tener más tiempo que menos.

Volviendo a Nagel. Para él es muy claro que la vida es un bien del que se puede tener más o menos según su duración, y un bien que cuando más tengamos de él, mejor: "es bueno estar vivo, dicha ventaja puede ser atribuida a una persona en cada punto de su vida. Es un bien del que Bach tuvo más que Schubert, sencillamente porque vivió más".¹² Sin embargo, apunta Nagel, el camino inverso no es cierto: "la muerte [...] no es un mal del que Shakespeare haya recibido, hasta ahora, una porción más grande que Proust. Si la muerte es un mal, no es fácil decir cuándo un hombre lo sufre".¹³ Por ello, también, en el extremo, tendremos que analizar si es posible, sin sujeto físico presente, achacar las características negativas de un mal a alguien. Es decir, si seguimos las palabras de Epicuro: "cuando existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces nosotros [ya] no existimos",¹⁴ podemos ver lo complejo que resulta decidir; como dice Nagel, en qué momento un hombre o una mujer sufren el mal que se supone es la muerte.

Nagel también observa que las personas que temen la muerte no rehuyen, por lo general, el estado de inconciencia. Así, tampoco temen o rehuyen la muerte por ser, precisamente, un estado con tal característica. Lo anterior queda claro, pues, por un lado, si fuera posible el congelamiento de seres humanos enfermos para ser descongelados en algunos siglos con vida y

¹² "It is good to be alive, that advantage can be attributed to a person at each point of his life. It is a good of which Bach had more than Schubert, simply because he lived longer". Nagel, *MQ*, p. 3 (nt).

¹³ "death[...] is not an evil of which Shakespeare has so far received a larger portion than Proust. If death is a disadvantage, it is not easy to say when a man suffers it". Nagel, *MQ*, p. 3 (nt).

salud, no sería razonable sentir lástima de ellos mientras se hallen inconscientes; por el otro lado, pocos se quejan de su inexistencia prenatal, de aquel tiempo transcurrido en el que carecieron de conciencia. Así, Nagel afirma que no es a las propiedades positivas de estar muerto a lo que se teme. Insiste en que estar muerto es un estado inimaginable porque nada hay qué imaginar: "es tan imposible imaginar estar totalmente inconsciente como imaginar estar muerto".¹⁵ Por ende, recalca, la muerte sólo puede ser un mal por privarnos de la vida que, para Nagel, es un bien en sí mismo.

Así, termina la introducción de varios problemas relacionados con la muerte. Empero, hace falta ligarlos lógicamente. Ya desde el principio afirmábamos que la ligazón existe. Además, para facilitar las cosas, el artículo que revisamos tiene una estructura lógica muy clara a la que ahora, y muy brevemente, echaremos luz.

Para Nagel, es fundamental probar que la muerte no es un mal que se pueda definir positivamente (a través de sus características positivas). Lo anterior, debido a que parte del supuesto de que los individuos, al morir, pierden su existencia y que para padecer es necesario existir. Por lo tanto, dado que las características positivas de algo son aquello que podemos experimentar, nuestra propia muerte no puede tener, para nosotros, características positivas. Si aceptamos lo dicho, entonces se sigue que la muerte sólo puede ser un mal por privarnos de un bien, que en este caso, es la vida.

¹⁴ Epicuro, *CM*, 124-125 (traducción de Boeri).

¹⁵ "it is just as impossible to imagine being totally unconscious as to imagine being death". Nagel *MQ*, p. 3 (mt).

Otra premisa de la que Nagel parte, es que los bienes aumentan su valor con el incremento de su duración, y dado que la vida es un bien *per se*, y uno del que se puede tener más que menos, entonces aumenta su valor con su duración. Este supuesto nos parece dudoso a la luz del argumento que desarrollaremos en el capítulo 2.

Una tercera premisa nos dice que la vida es un bien independientemente de su contenido, y por ello la muerte, por más miserable que sea la vida a la que pone fin, es un mal. Aquí, cabe poner en duda este tercer supuesto: si el valor del contenido de la vida es prescindible, entonces también lo es la lucha por los derechos humanos (dando un ejemplo radical), pues bien se puede argumentar, partiendo del supuesto de Nagel, que los esclavos debieran estar agradecidos por el sólo hecho de que el amo permitiese a sus padres copular y reproducirse, por el hecho de estar vivos.

En síntesis, de este apartado se desprenden algunos supuestos polémicos que usa Nagel en su argumentación, a saber:

- 1) la vida, sea cual sea su contenido, merece la pena ser vivida y
- 2) el valor de la vida, como el de casi todos los bienes, se incrementa con su duración.

Dichos supuestos serán discutidos en detalle más adelante; sin embargo, es importante tenerlos presentes, pues varios argumentos posteriores hacen referencia, de uno u otro modo, a ellos.

Ahora, nos ocuparemos de la pregunta de cómo se puede hablar de un mal sin sujeto que lo padezca y por otro lado, hallar cuál es el sujeto de la muerte y cuándo tal sujeto padece dicho mal.

1.2 ¿Podemos hablar de un mal sin sujeto que lo padezca?

El tema de este apartado es muy relevante para la secuencia lógica del capítulo. Lo anterior, gracias a que, si a la pregunta formulada (¿podemos hablar de un mal sin sujeto que lo padezca?), contestamos "no", entonces Nagel no podrá decir que la muerte priva a sujeto alguno de un bien, pues la muerte es la erradicación del sujeto.

En este apartado veremos cómo es posible hablar de un mal sin sujeto que lo sufra. Nagel plantea el problema como sigue: "pueden surgir dudas con respecto a si algo puede ser malo para un hombre sin serle desagradable: específicamente, se puede dudar que haya males que consistan meramente en la privación o ausencia de posibles bienes, y que estos [males] no dependan de alguien que repare en dicha privación".¹⁶ Nagel, apuntemos desde ahora, piensa que sí es posible adscribirle un perjuicio a alguien aun cuando tal persona no sepa que sufre dicho mal.

Ahora, para mostrar por qué Nagel sustenta lo anterior, debemos contestar la pregunta que sigue: ¿podemos hablar de un mal cuando el sujeto contra el que se actúa no sufre por dicho acto, ni se entera de él? Pensemos, por ejemplo en Víctor, un sujeto muy trabajador a quién su esposa engaña de

forma tal que Víctor nunca se entera. ¿Es el engaño citado un mal para Víctor, o no? Si hacemos caso de la cultura popular "ojos que no ven, corazón que no siente", no. Por ello, pareciese que cualquier traición, hipocresía o engaño, no es un mal mientras el sujeto, llamado Víctor en este caso, no se dé cuenta. Sin embargo, dice Nagel, hay que reconocer que hay males que lo son sólo si sabemos el historial de la persona y no únicamente por el estado actual en que el sujeto se encuentre. Veamos el siguiente ejemplo:

Supongamos que una persona inteligente sufre una lesión cerebral que lo reduce a la condición mental de un niño contento cuyos deseos pueden ser satisfechos por un cuidador, de tal forma que se halle libre de cuidados. Dicho suceso será considerado por muchos como una severa desgracia, no sólo para sus amigos y parientes, o para la sociedad, sino también y sobre todo para la persona misma. Lo anterior, empero, no implica que un niño contento es desafortunado. El adulto inteligente que ha sido reducido a tal condición es el sujeto de la desgracia. Es de él que sentimos lástima, aunque, claro está, él no repara en su condición —de hecho, queda alguna duda de si podemos decir o no que él aún existe.¹⁷

De tal forma, al ver al individuo adulto con la capacidad mental de un bebe de tres meses, no tendríamos por qué sentir pena de la pérdida que ha sufrido si no supiésemos que fue un hombre inteligente. Además, el sujeto con mente de

¹⁶doubt may be raised whether anything can be bad for a man without being positively unpleasant to him: specifically, it may be doubted that there are any evils which consist merely in the deprivation or absence of possible goods, and which do not depend on someone's minding that deprivation". Nagel, *MQ*, p.4. (nt).

¹⁷Suppose an intelligent person receives a brain injury that reduces him to the mental condition of a contented infant, and that such desires as remain to him can be satisfied by a custodian, so that he is free from care. Such a development would be widely regarded as a severe misfortune, not only for his friends and relations, or for society, but also, and primarily, for the person himself. This does not mean that a contented infant is unfortunate. The intelligent adult who has been reduced to this condition is the subject of the misfortune. He is the one we pity, though of course he does not mind his condition- there is some doubt, in fact, whether he can be said to exist any longer-". Nagel, *MQ*, p.5-6 (nt).

bebe, igual que Víctor, que ha sido víctima de infidelidad sin siquiera suponerlo, no sabe de su condición. Por ello, y por nuestro supuesto: "ojos que no ven corazón que no siente", no son víctimas de un perjuicio. Si fuera cierto lo anterior, la privación de posibles bienes o placeres no sería un mal mientras el sujeto no se percatase de ello. Sin embargo, Nagel nos dice que dicho supuesto es inválido pues:

descansa en una suposición equivocada sobre la relación temporal entre el sujeto de la desgracia y las circunstancias que la constituyen. Si en vez de concentrarnos exclusivamente en el bebe gigante que tenemos enfrente pensamos en la persona que fue, y la persona que ahora podría ser, entonces su reducción a este estado y la cancelación de su desarrollo natural de adulto, constituyen una catástrofe perfectamente inteligible.¹⁸

Y es que los daños no se juzgan únicamente por el estado actual de cosas. De ser así, no podríamos identificar como tales una gran serie de perjuicios que tienen como base datos de otros tiempos y espacios. Es decir, si únicamente tomásemos en consideración las circunstancias presentes nos privaríamos de muchos testimonios fundamentales para establecer la existencia de un mal. Pensemos, ya no en el hombre inteligente que sufrió un daño cerebral, sino en una persona con cáncer, llamémosla José. Si Kyzza conoce hoy a José y lo ve caminar, un poco despacio pero bien y le parece además una persona sonriente

¹⁸ [It] rest[s] on a mistaken assumption about the temporal relation between the subject of a misfortune and the circumstances which constitute it, instead of concentrating exclusively on the oversized baby before us, we consider the person he was, and the person he could be now, then his reduction to this state and the cancellation of his natural adult development constitute a perfectly intelligible catastrophe". Nagel, *MO*, p.6 (nt).

aunque un poco melancólica; Kyzza podrá decir que José es buen tipo. Sin embargo, no tendrá elementos para enterarse del mal que José sufre. Kyzza necesitaría saber que José tiene cáncer y que ya no camina como antes lo hacía. Él era marchista y ahora ya no puede competir, además, se haya muy mal físicamente, no duerme bien y tiene presente, los doctores le han dicho, que su muerte se avecina rápidamente; sabe que pronto no podrá caminar y que tendrá que esperar su muerte encamado en un hospital. Así, si nosotros evaluáramos la existencia de un perjuicio con los datos del estado actual de cosas, nos veríamos muy limitados, pues hay infortunios que forzosamente implican relaciones: "el caso de degeneración mental nos muestra un mal que depende de un contraste entre la realidad y las posibles alternativas".¹⁹ Lo mismo pasa con José, el marchista, que bien podría competir en Sidney 2000 si no hubiera tenido cáncer.

De lo dicho hay que destacar que hay males cuya evidencia depende de contrastar la realidad con posibles alternativas. Es decir, el estado actual de alguien no es evidencia suficiente para saber si dicha persona padece o no un mal, tenemos que contrastar las posibles alternativas. Pensemos en César Andrade, un joven que de la rodilla para abajo tiene una prótesis, pues perdió parte de la pierna en un accidente, de quien no sabemos nada más que lo que la evidencia nos muestra: carece de parte de una pierna. Podemos, por ejemplo, pensar que nació con una malformación, o bien, que sufrió un accidente o una enfermedad. Con dicha información no podemos calcular la magnitud del mal

¹⁹ "the case of mental degeneration shows us an evil that depends on a contrast between the reality and the possible alternatives". Nagel, *MQ*, p.6 (nt).

que César padece. Ahora, si además se nos dice que era un buen jugador de fútbol y que seguramente triunfaría, le daremos otra dimensión a su tragedia. Más, si pensamos en la posibilidad de que César jugara un mundial, el sueño de su vida, y en todas las demás posibilidades que la amputación sufrida le ha cancelado.

Así las cosas, si la muerte es un perjuicio, lo es por ser el hecho que indica el fin de la posibilidad de disfrutar de los placeres, gozos, gustos, divertimentos y bienes de la vida. En otras palabras, los bienes y los males no se adscriben a los sujetos de forma no relacional: al ver al adulto bebé pensamos en el hombre maduro que podría ser y por ello nos apenamos, aun cuando dicho hombre no exista más. Así, dice Nagel, podemos hablar de un mal sin sujeto presente o físico que lo padezca. Sin embargo, no sin un sujeto. Justo la idea de pensar en las posibilidades canceladas es una forma de construir o hallar un sujeto, prolongando la identidad personal.²⁰ Veamos ahora un ejemplo de prolongación de la identidad. Imaginemos a María, una madre que acaba de enterarse de que perdió en un accidente a su hijo que desde hace un par de años vivía en Londres tratando de ingresar a una institución académica muy

²⁰ Si contestamos estrictamente la pregunta que nombra este apartado, tendríamos que decir que no es posible hablar de un mal sin sujeto que lo sufra. Sin embargo, lo importante para Nagel es prolongar la identidad del individuo. Es decir, X ya no existe pero existió y el mal que es la muerte es asignable dada la proyección de las posibilidades que podemos hacer después de tomar las evidencias del caso de X. Y gracias a ello, aun cuando la muerte es la aniquilación del sujeto X, quien por ello ya no puede padecer en términos estrictos ningún mal, podemos decir que la muerte, de ser la cancelación de las posibilidades de X es un mal asignable a la prolongación de la identidad de X. Así, a X.

Nagel nunca nombra específicamente este cálculo de posibilidades como la prolongación de la identidad de X. No obstante, David Furley, nos dice que el proceso que sigue Nagel es precisamente prolongar la identidad del sujeto. Proceso al que le encuentra algunos problemas. Veamos la siguiente cita: "no creo que sea necesario extender el concepto de identidad, como propone Nagel, a fin de incluir en él las futuras posibilidades. La objeción a esta idea es que la identidad se convierte entonces en un concepto indefinido y abierto" (FU, p. 97). Empero, por el momento, es bueno quedarnos sólo con la idea de Nagel y no confrontarla todavía (ver 3) con la objeción de Furley.

exigente. Por supuesto, está aterrada, fuera de sí, y se lamenta por la desgracia que ha sufrido su hijo y no sólo por la desdicha de no poderlo ver más. El perjuicio es terrible, ayer lo aceptaron en la escuela a la que quería ingresar, y además le dieron una beca por ser el mejor prospecto de la escuela; era feliz con su novia, tenía amigos muy capaces, juntos compartían ya un proyecto interesantísimo...

Como vemos, no es difícil imaginar que María sufre más por ver el desperdicio de potencial y felicidad que trae esa muerte consigo, que por la ausencia de su hijo de la que ya bien acostumbrada estaba. María halla el desperdicio que nombrábamos haciendo justo lo que Nagel propone, prolongando la identidad del hijo, calculando las posibilidades que tendría de seguir disfrutando la vida: eran muchas.

Ahora parece que la meta del apartado ha sido alcanzada, puesto que podemos hablar de un mal sin sujeto que lo padezca. Sin embargo, no hemos de continuar sin discutir más a fondo las implicaciones de lo dicho anteriormente con respecto al futbolista. Cabe preguntarnos lo siguiente: ¿la pérdida de una pierna es peor para un futbolista que para una persona sedentaria? O en otras palabras ¿la pérdida de la vida es peor para un joven que para un anciano aburrido de vivir?²¹ Si tomamos las palabras de Nagel, entonces tendríamos que contestar que sí, que la pérdida de una pierna es peor para un futbolista que para un escritor. Si un escritor pierde la pierna no se ve privado de seguir creando novelas y publicándolas. No se halla privado de continuar disfrutando de

²¹ Esta segunda pregunta es igual a la primera, si suponemos que el joven tiene más vida por delante, y por ello la vida es un bien que le es más útil, al igual que la pierna al futbolista.

la actividad que escogió para realizarse. En cambio, César, el futbolista (que ya no existe como tal), sí se halla privado de jugar Fútbol, y por ello de realizar la actividad que escogió en la vida. Lo mismo habremos de decir del anciano y del joven. Como bien apuntaba Nagel: si el ciclo de la vida es no mayor a cien años, la muerte de un joven es trágica, no tanto la de un viejo centenario, pues el primero pierde más posibilidades que el segundo.

Para concluir, hemos de apuntar que sí es posible hablar de una desgracia sin un sujeto que repare en ella, pensemos en el caso de la persona inteligente que padece una lesión cerebral o en Víctor, el esposo engañado. Sin embargo, el caso de la muerte sigue siendo diferente, pues en los casos de Víctor y de la persona inteligente, ellos siguen, de alguna u otra forma, existiendo (más claramente Víctor que la persona inteligente). En el caso de la muerte, el sujeto desaparece, pensemos en el hijo de María. Empero, también a éste hallamos cómo adscribirle el mal. No obstante lo dicho, hemos escrito el siguiente apartado para explorar otros detalles de la adscripción del perjuicio que es la muerte. Entonces en 1.3 exploraremos bajo qué circunstancias se puede prolongar la identidad y así, también veremos por qué hay situaciones en las que no se puede hacer dicha prolongación.

1.3 ¿cuál es el sujeto del mal que es la muerte?

Aquí intentaremos mostrar de qué forma es posible achacar el mal que es la muerte por medio de la prolongación de la identidad. La precisión que intentaremos hacer tiene como base el supuesto de que no en todos los casos

es posible hacer esta prolongación de la que hablamos. Para Nagel, el problema se puede expresar de la siguiente manera: "hay dificultades especiales, en el caso de la muerte, sobre cómo la supuesta desgracia debe ser asignada a un sujeto. Es decir, hay dudas sobre quién es su sujeto y sobre cuándo dicho sujeto la padece".²² A lo anterior, Nagel añade que toda pérdida requiere de un individuo espacio-temporal que la sufra: "si hay una pérdida, alguien debe sufrirla, y él [quien sufre la pérdida] debe tener existencia y ubicación espacial y temporal específica aun cuando la pérdida, en sí misma, no".²³ En otras palabras, Nagel nos dice que la prolongación de la identidad sólo puede ser hecha de sujetos cuya ubicación espacial y temporal, así como su existencia, puedan especificarse. Por ejemplo, de lo anterior se desprende que del hijo de María sí es posible hacer una prolongación de la identidad y así apenarnos, como su madre, de su desgracia. Sin embargo y en contraste, de los hijos de Beethoven no podemos hacer dicha prolongación. Veamos en detalle el ejemplo que Nagel nos ofrece:

El hecho de que Beethoven no tuvo hijos pudo haber sido una causa para recriminarle, o algo triste para el mundo, pero no puede ser descrito como un infortunio para los hijos que nunca tuvo. Todos nosotros, creo, somos afortunados de haber nacido. Empero, a menos que bienes y desgracias puedan ser adscritas a embriones, más aún, a un par de gametos

²² "There are special difficulties, in the case of death, about how the supposed misfortune is to be assigned to a subject at all. There is doubt both as to who its subject is, and as to when he undergoes it" Nagel, MQ, p. 6 (nt)

²³ "if there is a loss, someone must suffer it, and *he* must have existence and specific spatial and temporal location even if the loss itself does not". Nagel, MQ, p. 7(nt)

inconexos, no puede decirse que no haber nacido es una desgracia.²⁴

Lo anterior supone bien que de los hijos de Beethoven no podemos decir que hallan sufrido una desgracia, pues por un lado no son sujetos físicos presentes, y, por el otro, no podemos hacer una prolongación de su identidad: no sabemos cuáles eras sus posibilidades, y si bien las podemos suponer, nuestro cálculo sería tan ambiguo como incierto. Además, aunque se crea lo contrario, el genoma humano no nos ayuda mucho en este caso, pues no habría forma de conseguir la información genética de los hijos de Beethoven. Sin embargo, lo anterior sí abre una pregunta con respecto a las palabras de Nagel recién citadas. Él, dice que de no ser posible adscribirle a un embrión bienes y desgracias entonces no es un infortunio no haber nacido. Sin embargo, cuando conozcamos por completo el genoma humano, podremos, a partir de la información genética de un embrión, adscribirle desgracias o bienes. Por ejemplo, sabremos si padecerá de sus facultades mentales o si tendrá gran potencial de inteligencia. Por ello, preguntamos si con esto se inaugura la posibilidad de prolongar la identidad de un embrión y así la de decir que el aborto es una desgracia para él. Debemos apuntar, sin embargo, que dicha posibilidad no cambia en nada la posición en que se encuentran los hijos

²⁴ "The fact that Beethoven had no children may have been a cause to regret to him, or a sad thing for the world, but it cannot be described as a misfortune for the children that he never had. All of us, I believe, are fortunate to have been born. But unless good and ill can be assigned to an embryo, or even to an unconnected pair of gametes, it cannot be said that not to be born is a misfortune". Nagel, *MQ*, p. 7 (nt).

nonatos de Beethoven: de ellos sí que no podemos hacer una prolongación de la identidad, pues a diferencia del caso del embrión, no tenemos datos suficientes.

En síntesis digamos que el sujeto de la muerte, como ya se venía señalando, es el sujeto vivo del cual hacemos la prolongación. Empero, es importante notar que es justo gracias a que hacemos la prolongación, que el sujeto es el sujeto de la privación en que consiste la muerte.

También debemos apuntar, en estas notas finales, que la prolongación de la identidad que hemos visto, responde al argumento de Epicuro donde éste sostiene que la muerte está presente cuando el sujeto no y por ello no podemos decir que el sujeto padece la muerte. Es decir, Nagel, al elaborar esta reconstrucción de la identidad del sujeto, está intentando evadir la objeción epicúrea que apenas mostramos.

Por otro lado, el ejemplo de los hijos nonatos de Beethoven es crucial. Si Nagel no nos mostrase que sólo de los sujetos que fueron físicos y presentes se puede hacer una prolongación de identidad, entonces podríamos prolongar la identidad hasta de personajes de la literatura.

1.4 La simetría de Lucrecio

En este apartado abordaremos la simetría de Lucrecio desde la lectura que de ella hace Nagel. Lo anterior es fundamental tenerlo presente porque, como veremos en el tercer capítulo, hay distintas formas de leer las palabras de Lucrecio. Sin embargo, dado que lo interesante ahora es la interpretación que Nagel hace de Lucrecio, abordaremos el tema sin problematizarla; sí

discutiremos los puntos que se desprenden de la lectura que para este apartado aceptamos.

Lucrecio, en la lectura que discutiremos (que es la que hace Nagel), afirma que el tiempo anterior a nuestro nacimiento y el tiempo posterior a nuestra muerte son iguales, pues en ninguno de los dos existimos. Tras dicha afirmación, aduce que como nadie sufre hoy por las guerras púnicas, entonces hoy nadie tiene razón para sufrir de lo que suceda tras su muerte. Para complementar esta lectura de Lucrecio veamos el texto de Nagel: "él [Lucrecio] observó que nadie halla inquietante contemplar la eternidad que precede el nacimiento y asumió que esto prueba que debe ser irracional temer a la muerte, ya que la muerte es, simplemente, la imagen del abismo prenatal reflejada en un espejo".²⁵

Ahora bien, Nagel, para probarnos que la simetría no se sostiene, avanza por la siguiente ruta: intenta hacer claro que los dos tiempos comparados son distintos. Con el ejemplo de los hijos de Beethoven que vimos en el apartado anterior, Nagel muestra que no nacer no se adscribe a sujeto alguno. Así, no hay nadie de quien apenarnos por el hecho de que no haya nacido. Por eso no hay sujeto a quien se le prive de la posibilidad de los bienes de la vida. De tal forma, el nacimiento de un ser humano en un tiempo 'x' no implica que dicho sujeto haya perdido la posibilidad de vivir durante todo el tiempo anterior a 'x'. Por el contrario, ésta es la postura de Nagel, la muerte sí se puede adscribir a un individuo. Además, el tiempo tras la muerte es tiempo en que el sujeto podría

haber gozado muchos bienes y placeres. Por ello, dice Nagel, no hay sino una asimetría entre los periodos nombrados: son distintos. La cita que sigue, esclarece bien la postura anterior:

La dirección del tiempo es crucial al asignar posibilidades a la gente o a otros individuos. Distintas vidas posibles de una misma persona pueden divergir de un inicio común, pero no pueden convergir en una conclusión común desde inicios diversos (el último ejemplo no representa un conjunto de distintas vidas posibles de un individuo sino un conjunto de distintos individuos posibles cuyas vidas tienen una conclusión idéntica).²⁶

Pero, para entender bien lo anterior, ejemplifiquemos: supongamos que un novelista, llamémoslo Ernesto, nació el primero de abril de 1932 y murió en un avionazo a los 69 años de edad con otros tantos pasajeros. La muerte de todos es la misma, lo que no los hace el mismo individuo sino, como dice Nagel, individuos distintos con el mismo final. Ahora, pensemos que Ernesto bien pudo morir en los temblores de septiembre de 1985 o en los festejos del nuevo milenio. Así hallamos el ejemplo de una vida con un principio (el primero de abril) y diversos desenlaces. Con lo anterior, Nagel pretende mostrar que nuestro sufrimiento depende de la dirección en que veamos la vida. La familia de Ernesto sufre al imaginar que él podría seguir con ellos y estaría feliz pues estaba a

²⁵ "he observed that no ones finds it disturbing to contemplate the eternity preceding his own birth, and he took this to show that it must be irrational to fear death, since death is simply the mirror image of the prior abyss" Nagel, *MO*, p. 7 (nt).

²⁶ The direction of time is crucial in assigning possibilities to people or other individuals. Distinct possible lives of a single person can diverge from a common beginning, but they cannot converge to a common conclusion from diverse beginnings. (The latter would represent not a set of different possible lives of one individual, but a set of distinct possible individuals, whose lives have identical conclusions). Nagel, *MO*, p.8 (nt).

punto de terminar su mejor novela. Empero, dice Nagel, pensar en el sufrimiento a la inversa no resulta; los familiares de Ernesto no sufren al imaginar la posibilidad de que hubiese podido nacer antes y vivir más si en vez de haber nacido en 1932 hubiese nacido en 1900. Sufren por el futuro y la muerte que niega toda posibilidad de continuar gozando. Nagel apunta: "dado un individuo, son imaginables un sin número de posibilidades sobre la continuación de su existencia, y claramente podemos concebir qué sería para él seguir existiendo indefinidamente".²⁷ Por ello, al morir Ernesto, su familia y su país sienten lástima por la pérdida que representa para la cultura; también por todas las posibilidades que Ernesto, de seguir vivo, pudo gozar al verlas suceder.

Ahora, de ser cierta la argumentación de Nagel, la simetría que propone Lucrecio se encontraría desarmada, pues Nagel probaría que el tiempo anterior al nacimiento no es igual al posterior a la muerte, ya que antes de nacer no se puede prolongar la identidad de un sujeto (recordemos a los hijos nonatos de Beethoven). Por el contrario, tras la muerte, sí se puede prolongar la identidad del muerto. Sin embargo, Nozick hace una crítica muy imaginativa a la postura de Nagel y propone el siguiente ejemplo para mostrar que sí es posible prolongar la identidad del sujeto antes de su nacimiento y así defender la simetría de Lucrecio:

Podemos imaginar descubrir que la gente se desarrolla de esporas individuales que han existido antes del nacimiento por un tiempo indefinido. En esta fantasía, el nacimiento nunca ocurre natural-

²⁷ Given an identifiable individual, countless possibilities for his continued existence are imaginable, and we can clearly conceive of what it would be for him to go existing indefinitely". Nagel, *MQ*, p. 8 (nt).

mente más que cien años antes del fin permanente de la existencia de la espora. Sin embargo, descubrimos una forma de acelerar la incubación prematura de dichas esporas y la gente nace con miles de años de vida activa frente a ellos [...] si hacemos a un lado la cuestión de si esta sería la misma persona [...] la consecuencia parece ser que el nacimiento de una persona en un momento dado podría privarla de muchos años anteriores de vida posible.²⁸

Como vemos, el ejemplo de Nozick refuta a Nagel, pues le muestra que también podemos sufrir por todo el tiempo que pasó antes de que nacióramos. Sin embargo, el ejemplo es en extremo fantasioso y trae consigo muchos problemas. Por ello será bueno mostrar otro ejemplo, más sencillo, que nos enseñe la plausibilidad de sufrir a marejadas por el tiempo anterior a nuestro nacimiento. En el ejemplo que sigue, Nabokov nos muestra la desesperación de un hombre que sufría mares al ver películas viejas tomadas semanas y días antes de su nacimiento:

Él vio un mundo que se hallaba casi sin cambios- la misma casa, la misma gente- y entonces se dio cuenta de que él no existía para nada ahí y que nadie lamentaba su ausencia. Miró un vislumbre de su madre saludando con la mano desde una ventana del segundo piso y ese gesto desconocido lo incomodó como si fuese una despedida misteriosa. Pero lo que particularmente lo asustó fue la visión de una carreta nueva, parada bajo el porche, que tenía la actitud satisfecha de un ataúd usurpador, que aun cuando

²⁸ "We could imagine discovering that people developed from individual spores that had existed indefinitely far in advance of their birth. In this fantasy, birth never occurs naturally more than a hundred years before the permanent end of the spore's existence. But then we discover a way to trigger the premature hatching of this spores, and people are born who have thousands of years of active life before them[...]if we put aside the question whether this would be the same person[...]the consequence appears to be that a person's birth at a given time could deprive him of many earlier years of possible life". Comentario de Nozick a pie de página en Nagel, *MQ*, p.8 (nt).

vacío, en el curso inverso de los acontecimientos, había desintegrado sus propios huesos.²⁹

Como vemos, si es plausible sufrir por el tiempo anterior a nuestro nacimiento, por ello, Nagel no puede probar que dicho lapso es distinto al posterior a nuestra muerte. Ahora bien, cabe apuntar que los ejemplos de Nozick y Nabokov defienden la simetría de Lucrecio pero de forma muy distinta a como lo hace el propio Lucrecio, pues ellos proponen que el tiempo anterior a nuestro nacimiento y el posterior a nuestra muerte son iguales: ambos nos privan de las posibilidades de ser feliz y gozar la vida. Así, aducen, es racional no sólo temer a la muerte, sino también al tiempo que transcurrió antes de nuestro nacimiento. En otras palabras, defienden la igualdad, pero le cambian el valor a sus miembros. Lo anterior, porque Lucrecio quería probar que tanto el tiempo anterior a nuestra nacimiento como el tiempo posterior a nuestra muerte son iguales, pero no debido a que sea racional temerles sino, por el contrario, porque no es racional temer a ninguno. Es decir, si la simetría de Lucrecio era $1=1$, la de Nozick y Nabokov es $-1=-1$.

En síntesis, la argumentación de Nagel para demostrarnos que la simetría de Lucrecio no se sostiene; fracasa con el contra-ejemplo de Nozick y Nabokov. Sin embargo, la conclusión a la que nos orillan estos últimos para desmentir a

²⁹ "He saw a world that was practically unchanged –the same house, the same people- and then realised that he did not exist there at all and that nobody mourned his absence. He caught a glimpse of his mother waving from an upstairs window, and that unfamiliar gesture disturbed him, as if it were some mysterious farewell. But what particularly frightened him was the sight of a brand-new baby carriage standing there on the porch, with the smug, encroaching air of a coffin; even that was empty, as if, in the reverse course of events, his every bones had disintegrated". Vladimir Nabokov, *Speak, Memory*, London 1967, p. 19 en: Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, p. 176 (nt).

Nagel es terrible: imaginemos qué sería de nosotros si no sólo sufriéramos por el temor a la muerte sino también por el tiempo transcurrido antes de nacer. La postura anterior no es la nuestra; nosotros estamos emparentados con Lucrecio pero por las razones que el propio Lucrecio aduce y no por las que invocan Nozick y Nabokov. Nuestra crítica a Nagel es que su concepto de prolongación de la identidad, del cual depende su tesis de que existe un sujeto que padece la privación de la vida (ver 1.3), es complejo y difícil de sostener. De esto nos ocuparemos ahora en nuestros apuntes finales.

1.5 Apuntes finales

Como hemos visto, el artículo de Nagel aborda la muerte en términos de posibilidades canceladas. Sin embargo, todos sabemos que con el paso de la vida las posibilidades se reducen. Un niño tiene muchas más posibilidades y radicalmente distintas entre ellas que un anciano quien tiene menos posibilidades y más similares entre ellas. Por ejemplo, si decimos que Juan, un niño de tres años, tiene la posibilidad de ser chofer, jardinero, soldado, biólogo, filósofo, dentista o escritor de novelas rosas, cualquier persona puede aceptarlo como posible. Sin embargo, si decimos que Plutarco, un viejo que combatió en contra de los cristianos, puede ser cura, futbolista, mecanógrafo o presidente, muchos pueden imaginarlo pero pocos lo creen posible aun cuando tuviesen certeza de que Plutarco vivirá diez años todavía. Así pues, parece que las posibilidades se agotan. La idea de que la vida podría ser diez veces más larga, no toma en cuenta lo anterior y supone que las posibilidades de desarrollo de

una persona nunca terminan. Todo el problema parece derivarse de la siguiente afirmación: "la vida merece la pena ser vivida aun cuando los elementos negativos en nuestra experiencia sean muchos y los positivos demasiado magros para contrarrestar, por sí solos, el peso de los elementos malos. El peso positivo adicional, es aportado por la experiencia misma más que por cualquiera de sus contenidos".³⁰ Es decir, si la sola experiencia es suficiente para que la vida valga la pena, entonces la pérdida de la posibilidad de tener experiencias, cualesquiera que sean, es una desgracia. No obstante, si pensamos que no toda experiencia tiene sentido de vivirse y que con el paso del tiempo las posibilidades de obtener experiencias placenteras disminuye hasta el cero, entonces la idea de las posibilidades canceladas pierde sentido, pues hay momentos en la vida en que ya no quedan posibilidades. Así, la prolongación de la identidad que propone Nagel es problemática, los viejos tienen menos posibilidades que los jóvenes. Y esto no se debe sólo a que su vida será, seguramente, más corta y a que su cuerpo está más mermado; sino a que la vida los ha llenado de costumbres, ideas, certezas, valores que les forjan un carácter y les cancelan muchas posibilidades.³¹

Por otro lado, veamos esta otra objeción: el Beethoven que conocemos no sería la misma persona que un Beethoven que hubiera seguido vivo hasta la fecha, pues ¿acaso la música del segundo (influido por la música del siglo XX) sería la misma música del primero? No, y aquí surge la pregunta de ¿hasta qué

³⁰ "life is worth living even when the bad elements of experience are plentiful, and the good ones too meager to outweigh the bad ones on their own. The additional positive weight is supplied by experience itself, rather than by any of its contents". Nagel, *MQ*, p. 2 (nt).

punto el segundo es una prolongación del primero? Son, más bien, dos personas totalmente distintas, pues el segundo Beethoven, ya en el siglo XX habría compuesto música radicalmente distinta a la del Beethoven que conocemos.

Para finalizar, veamos una tercera objeción. Supongamos que a los treinta años de vida dejásemos de envejecer. Sesenta años después seguiríamos teniendo cuerpo de treinta pero mente de noventa. Seguramente nuestra actitud hacia la vida a los noventa, aun con cuerpo de treinta, sería distinta, así como nuestras posibilidades de disfrutar los placeres y divertimentos de vivir. Lo anterior, porque la inmortalidad tiene muchas posibilidades de ser tediosa. Esta plausibilidad de ser aburrida la revisaremos en el capítulo cuatro, aquí adelantamos un poco: si una persona dejara de envejecer con un cuerpo de treinta, llegaría a una edad en que seguiría teniendo aptitudes físicas pero no deseos. Esto, porque, tras casi una infinidad de tiempo, es difícil no haber experimentado hasta el hartazgo todo lo posible.

Ahora, antes de discutir la inmortalidad, debemos ver los argumentos de Epicuro, quien afirma que no es racional temer a la propia muerte; entre otras razones, porque, a diferencia de Nagel, no cree que vivir más sea mejor que menos.

³¹ Alguien podría objetar que si bien se cancelan posibilidades con la edad y la experiencia, también se abren otras. Sin embargo, haciendo un balance, las que se cancelan son muchas más que las que se abren. Además, llegará un momento en que se sigan cancelando posibilidades pero dejen de abrirse.

2. Epicuro, hedonismo y muerte

no son las continuas borracheras ni fiestas
ni el acostarse con muchachos y mujeres...
lo que genera una vida de placer sino un
sobrio cálculo razonado que investiga las
causas de toda elección.

Epicuro, carta a Meneceo

Dentro de la ética epicúrea, la teoría de los placeres y su relación con el temor a la muerte son fundamentales debido a que la vida feliz se alcanza a través de los placeres que, a su vez, para ser máximos, han de partir de la tranquilidad frente a la muerte. Dicha calma, por su parte, supone que todo deseo de inmortalidad es vano.

Como vimos, Nagel cree que si no existe un límite que restrinja la cantidad de vida que es bueno tener, entonces seguramente el que nos espera es un final pernicioso.³² En otras palabras, Nagel pregunta: ¿existe algún límite en la cantidad de vida que es bueno tener? De no ser así, indica, nos espera un final terrible.

En este capítulo y a partir de las ideas de Epicuro y sus seguidores, trataremos de dar respuesta afirmativa, y por lo tanto distinta a la de Nagel, a la pregunta que hemos formulado.

Todas las razones que Epicuro esgrime en contra del temor a la muerte parten de su idea de los placeres y de la relación que estos guardan con la vida feliz. Así, el argumento fundamental que defenderemos es el que sigue:

La vida feliz no adquiere valor con su duración pues:

- A) los placeres catatemáticos (estáticos) no aumentan su valor con el aumento de su duración y
- B) la vida feliz está compuesta de placeres estáticos.

Como vemos, podemos afirmar, si probamos las premisas, que la vida feliz no es un bien que se incremente con el tiempo. De ser así, una vida sin fin no tendría por qué ser más valiosa que una finita. De ahí que, en términos hedonistas, no hallemos razón alguna para buscar la eternidad ni para temer la muerte.

Ahora bien, debido a que el argumento anterior tiene dos premisas, dividiremos el capítulo en dos partes cuyo fin específico será mostrar la verdad de cada una de ellas. Así, la primera parte hablará de la premisa 'A' y la segunda parte de la premisa 'B'. Cabe resaltar que, durante el proceso de análisis y defensa que haremos de las premisas citadas, tendremos que revisar el concepto de placer (2.1.1), así como las nociones de deseo y dolor (2.1.2.1). También, debatiremos los diferentes tipos de placer que distingue Epicuro (2.1.2) y trataremos de mostrar, paso complejo, la relación entre vida feliz y placeres estáticos (2.2.2). Para ello, abordaremos el concepto de felicidad que utiliza Epicuro y recurriremos a los análisis y comentarios que Phillip Mitsis hace al respecto.

³² Esta idea la llamaremos condicional nageliano,

2.1 Primera premisa: los placeres estáticos no aumentan su valor con el aumento de su duración.

Para comenzar este apartado debemos decir que es fundamental entender que el hedonismo que Epicuro enarbola poco tiene que ver con el hedonismo cirenaico que está vinculado con la búsqueda sistemática del placer sensual e inmediato. Por el contrario, como veremos, los placeres que Epicuro rescata y defiende son otros muy distintos. Para mostrar lo anterior baste por ahora la siguiente cita de Diógenes Laercio: "[Epicuro] está en desacuerdo con los cirenaicos en lo concerniente al placer, pues ellos no admiten el placer catastrófico sino sólo el cinético. Él, en cambio, admite ambas [clases de placer]".³³ Cuando nos refiramos a hedonismo nos referiremos siempre al de los epicúreos.

Ahora, en la primera parte de este capítulo intentaremos, ya lo decíamos, mostrar que la premisa 'A' se sostiene. Para lograrlo, habremos de distinguir claramente la diferencia que hay entre placeres estáticos y cinéticos. Nuestra estrategia ira de lo general a lo particular. Así pues, comenzaremos mostrando de forma sucinta la idea epicúrea de placer (2.1.1) para después discutir, en un sólo apartado, la distinción que hay entre placeres (2.1.2).

Para terminar, como otra forma de distinguir los gozos de la vida, abordaremos, por un lado, el concepto de 'deseo' (2.1.2.1) y, por el otro, el límite del placer (2.1.2.2).

2.1.1 El placer

En este apartado tenemos como fin introducir la noción epicúrea de 'placer'. Lo anterior mediante algunas citas que esclarecen la idea mencionada, la cual, sin embargo, no discutiremos; nuestra intención es sólo la de sentar bases para inmediatamente después (en 2.1.2) discurrir sobre la importante distinción que Epicuro establece entre placeres estáticos y cinéticos.

El placer

La búsqueda de los placeres es inevitable: todo ser humano dirige sus pasos hacia ellos y evita el dolor. Lo dicho, podemos encontrarlo en las siguientes palabras de Cicerón que hablan de Epicuro y su idea del placer: "tan pronto como nace, todo animal busca el placer y se regocija en él como el bien más grande, mientras que rechaza el dolor como el más grande mal y, dentro de lo posible, lo evita".³⁴ A esto, podemos añadir un comentario de Long y Sedley: "la afirmación de Epicuro [que en este caso hemos traído al texto a través de Cicerón] es únicamente que, por alguna u otra razón, estamos constituidos de tal manera que naturalmente (inevitablemente) buscamos el placer e intentamos evitar el dolor".³⁵ Así, el razonamiento de Epicuro es que: dado que todos los seres, de hecho, buscan el placer (es natural para ellos buscarlo) y dado que lo natural es bueno, se sigue que la búsqueda del placer es buena; de ahí que deba buscarse el placer. Veamos la siguiente cita que reafirma esta última idea:

³³ DL, X 136-138.

³⁴ "as soon as every animal is born, it seeks after pleasure and rejoices in it as the greatest good, while it rejects pain as the greatest bad and, as far as possible, avoids it". Cicerón: DF 1.29-32, 37-9. (nt).

[todo animal busca el placer y evita el dolor], con base en el inocente y válido juicio de la propia naturaleza, cuando aún no ha sido corrompido. Luego [...] no hay necesidad de probar o discutir la razón por la cual el placer debe buscarse y el dolor evitarse [...] estos asuntos son percibidos justo como el calor del fuego, la blancura de la nieve y la dulzura de la miel.³⁶

Tras mostrar por qué los epicúreos piensan que buscar el placer y rechazar el dolor nos es inevitable (en un primer momento) debemos precisar la noción de placer que, de alguna forma, quedó ya plasmada. Los placeres catástemáticos, que son los más altos, son ausencia de dolor. Por eso, Epicuro afirma: "cuando decimos que el placer es el fin no nos referimos a los placeres de los disolutos [...] sino a la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma".³⁷ Para ejemplificar las palabras dichas, pensemos en la siguiente metáfora: el dolor es un líquido amargo que llena el alma y el cuerpo como si ambos fuesen un jarrón. El placer, al contrario, es, por un lado, el movimiento de vaciar el jarrón y, finalmente, la ausencia de líquido en éste, vacío que en nuestra metáfora representa falta de dolor. El mismo símil del jarrón, también nos permite mostrar de manera gráfica la diferencia entre los placeres estáticos y los cinéticos, pues los últimos se hallarán representados por el movimiento de vaciar el jarrón, mientras que los primeros por el jarrón vacío. Ahora, para detallar lo anterior,

³⁵ "[Epicurus'] claim is just that we turn out to be so constituted that we naturally (i.e. Unavoidably) pursue pleasure and seek to avoid pain". LS, p.122 (nt).

³⁶ [todo animal busca el placer y evita el dolor]... when it is not yet corrupted, on the innocent and sound judgement of nature itself. Hence [...] there is no need to prove or discuss why pleasure should be pursued and pain avoided [...] these matters are sensed just like the heat of fire, the whiteness of snow and the sweetness of honey". Cicerón, *DE*, I.29-32, 37-9 (nt).

³⁷ Epicuro: *CM* 127-32 (traducción de M. Boeri, ver *SPF*).

pasaremos al siguiente apartado, no sin antes hacer una pequeña enumeración que sintetice nuestro debate inicial sobre el placer:

- 1) buscamos el placer y evitamos el dolor naturalmente,
- 2) el placer catastemático es ausencia de dolor (jarrón vacío) y
- 3) el placer cinético es el movimiento por el que (digámoslo así por ahora) arrojamus fuera el dolor (jarrón vaciándose).

2.1.2 Placeres cinéticos y estáticos.

Como hemos dicho desde el principio, en este apartado discutiremos las diferencias que hay entre los placeres cinéticos y los estáticos. Lo anterior mediante varios ejemplos y con perspectivas diferentes. Todo, con la intención de mostrar que los placeres catastemáticos no aumentan su valor con su duración y así comprobar la verdad de nuestra premisa 'A'.

Para Epicuro, como vimos sucintamente en nuestro apartado anterior, hay dos tipos de placer: aquellos que suponen movimiento (los cinéticos, que representamos como un jarrón vaciándose) y los que implican ausencia completa de dolor (estáticos, que representamos como un jarrón vacío). Ahora, para mostrar detalladamente las diferencias entre estos, es necesario hacer más precisa nuestra definición de los dos. Para ello, revisemos lo siguiente: "Epicuro parece haber usado placer 'cinético' para nombrar toda experiencia que consista ser la estimulación activa de sentimientos físicos o estados mentales placenteros".³⁸ Dicha estimulación, debemos aclararlo, responde siempre a la

³⁸ "Epicurus appears to have used 'kinetic' pleasure to designate all experience which consists in the active stimulation of enjoyable bodily feelings or states of mind". LS, p.123 (nt).

necesidad de satisfacer deseos. Entonces, una definición acertada de 'placer cinético' es:

estimulación activa de sentimientos físicos o estados mentales placenteros, resultado de satisfacer deseos; para así evitar el dolor.

Para definir los placeres estáticos (o catastemáticos) nos es útil comenzar con las siguientes palabras: "Epicuro en su obra *Sobre las elecciones* se expresa del siguiente modo: "en efecto, la imperturbabilidad (*ataraxía*) y la ausencia de dolor (*aponía*)³⁹ son placeres catastemáticos".⁴⁰ Luego, debido a que los deseos, como veremos en (2.1.2.1), son perturbaciones en el alma y el cuerpo, llamados físicos y mentales que de no ser saciados traen consigo y son dolor, nos vemos forzados a decir que los placeres estáticos están presentes cuando no se sienten deseos ni padecen dolores. Son *ataraxía* y *aponía*. De ahí que Cicerón diga: "[para Epicuro] la completa ausencia de dolor[...] era no sólo placer sino el placer más grande[placer catastemático]".⁴¹

Ya con estas definiciones bastante precisas que hemos logrado, podemos ejemplificar claramente los placeres estáticos y distinguirlos de los cinéticos. Para ello, nos será de gran ayuda *Otelo*, la obra de Shakespeare.

Como sabemos, *Otelo*, el moro de Venecia, fue encomendado a salvar Chipre de un ataque turco para después gobernar la isla.

Es ahí, en Chipre, donde Yago, el célebre personaje que inculca celos a *Otelo*, lleva a cabo sus intrigas. Con rumores, falsos encuentros y, finalmente,

³⁹ *ataraxía* y *aponía* son conceptos que utilizaremos a lo largo del capítulo. El primero se refiere a la imperturbabilidad del alma, es decir, a la calma de espíritu; a ese estado en el que no hay preocupaciones ni temores. El segundo término, *aponía*, se refiere a la falta de dolores físicos, a la salud y bienestar corporal.

⁴⁰ DL X136-138

con un pañuelo que Otelo había dado a Desdémona, logra hacer que el moro se encele profundamente de su leal teniente Casio. Para recordar dichas intrigas el siguiente pasaje es muy bueno:

[mientras Otelo oculto escucha, habla Yago:]
 Now I will question Cassio of Bianca,
 A housewife that by selling her desires
 Buys herself bread and clothes: it is a creature
 That dotes on Cassio; as 'tis the strumpet's
 plague
 To beguile many and be beguiled by one:
 He, when hears of her, cannot refrain
 From the excess of laughter. Here he comes:
Re-enter Cassio
 As he shall smile, Othello shall go mad;
 And his unbookish jealousy must construe
 Poor Cassio's smiles, gestures and light be-
 haviour,
 Quite in the wrong. How do you now, lieu-
 tenant?
 Cas. The worser that you give me the
 addition
 Whose want even kills me.
Iago. Ply Desdemona well, and you are
 sure on't.
 [Speaking lower] Now, if this suit lay in
 Bianca's power,
 How quickly should you speed!
 Cas. Alas, poor caitiff!
 Oth. Look, how he laughs already!
Iago. I never knew woman love man so.
 Cas. Alas, poor rogue! I think i' faith, she
 loves me.
 Oth. Now he denies it faintly, and laughs
 it out.
Iago. Do you hear Cassio?
 Oth. Now he importunes him
 To tell it o'er: go to; well said, well said.
Iago. She gives it out that you shall marry
 her:
 Do you intend it?

⁴¹ “[para Epicuro] the complete absence of pain[...] was not only pleasure but also the greatest pleasure”.
 Cicerón, *DE*, I.29-32, 37-9 (nt).

Cas. Ha, ha, ha!⁴²

No mucho tiempo después entra Blanca a la escena con el pañuelo que Otelo dio a Desdémona y al ver esto, desde su escondite, Otelo dice: " By heaven, that should be my handkerchief!"⁴³ para poco después añadir, ya fuera de su escondite, hablándole a Yago sobre Desdémona: "Ay, let her rot, and perish, and be damned to-night; for she shall not live: no, my heart is turned to stone".⁴⁴

Finalmente, lleno de celos, Otelo afronta a su esposa:

⁴²Shakespeare: Othello, Act. IV Sc.I 90-120
(se esconde Otelo)

Yago. Preguntaré por Blanca a Casio ahora:
una infeliz que vende sus favores
a precio de alimento y vestidura;
y adora a Casio. Tal es el castigo
de la ramera: engatusar a muchos
y ser por uno engatusada luego.
Siempre que le hablan de ella, le es forzoso
reirse a carcajadas. Ya se acerca.

(Entra Casio)

Como él se ría va a rabiar Otelo.
Sus torpes celos le harán ver la risa,
la ligereza y gestos del buen Casio
en luz errónea. —¿Cómo estáis, teniente?
Casio. Peor desde que te oigo saludarme
con ese tratamiento, cuya falta
me mata, a fe.

Yago. Rogadla con ahinco
y os salvará Desdémona. (En voz Baja) (Si el logro
de esta merced de Blanca dependiera,
no en balde suspirarais.)

Casio. ¡Pobrecilla!

Otelo. (aparte) (¡Ved, cuál se ríe!)

Yago. Os ama locamente.

Casio. ¡Ay! ¡La infeliz! A fe que me ama creo.

Otelo. (aparte) (Finge negarlo, y se sonríe ahora.)

Yago. Casio, escuchad.

Otelo. (aparte) (Ahora le importuna
porque lo cuente todo. ¡Bien! ¡Bien dicho!)

Yago. Pues ¿no asegura que os casáis con ella;
¿Es tal vuestra intención?

Casio. ¡Ja, ja! ¡Bobada!

Traducción de Jaime Clark en: Shakespeare, *Tragedias*, p.p. 394-395. Todas las siguientes notas de Shakespeare llevarán la misma traducción.

⁴³ Shakespeare, Othello, Act IV, Sc.I 161-171. "¡Viven los cielos! ¿No es ése mi pañuelo?"

⁴⁴ Shakespeare, Othello, Act IV, Sc.I 190-201. "Si, que se pudra, que perezca y vaya al infierno esta noche; no vivirá, no"

Des. ... I never did
 Offended you in my life; never loved Cassio...
 Oth. By heaven, I saw my handkerchief
 in's hand.
 O perjured woman! thou dost stone my heart,
 And makest me call what I intend to do
 A murder, which I thought a sacrifice:
 I saw the handkerchief.⁴⁵

Después de mostrar su furia, Otelo mata a Desdémona sin piedad y con
 vehemencia:

Des. O, banish me, my lord, but kill me not!
 Oth. Down, strumpet!
 Des. Kill me to-morrow: let me live to-
 night!
 Oth. Nay, if you strive,-
 Des. But half an hour!
 Oth. Being done, there is no pause.
 Des. But while I say one prayer!
 Oth. It is to late.
 [He stifles her.⁴⁶

⁴⁵ Shakespeare, Othello, Act V, Sc. II 50-70
 Desdémona. ...No te ofendí nunca en mi vida.
 Jamás a Casio amé...
 Otelo. ¡Cielo Santo!
 Yo mismo vi en sus manos mi pañuelo.
 Perjura, el corazón me petrificas,
 y trocarás en vil asesinato
 lo que cumplir pensé cual sacrificio.
 ¡Yo vi el pañuelo!

⁴⁶ Shakespeare, Othello, Act V, Sc. II 70-90
 Desdémona. Destiérrame, mi bien, mas no me mates.
 Otelo. Quita, ramera.
 Desdémona. Mátame mañana;
 mas déjame vivir sólo esta noche.
 Otelo. ¿Forcejeas aún?
 Desdémona. ¡Tan sólo una hora breve!
 Otelo. Hecho, ya no hay remedio.
 Desdémona. Sólo en tanto
 que rece una oración.
 Otelo. No hay tiempo, es tarde.
 (La estrangula)

El final todos lo conocemos, Otelo muere en su lecho, junto a su esposa muerta, al enterarse que ella siempre fue fiel y que todo fue intrigas de Yago.

De toda la obra nos interesan los Celos como también el deseo que Otelo siente de limpiar su nombre. Si hemos hecho una larga introducción fue para mostrar la causa de la locura del moro, quien, como vimos, decide sacrificar a su esposa.

Para aclarar de qué forma nos ayuda este largo ejemplo, es muy útil echar mano de la terminología que usamos en las definiciones de placeres cinéticos y estáticos que dimos en páginas anteriores. Así, podemos decir que los sentimientos que padece Otelo, de venganza y ganas de limpiar el nombre (recordar: *O perjured woman! thou dost stone my heart, /And makest me call what I intend to do /A murder, which I thought a sacrifice...*), son deseos que perturban su alma. Luego, el sacrificio de su esposa causa el placer cinético producto de saciar dichos deseos; es el movimiento por medio del cual acalla sus dolores.

Ahora, sólo para mostrar que ciertamente Otelo padece un profundo deseo de limpiar su nombre mediante el reconocimiento público de su crimen, veamos lo siguiente:

Emil. Out, and alas! That was my lady's
voice.
Help! help, ho! O lady, speak again!
Sweet Desdemona! O sweet mistress, speak!
Des. A guiltless death I die.
Emil. O, who hath done this deed?
Des. Nobody; I myself. Farewell:
Commend me to my kind lord: O, farewell!

[Dies.
 Oth. Why, how should she be murder'd
 Emil. Alas, who knows?
 Oth. You heard her say herself, it was not I.
 Emil. She said so: I must needs report
 the truth.
 Oth. She's, like a liar, gone to burning
 hell:
 'T was I that kill'd her.⁴⁷

Para sintetizar, recordemos la definición que hemos dado de placer cinético: estimulación activa de sentimientos físicos o estados mentales placenteros resultado de satisfacer deseos. Así, podemos concluir que Otelo sí goza de un placer cinético mientras sacrifica a Desdémona, pues al estrangularla estimula activamente estados mentales placenteros resultado de satisfacer sus deseos de venganza y honor.

Antes de pasar a ejemplificar los placeres catastróficos debemos responder a una objeción que nos hizo un amigo: "¿Cómo que Otelo, al estrangular a Desdémona, estimula estados mentales placenteros? ¿Acepto que estimule estados mentales, pero... placenteros?" La pregunta no nos dejó dormir bien, sin embargo, tras revisarla, recordamos que placer cinético para

⁴⁷ Shakespeare, Othello, Act V, Sc. II 111-130

Emilia. ¡Dios mío!
 ¡Ay, ésa fue la voz de mi señora!
 ¡Favor! ¡Favor! Señora, hablad de nuevo;
 señora, hablad. ¡Desdémona querida!
 Desdémona. Muero inocente.
 Emilia ¡Ay! ¿quién matóla aleve?
 Desdémona. Nadie; yo misma. Adiós; encomendadme
 A Otelo. ¡oh, adiós, mi bondadoso dueño!
 Otelo. Pues ¿cómo se halla muerta?
 Emilia. ¡ay, quién lo sabe!
 Otelo. Que no fui yo dijo ella misma: ¿oíste?
 Emilia. Sí tal. Que la verdad declare es fuerza.
 Otelo. Bajó cual mentirosa al rojo infierno.
 Yo fui quien la mató.

Epicuro es precisamente el movimiento que acalla deseos y dolores; permitiendo así alcanzar un estado con menos padecer. Sin duda, Otelo, al matar a Desdémona, se quita de encima el dolor de los celos y el deshonor.⁴⁸ De ahí que Otelo, cuando su esposa se inculpa de su propia muerte, diga: "She's, like a liar, gone tu burning/ hell:/ 'T was I that kill'd her".

En síntesis, la venganza de Otelo es buen ejemplo de un placer cinético que da fin a algún dolor.

Nuestro siguiente paso, en pos de ejemplificar los placeres estáticos, es construir una historia plausible a partir de circunstancias similares a éstas que llevaron a Otelo a sacrificar a Desdémona. Imaginemos a Andrés Moles, un filósofo de treinta y cinco años que lleva diez de feliz matrimonio con su muy guapa esposa. De pronto, Andrés se entera, por un empleado de mucho tiempo, que su amada, Susana, le es infiel: la vieron haciendo el amor con otro hombre en la sala de su casa. Otelo, ya lo vimos, mataría a la mujer sin piedad. Empero, Andrés Moles, un hombre mucho menos iracundo que el moro, como habrá muchos, en vez de correr a matarla, decide invitarle un café y charlar. Él, no siente ningún deseo de venganza ni de limpiar su nombre, le interesa salvar su matrimonio. Sabe que siente dolor por la posible ruptura, y, si bien no carece por completo de dolor, hay placeres estáticos presentes gracias a la tranquilidad de carecer de deseos de venganza y honor. El único deseo que perturba su *ataraxía* es el de recomponer su relación y sabe, por eso invita un café a Susana, que con cariño y si ella aún lo ama, permanecerán juntos. Traigamos

⁴⁸ Se podrá discutir el resultado de su acto. Empero, lo que nos interesa en este ejemplo es el acto mismo y no sus consecuencias.

ahora, como hicimos antes para ejemplificar los placeres cinéticos, nuestra definición de placer estático: los placeres estáticos están presentes cuando no se sienten deseos ni padecen dolores; son *ataraxía* y *aponía*.⁴⁹ Entonces, por la falta de deseo de venganza y de limpiar su nombre, Andrés goza placeres estáticos.

Ahora, presentaremos un ejemplo de cómo la ausencia de dolor es placentera en sí misma, para así terminar de sustentar nuestra premisa 'a'. Nuestro ejemplo parte de la siguiente afirmación de Epicuro: "comprender correctamente que la muerte no es nada para nosotros hace de la naturaleza mortal de la vida algo disfrutable, no por añadidura de tiempo infinito sino librándonos del deseo de inmortalidad [...] No hay nada temible en la vida para aquel que sabe genuinamente que nada hay que temer de no vivir".⁵⁰ Tomamos la afirmación anterior pues para Epicuro es fundamental dejar de temer a la muerte para ser feliz. De no hacer a un lado dicho temor, jamás seríamos capaces de vivir en calma, pues el deseo de inmortalidad la abatiría siempre. Para construir nuestro segundo ejemplo de placer catástemático hemos tomado un personaje de la película *American Beauty*, Lester Burnham, el padre de Jane de cuya amiga, Angela, Lester se enamora. De la película hemos tomado el monólogo final y lo hemos modificado. A pie de página se puede hallar el original y su traducción.⁵¹

⁴⁹ Ver nota 39.

⁵⁰ "a correct understanding that death is nothing to us makes the mortality of life enjoyable, not by adding infinite time, but by ridding us of the desire for immortality[...] For there is nothing fearful in living for one who genuinely grasps that there is nothing fearful in not living". Epicuro, *CM*, 124-7 (nt).

⁵¹ LESTER, Supongo que podría estar bastante enojado por lo que me sucedió[para quienes no recuerdan la película, lo asesinan]... pero es difícil estar enojado cuando hay tanta belleza en el mundo. Hay veces que

Ahora, debemos apuntar que de la trama de la película nos interesa Lester, un tipo infeliz que a través de la historia alcanza la felicidad: supongamos que Lester era una persona que temía profundamente la muerte y a partir de ese temor construyó una serie de dolores y deseos que hacían de su vida un infierno: descontento en el trabajo, lejano a su hija, en constante pleito con su esposa y finalmente, enamorado a sus cuarenta y tantos de una adolescente. Sin embargo, su vida cambia. Después de varias experiencias como renunciar a su trabajo, entender que la felicidad depende sólo de él, no desear más a Angela y conocer a Ricky, el novio de su hija (quien llega a afirmar: "y ese es el día en el que supe que hay esta vida completa tras las cosas y... esta fuerza increíblemente buena que quería hacerme saber que no hay razón para tener miedo. Nunca".) ⁵² comenzó a comprender y finalmente supo del todo, que nada hay que temer de no vivir y tras entender lo dicho pudo admirar, imperturbable y agradecido, lo que nunca vio, la belleza de la vida cotidiana. Entonces, como sucede en la película, imaginemos que le dan un balazo en su casa y antes de

siento como si la viera toda de un golpe, es demasiada, y mi corazón se infla como un globo que está a punto de estallar.

LESTER, Y entonces me acuerdo de relajarme y de dejar de intentar mantenerme en ella, y entonces ella fluye a través de mí como lluvia y no puedo sentir sino gratitud por cada momento de mi pequeña y estúpida vida...

LESTER, No tienen idea de lo que hablo, estoy seguro... pero no se preocupen...

LESTER, Algún día la tendrán

LESTER, I guess I could be pretty pissed off about what happened to me. but it's hard to stay mad, when there's so much beauty in the world. Sometimes I feel like I'm seeing it all at once, and it's too much, my heart fills up like a balloon that's about to burst...

LESTER, And then I remember to relax, and stop trying to hold on to it, and then it flows through me like rain and I can't feel anything but gratitude for every single moment of my stupid little life...

LESTER, You have no idea what I'm talking about, I'm sure... but don't worry...

LESTER, You will someday. Alan Ball, *American Beauty* (nt).

morir dice, (cambiamos el monólogo final que citamos antes. Entre 'corchetes' aparecen las palabras que pusimos en boca de Lester, el resto es textual):

[ahora que me estoy muriendo no tengo miedo y me siento tranquilo, la vida] fluye a través de mí como lluvia y no puedo sentir sino gratitud por cada momento de mi pequeña y estúpida vida [...] supongo que podría estar bastante enojado por lo que me sucedió pero es difícil estar enojado [y temer a la muerte] cuando hay tanta belleza en el mundo [que sólo podemos disfrutar completamente si dejamos de lado el deseo de inmortalidad...Ahora] siento como si [viera toda la belleza] de un golpe, es demasiada, y mi corazón se infla como un globo que está a punto de estallar.⁵³

Recapitulando, debemos decir que Lester erradicó el deseo de inmortalidad y a partir de ese momento gozó de la imperturbabilidad hasta decir sus últimas palabras; entonces ya no había deseo que irrumpiera en su calma, ni siquiera el deseo de seducir a Angela, *the "American Beauty"*. Así, como la ausencia de dolor y deseos es placentera en sí misma hallamos, con nuestro ejemplo, cómo Lester alcanza el placer estático.

En síntesis, como conclusión de este apartado, podemos decir que una diferencia fundamental entre placeres cinéticos y estáticos, como lo hemos visto ya, es que los unos son motivados por deseos (recordemos el caso de Otelo) y los otros son carencia de ellos (como en los ejemplos de Andrés Moles y Lester Burnham).

⁵² "And that's the day I knew there was this entire life behind things, and... this incredibly benevolent force, that wanted me to know there was no reason to be afraid. Ever". Ricky en, Alan Ball, *American Beauty* (m).

⁵³ Alan Ball, *American Beauty*

... (cambios en el monólogo final que citamos antes. Entre corchetes)

... (las palabras que pusimos en boca de 'Lester', el lector de textos)

... (las palabras que pusimos en boca de 'Lester', el lector de textos)

... (las palabras que pusimos en boca de 'Lester', el lector de textos)

Ahora, será interesante y posible hablar de los distintos deseos. Para ello, debemos pasar a nuestro siguiente apartado.

2.1.2.1 El deseo

Con el interés de hacer más clara la diferencia entre placeres cinéticos y estáticos es necesario abordar el problema de los deseos, que ya mencionamos brevemente al caracterizar los diferentes placeres. Así, nuestra misión en este apartado es ir a fondo en el análisis de los deseos y mostrar cómo estos son sin duda, como tanto hemos discutido, base importante para distinguir entre placeres cinéticos y estáticos.

Para lograr nuestras metas trataremos de probar la siguiente tesis que dividimos en dos partes:

S) Los placeres estáticos jamás serán necesarios ni suficientes para sobrevivir y los cinéticos jamás suficientes para alcanzar la vida placentera.

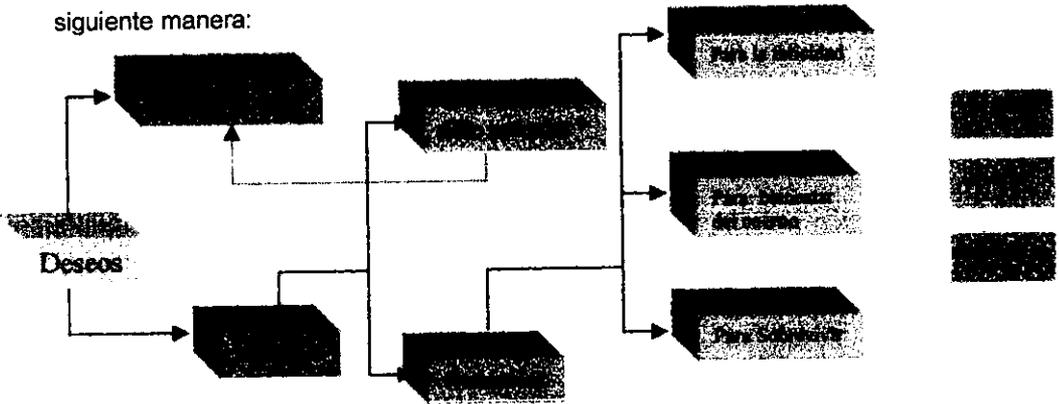
De lo que se desprende, que:

T) no se pueden saciar los deseos naturales necesarios para la felicidad (aquellos que al saciarse nos llevan a la vida placentera) por medio, únicamente, de placeres cinéticos.

El deseo

Epicuro entiende como deseo todo reclamo, ya físico o mental, que pide ciertos satisfactores (pensemos en el hambre como voz clamando por alimentos). Dicho llamado, tiene que verse saciado; de lo contrario, trae consigo dolor. Por otro lado, los mismos deseos son, en el alma y el cuerpo, una irrupción molesta.

Estos, pese a ser todos similares, pueden distinguirse dadas sus características diversas. En la siguiente cita, veremos la clasificación que hace Epicuro de ellos para después trazar un esquema e ir por pasos analizando cada uno de ellos: "debemos considerar que algunos deseos son naturales, otros vanos; y, de los naturales, unos son necesarios en tanto que otros son sólo naturales. De los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma".⁵⁴ Así, nuestro esquema queda de la siguiente manera:



Nuestro primer nivel tiene como miembros a los *deseos/ naturales* y a los *deseos/ vacíos*. Primero revisemos, con palabras de Epicuro, los deseos vanos: "cuando una intensa pasión está presente en...deseos que no conducen al dolor si no son satisfechos, se debe a que dichos deseos tienen su origen en opiniones vanas, y la razón por la que no se disuelven no se halla en su naturaleza sino en las opiniones vanas de la persona".⁵⁵ Dicho de otra forma, los

⁵⁴ Epicuro, *CM*, 127-32 (Traducción de M. Boeri, ver *SPE*).

⁵⁵ "whenever intense passion is present in... desires which do not lead to pain if they are unfulfilled, these have their origin in empty opinion; and the reason for their persistence is not their own nature but the empty opinion of the person". Epicuro, *MC* 29-30 (nt).

deseos/ vacíos se generan de opiniones equivocadas; de la creencia falsa que su insatisfacción traerá consigo un mayor dolor.⁵⁶ Son deseos, como veremos con el siguiente ejemplo, en los que no se sustenta la felicidad. Pensemos, por ejemplo, en el deseo de poder y de fama del cual Cicerón dice: "deseos extravagantes e imaginarios, de riquezas, fama, poder y también de ocio disoluto no son sino enfermedades mentales".⁵⁷ Enfermedades mentales, afirma Cicerón, porque, superando por mucho el obstáculo que representan las enfermedades físicas, evitan que el hombre sea feliz y lo sumergen en una desgracia fantasmagórica, o mejor, ilusoria e inútil. Pensemos en Leticia y Sara, un par de bailarinas jóvenes que sueñan con ser famosas. Pese a las similitudes, hay una diferencia entre ellas que debemos señalar, Leticia intenta por todos los medios serlo (seduciendo a los coreógrafos y productores, también a los periodistas) mientras que Sara, aún soñándolo, no hace más que lo exigido por su profesión (practicar, mantener la línea y la buena condición física). Tras pocos años, las dos terminan sus estudios pero de forma mediocre y en poco tiempo son desplazadas por la competencia. Leticia, quien falsamente cree que la felicidad se finca en la fama, se revuelca con todos los dolores del fracaso en el alma. Sara, que también deseaba ser famosa, no sufre nada, supo siempre que la fama, si bien puede ser deseable, no es la base de la felicidad, nunca creyó falsamente en ello.

⁵⁶ Los deseos son en sí un dolor. Sin embargo, como ya apuntábamos, su insatisfacción trae consigo más dolor. Sin embargo, éste no es el caso de los deseos vacíos.

⁵⁷ "extravagant and imaginary desires, for riches, fame, power, and also for licentious leisure, are nothing but mental diseases". Cicerón, *DE* 1.59-60 (nt).

Ahora podemos decir que, si Leticia sufre, es porque padece, en el contexto en que Cicerón lo dice, una enfermedad mental.⁵⁸

Comprendidos los deseos vanos podemos hablar de los *deseos/naturales* (dn) que se oponen a ellos (baste observar nuestro diagrama para verlo).

Los dn se caracterizan debido a que cuando traen dolor consigo por no ser saciados, lo hacen de forma natural e inevitable (a diferencia de los vanos que al no ser saciados sólo traen un dolor falso, como el de Leticia). Un buen ejemplo de dn que trae natural e inevitablemente dolores consigo al no ser satisfecho, es el hambre. Si no satisfacemos nuestro estómago, vendrán primero los dolores de la gastritis, la úlcera y finalmente llegará la inanición. Otro ejemplo de un dn con las características mencionadas es la sed, que de no ser saciada, trae consigo molestias en la boca, la garganta y al fin, la deshidratación. Sin embargo, no todo dn, al no ser acallado, llega natural e inevitablemente con un dolor. Este es el caso de los *deseos/naturales/sólo naturales* (dns) que encontramos en el segundo nivel de análisis de nuestro esquema. Saciar los dns tiene como función generar variaciones en los placeres estáticos, pero como veremos adelante, no son realmente deseos que al no ser saciados traigan consigo dolor.

La siguiente cita nos muestra este tipo de deseos: "deseos naturales pero no necesarios son esos que sólo varían el placer pero no quitan dolores".⁵⁹ Así,

⁵⁸ No hay que descuidar el contexto en que se utiliza aquí 'enfermedad'. No hablamos de un problema psicológico sino de una noción más trivial. Si está enferma mentalmente es porque sufre sin razón. Es decir, su mente está enferma del deseo de fama, del cual puede aliviarse observando que en realidad es un deseo vacío.

cuando se deja de tener miedo a las alturas, oír música en la cima de un acantilado no incrementa el placer de no sentir vértigo pero añade una variación a tal placer.

Ahora, no saciar los *dns* no trae natural e inevitablemente un dolor, por ello, no son necesarios para la felicidad (ya veremos como los *deseos/ naturales/ necesarios* sí tienen que ser saciados para alcanzar la felicidad). Un ejemplo, oír música. Como decíamos, genera una variación en los placeres estáticos; sin embargo, no oír la no trae natural e inevitablemente un dolor consigo. Si trajese dolor a una persona y ésta se obstinara y sufriera porque no puede oír música, entonces su deseo de escucharla dejaría de ser *dns* y se convertiría en un deseo vano. Por ello es que hallamos una flecha punteada en nuestro esquema que va de los *dns* a los deseos vacíos. Ahora, porque deseo es todo aquel llamado que de no ser satisfecho trae consigo dolor (esta es nuestra definición) y debido a que no saciar los *dns* no trae consigo dolores,⁶⁰ podemos decir que en realidad los *dns* son pseudo-deseos. De ahí el asterisco que hallamos en la caja que les corresponde en el diagrama.

Por otro lado, están los *deseos/ naturales/ necesarios (dnn)* que se caracterizan por ser indispensables para alcanzar la vida placentera. Saciarlos elimina el dolor.

Ahora bien, los *dnn* se dividen en tres tipos, división que hallamos en el tercer nivel de nuestro esquema:

⁵⁹ "natural but non necessary [desires] are ones which merely vary pleasure but do not remove pain" Scholia a Epicuro: *MC*, 29 (nt).

⁶⁰ Como vimos, cualquier *dns* no saciado que trae dolor consigo, es porque ya no es más que un deseo vano, ha dejado de ser *dns*.

- o) *deseos/ naturales/ necesarios/ para la felicidad (dnnf)*
- p) *deseos/ naturales/ necesarios/ para el bienestar del cuerpo (dnnc)*
- q) *deseos/ naturales/ necesarios/ para sobrevivir (dnnv)*

Comencemos hablando sobre los **dnnv**. Estos deseos son fundamentales, pues han de ser saciados para sobrevivir, y es en dicho grado que son necesarios para alcanzar la vida placentera ya que ésta sólo es posible si nos hallamos con vida. Por otro lado, debemos apuntar que todos los placeres producto de satisfacer los **dnnv** son cinéticos. Lo anterior, gracias a que aquellas cosas que necesitamos para mantenemos con vida son siempre actividades, movimientos; pensemos en tomar agua, comer o dormir. Además, dichos movimientos, satisfacen el deseo por un tiempo pero éste, vuelve al poco rato de no recibir el estímulo correspondiente: tomar agua nos quita la sed pero pronto volveremos a tener sed y requeriremos volver a beber agua. Así pues, podemos decir que los **dnnv** son deseos recurrentes.

Por último, es indispensable, para probar la hipótesis de este apartado, enfatizar que, si bien los **dnnv** son necesarios para lograr la vida placentera, no son suficientes para alcanzarla, ya que la vida placentera, según Epicuro, es aquella donde la mente es imperturbable. Y es evidente que, mantenerse vivo, no es condición suficiente para dejar de temer, por ejemplo, a la muerte.

Exploremos ahora los **dnnc**. Es un hecho que se puede sobrevivir sin bienestar físico, por ejemplo, preguntémonos, ¿cuánta gente vive con el dolor y malestar de la tensión? Mucha, más aún en las grandes ciudades, y por ello padecen insomnio, colitis, ira, ansia, etc... Ahora, la meditación, el ejercicio, la

acupuntura, etc... son placeres cinéticos. Actividades que nos libran de dicha tensión. Por ello son placeres necesarios para evitar los dolores y así para alcanzar la vida placentera. Sin embargo, al igual que los placeres cinéticos producto de los *dnnv*, no son suficientes para alcanzar dicha vida. Por ejemplo, es perfectamente posible imaginar a una persona viva y con el máximo bienestar físico, quien sin embargo teme profundamente a la muerte y por ello su alma está siempre perturbada. Además, debemos decir que los *dnnv* también son deseos recurrentes. Por eso aquella persona que se libra de la tensión haciendo ejercicio tiene que hacer ejercicio recurrentemente, para acallar el *dnnv* que vuelve.

Finalmente, tenemos que hablar de los *dnnf*. Los placeres que se desprenden de saciar estos deseos son aquellos que eliminan dolores y miedos en nuestra alma; que permiten la *ataraxía* en la vida. Así, por ejemplo, el placer de no sentir miedo de los dioses es necesario, si se cree en la existencia de éstos, para vivir en calma. De tener miedo a dichos seres, la vida placentera, sin dolor, no sería posible, y el individuo acobardado por el miedo antes nombrado, cada vez que entrase a la iglesia, viera un símbolo de sus dioses, recordara que éstos existen o tuviese pesadillas con ellos, desearía no tener el temor que lo acongoja. Lo anterior, sin duda, prueba la necesidad de saciar los *dnnf* para vivir una vida sin perturbaciones, una vida placentera.

Ahora, debemos aclarar que los *dnnf* (por dar un ejemplo, el deseo de no temer más a la muerte) no son recurrentes, es decir, una vez saciados no resurgen, y es que sus satisfactores sólo son placeres estáticos. La aclaración

anterior tiene como fin probar 'T'(no se pueden saciar los deseos naturales necesarios para la felicidad por medio de placeres cinéticos). Para mostrar lo dicho recordemos que todo placer cinético parte, como vimos, de un deseo recurrente, es decir, los placeres cinéticos se producen al estimular activamente una sensación o estado mental, y dicho estímulo depende de la duración de la actividad. En otras palabras, tras un tiempo de no recibir tal o cual estímulo, el deseo resurgirá clamando ser satisfecho. En cambio, no temer a la muerte, placer estático por antonomasia, implica perder el deseo correspondiente de no morir. Así, los *dnnf*, una vez saciados, desaparecen. También cabe apuntar que, como decíamos cuando hablábamos de los *dnnv*, las actividades necesarias para mantenernos vivos parten de deseos recurrentes, seguramente instintivos, como la sed y el hambre. Por ello, los placeres catastemáticos como no temer a los dioses, no son necesarios ni suficientes para sobrevivir. Sí para vivir placenteramente, que, como veremos pronto, es vivir feliz.

En conclusión, parece que nuestra hipótesis se sostiene. Al principio del apartado decíamos que los placeres estáticos jamás serán necesarios ni suficientes para sobrevivir y que los cinéticos jamás suficientes para alcanzar la vida placentera. Lo anterior porque son placeres cinéticos y no estáticos los que resultan de saciar el hambre, la sed y demás deseos necesarios para vivir. Por otro lado, los placeres catastemáticos son los resultantes de satisfacer los deseos que son necesarios para alcanzar la *ataraxía*, pues como vimos, tras saciar los *dnnf*, jamás resultan placeres cinéticos. Lo anterior se explica, sobre todo, en lo que llamaremos la naturaleza de los deseos: los hay recurrentes

(*dnnv*, *dnnnc*) y no recurrentes (*dnnf*), los unos se satisfacen con placeres cinéticos y los otros, como vimos, con estáticos.

Así pues, podemos decir que una diferencia fundamental entre placeres cinéticos y estáticos, como lo hemos visto ya, es que los unos son motivados por deseos y los otros son carencia de ellos. Debemos añadir, que los cinéticos son motivados por deseos, gracias a que la naturaleza de dichos deseos es recurrente. En cambio, los placeres catastróficos, no son motivados por deseos, pues una vez logrado un placer estático el *dnnf* correspondiente desaparece para no volver.

Corolario de 2.1.2.1

En este breve corolario queremos mostrar que de lo dicho hasta ahora se sigue que la satisfacción de los *dnnf* está bajo nuestro control mientras que la satisfacción de los *dnnv* y los *dnnnc* no. La prueba la haremos mediante ejemplos.

Tomar agua es un placer cinético que satisface un *dnnv*. Ahora bien, tomar agua no depende únicamente del sujeto, también depende del entorno. Es decir, para tomar agua, es necesario que haya agua: ¿cómo podrá tomar agua un astronauta que camina por la luna si no tiene más agua en su nave ni en su cantimplora?

Un buen masaje en la espalda es un placer cinético que satisface un *dnnnc*. Sabemos que unas buenas manos pueden desaparecer cualquier indicio de tensión en el cuerpo. También es de nuestro conocimiento que para recibir un

masaje en la espalda se necesita de alguien más. Así ¿cómo podrá recibir un masaje en la espalda un astronauta que fue solo a la luna?

Hacer a un lado el temor a los dioses es un placer estático que en principio satisfizo un dnnf. El anterior es un placer que depende sólo del individuo pues los miedos que azotan su espíritu únicamente se desvanecen mediante las virtudes del sujeto, idea, esta última, que veremos en la segunda parte del presente capítulo. Por cierto, nos es perfectamente posible imaginar a un astronauta que camina por la luna y no teme a los dioses.

En síntesis, los placeres cinéticos dependen del entorno y el azar, los placeres catastemáticos están bajo nuestro control, son, como dirían los griegos, *par'hemás*.

2.1.2.2 El límite de los placeres catastemáticos

En este apartado trataremos de concluir nuestra demostración de la premisa 'A' (los placeres catastemáticos (estáticos) no aumentan su valor con el aumento de su duración). Para ello, debemos mostrar cuál es el máximo valor que tienen los deseos catastemáticos y por qué dicho límite no puede ser soslayado. Comencemos con una cita que arroja luz a nuestra discusión: "la extirpación de todo dolor es el límite de la magnitud de los placeres".⁶¹ Así, el grado máximo de placer, como ya lo habíamos mencionado, es la ausencia de dolor. Entonces, el límite de la magnitud de los placeres (LMP) es igual a cero dolor:

⁶¹ "the removal of all pain is the limit of the magnitude of pleasures". Epicuro, *MC*, 3 (nt).

LMP = 0 y 0 = vacío

Por lo anterior podemos decir que el límite de la magnitud de los placeres es el vacío y por ello, dicho límite es insuperable; nadie dirá con precisión que una alberca está más vacía que una taza de té vacía; aun cuando para llenarla se necesite mucha más agua. En términos estrictos, 'vacío' usado como adjetivo no puede ir acompañado de los adverbios de comparación 'más' o 'menos'; no obstante que, en español coloquial, se diga "este vaso está más vacío que aquél" o "aquél menos vacío que éste". Vacío es un concepto absoluto que denota o se refiere a todo lo que carece de contenido. Así, por lo dicho, podemos concluir que los placeres catastróficos no aumentan o sobrepasan el límite de su magnitud gracias al aumento de su duración, de la misma forma que una alberca vacía no estará más vacía por permanecer en dicho estado más tiempo.

Ahora, para finalizar la primera parte de este capítulo, baste el siguiente argumento que se desprende de la discusión anterior:

- 1) Nada vacío puede incrementar su vacuidad con el paso del tiempo (pensemos en el caso de la alberca vacía).
- 2) La ausencia o vacío de dolor, es el límite de la magnitud de los placeres estáticos (por definición).

Luego de 1 y 2

- 3) el límite de la magnitud de los placeres estáticos no se incrementa con el paso del tiempo.

Y como '3' es lo mismo que decir los placeres estáticos no pueden aumentar su valor (magnitud) con el aumento de su duración, entonces hemos terminado en la prueba de nuestra premisa 'A', que es la misma que aparece arriba en negritas y subrayada.

2.2 Segunda premisa: la vida feliz está compuesta por placeres estáticos.

2.2.1 Subordinación de los placeres cinéticos

En este pequeño apartado hablaremos un poco de cómo es que los placeres cinéticos están subordinados a los catástemáticos. De hecho, podría ser un corolario de nuestros apartado (2.1.2) y su sub-apartado (2.1.2.1). Sin embargo, hemos decidido tocarlo a estas alturas, pues bien nos sirve de introducción a esta segunda parte; mostrando la función de los placeres cinéticos en la vida feliz.

Long y Sedley dicen: "Epicuro subordina firmemente los placeres cinéticos a los estáticos, tratando a los primeros, bien como un paso en el camino a la meta última, ausencia de dolor; o bien, como una variación cuando dicha condición ha sido alcanzada".⁶²

Así, los placeres cinéticos cumplen tres funciones en el sistema hedonista de Epicuro:

- i) terminar activamente con un dolor (saciar la sed).
- ii) evitar la irrupción de un dolor cuando se ha alcanzado la ataraxía, y

⁶² "Epicurus firmly subordinates kinetic to static pleasure, treating the former either as a stage on the way to the ultimate goal of absence of pain, or as a variation of that condition when achieved". LS, p. 123 (nt).

iii) generar variaciones en los placeres estáticos (oír música cuando se goza de ausencia de dolor).

De tal manera que la función señalada en el inciso 'i' es la forma más básica y no requiere mayor explicación pues ha quedado suficientemente explicada en (2.1.2).

La función nombrada en el inciso 'ii' responde a *los deseos/ naturales/ necesarios/ para sobrevivir*. En otras palabras, cuando el individuo disfruta de la *ataraxía*, los placeres cinéticos impiden que los dolores irruman en la imperturbabilidad del alma. Es decir, cuando ya no se teme a la muerte, ni a los dioses, la función que se menciona en 'ii' permite sobrevivir. Ya decíamos al finalizar (2.1.2.1) que los placeres estáticos no son ni suficientes ni necesarios para sobrevivir. Es decir, bien se puede no temer a la muerte y ser muy feliz, pero, si no se bebe agua, la muerte es segura. Así, la función de los placeres cinéticos que llamamos 'ii' logra que el individuo que alcanzó la *ataraxía* continúe vivo.

Por otro lado, 'iii' resulta muy interesante y nos permite traer a colación los *deseos/ naturales/ sólo naturales* a los cuales responde esta función. Si el individuo no teme ya a los dioses ni a la muerte y disfruta la imperturbabilidad, está en el esplendor del goce estático que no puede verse incrementado cuando los placeres cinéticos añaden variedad al placer (función iii). Por ejemplo, el placer de no temer a los dioses no se incrementa al beber una cerveza, varía.

Así las cosas, las funciones 'ii' y 'iii' de los placeres cinéticos que hemos descrito cobran sentido sólo bajo la presencia de los estáticos.⁶³

Con lo dicho, mostramos en qué forma están subordinados los placeres cinéticos. Sin embargo, aún debemos aclarar algunos detalles. Para ello, sigamos otra vez los pasos de Long y Sedley: "dicha subordinación no implica que todos los deseos que involucran placeres cinéticos deban ser eliminados ni que dichos placeres no son esenciales para lograr la felicidad".⁶⁴ Ya lo decíamos, pero es bueno recalcarlo, los placeres cinéticos son fundamentales para mantenerse vivo y extirpar la tensión del cuerpo, por ello son "esenciales para lograr la felicidad". Además, tienen su origen en los *dnnv* y los *dnnn* que son deseos de naturaleza recurrente y así, infatigable. Es decir, son deseos que no sólo no deben ser eliminados sino que no pueden ser eliminados. Imaginemos cuán factible es que, tras tomar un vaso con agua, dejemos por siempre de sentir sed. Acaso sería posible, pero no en los seres humanos como los conocemos ahora.

En síntesis, de este breve apartado podemos concluir que en el sistema de Epicuro los placeres cinéticos sí juegan un papel necesario, aunque subordinado, en la búsqueda de la felicidad. Esta idea, debemos tenerla presente al discutir cómo los placeres catástemáticos se relacionan con la vida feliz, pues si bien los segundos son la felicidad, los primeros permiten la continuidad del sujeto feliz.

⁶³ Se podrá objetar lo siguiente: ¿acaso no tiene sentido tomar una cerveza cuando se le teme a los dioses? Y la respuesta es afirmativa. Empero, esa función recae en 'i' pues 'ii' y 'iii' dependen de la ataraxia que no está presente si se teme a los dioses.

2.2.2 Placeres estáticos y vida feliz

La función de este apartado es mostrar la verdad de la premisa 'B': la vida feliz está compuesta de placeres estáticos. Sin duda, para establecer la relación que existe entre los placeres estáticos y la vida feliz es fundamental revisar la idea epicúrea de vida feliz: "el placer es el principio y el fin de la vida dichosa [...] cuando decimos que el placer es la meta, queremos decir ausencia de dolor en el cuerpo y de molestias en el alma".⁶⁵ A lo anterior, Epicuro añade: "Lo que desecha los malestares del alma no es ni la riqueza, ni el reconocimiento y el respeto público, ni nada más que dependa de causas indeterminadas".⁶⁶ De lo anterior podemos decir que Epicuro sostiene que aquello que desecha los malestares del alma tiene que estar bajo nuestro control. De manera que, podemos construir el siguiente argumento que relaciona la vida placentera con la vida feliz:

- 1) La felicidad debe ser autosuficiente (este supuesto es casi axiomático y no haremos ningún intento por probarlo; baste decir que entre los filósofos griegos se aceptaba como una verdad evidente en sí misma. Entre dichos filósofos están Platón y Aristóteles. Veamos el caso de Aristóteles: "la autosuficiencia [...] es propia de la felicidad, porque el bien final, en opinión común, debe bastarse a sí mismo"⁶⁷).

⁶⁴ "Such subordination does not imply that all desires which involve kinetic pleasure are to be eliminated or that some such pleasures are inessential to happiness". LS, p. 123-124 (nt).

⁶⁵ "Pleasure is the beginning and end of the blessed life...[and] when we say that pleasure is the end we mean freedom from pain in the body and from disturbance in the soul". Epicuro, *CM*, 127-32. (nt).

⁶⁶ "What releases the soul's disturbance[...] is neither possessing the greatest wealth, nor public recognition and respect, nor anything else which is dependent on indeterminate causes". Epicuro, *SV* 29 (nt).

⁶⁷ *EN* Libro I.

- 2) Los únicos estados autosuficientes son aquellos que están bajo nuestro control o son *par'hemás* (lo anterior porque no dependen del entorno, sino sólo del control del individuo).
- 3) Los únicos estados *par'hemás* son los placeres estáticos (ver el corolario de 2.1.2.1).
- 4) De 1 y 2, la felicidad está constituida por estados *par'hemás*.
- 5) De 3 y 4, la felicidad está constituida por placeres estáticos.⁶⁸

Ahora, para ver la plausibilidad del argumento anterior, seguiremos la ruta trazada por Philip Mitsis quien dice que: "será útil levantar algunas objeciones a su argumento [el de Epicuro] para ver cómo puede defender su identificación de *eudaimonia* (felicidad) con *aponia* (ausencia de dolor) y *ataraxia* (imperturbabilidad)".⁶⁹ De tal forma, Mitsis sugiere tres posibles objeciones a la relación entre felicidad y placer que establece Epicuro, las cuales glosamos a continuación:⁷⁰

- 1) ¿Por qué alguien bien impresionado con las ideas y argumentos de Epicuro, para evitar las posibilidades de toda frustración, en vez de complicarse la vida con deseos complejos, no cultiva, mejor, deseos fácilmente saciables?

⁶⁸ Partiendo de un argumento como el anterior Cicerón pinta así al sabio de Epicuro: "Epicuro, así, presenta a su siempre feliz hombre sabio: mantiene sus deseos dentro de los límites, no teme a la muerte, tiene una concepción verdadera, no corrompida por el temor, de la naturaleza divina".

"Epicurus thus presents his Wise Man who is always happy: his desires are kept within bounds; death he disregards; he has a true conception, untainted by fear, of the Divine nature". Cicerón, *DE*, I-62 (nt)

⁶⁹ "It will be useful... to raise some objections to his account to see how he can defend this identification of *eudaimonia* with both *aponia* and *ataraxia*. PM, p.51 (nt).

⁷⁰ Cfr. PM, p. 52-53

"Platón aduce que los hedonistas tendrán que admitir que la vida de una medusa satisfecha es una vida feliz".⁷¹

2) Si pensamos que el placer emana de la satisfacción de nuestros deseos ¿no debiésemos intentar satisfacer tantos deseos y de forma tan regular como nos sea posible? Así, ¿no sería mejor, en lugar de una vida de meros deseos satisfechos una que se mueve ávida de un deseo al que sigue? De ser así, Epicuro tendría que aceptar que generar adicciones, que a la vez generan deseos más y más intensos, sería la felicidad. Un ejemplo es la persona adicta al cigarrillo que sacia sus deseos de fumar muchas veces al día.

3) Por último, si aquello que nos interesa es satisfacer nuestros deseos para obtener placer, ¿por qué habremos de sacrificar los placeres actuales en pos de la satisfacción de los deseos futuros?

Mitsis cree que lo mejor es lidiar primero con las dos objeciones últimas pues Epicuro piensa, según él, que la segunda objeción es una forma de la tercera. Sin embargo, nosotros, sólo con el interés de ser claros y no por querer contradecir a Mitsis, iremos paso a paso y con sub-apartados independientes.

2.2.2.1 primera objeción

En este sub-apartado intentaremos mostrar de qué forma Epicuro sortea la primera objeción. Ésta puede ser planteada en los siguientes términos: si la felicidad debe estar bajo nuestro control y se deriva, como vimos, de la satisfacción de nuestros deseos ¿por qué no reducir nuestros deseos a los más

⁷¹ "Plato argues that the hedonists will have to admit that the life of a contented jellyfish is a happy one". PM, p.51 (nt).

básicos y sencillos de satisfacer? Se nos ocurren dos respuestas. Primero, podemos decir que los placeres fáciles e inmediatos pueden tener consecuencias negativas y dolorosas a largo plazo. Pensemos en un tipo que en vez de tomarse un par de Martinis se toma nueve, esto es algo que le causará mucho dolor. Así, no podemos decir que el placer de entregarse a la bebida derive en la felicidad.

Por otro lado, podemos dar otra respuesta. Veamos la siguiente cita:

la prudencia es incluso más valiosa que la filosofía. Ella es la fuente natural de todas las demás virtudes y nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, noble y justamente, ni vivir prudente, noble y justamente si no se vive placenteramente. Las virtudes, en efecto, son connaturales al vivir de un modo placentero y el vivir de un modo placentero es indispensable de ellas.⁷²

Luego, para Epicuro, la felicidad no se halla en la satisfacción de los deseos más triviales, pues ello no requiere del uso de virtud alguna y las virtudes, si bien no son la felicidad, sí son, como vemos en la cita anterior, medio para alcanzarla y en cierto grado necesarias para la vida placentera ("no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, noble y justamente"). Como hemos observado, vivir saciando deseos mediocres no puede resultar en una vida placentera. Ahora bien, la siguiente cita de Mitsis arroja mucha luz al asunto y además nos indica cómo la prudencia se puede manifestar frente a un problema como el planteado por la objeción que nos ocupa: "si queremos satisfacer nuestros deseos en ciertas circunstancias, parece razonable ajustarlos y

⁷² Epicuro, *CM*, 127-132 (traducción de Boeri).

pundonor y la valentía (Epicuro reconoce la valentía como una virtud⁷⁵) nos indican que lo más razonable es intentar ingresar a la institución U. Por otro lado, si el joven estudiante tuviese una necesidad imperiosa de ingresar a cualquier postgrado, digamos, para evitar la guerra, entonces seguramente lo más recomendable sería que escogiese la institución V.

De todo lo dicho, podemos concluir que la primera objeción es refutada por la idea de que las virtudes son fundamentales para la vida feliz; pues ésta, sin valentía, pundonor, y sobre todo, prudencia, no es, para los epicúreos, posible. Veamos, en pos de mostrar nuestras palabras, las de Epicuro: "lo que genera una vida de placer [es] un sobrio cálculo razonado que investiga las causas de toda elección y evitación".⁷⁶ Lo anterior, además, no es arbitrario. Si la prudencia es importante para ser feliz, es debido a que debemos elegir con cuidado saciar aquellos deseos que nos lleven a extirpar todo el dolor. Sin duda, satisfacer sólo deseos triviales, es camino seguro para padecer fuertes dolores del alma.

2.2.2.2 segunda objeción

La segunda objeción puede ser planteada en los siguientes términos: si pensamos que el placer emana de la satisfacción de nuestros deseos ¿no debiésemos intentar satisfacer tantos deseos y de forma tan regular como nos sea posible?

⁷⁵ "Cualquiera interesado en vivir una vida de placer tendrá que ser moderado, valiente, sabio y justo"; "Anyone interested in living a life of pleasure will have to be temperate, courageous, wise, and just". Epicuro en PM p. 53 (nt).

⁷⁶ Epicuro, CM, 127-132

Para Epicuro, quienes sostienen esta objeción, cometen el error de anteponer los placeres cinéticos a los estáticos. Lo anterior lo hacen porque los placeres cinéticos nacen al satisfacer deseos que por su naturaleza son recurrentes. Es decir, deseos que necesitan ser acallados constantemente y que por ello dan la impresión de ser fuente de placer y felicidad. Para ejemplificar lo dicho, pensemos en Juan, un gordo goloso que para satisfacer su gula come pasteles y toma coca-cola varias veces al día, cada vez que siente el deseo. Él, por momentos, pensará que es el gordo más feliz del mundo: ¡imagínense, puede comer tantos pasteles como quiera y tomar toda la coca-cola que guste! ¿qué más puede pedir el gordo Juan? Empero, a todas luces, Juan ha perdido la medida y los límites necesarios para satisfacer sus deseos futuros, por no decir que se ha alejado del camino racional que extirpa todos los dolores.

Otra razón por la que no podemos anticipar los deseos cinéticos a los estáticos es porque los cinéticos dependen del entorno (como vimos en el corolario a 2.1.2.1). Así, siguiendo con nuestro ejemplo, el gordo Juan, depende de causas indeterminadas para saciar sus deseos. Luego, para beber coca-cola necesita, al menos, tenerla.

Epicuro, como muchos otros filósofos, insiste en que la felicidad ha de ser *par'hemás*. Para que lo anterior sea posible, debemos anteponer, a la inversa de aquellos que sostienen esta objeción, como el Gordo Juan, los placeres catastróficos a los cinéticos.

Por otro lado, el deseo de nuestro personaje es un deseo vacío, pues por no comer pasteles y tomar coca-cola no surgen natural e inevitablemente

dolores. Bien dice Epicuro que: "lo que es insaciable no es el estómago, como mal dice la gente, sino la opinión falsa concerniente a su ilimitada capacidad".⁷⁷

Ahora, Para reforzar nuestra defensa, veamos un texto de Mitsis donde nos dice lo siguiente sobre Epicuro: "deben importarnos, alega [Epicuro], sólo esos estados futuros que sean *par'hemás*. Y los candidatos más plausibles para satisfacer dicha condición son estados internos invulnerables por el azar y la frustración".⁷⁸

En conclusión, debido a la vulnerabilidad de los placeres cinéticos, la objeción planteada no se sostiene. Además, la compulsión de generar y saciar tantos deseos como sea posible, como en el caso de Juan, o de cualquier fumador o alcohólico, tiene su origen, como vimos, en opiniones falsas que causan deseos vanos.

2.2.2.3 tercera objeción

Después de refutar las primeras dos objeciones sólo nos queda en el camino esta última que fue planteada como sigue: ¿por qué habremos de sacrificar los placeres actuales en pos de la satisfacción de los deseos futuros?

Epicuro está convencido de que la satisfacción de los deseos futuros es tan importante como la de los presentes. Lo anterior porque no somos un ser

⁷⁷ "what is insatiable is not the stomach, as people say, but the false opinion concerning its unlimited filling" Epicuro, *SV*, 59, (nt).

⁷⁸ "We should care, he argues, only about those future states that are *par'hemás*. And the most plausible candidates for satisfying this condition are inner states that are invulnerable to chance and frustration". *PM*, p.52 (nt).

momentáneo y escindido. Nuestro "yo"⁷⁹ se extiende al futuro (también al pasado) y por ello hoy hemos de velar por su bienestar en el porvenir. Veamos el siguiente ejemplo que arroja luz al asunto: Simón, un comerciante, decidió cruzar el desierto, caminata que le tomaría aproximadamente dos semanas. Para tal viaje, llevaba consigo 15 litros de agua, suficiente para sobrevivir. Empero, Simón no llegó nunca a su destino, pues tras caminar una semana, y por no racionar el agua, murió deshidratado. Como a todas luces nos es evidente, si el comerciante Simón hubiese hecho uso de la prudencia, habría dividido y cuidado el agua. Pero por dar rienda suelta a sus deseos, como lo proponen los defensores de esta tercera objeción, se vio imposibilitado de saciar su sed y acallar los dolores con los que murió.

Tomando la misma historia del ejemplo anterior, hemos de mostrar la situación inversa de la cuál también nos previene Epicuro: Joel, otro comerciante que decidió cruzar el desierto murió también, pero a diferencia de Simón, pereció por no beber agua durante los primeros días, pensando en cuidarla para la segunda semana de viaje. De este último ejemplo, se desprende que debemos ser equilibrados al momento de suputar nuestras decisiones; hemos de pensar en el "yo" futuro, pero cuidar también el actual.

Debemos, pues, hacer un cálculo.

El cálculo hedonista

Del cálculo hedonista nos dice Epicuro que:

⁷⁹ El concepto de "yo" es sumamente problemático en la filosofía, aquí, apegandonos a las ideas de Epicuro, entendemos por "yo" aquel compendio de átomos por el que está conformado cada individuo.

A muchos dolores los consideramos mejores que los placeres, cuando, tras haber soportado por largo tiempo [esos] dolores, resulta que experimentamos un placer mayor y más duradero. Todo placer, entonces, por tener una naturaleza afín [a nosotros], es un bien, pero no todo placer merece ser elegido; así también todo dolor es un mal, pero no todo dolor merece ser siempre evitado por naturaleza. No obstante, hay que juzgar todo esto mediante un cálculo y prestando atención a las ventajas y desventajas, pues en ciertos momentos tratamos el bien como un mal y, contrariamente, el mal como un bien.⁸⁰

De tal forma que hay placeres inmediatos que traen, a la larga, grandes dolores. También existe el caso de dolores inmediatos que traen consigo grandes y duraderos placeres.

Ahora bien, es importante reconocer los mecanismos o virtudes que nos permiten juzgar para bien los resultados de la balanza. Como dijimos, la prudencia es fundamental: "la prudencia es incluso más valiosa que la filosofía. Ella es la fuente natural de todas las demás virtudes y nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, noble y justamente..."⁸¹ Lo anterior nos indica que hay una distinción entre placer y virtud:⁸² las virtudes son la vía que conduce al goce hedonista, pero no la felicidad misma. Por eso Diógenes de Enoanda dice, "afirmo ahora y siempre [...] que el placer es el fin

Átomos del alma y el cuerpo. Cfr. Epicuro, *CH* y Lucrecio, *DRN*

⁸⁰ Epicuro, *CM* 127-132. (traducción de Boeri)

⁸¹ Epicuro, *CM* 127-132 (traducción de Boeri)

⁸² Tenemos que dejar claro que de todas las virtudes la prudencia, como lo muestra la cita anterior, es la más valiosa. Lo anterior no es difícil de entender si recordamos el apartado anterior donde relacionábamos placeres con vida feliz: "los seres racionales han de abstraerse del presente y darle el mismo peso a sus deseos futuros que a los actuales. Por ello, la prudencia y el razonamiento práctico están estrechamente ligados con la futura satisfacción de nuestros deseos" (ver página 23). La prudencia es el instrumento más

de la mejor vida mientras las virtudes [...] no son, de forma alguna, el fin sino los medios para el fin".⁸³ A las palabras anteriores, podemos sumar las que siguen:

Si Epicuro piensa que los placeres deben estar bajo nuestro control (*par'hemás*), entonces él también debe aceptar que nuestros cálculos racionales, nuestras creencias y nuestras actitudes conscientes juegan un papel crucial en nuestra felicidad. Así, saber que puedo ser tan feliz comiendo pan negro como pan blanco es importante para mi felicidad en general y me permite reaccionar a las incursiones del azar con riesgos mínimos de sentir dolor o frustración. Me da la seguridad de que mis deseos seguirán siendo satisfechos.⁸⁴

De tal forma, no importa si para satisfacer el hambre tenemos comida japonesa y preferimos la polaca. De hecho, si tuviésemos como opción excluyente dos gramos de salchicha polaca o dos kilos de arroz al vapor, la elección que la prudencia aconseja, en un momento de hambre severa, es el arroz, por más que nos guste la salchicha polaca. Para Epicuro, estar saciado es un placer estático y máximo, el gusto de la comida es sólo una sensación agradable. De tal forma, siempre que haya comida, sin importar nuestros gustos, gozaremos del placer cinético de alimentarnos pero, sobre todas las cosas, tras saciarnos, de la falta del dolor que da el hambre. Así, el cálculo hedonista nos permite, mediante la prudencia y demás virtudes, seleccionar aquello que es mejor para alcanzar los

valioso de cálculo hedonista, sólo con su ayuda podemos restringir ciertos deseos actuales en pos de los futuros.

⁸³ "I affirm now and always... that pleasure is the end of the best lifestyle while the virtues... are in no way the end, but the means to the end". DO: 26 1. 2-3. 8 (nt).

⁸⁴ "If Epicurus thinks that our pleasures must be in our own power (*par'hemas*), he must also allow that our rational assessments, beliefs, and conscious attitudes play a crucial role in our happiness. My knowledge that I can be just as happy eating brown bread or white bread is important to my overall

placeres estáticos; si escogiésemos los dos gramos de salchicha polaca, siendo este nuestro alimento preferido, seguramente tendríamos bastante placer cinético, sin embargo, no alcanzaríamos el placer estático de estar saciados. Con los dos kilos de arroz, sí (excepto que fuésemos un león).

No obstante, el cálculo hedonista va mucho más lejos. Nos indica qué deseos presentes debemos restringir para satisfacer nuestros deseos en el futuro. Imaginemos un estudiante de medicina que deja de ir a unas cuantas fiestas para salir bien en sus exámenes: el cálculo hedonista le permite saber que, para lograr ser médico, es prudente restringir sus deseos de irse de fiesta cada sábado. Así, para alcanzar la vida placentera es necesario hacer un cálculo hedonista usando la prudencia y demás virtudes como árbitro.

En síntesis, Epicuro nos recomienda que veamos por el bienestar y el placer de nuestro cuerpo y alma. Sin embargo, dicho cuidado ha de tener presente que no somos un ser momentáneo. Por ello, hay dolores que debemos escoger de vez en cuando para alcanzar placeres más significativos, así como hay placeres que debemos evitar para evadir dolores más grandes: el caso de Simón es paradigmático.

Ahora, antes de pasar a la última parte de nuestro capítulo, debemos decir que nuestro argumento que vincula los placeres catástemáticos con la vida feliz ha vencido las objeciones planteadas. Así, hemos de asumir que nuestra premisa 'B' ha quedado probada. Por ello, podemos decir que **la vida feliz está compuesta de placeres estáticos.**

happiness and allows me to react to the incursions of chance with minimal risks of pain and frustration. It gives me confidence that my desires will continue to be satisfied". PM, pp. 49-50 (nt).

2.3 Apuntes finales

Si es cierto que las premisas de nuestro argumento quedan sustentadas entonces es válido y correcto decir que la vida feliz no adquiere valor con su duración. Luego, nuestra respuesta a la pregunta que formulamos en la introducción⁸⁵ tendría que ser afirmativa.

No obstante, con la prueba frente a nuestros ojos, hay algo en ella que no nos convence. Se nos ocurre que esto se debe a que la premisa 'A' depende de un axioma difícil de aceptar, a saber: que el placer tiene un límite, la ausencia de dolor (pensemos en el caso de la alberca). Sólo con lo anterior, Epicuro puede decirnos que, en términos de felicidad, da igual la duración de la vida; debido a que, según lo visto, en periodos largos o breves se es igualmente feliz: así como la alberca no aumentará su vacuidad por estar vacía más o menos tiempo, nosotros, siendo máximamente felices, tampoco podemos serlo más, pues el límite del placer no depende de su duración.

Así, queremos concluir diciendo que si el placer es ausencia de dolor, entonces Epicuro está en lo cierto. De lo contrario, no podría defender que es exactamente igual vivir 30 años feliz que 50.

Ahora bien, antes de revisar si es o no racional desear la inmortalidad, veremos otros argumentos epicúreos que intentan mostrar que no es racional temer nuestra propia muerte.

⁸⁵ ¿existe algún límite en la cantidad de vida que es bueno tener?

3. Nada es la muerte: argumentos y simetrías

La muerte no es nada para nosotros, pues lo que se ha disuelto carece de sensación y lo que carece de sensación no es nada para nosotros.
Epicuro, segunda máxima capital

En este capítulo revisaremos algunos argumentos que, al igual que el visto en el capítulo anterior, intentan mostrar que no es racional temer a la muerte: la muerte nada es para nosotros dirá Epicuro. La base de estos razonamientos, se halla en varias premisas que ya probamos y que aquí sólo mencionaremos⁸⁶.

- 1) La vida feliz está compuesta de placeres estáticos (premisa 'B' de 2 probada en 2.2).
- 2) El placer es la ausencia de dolor (premisa axiomática del sistema epicúreo).
- 3) Las virtudes, en especial la prudencia, son el medio para alcanzar la vida dichosa (ver la discusión sobre cálculo hedonista 2.2.3).
- 4) Sólo se puede sentir dolor o placer, no hay nada entre lo uno y lo otro.⁸⁷
- 5) El límite de la magnitud de los placeres estáticos es el vacío (ver 2.1.2.2).

⁸⁶ Cabe decir que el supuesto número seis no se desprende de lo dicho en el capítulo 2 y por ello añadimos, sin debate, las palabras epicúreas que dan sustento a tal afirmación. Por otro lado, es necesario mencionar que si bien cuatro no fue explícitamente probada en el capítulo 2 sí se desprende de lo dicho ahí.

⁸⁷ Epicuro afirma que sólo se puede sentir dolor o (disyunción excluyente) placer. Baste como prueba la cita que sigue: "Epicuro no acepta la existencia de nada entre dolor y placer. Lo que algunos consideraban entre ellos, la ausencia completa de dolor, no sólo era placer sino el placer más grande", "Epicurus did not accept the existence of anything in between pleasure and pain. What some people regarded as in between, the complete absence of pain, was not only pleasure but the greatest pleasure" Cirerón, *DE*, 1.29-32, 37-9 (nt).

6) Cuerpo y alma son parte del mismo compendio de átomos. Al desintegrarse un individuo, tanto el primero como la segunda desaparecen. Así, también las sensaciones.⁸⁸

Ahora, ya con las seis premisas en la mesa, es bueno decir, para ir precisando nuestro sendero, que exploraremos tres argumentos a favor de la irracionalidad del temor a la muerte. Los primeros dos son: "por qué no sufrir mientras se está muerto"⁸⁹ y "por qué no sufrir anticipadamente por la muerte". Después discutiremos una crítica formulada por David Furley y veremos si es plausible o no lo que él propone. Finalmente veremos nuestro último argumento: "la simetría de Lucrecio", sitio donde tendremos que averiguar qué es lo que Lucrecio intentaba decirnos con su argumento; pues hay varias posturas al respecto y sus implicaciones son distintas.

3.1. Los primeros dos argumentos y la crítica de Furley

El fin de este apartado es abordar algunos argumentos epicúreos que intentan mostrarnos que nada es la muerte para nosotros. Después revisaremos la crítica hecha por David Furley. Ahora, antes de comenzar, debemos dejar claro que el segundo argumento "por qué no sufrir anticipadamente por la muerte" es una

⁸⁸ Para entender la premisa 6 es necesario tener en cuenta que:

1) alma y mente se usan indistintamente y

2) el alma o mente no sobrevive la muerte del cuerpo. Sin embargo, es corpórea, "aquellos que dicen que el alma es incorpórea hablan tonterías" "those who say that the soul is incorporeal are talking nonsense"(Epicuro: *CH*, 63-7), (nt) Además, todo individuo es un compendio de átomos que forman alma y cuerpo. Al dividirse el conjunto, el individuo desaparece.

El alma se distingue del cuerpo aun siendo corpórea y es la parte sensible del agregado de átomos que desaparece tras la muerte del individuo. Sin embargo, no puede sentir ni existir sin un cuerpo: "Los espíritus no pueden, por sí solos tener sensaciones ni existir", "spirits cannot by themselves have sensation or exist".(Lucrecio, *DRN*, 3.806-29) (nt) Morir es dejar de existir. Muerto no hay sensaciones posibles: alma y cuerpo se necesitan mutuamente para generar sensaciones.

variación del primero "por qué no sufrir mientras se está muerto". Lo anterior, no sólo nos ayuda a entender el orden de la exposición sino que evidencia la ligazón lógica de un argumento con el otro. Por otro lado, nos será útil apuntar que, en la discusión de estos argumentos tendremos que hacer uso de nuestra sexta premisa. Es indispensable que se tenga presente que ésta se desprende de la física epicúrea, y que su implicación más importante es que la muerte es la erradicación del sujeto.

Ahora, antes de continuar, debemos marcar qué distingue a los argumentos que discutiremos en este apartado. La distinción más significativa es que el primer argumento nos dice por qué no es racional temer a la muerte cuando ésta llegue, mientras el segundo nos explica por qué no es racional temer a la muerte antes de que se presente .

Con lo dicho, pasemos al debate de los argumentos.

3.1.1 por qué no sufrir mientras se está muerto.

En este sub-apartado discutiremos, como ya decíamos, el argumento sobre "por qué no sufrir mientras se está muerto". Para ello, no sólo tomaremos palabras de Epicuro, sino un ejemplo que hemos creado a partir de Capote. Por otra lado, usaremos el "Axíoco" un diálogo platónico⁹⁰ que representa un antecedente claro a la posición de Epicuro.

Si cuerpo y alma son parte del mismo compendio de átomos y al desintegrarse un individuo tanto el primero como la segunda desaparecen y con

⁹⁰ Este argumento suele ser muy recurrente. La gente teme de morir por el infierno o, por ejemplo, por no poder tomar una cerveza helada.

ellos también las sensaciones (premisa 6), entonces, es imposible, mientras se está muerto, sentir dolor⁹¹. Así las cosas, Epicuro puede decir: "Acostúmbrate a creer que la muerte no es nada para nosotros, porque todo bien y mal está en la sensación; y la muerte es privación de sensación".⁹² Por ello, cuando la muerte está presente, cuando alguien ha muerto, no hay posibilidad alguna de que padezca. Lo anterior, tiene la siguiente forma lógica: si X entonces Z (si padecemos, entonces existimos). Y, cuando "estemos" muertos, no se da el caso que Z (muertos no existimos). Entonces, muertos no se da el caso que X (no padecemos).

Ahora, si la premisa 6 es cierta, parece irrefutable su corolario (es imposible, mientras se está muerto, sentir dolor). Así, si cualquier individuo, llamémosle I, al morir, pierde toda posibilidad de tener sensaciones (placeres y dolores), entonces I, al estar muerto, no puede sufrir ningún dolor. Así, pensemos en Holly Golightly y démosle una muerte trágica: devorada por los leones en la mitad del África. Si Epicuro está en lo cierto y 6 se sostiene, entonces no hay razón en afirmar que Holly estará extrañando o añorando un desayuno en Tiffany's; así como tampoco tiene sentido pensar que estará sufriendo las quemaduras e insomnios del infierno. Holly, muerta en África, no existe más y por ello no puede gozar ni padecer.

⁹⁰ Aún se discute si este diálogo es en verdad de Platón.

⁹¹ Tenemos que precisar que tampoco el placer es posible cuando cuerpo y alma se separan. Si no afirmásemos lo anterior y recordamos que el placer es la falta de dolor, entonces, al ser la muerte falta total de dolor sería ésta el máximo placer.

⁹² Epicuro, CM, 124.-25 (traducción de Boeri).

Para complementar lo dicho, veamos las palabras que Sócrates comenta, refiriéndose a Axíoco⁹³, un viejo sabio que en su lecho, moribundo, olvida todos sus valientes argumentos contra el temor de la muerte, lo que sigue: "te contradices, señala Sócrates, al quejarte de la ausencia de sensación (*anaesthesia*) y al mismo tiempo de la privación de los placeres, como si te fueras a morir hacia otra vida y no caer en la no-sensación".⁹⁴

En síntesis, Epicuro nos dice que nada hay que temer de estar muerto pues morir implica falta de sensación. Así, aun cuando el infierno arda, no podrán quemarnos sus llamas y aun cuando los gusanos y las bacterias "nos" devoren no "podremos" sentir su roer. Veamos, para concluir, las siguientes palabras de Epicuro: "la muerte, entonces, el más estremecedor de los males, no es nada para nosotros puesto que, cuando existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces nosotros [ya] no existimos. No es nada, entonces, ni para los vivos ni para los muertos, precisamente porque para aquellos no existe, en tanto que éstos ya no existen".⁹⁵

Como conclusión, digamos que se puede construir un condicional con la siguiente forma, casi tautológica: si morir implica dejar de padecer, entonces al estar muertos no podremos padecer. Así, en este apartado vemos la fuerza del primer argumento epicúreo que tiene como base importante nuestra premisa 6. Sin embargo, una de las réplicas que se le hace al argumento apenas discutido, es que los individuos no temen la muerte porque será dolorosa cuando se presente sino porque la muerte duele desde ahora, anticipadamente.

⁹³ El axioco representa un muy interesante antecedente a la postura de Epicuro.

⁹⁴ Axíoco en FU, p. 86.

3.1.2 por qué no sufrir anticipadamente por la muerte

En este sub-apartado discutiremos el argumento sobre "por qué no sufrir anticipadamente por la muerte". Este argumento, como ya decíamos, es corolario del anterior.

Si es cierto que la muerte no causa dolor cuando está presente, entonces no tiene sentido temerle con anticipación. Para mostrar lo anterior, nos parece que una serie de ejemplos es la vía más expedita; veamos: Si Raúl sabe que Ñ no es dolorosa cuando está presente, entonces no es racional que Raúl tema años antes por el dolor que Ñ le propiciará. De la misma forma, Thomas, un joven a quien en algunas semanas le practicarán una endoscopia (operación que bien podría ocupar el lugar de la variable Ñ en el ejemplo de Raúl); de la cual sabe que no es dolorosa pues la anestesia lo impide, no tiene razón para perder el sueño por el dolor que sufrirá mientras le introduzcan la cámara. Con base en lo anterior, podemos entender la siguiente afirmación epicúrea: "habla en vano [...] quien dice que teme a la muerte no porque le causará dolor cuando se presente sino porque le causa dolor cuando aún está por venir".⁹⁵

Recapitemos, carece de fundamento temerle anticipadamente a la muerte por las sensaciones dolorosas que le imputamos si es de nuestro conocimiento que éstas son imposibles (ver premisa 6). Así, podemos decir que aquellos que temen anticipadamente a los dolores de la muerte sabiendo de la imposibilidad de padecerla, se hallan terriblemente confundidos. Tendría sentido sufrir por los dolores que padeceremos muertos si quedara posibilidad de que

⁹⁵ Epicuro, CM, 124-125 (traducción de Boeri).

⁹⁶ Epicuro, CM, 124-125 (traducción de Boeri).

éstos se presentasen. Pero si dicha posibilidad, como vimos anteriormente, se halla cancelada, entonces no tiene sentido el temor anticipado. Demos un último ejemplo: Pensemos en Anna, quien se halla jugando una partida de dominó. Cuando llega su turno, ella tiene dos fichas al igual que el resto de los jugadores. Sin embargo, Anna tiene la ventaja de que puede tirar las dos fichas que le quedan y además, éstas resultan "estar firmes", ser el último 5 y el último 1. Es decir, tire lo que tire, Anna tiene ganado el juego.

Anna, decide tirar el 5 y se queda con el 1; hagan lo que hagan, sus contrincantes no podrán evitar que ella gane la partida. Sin embargo, Anna sufre, con su única ficha en la mano, temerosa de perder la partida. ¿Tiene sentido tal sufrimiento? No. Éste sólo se podría explicar si Anna ignorara que pase lo que pase ganará la partida. Pero si sabe que ganará, entonces su miedo no es racional. Lo mismo sucede con el temor anticipado a los dolores que traerá consigo la muerte. Una persona tendría razón en sufrir si desconociera nuestra premisa 6 (que en el ejemplo de Anna se halla representada por la inminente victoria). No obstante, si sabe y entiende 6, entonces no puede tener razón para sufrir anticipadamente por los dolores que traerá consigo la muerte.

En síntesis, hemos mostrado cómo es que Epicuro defiende que no tiene razón aquel individuo que teme hoy por el dolor que, supone, padecerá al morir. Nos parece que el ejemplo de Anna es muy claro y muestra bien el camino que los epicúreos toman para defender la conclusión de este argumento.

Pese a todo lo sentado, como ya habíamos dicho, David Furley critica los argumentos que acabamos de ver. A continuación discutiremos el punto.

3.1.3 la crítica de Furley

En este sub-apartado veremos las críticas planteadas por Furley a los argumentos recién revisados. Al hacerlo, tendremos que volver a discutir la prolongación de la identidad que Nagel propuso en nuestro primer capítulo. Además, por supuesto, exploraremos las ideas y objeciones de Furley.

Los argumentos que hemos presentado en 3.1.1 y 3.1.2 se siguen de la premisa 6 sin ningún problema. Sin embargo, por razones que aquí exploraremos, pueden no ser capaces de convencernos. David Furley afirma que cuando Epicuro aduce que no es racional temerle a la muerte tiene que descartar, para probarlo, las siguientes dos razones:

- a) "lo que adviene después de la muerte de una persona podría ser desagradable o malo para ésta"⁹⁷, o bien
- b) "aunque no advenga nada después de la muerte, la muerte la priva de las cosas buenas de la vida".⁹⁸

La primera razón queda descartada, sin duda, si aceptamos que la muerte es el aniquilamiento del individuo. Es decir, si el sujeto desaparece por completo, entonces no tiene posibilidad alguna de padecer el infierno, sus torturas y hervores, así como ningún otro tipo de dolor (recordemos el ejemplo de Holly). En este sentido, Epicuro es implacable. No obstante, la segunda razón, dice Furley, no queda descartada y por ello es que los argumentos de Epicuro, no logran convencernos.

**ESTE TEXTO ES DEL
LIBRO DE LA ANIMACIÓN**

⁹⁷ FU, p. 92.

⁹⁸ FU, p. 92.

Furley, propone una objeción que es similar a la que vimos de Nagel en el primer capítulo, pero más sencilla. Furley, a diferencia de Nagel, no cree que sea necesaria la prolongación de la identidad. Recordemos nuestro primer capítulo; ahí, Nagel afirma que la muerte, de ser un mal, lo es por las posibilidades que cancela al individuo. Estas posibilidades no-actualizadas constituyen lo que una persona sería si no muere; por lo tanto, representan, supuestamente, una prolongación de la identidad de la persona. Para Nagel, es gracias a esa prolongación, que la muerte es un mal.

Ahora, Furley piensa que dicha prolongación no es necesaria para argumentar que la muerte es un mal y por ello decíamos que su argumento es más sencillo. Veamos:

los deseos que nos preocupan son deseos actuales y nuestra preocupación tiene que ver con su significación. No creo que sea necesario extender el concepto de identidad personal, como propone Nagel, a fin de incluir en él [...] las futuras posibilidades. La objeción a esta idea es que la identidad se convierte entonces en un concepto indefinido y abierto.⁹⁹

Para empezar, afirma Furley, no es necesario prolongar al sujeto para nombrar las posibilidades que se le han cancelado, pues hacer lo dicho crea un concepto de identidad por demás indefinido y abierto: "no es necesario aducir que una persona tiene ciertas posibilidades particulares, basta afirmar el que todas las posibilidades le están vedadas".¹⁰⁰ En otras palabras, Furley afirma que no tiene

⁹⁹ FU, p. 97.

¹⁰⁰ FU, p. 97.

caso prolongar la identidad para calcular las posibilidades perdidas por un individuo. Por lo tanto, con cancelar todas en el momento en que uno se halla vivo basta para hacer racional el temor a la muerte:

estoy sugiriendo que el temor a la muerte es el temor de que ya no haya más posibilidades y que el argumento de Epicuro no logra convertirlo en irracional, porque se trata de un temor que tiene que ver con nuestro estado presente, no con nuestro estado futuro.¹⁰¹

Así, Furley encuentra una vía distinta a la de Nagel para afirmar que es racional temer a la muerte. Su vía no incluye la prolongación de la identidad, pues para él, como decíamos, basta afirmar que dicho sujeto no tiene ninguna posibilidad de ver realizados sus deseos. Veamos un ejemplo que nos clarifique por qué Furley no cree necesaria la prolongación de la identidad. Pensemos en Omar, un joven escultor, que tiene el fuerte deseo de ir a París y conocer el museo de Rodin pero que a la vez padece un cáncer terminal que lo matará muy pronto. Omar, según Furley, sufre ahora el que sea imposible (gracias a su próxima muerte) ver ese deseo realizado. Así, Omar tiene razón, otra vez según Furley, en temer a la muerte porque es la que impedirá que su deseo se realice.

Así las cosas, Furley cree que "para eliminar el temor a la muerte sería necesario hallarse en un estado en el que las posibilidades futuras no nos preocupasen".¹⁰² Así, Furley apunta:

¹⁰¹ FU, p. 97.

¹⁰² FU, p. 97.

un elemento esencial [...] del temor racional a la muerte lo constituye el temor de que nuestros deseos e intenciones sean irreales, en el sentido de que no tengan posibilidad de cumplirse. La única probabilidad de no temer a la muerte es no teniendo deseos futuros, sólo los necesarios para evitar el dolor presente.¹⁰³

En otras palabras, Furley sostiene un argumento como el que sigue: para no temer a la muerte es necesario no tener deseos futuros y no tener deseos futuros es un sin sentido,¹⁰⁴ así, temer a la muerte es racional.

Por lo dicho, Furley está sugiriendo que el temor a la muerte es racional porque tememos que la realización de nuestros deseos futuros sea imposible. De la misma forma que hoy, que hemos oído el pronóstico de la semana, es racional temer que nuestro día de campo de mañana sea arruinado por una tormenta.

Asimismo, Furley afirma que Epicuro no consigue resolver la segunda razón por la que sí es racional temer a la muerte (porque aunque no advenga nada después de la muerte, la muerte nos priva de las cosas buenas de la vida) y por ello, cree que sus argumentos no se sostienen.

Ahora bien, a lo anterior debemos objetar con el siguiente ejemplo: pensemos en un hombre, Gonzalo, que desea salvar la vida de su hija, razón por la cuál debe donarle, es el único donador con ese tipo de sangre a la redonda, 5 litros de sangre. Así, Gonzalo, para salvar a su hija, debe morir desangrado.

¹⁰³ FU, p. 97.

¹⁰⁴ Expliquemos porqué no tener deseos futuros es un sin sentido: imaginemos un mundo sin deseos futuros: las ligas de fútbol no tendrían sentido pues nadie desearía ser campeón y los aficionados no irían a los estadios pues no desearían ver ganar a su equipo. Por otro lado, ningún sujeto desearía ser médico y por ello no habría médicos. De igual forma, no habría filósofos ni biólogos.

El ejemplo anterior nos muestra que no es cierto que tener deseos futuros hace racional temer a la muerte. Gonzalo, como vimos, tiene un deseo futuro, salvar a su hija, que más que hacer que tema a la muerte, lo lleva a ella. El deseo de Gonzalo es un deseo cuya racionalidad no presupone la propia existencia y que, por lo tanto, no conduce al temor a la muerte. Pero veamos otro ejemplo, pensemos en un luchador social que desea la igualdad de todo ciudadano ante la ley en un país claramente autoritario. Nuestro luchador social sabe que su vida está en peligro y, de hecho, afirma que en pos de la igualdad daría la vida. Así, el luchador social es otro ejemplo de un deseo futuro que no hace racional temer a la muerte. Por ello, la hipótesis de Furley no se sostiene.

En síntesis, la argumentación de Furley no logra convencernos de que es racional temer a la muerte porque ésta nos priva de las cosas buenas de la vida. Por ello, tampoco consigue dismantelar los argumentos de Epicuro pues las dos razones que Furley afirma que Epicuro debe descartar,¹⁰⁵ siguen descartadas. (La primera lo estaba desde el principio y la segunda seguirá estándolo hasta que veamos un ejemplo válido que diga lo contrario. Furley, como vimos, no lo consigue.

Así pues, nos parece que aun cuando Furley no logra sostener su teoría, sí arroja luz en un punto aparentemente débil del argumento Epicúreo, luz que ya venía proporcionando Nagel desde 1: si la muerte nos priva de cualquier posibilidad de gozar y ser feliz, entonces es racional temerle. En realidad, sin

embargo, este punto no es débil: para mostrar que la racionalidad es posible, tendríamos que mostrar que el límite de la magnitud de los placeres no es el vacío, pues mientras se mantenga la noción de Epicuro, la muerte no podrá ser la cancelación de mayores placeres; ni vivir más en pos de más placeres será mejor; ya lo vimos en 2, donde decíamos, siguiendo a Epicuro, que en una vida finita y en una infinita, la magnitud de los placeres será la misma por lo que no tiene sentido desear la inmortalidad para ser más feliz.

Luego, como se hallan las cosas en este punto, parece irracional temer a la muerte, pues, para probar lo contrario, sería necesario encontrar una prolongación de la identidad que no sea tan compleja como la de Nagel o localizar una variación a la teoría que propuso Furley con respecto a los deseos.

3.2 la simetría de Lucrecio

En este apartado revisaremos dos posibles interpretaciones de la simetría de Lucrecio. Lo anterior resulta sumamente interesante debido a que entender la simetría de una forma u otra nos lleva a discusiones muy distintas. En un primer sub-apartado 3.2.1 discutiremos la versión que hemos llamado "furleyana" mientras que en el segundo sub-apartado 3.2.2 discutiremos la versión que nombramos "nagel-campirana" la cual es, por cierto, la que más implicaciones tiene. Es decir, entender la simetría de esta forma, trae consigo compromisos ontológicos más fuertes.

¹⁰⁵ a saber, "lo que adviene después de la muerte de una persona podría ser desagradable o malo para ésta" y "aunque no advenga nada después de la muerte, la muerte priva de las cosas buenas de la vida".

Ahora, antes de ir a nuestros sub-apartados veamos un poco las palabras de Lucrecio. Para Lucrecio, el tiempo anterior a nuestro nacimiento y aquél posterior a la muerte son idénticos, pues en ninguno de los dos tenemos sensaciones. Así las cosas, Lucrecio nos dice que de la misma forma en que no sufrimos ni sentimos miedo por lo acontecido antes de nacer, tampoco sufriremos por lo que suceda tras nuestra muerte:

Así como en el pasado no tuvimos sensaciones de incomodidad cuando los cartagineses se agrupaban para atacar [...] Así tampoco, cuando no existamos más, tras la separación de nuestra cuerpo y alma, de cuya conjunción estamos constituidos, puedes estar seguro, será capaz algo de afectarnos ni de excitar nuestras sensaciones.¹⁰⁶

Lo anterior, como ya hemos, dicho se ha prestado a distintas interpretaciones, por ello debemos revisarlas.

3.2.1 la versión furleyana

En este sub-apartado haremos una revisión de las ideas que expresa Furley con respecto a la simetría de Lucrecio. Debemos apuntar que él es quien nos hace notar que la simetría es leída en varias formas. Por ello, su análisis es muy luminoso. Al revisar sus argumentos nos enfrentaremos también con la versión

¹⁰⁶ "just as in the past we had no sensation of discomfort when the Carthaginians were converging to attack[...]so too, when we will no longer exist following the severing of the soul and body, from whose conjunction we are constituted, you can take it that nothing at all will be able to affect us and to stir our sensation". Lucrecio, *DRN*, 3.830-911(nt).

que nosotros llamamos "nagel-campirana" por Nagel y Ariel Campirán¹⁰⁷. No la discutiremos, haremos una breve ejemplificación.

Lucrecio, al presentar el argumento que vimos hace poco, según Furley, no quiere decir que, si no sufrimos ahora por la guerra contra Cartago, entonces no debemos preocuparnos ahora por lo que suceda cuando estemos muertos. Furley apunta que Lucrecio intenta defender la idea de Epicuro donde éste sostiene que:

- 1) "nada es bueno o malo para el hombre salvo aquello que estimula sus sentimientos (de placer o dolor)"¹⁰⁸, que es nuestra premisa 4.
- 2) "los muertos no sienten nada"¹⁰⁹ nuestra premisa 6.
- 3) "Por ende, nada es bueno o malo para quien está muerto".¹¹⁰

Lo anterior ocurre ya que, si no sentimos nada cuando las guerras púnicas, tampoco tendremos por qué sentir algo cuando muertos. Así, Furley nos dice que para notar la diferencia entre lo implicado por Lucrecio y lo que nunca dijo, es fundamental el tiempo de los verbos.

Según Furley, Lucrecio nunca dice: no sufrimos ahora por lo sucedido. Para él, Lucrecio dijo: no sufrimos lo sucedido cuando sucedió. La distinción anterior es sustantiva, pues en cada una de sus posibilidades (el tiempo pasado y futuro como apunta Furley, o el tiempo presente, opción de la versión nagel-campirana) se fundan las diferentes versiones que analizamos.

¹⁰⁷ 2CM

¹⁰⁸ FU, 84.

¹⁰⁹ FU, 84.

¹¹⁰ Lucrecio, DRN en FU, p. 84.

Veamos unos ejemplos. Si Lucrecio se refería al tiempo pasado y futuro, como apunta Furley, entonces nuestro ejemplo sería así: Dado que Shun Pérez, un muchacho chino-mexicano, no existía cuando masacraron a los chinos en Sonora, entonces él no pudo sufrir en esos años los dolores de la masacre. Así, tampoco sufrirá en millones de años, cuando la tierra se fusione con el sol.

El ejemplo que resulta si seguimos la segunda posibilidad es el siguiente: porque Shun no sufre hoy el dolor de los chinos en la masacre de Sonora, tampoco tiene que sufrir hoy por lo que pase cuando muera.

Al argumento de Lucrecio, entendido como propone Furley, se podrá objetar con el siguiente ejemplo: hoy a muchos judíos jóvenes les duele el exterminio nazi de la segunda guerra mundial. Sin embargo, dicha indignación y dolor no se deben a que sufrieron en 1941 sino a que hoy les duele el asesinato colectivo, el racismo y todos los crímenes contra la humanidad, en especial los cometidos contra sus abuelos. No obstante, el dolor por el genocidio tiene sus orígenes en el padecimiento actual causado por pensar en dicho crimen. Es decir, si los jóvenes judíos (y la humanidad en general) sufren hoy por ello es porque padecen y se indignan al pensar en el extremo inhumano que alcanzaron los nazis en la segunda guerra mundial, también por la piedad que les despierta imaginar a sus parientes en los campos de concentración. Sin embargo, como hemos apuntando, no sufren por recordar el dolor que sintieron en 1941 pues no hay nada que recordar; entonces no existían y por ello no podían padecer. Por lo tanto, la tesis lucreciana sobre la irracionalidad del temor al pasado, tal y como es entendida por Furley, sí parece sostenerse.

Por otro lado, será bueno apuntar una variación a la simetría que discutíamos. Por cierto, no está de más decir que esta variación intenta replicar la idea estoica del eterno retorno¹¹¹.

si suponemos que nuestra propia colección de átomos podría repetirse en el futuro, tendremos que admitir que resulta igualmente probable que esto haya ocurrido en el pasado, antes de nuestro nacimiento. Pero no sentimos ningún dolor ahora respecto a estas identidades pasadas, de lo que se infiere que su repetición en el futuro no debe preocuparnos.¹¹²

Parfraseando lo anterior, Lucrecio nos dice que bien podemos suponer que en algún punto, después de la muerte, nuestros átomos vuelvan a reunirse tal y como están juntos ahora. No de otra manera, si aceptamos lo recién sentido, también tendremos que aceptar la posibilidad de que dicha unión haya acontecido en el pasado. Ahora, como es evidente, no sentimos ningún dolor entonces (en el pasado), luego, ¿por qué habremos de sentirlo después (tras nuestra muerte)?

En síntesis, la visión furleyana propone que Lucrecio, con su simetría, está aportando un ejemplo más para sustentar las palabras de Epicuro:

¹¹¹ Aquí ponemos un fragmento donde se expresa la idea estoica del eterno retorno "cada cosa que ocurrió en un periodo previo volverá a suceder indiscernible [de su ocurrencia previa] Así, volverán a existir Sócrates y Platón y cada uno de los humanos con los mismos amigos y compañeros ciudadanos; además, sufrirán las mismas cosas y encontrarán las mismas cosas y pondrán su mano en las mismas cosas" "each thing that occurred in the previous period will come to pass indiscernibly [from its previous occurrence]. For again there will be Socrates and Plato and each one of mankind with the same friends and fellow citizens, they will suffer the same things and they will encounter the same things, and put their hand in the same things". (Nemesio, 309,5- 311,2). (nt) En otras palabras, la más radical de las afirmaciones estoicas de eterno retorno nos indica que todo fue ya varias veces y que volverá a ser otras tantas

Para sustentar el eterno retorno, tomemos una de las razones más fuertes que exponen los estoicos: "dado que cada mundo previo ha sido inmejorable, dios no puede tener razón para modificar ningún mundo subsecuente" "since every previous world has been excellent, god can have no reason to modify any succeeding world" (LS, p 311) (nt)

¹¹² Lucrecio, DRN, 3 830-911 Glosado por Furley, FU, p 85-86

"acostúmbrate a creer que la muerte no es nada para nosotros, porque todo bien y mal está en la sensación; y la muerte es privación de sensación". Prueba de esto, es que no sufrimos cuando los cartagineses se agrupaban para atacar. Por ello, tampoco sufriremos, no tendremos sensación, cuando el sol deje de irradiar luz y su masa devore la tierra.

Así, hemos terminado de exponer la versión furleyana. Veamos ahora qué tiene que decirnos la nagel-campirana.

3.2.2 la versión nagel-campirana.

Este sub-apartado toma su nombre de Nagel y de Ariel Campirán. Este último siguió la interpretación que hace Nagel de la tesis lucreciana y de ahí construyó un detallado estudio de ésta. Por ello lo hemos reunido aquí con Nagel. Así, en esta sub-parte discutiremos y desarrollaremos la postura de Nagel y Campirán para ver sus diferencias con la versión de Furley, también mostraremos cómo se aleja de la idea lucreciana y del contexto epicúreo.

Como ya indicábamos en el sub-apartado anterior, la distinción entre las dos versiones que presentamos se halla en el tiempo de los verbos, para Nagel y Campirán el condicional de Lucrecio dice: dado que no sufrimos hoy por las guerras púnicas entonces hoy no hemos de sufrir por lo que suceda cuando "estemos" muertos. A diferencia de la versión de Furley que, como vimos, dice: así como no sufrimos en 1521 la invasión Española, tampoco hemos de sufrir cuando muertos por lo que entonces suceda.

Pero, veamos con más detalle lo dicho. Ariel Campirán, afirma que la vida se puede ver objetiva y subjetivamente, nos dice que la propuesta de Lucrecio puede ser de la forma primera (visión objetiva, que es la que apoya Furley) y que desde ese punto de vista, es cierto que nada hay que temer. Sin embargo, aduce, desde la visión subjetiva (visión que defienden tanto él como Nagel y que tiene la forma que vimos hace poco) sí es racional temer al estado *post-mortem*. Para probar lo anterior construye todo un ejemplo. La conclusión de su ejemplo, es que sí se puede temer al estado futuro, la muerte, aun cuando no se tema al estado pasado, el tiempo anterior al nacimiento. A tal conclusión llega con el ejemplo de un individuo que él llama "Juan" quien fue pobre, se volvió rico, e irremediabilmente volverá a ser pobre mañana. Veamos:

- "a) Juan no tiene temor si ve su estado anterior de pobreza (porque ahora es rico, y se ve y siente como rico.)
- b) el estado de pobreza anterior es diferente al posterior. (Porque ahora va a perder lo que tiene: bienes, deseos, costumbres, etc.)
- c) Juan puede temer al estado futuro de pobreza de una manera racional. (Porque está completamente justificado desde su posición actual.)" ¹¹³

Ahora bien, debemos decir que la conclusión del argumento anterior, en términos de la ética epicúrea, yerra. Si lo anterior es cierto, entonces no es un ejemplo que nos muestre que es racional temer a un estado futuro que parecía idéntico a un estado pasado al cual no tememos. Lo dicho sucede porque en términos epicúreos, Juan no tiene razón para temer ni a su estado pasado ni al estado futuro de pobreza. Así, el ejemplo no nos muestra que sea racional temer

al estado futuro, como dice Campirán. Veamos por qué: si revisamos el ejemplo de "Juan" a la luz de nuestro segundo capítulo, es decir, bajo la lupa de la noción de felicidad epicúrea, entonces tendremos el siguiente resultado: Juan no tiene nada que temer de su pobreza porvenir, porque la felicidad es *par'hemás*, invulnerable.¹¹⁴ En otras palabras, la riqueza, por ser vulnerable, no es la felicidad; por lo tanto, la pérdida de la riqueza no afecta la felicidad. De ahí que para Epicuro no es racional temer esa pérdida. Así, la prueba que Campirán nos intenta dar con su ejemplo, no es sólida. Por ello, es mucho menos eficaz para mostrar que aun cuando no tememos al estado anterior a nuestro nacimiento, sí tenemos razón para temer al estado que vendrá tras la muerte. Epicuro jamás habría aceptado el ejemplo de "Juan" tal y como lo desarrolla Campirán, pues tal ejemplo está fuera de contexto por no hacer caso de toda la teoría epicúrea del placer y la felicidad. Epicuro tampoco hubiese aceptado que la conclusión de este ejemplo pudiera aplicarse al caso específico de la muerte.

En síntesis, hemos mostrado en este apartado que la versión nagel-campirana se aleja de las palabras de Lucrecio en dos sentidos. Por un lado, intenta hacer que la simetría diga lo que no quiere. Por otro lado, ignora el contexto epicúreo en que las palabras fueron dichas.

Para concluir, nos parece importante indicar que la visión furleyana se apega más al epicureísmo y por ello creemos que es más atinada al interpretar las palabras de Lucrecio. En la visión furleyana la simetría se sostiene; veamos

¹¹³ Campirán: *ZCM*, p.p. 76-77.

¹¹⁴ Recordemos nuestra discusión sobre los deseos en el segundo capítulo, ahí dijimos que los deseos naturales necesarios para la felicidad no dependen del entorno. Ver 2.1.2.1.

por qué: el tiempo antes de nacer (T1) es igual a la no existencia (-E). Expresado de otra forma:

$$T1 = -E$$

Por otro lado, el tiempo posterior a la muerte (T2) también es igual a la no existencia

(-E). Así:

$$T2 = -E$$

Por lo tanto, tenemos que afirmar con precisión que:

$$T1 = T2$$

y por ello todo lo que sea verdadero de T1 tiene que ser verdadero de T2. Así, en el sentido furleyano la simetría de Lucrecio es implacable y si no tememos T1 no tenemos por qué temer T2.

Ahora, pese al rigor de lo anterior, las discusiones de Nagel y Campirán que parten de la segunda versión que estudiamos, son sin duda valiosas. Sin embargo, requieren apuntar la siguiente nota: no discuten la simetría de Lucrecio y sí una variación. Ello no es negativo *per se*: como en la música, hay variaciones que resultan avasalladoras.

3.3 apuntes finales

¿Nada es la muerte para nosotros? Queremos apuntar, primero, que hay un punto bien fundado y muy convincente, tal vez obvio, que Epicuro alcanza: si la muerte es erradicación, entonces no es racional temer por lo que pueda suceder

tras nuestra muerte. Por otro lado, cuando habla del miedo anticipado a la muerte, nos deja sólo con la siguiente alternativa para afirmar que es racional temer a la muerte: si es posible establecer en qué sentido la muerte nos priva de los bienes de la vida y sobre todo, cuáles son esos bienes, entonces sí es racional temer a la muerte. Empero, como vimos, las propuestas de Nagel y de Furley no son concluyentes en este sentido. Lo anterior, porque la prolongación de la identidad que propone Nagel es seriamente problemática. También porque la idea de Furley de que es racional temer a la muerte por ser ésta la cancelación de ver cumplidos los deseos yerra: recordemos el ejemplo de Gonzalo, el padre que da su vida porque desea salvar a su hija.

Ahora, como no hemos hallado racional el temor a la muerte, podremos discutir si es o no racional desear la muerte. Así, afirmar que ésta es un bien gracias a que la inmortalidad es tediosa.

4. Williams y Borges, el tedio de la inmortalidad

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.

Jorge Luis Borges

En este capítulo, como ya decíamos desde el final del primero, abordaremos el problema del tedio de la inmortalidad. Tanto Williams como Borges argumentan que la vida es un bien cuyo valor no aumenta con el aumento de su duración. De hecho, afirman que morir, en cierto sentido fuerte, es un bien para nosotros. Aquí veremos el artículo "El caso Makropulos: reflexiones sobre el tedio de la inmortalidad" de Williams y también el cuento "El inmortal" de Borges.

Ahora bien, es conveniente decir que no discutiremos todo el artículo de Williams. Por ejemplo, dejaremos a un lado los debates que hace de Spinoza y Unamuno. Éstos no sólo son tangenciales, sino que resultan, de cierta forma, lejanos a los intereses de nuestra tesis. Williams cita en su artículo a Spinoza y a Unamuno con el fin de mostrar dos argumentos en favor de algún tipo de inmortalidad, la inmortalidad del intelecto y el deseo a toda costa de ser inmortal.

Por otro lado, no tomaremos en cuenta la explicación que Williams hace de Nagel pues ya en nuestro primer capítulo hemos hecho el intento de aclarar y exponer las ideas de este último. Empero, es preciso decir que Williams reconoce que las nociones expuestas en su artículo no contradicen a Nagel. Por el contrario, se suman con pocas variantes para señalar la misma dirección, a

saber: "si la cantidad de vida que es bueno tener no tiene un límite, entonces puede ser que un mal fin nos espere a todos". No obstante, Williams añadirá que dicha cantidad sí tiene límite. Él, como Borges, cree que la muerte, en sentido fuerte, es un bien.

4.1 La simetría de Lucrecio según Williams

En este apartado hablaremos de nueva cuenta de la simetría de Lucrecio, pero ahora desde el punto de vista de Williams, para quien no es válido decir, como lo hace Lucrecio (con su simetría), que no hay razón para temer a la muerte. De tal afirmación, Williams dirá después que: "si Lucrecio está confundido, parece que nos comprometemos a desear ser inmortales".¹¹⁵ Sin embargo, Williams sí coincide con Lucrecio en que es irracional temerle a la muerte y sostiene, además, que la inmortalidad es netamente indeseable. De modo que, como decíamos, donde Williams no coincide con Lucrecio es en la manera de argumentar a favor de estas tesis; Por esta razón ataca a Lucrecio, y en particular, su simetría.

Ahora revisaremos cómo es que llega Williams a "mostrar" que Lucrecio se encuentra equivocado .

Los argumentos de Lucrecio

Para Williams Lucrecio dice dos cosas:

Primero:

¹¹⁵ Williams, *YQ*, p. 122.

El primer argumento busca interpretar el temor a la muerte como una confusión basada en la idea de que estaremos ahí después de la muerte para lamentar la pérdida de los *praemia vitae*¹¹⁶, las recompensas y delicias de la vida y para sobresaltarnos ante el espectáculo de nuestros cuerpos quemados, y así sucesivamente. El miedo a la muerte, se sugiere, debe necesariamente ser el miedo a experiencias que uno tendría cuando estuviera muerto. Pero si la muerte es la aniquilación, entonces no existen tales experiencias.

Después nos dice que:

El segundo argumento¹¹⁷ trata directamente de la cuestión de si uno muere más pronto o más tarde, y dice que uno estará muerto el mismo tiempo, cualquiera que sea el tiempo en que uno muera, y que por consiguiente, tanto da morir antes que después y de ambos argumentos podemos concluir: *nil igitur mors est ad nos, neque pertinet hilum*: la muerte no representa nada para nosotros y no tiene ninguna importancia.

La estrategia que sigue Williams para descalificar el primer argumento será, como veremos, muy cercana a la de Nagel y Furley; dirá que si la muerte cancela posibilidades de gozar los *praemia*, entonces es una desgracia. Por otro lado, afirmará, como Nagel, que no es necesario estar consciente de una desgracia para padecerla. El segundo argumento, Williams lo descalificará afirmando que son dudosas las razones que aduce Lucrecio para sostener que no es mejor vivir más que menos.

¹¹⁶ Los *praemia* son los placeres de la vida; así los entenderemos.

¹¹⁷ este argumento no lo revisamos en 3. Además no es parte de la simetría. Sin embargo, si es un argumento que Lucrecio ofrece: *DRN*, 3. 1087-94.

A continuación, hablaremos del segundo argumento pues es el que Williams aborda primero. Él asevera, siguiendo a Nagel, que una vida donde se alcanzan los *praemia* es mejor que una donde no se alcanzan. Además, dice que la conciencia de los *praemia*, es decir, estar consciente de que se hallan presentes en la vida, también es bueno y mejor que no experimentarlos. Si lo anterior es cierto, entonces "una conciencia más larga de más *praemia* es mejor que una conciencia más corta de menos *praemia*".¹¹⁸ Además, dice Williams, para defender la idea anterior, se puede construir un argumento: "si deseo algo, entonces, en igualdad de circunstancias, prefiero un estado de cosas en que lo consigo, a uno en que no lo consigo".¹¹⁹

Así, aun cuando pasemos muertos la misma cantidad de tiempo (los infinitos son iguales¹²⁰), como afirma Lucrecio, es racional temer a la muerte si, como decíamos, es mejor tener más *praemia* que menos y también es mejor tenerlos por más tiempo que por menos.

En seguida, habremos de abordar el primer argumento, recordémoslo: "el primer argumento busca interpretar el temor a la muerte como una confusión basada en la idea de que estaremos ahí después de la muerte para lamentar la pérdida de los *praemia vitae*", cuando en realidad no puede ser así, pues la muerte es la aniquilación del sujeto. En otras palabras, para Williams, Lucrecio afirma que no podemos temer a una desgracia de la cual no tendremos conciencia. Sin embargo, junto con Nagel, Williams afirma que sí se puede

¹¹⁸ Williams, *YO*, p. 116.

¹¹⁹ Williams, *YO*, p. 116-117.

padecer una desgracia sin tener conciencia de ella. De hecho, dice: "cualquiera que rechace el argumento de Lucrecio debe admitirlas [las desgracias sin tener conciencia de ellas]".¹²¹

Ahora, como vemos, Williams está, hasta este punto, muy cerca de la argumentación de Nagel. Sin embargo, como apuntábamos en la introducción, Williams sí toma una vía distinta a la de Nagel; la diferencia que su argumento tiene con el de este último es que el suyo no se basa en las posibilidades canceladas¹²² sino en los deseos insatisfechos.¹²³ Con esta última teoría, afirma que la simetría de Lucrecio yerra, pues, aunque no seamos conscientes de la muerte (porque la muerte es aniquilación del sujeto), sí es posible catalogarla como una desgracia, porque, no es necesario ser consciente de un perjuicio para que éste lo sea. Tras lo dicho, Williams aduce que:

si la muerte, en igualdad de circunstancias es una desgracia, y si una vida más larga es mejor que una vida más corta, y si rechazamos el argumento de Lucrecio de que no importa cuando se muera, entonces parece como si [...] la muerte fuera en cualquier momento un mal, y fuera siempre mejor vivir que morir [...] si todo esto es verdad, parece como si no sólo siempre fuera mejor vivir, sino mejor también vivir siempre, esto es, no morir nunca. Si

¹²⁰ esta es una prueba matemática muy sencilla: si tenemos un infinito de números naturales y tenemos un infinito de números primos, los dos infinitos son iguales pues a cada número natural podremos asignar un número primo.

¹²¹ Williams, *YO*, p. 120.

¹²² Nagel, en nuestro capítulo 1, dice que si se puede hablar de un mal sin que el sujeto que lo padece esté consciente de él. Con respecto a la muerte, si recordamos bien, afirma que ésta, de ser un mal, lo es por cancelar las posibilidades de un sujeto espacio-temporal dado.

¹²³ En nuestro capítulo anterior Furley asevera lo mismo que Williams: si la muerte es un mal, lo es por no dejar que se realicen nuestros deseos. Ahora, la teoría de Williams tiene diferencias con la de Furley. Sin embargo, no las abordaremos. Son complejas; empero, no cambian en realidad la noción de "deseos insatisfechos".

Lucrecio está confundido, parece que nos comprometemos a desear ser inmortales.¹²⁴

Williams ha dado el paso que le interesaba: discutir si la inmortalidad es deseable. Su debate sobre Lucrecio, es sólo una introducción para llevarnos a discutir la posibilidad de afirmar si es o no cierto que la inmortalidad es lo que pedimos al afirmar que la muerte, como inhibidora de la realización de los deseos, es una desgracia. En la opinión de Williams no lo es, y en esto, toma una postura similar a la de Jorge Luis Borges.

4.2 la muerte como bien

En este apartado, el más importante y central de nuestro capítulo, revisaremos "El inmortal" de Borges y el caso Makropulos. La revisión que haremos es para mostrar cómo la muerte puede ser un bien. La hipótesis supone que la muerte es buena cuando pone fin a una vida sin sentido que se ha convertido en un mal. Lo anterior contradice a Nagel, quien en nuestro primer capítulo decía que la vida es siempre un bien.

En el caso de Borges veremos cómo es que el autor sostiene que la muerte es un bien y da sentido a la vida. No haremos una problematización profunda ni meticulosa, sí una descripción de las ideas y mención a los pasajes que las contienen.

En la discusión sobre Williams, que está emparentada a la de Borges, también describiremos su posición intentando hacerla clara.

¹²⁴ Williams, *YO*, p. 121-122.

4.2.1 Borges y "El inmortal"

En este sub-apartado usaremos las palabras de Borges para formular cómo la inmortalidad puede ser aburrida. Más adelante, cuando expongamos el caso Makropulos, veremos las sutiles diferencias que distinguen las razones de Borges de las de Williams.

Por otro lado, es bueno añadir que haremos una especie de derivación de las ideas borgianas que a nuestro gusto se desprenden de algunos pasajes de "El inmortal". Con lo anterior, sí corremos algún riesgo de afirmar cosas que el autor no pretendía decir. Empero, seremos tan minuciosos como sea necesario. También debemos decir que dejaremos primero hablar al autor, después haremos nuestras derivaciones. Así, al principio se hallará un lenguaje bellísimo y audaz literariamente pero ambiguo en términos filosóficos. Al final, se encontrará aquello que se deriva, según nosotros, de las palabras de Borges.

La inmortalidad según Borges

En el siguiente fragmento se reúne, a nuestro gusto, toda la noción borgiana de que la inmortalidad resultaría tediosa, veamos:

La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser 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. 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. No

hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos.¹²⁵

Escuchemos hablar a su inmortal:

sabía que en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas. Por sus pasadas o futuras virtudes, todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir. Así como en los juegos de azar las cifras pares y las cifras impares tienden al equilibrio, así se anulan y se corrigen el ingenio y la estolidez.¹²⁶

Veamos, ahora, otras de las palabras del inmortal:

El cuerpo era un sumiso animal doméstico y le bastaba, cada mes, la limosna de unas horas de sueño, de un poco de agua y de una piltrafa de carne. Que nadie quiera rebajarnos a ascetas. No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos [...] todos los Inmortales eran capaces de perfecta quietud; recuerdo alguno a quien jamás he visto de pie: un pájaro anidaba en su pecho.¹²⁷

Así, los inmortales de Borges, aburridos terriblemente, pasaban su vida metidos en nichos, de donde podrían no salir nunca. Algo similar le sucedía a Elina Makropulos, como veremos más adelante.

Los inmortales, sin embargo, ensimismados en sus pensamientos, hubieron de hallar una idea que los hizo pulular por el mundo:

¹²⁵ Borges, *IM*, p. 46.

¹²⁶ Borges, *IM*, p. 44.

¹²⁷ Borges, *IM*, p. 45.

*Existe un río cuyas aguas dan la inmortalidad; en alguna región del mundo habrá otro río cuyas aguas la borren. El número de ríos no es infinito; un viajero inmortal que recorra el mundo acabará, algún día, por haber bebido de todos. Nos propusimos descubrir ese río.*¹²⁸

Y finalmente, debemos decirlo, el narrador de Borges lo consiguió:

En las afueras vi un caudal de agua clara; la probé movido por la costumbre. Al repechar la margen, un árbol espinoso me laceró el dorso de la mano. El inusitado dolor me pareció muy vivo. Incrédulo, silencioso y feliz, contemplé la preciosa formación de una lenta gota de sangre. De nuevo soy mortal, me repetí.¹²⁹

En síntesis, para Borges, la inmortalidad es, tarde o temprano, falta de cambio en los actos y los pensamientos. Todo lo que le suceda a un individuo ya le habrá sucedido o le sucederá una infinidad de veces: "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". Por lo anterior, Borges afirma que "en un plazo infinito le ocurren a todo hombre todas las cosas [...] lo imposible es no componer, siquiera una vez, la Odisea. Nadie es alguien, un sólo hombre inmortal es todos los hombres".¹³⁰ Dicho de otro modo, en un tiempo infinito, una persona habrá acumulado todas las experiencias posibles, de modo que esa persona habrá vivido todo lo que todos hemos vivido. De ahí que ese individuo sea "todos los hombres".

¹²⁸ Borges, *IM*, p. 45.

¹²⁹ Borges, *IM*, p. 47.

¹³⁰ Borges: *IM*, p. 43-44.

Del mismo modo, para Borges, la individualidad de los sujetos está determinada, si no del todo, en algún sentido fuerte, por aquello que les acontece. Por ello: "un sólo hombre inmortal es todos los hombres". A partir de ahí, Borges parece inferir que es justamente la muerte la que le da sentido a la vida. Veamos el argumento:

1) los individuos se componen por la experiencias que tienen en la vida

2) en una vida sin fin un hombre tiene todas las experiencias

Luego, de 1 y 2

3) en una vida sin fin un hombre es todos los individuos

y si además añadimos

4) el sentido de la vida de un hombre es ser único (Borges dice: " todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso". Es decir, las experiencias, la vida, por ser irrepitibles y únicas tienen valía).

Entonces de 3 y 4

5) en una vida sin fin la vida no tiene sentido.

Y si añadimos:

6) La muerte es el fin de la vida,

podemos concluir:

6) la muerte da sentido a la vida.

Ahora, discutiremos los argumentos de Williams, más complejos; empero, no sabemos si más lúcidos.

4.2.2 el caso Makropulos y los argumentos de Williams

En este sub-apartado revisaremos en conjunto el caso de Elina Makropulos. Decimos en conjunto porque en el texto de Williams se le trata en varias partes. Discutiremos, al ir avanzando, las posibilidades de que el siguiente suceso sea prueba en contra de lo deseable que parece ser la inmortalidad. Para ello, tendremos que mostrar que no es un bien vivir demasiado tiempo, es decir, vivir de más es un perjuicio. Luego, podremos decir que la muerte es un bien al poner fin a tal perjuicio.

Vivir demasiado es un perjuicio

Elina Makropulos bebió un elixir que la hizo inmortal a la edad de 42 años. "Su vida interminable...[alcanzó] un estado de tedio, indiferencia y frialdad,"¹³¹ insoportables. Elina Makropulos no quería vivir más.

La primera razón que discute Williams para pensar que la vida se vuelve terrible es que al envejecer nuestras facultades físicas y mentales se opacan. Pensemos en un viejo con artritis, sordo, y terribles lagunas mentales, cuya relación con el mundo es sólo para satisfacer sus necesidades básicas. Dicho viejo vive un suplicio al que la muerte pondrá un fin. Sin embargo, objeta Williams, la ciencia puede llegar al límite de detener el envejecimiento humano. De ser así "¿no se seguiría entonces que, dado que más vida es *per se* mejor que menos vida, tendríamos razón, en esta medida [...] para vivir siempre?"¹³²

¹³¹ Williams: *YO*, p. 114.

¹³² Williams: *YO*, p. 122.

Para evitar la objeción que el mismo Williams se plantea (que la ciencia puede llegar a detener el envejecimiento), los individuos debiesen mantener sus capacidades, dejar de envejecer y ése, justo, es el caso de Elina Makropulos quien tomó la pócima que la hizo inmortal a los 42 años. A esa edad dejó de ajarse. Así, a los 342 años, dice Williams, su problema no era ser demasiado vieja sino estar terriblemente aburrida.

Ahora, el desencanto de Elina Makropulos, según Williams, tiene parte de su origen en su carácter. Por ello, le interesa mostrar que cualquier carácter humano, tras vivir demasiado tiempo, se volvería ausente y frío. En esta vena, quiere hacer patente que lo sucedido con Elina Makropulos (EM) no se debe solamente a su carácter específico.

Según cuenta la historia, el carácter de EM cambió poco en 3 siglos. Por un lado, cambió gracias a los recuerdos amontonados y por el otro, para adaptarse a los cambios que se sucedieron en las distintas épocas. Las pocas alteraciones importantes en su carácter pueden explicarse, según Williams, a partir de dos supuestos: o todo carácter humano está limitado en términos del número de experiencias que puede tener antes de volverse indiferente; o el carácter personal y específico de EM era especialmente reservado, inmutable.

En cualquiera de los dos casos la vida de EM es una desgracia pero la explicación que ofrece Williams descarta el segundo caso y se centra en el primero.

Cuando más reflexiona uno, en algún grado realista,
sobre las condiciones de la vida de EM menos

parece una simple contingencia que llegara al estado glacial al que llegó. Que no es una contingencia se sugiere también por el hecho de que las reflexiones pueden mantenerse independientemente de cualquier cuestión sobre el carácter concreto de EM; basta, casi, que tenga simplemente un carácter humano.¹³³

Así pues, parece que podemos concluir que basta con tener un carácter humano, sin importar cómo sea éste, para aburrirse de ser inmortal. Lo anterior se explica porque, para Williams, el carácter individual de un sujeto se conforma por las experiencias que éste ha acumulado en su vida, las cuales lo distinguen de cualquier otro individuo. De ahí que todo carácter humano deba ser finito; de otro modo se pierde la identidad personal. Veamos un ejemplo: si A tiene un conjunto de experiencias {1,2,3} y B un conjunto de experiencias {4,5,6}, entonces podemos decir que las experiencias de A y B son distintas. Al mismo tiempo, según nuestra teoría, podemos decir que su carácter es diferente. Ahora, si en el mundo sólo existieran las experiencias 1,2,3,4,5 y 6 y además A y B fueran inmortales, entonces, A y B, terminarían teniendo el mismo conjunto de experiencias, a saber: {1,2,3,4,5,6}. Así, su carácter sería el mismo, y su identidad personal también, dejarían de ser individuos y como todo humano es individual, dejarían de ser humanos. Complementando lo dicho, la cantidad de experiencias que un ser humano puede acumular es limitada. Esto es, el conjunto {1,2,3...} de experiencias no puede ser demasiado grande (no basta con que sea finito). Un ejemplo de ello, que no de Williams, es el de nuestro abuelo, quien hace muchos años dejó de tener nuevas experiencias, él nada

¹³³ Williams: YQ, p. 124.

sabe de internet, ni siquiera del SIDA. Otro ejemplo, es el de una persona que está esperando en un consultorio médico: después de 50 minutos, la persona pierde la capacidad de acumular experiencias nuevas, aun cuando todavía haya cosas que podrían ser experimentadas, como contar cuántas palabras, o letras, tiene la página 15 de la revista que tiene en el regazo.

4.2.3 Opciones para sortear los problemas del caso EM

Recordemos ahora que estamos discutiendo la posibilidad de la inmortalidad gracias a que Lucrecio, según Williams, se halla confundido. Del error cometido por Lucrecio, surge lo que Williams llama la esperanza antilucreciana,¹³⁴ cuya sentencia fundamental sigue: es mejor vivir más que menos; es mejor vivir siempre. Sin embargo, el caso de Elina Makropulos parece mostrarnos que vivir siempre, sin importar cual sea nuestro carácter, es terriblemente aburrido, indeseable. De este modo, Williams coincide con Lucrecio (aun cuando ya vimos que no con sus argumentos a favor de esta tesis que ambos comparten).

El problema que el caso de EM muestra (el aburrimiento de ser inmortal por no poder acumular experiencias nuevas) podría sortearse mediante algunas alternativas que veremos en un apartado posterior, una es la diversidad de vidas, otra el caso Tiresias. No obstante, antes de ver dichas alternativas, debemos esclarecer las implicaciones que tiene la esperanza antilucreciana. Williams nos dice: "[la esperanza antilucreciana implica] que [al desear ser

¹³⁴ De esta forma llama Bernard Williams el deseo de vivir sin fin, cuya base se encuentra en la afirmación que contradice a Lucrecio: es mejor vivir más que menos; es mejor vivir siempre.

inmortal quiero que] sea claramente yo quien vive para siempre".¹³⁵ Por otro lado, también implica que "el estado en que yo... [sobreviva, sea tal] que para mí, que miro hacia el futuro, se relacione adecuadamente... con los fines que tengo ahora al desear sobrevivir".¹³⁶

La primera "implicación" nos dice que aquellos que desean ser inmortales desde la esperanza antilucreciana, desean mantener su identidad, lo que implica, según Williams, mantener su carácter individual, en el cual se sustenta su identidad personal. Este carácter puede sufrir cambios, pero éstos no deben rebasar el límite a partir del cual la persona se convertiría en otra persona.

La segunda "implicación" se refiere a los deseos; que éstos se mantengan y se realicen. Lo anterior porque ése es el supuesto que acompaña el deseo de seguir viviendo.

Ahora, después de ver las "exigencias" de las esperanzas antilucrecianas podemos decir con certeza que EM no cumple con la segunda "implicación" pues Makropulos, como dice la historia que nos cuenta Williams, ya no tiene deseos, éstos no surgen ni se realizan. Y debemos apuntar que lo anterior no sólo descansa en la historia ficticia de EM. Se sustenta en la siguiente idea: alguien que ha experimentado todo lo que es posible para un carácter humano (esto es, un carácter acotado por límites no demasiado amplios) termina aburriéndose, pues se vuelve incapaz de acumular experiencias nuevas. Además, según Williams, los humanos evitamos aquello que nos aburre y por ello no deseamos

¹³⁵ Williams: YO, p. 124.

¹³⁶ Williams: YO, p. 124.

nada tedioso. Así, alguien que ha vivido todo lo que es posible para su carácter no desea nada tedioso y como todo es tedioso, no desea nada.

En conclusión, debido a que el carácter individual de una persona tiene límites en las experiencias que puede vivir, siendo inmortal no puede más que aburrirse.

Opciones para solucionar el problema que presenta EM para la esperanza antilucreciana.

Analizaremos aquí brevemente dos posibilidades más que propone Williams para salvar el problema que representa el caso de EM.

A Williams se le ocurren estas alternativas:

- a) Una diversidad de vidas y
- b) El caso Tiresias

Sobre la diversidad de vidas

Una alternativa para librar el problema que encontramos en el caso de EM es la existencia a través de una serie sin límite de vidas diversas, como proponen muchos que creen en la reencarnación. Sin embargo, gran parte de las versiones que hablan de esta posibilidad, nos dice Williams, yerran con el cumplimiento de la primera de las "exigencias" de la esperanza antilucreciana, es decir, mantener la identidad. Lo anterior se explica porque en estas versiones es muy difícil lograr que se mantenga la identidad y a la vez haya una distinción entre las diversas vidas. Si no hay diferencia, entonces el que renace seguirá aburiéndose y si la hay entonces no se cumple el requisito de mantener la

identidad. Veamos un ejemplo, pensemos que L muere y renace en L'. Para que L mantenga su identidad, L' tendrá que tener varias cosas de L, por ejemplo, su carácter. Pero además, L' tendrá que saber que en realidad es L. de no ser así, ningún caso tendría para L renacer en L' pues si L no se reconoce en L' entonces en realidad la identidad de L no se mantiene en L'. Por lo anterior, las versiones de las distintas vidas en serie tampoco logran sortear la segunda "exigencia", a saber: que los deseos sigan naciendo y realizándose, pues para que fuera así, L tendría que reconocerse en L' y los deseos de L' tendrían que ser los de L. Así, esta alternativa no soluciona el problema de EM, de hecho, cae en las mismas complicaciones.

El caso Tiresias

Ahora veremos el caso de Tiresias que es bastante complejo. Williams lo describe como sigue: una serie de vidas desconectadas pero "acumulativamente efectivas en la memoria"¹³⁷ donde se mezcla, mediante la fantasía, todo aquello que no se puede mezclar: "tiene la cualidad de la fantasía, de la presión emocional que intenta combinar lo incombinable".¹³⁸ En otras palabras, Williams sugiere a un sujeto L que pueda ser en una vida americanista y en otra vida puma. Peor aún, que pueda ser judío en una vida y en la otra nazi. Si lo anterior fuera posible, el sujeto L tendría muchas más gamas de experiencias que un sujeto con un carácter definido. Además, a pesar de la disparidad e incluso la incompatibilidad de sus experiencias, L las recordaría todas. Sin embargo, lo

¹³⁷ Williams, YQ, p. 128.

¹³⁸ Williams, YQ, p. 128.

anterior, nos dice Williams, no es posible, pues implica que "la fantasía tiene que ignorar [...] la conexión, a la vez como causa y consecuencia, entre tener una gama de experiencias en vez de otra, hacer un tipo de cosa en vez de otra, y tener un carácter. Es decir, para Williams, no se puede tener un carácter y hacer cosas que contradigan tal carácter. Por ello: "Tiresias no puede tener un carácter [...] no es una persona, es un fenómeno".¹³⁹ Lo anterior, por supuesto, se funda en la idea de carácter individual. Ahora, como nadie igual a Tiresias puede tener un carácter, entonces no se pueden cumplir tampoco las "exigencias" antilucrecianas.

Ahora, descartadas las dos opciones, Williams nos dice que: "sólo una inmortalidad en la que el tedio fuera impensable merecería la pena"¹⁴⁰. Lo anterior porque no se le ocurre, a nosotros tampoco, ninguna alternativa para, a la vez, librar las objeciones que surgen de las "exigencias" antilucrecianas, y evitar que el sujeto resultante se aburra o se disuelva por completo, como en el caso de las vidas realmente diversas. Es decir, si mantenemos la identidad del sujeto, la continuidad de su carácter, entonces no es posible eludir que las experiencias y actos se repitan hasta el tedio.

Pero volviendo al punto de una vida sin aburrimiento, ¿cómo se conseguiría esto?; haciendo a un lado nuestra capacidad de aburrirnos, lo que para Williams es empobrecer la experiencia humana. No aburrirse nunca, obligaría a que hombres y mujeres deambuláramos por el mundo sin reflexionar u observar lo suficiente, acudiendo al mismo espectáculo sin notarlo.

¹³⁹ Williams, *YO*, p. 128.

¹⁴⁰ Williams: *YO*, p. 129.

En síntesis, vivir demasiado sí es un mal, un aburridísimo suplicio. Lo anterior, como vimos, porque las personas tienen un carácter dado y gracias a él hallan limitada la gama de experiencias posibles. Además, los deseos no surgen sin fin, llega un momento en la vida en que ya no deseamos nada más que morir.

4.3 apuntes finales

En síntesis tanto Williams como Borges afirman que la muerte puede ser buena. Bien vimos que Williams y Borges construyen sendos ejemplos para argumentar que vivir demasiado es un mal, un suplicio. Los dos están convencidos de que la muerte, en tal caso, es claramente un bien para los sujetos.

Para Borges, la vida sin muerte no tiene sentido porque justo lo maravilloso de la vida humana, afirma, es su faz azarosa e irreplicable. Puntos que quedan cancelados con la inmortalidad y el infinito, con la interminable repetición de los pensamientos.

Williams, sin embargo, usa argumentos distintos para mostrarnos que la muerte puede ser un bien. Para él, lo grandioso de la vida humana se encuentra en los deseos que se realizan. Ahora, sin muerte, como en el caso de Elina Makropulos, llega el momento en que los deseos desaparecen: "el deseo [...] sostiene el deseo de vivir. Durante el tiempo que se mantenga, desearé no morir. Sin embargo, también sé, si lo que se ha dicho antes es correcto, que una vida eterna sería insoportable".¹⁴¹ Lo anterior porque todo carácter tiene un límite de experiencias posibles que puede acumular; cuando se rebasa ese límite, la

persona pierde la capacidad de acumular experiencias nuevas y, por eso mismo, se aburre a un grado insoportable. Un ejemplo es el de EM. Lo dicho, por supuesto, se basa en la suposición de que nadie desea experimentar cosas que le sean repugnantemente tediosas. Williams cree que los seres humanos evitamos aquello que nos aburre. Así, de ser posible, evitaríamos la inmortalidad. Por eso, el mejor momento, según Williams, para morir, es justo antes de haber tenido demasiado de uno mismo pero después de haber vivido lo suficiente.

Así, parece que la inmortalidad no es deseable. Todo lo contrario, si Borges y Williams tienen razón, entonces una vida infinita sería un martirio.

¹⁴¹ Williams, *YQ*, p. 135.

Últimos apuntes

Tras la discusión que hemos tenido en los cuatro capítulos anteriores, podemos ya concluir nuestro estudio. Para ello, tendremos que decir que no es racional temer a la muerte.

Lo dicho, porque las conclusiones de nuestros distintos capítulos nos señalan que la racionalidad del temor a la muerte es muy problemática; no así los argumentos de Epicuro que nos muestran la irracionalidad de ese temor.

Pero vayamos paso a paso. En nuestro primer capítulo decíamos que la prolongación de la identidad que propone Nagel es problemática y que por ello mismo no es muy claro en qué sentido el sujeto mismo padece el mal que es la muerte. Apuntábamos que tal método es dificultoso a partir de varios ejemplos. Traigamos uno a colación: el Beethoven que conocemos no sería la misma persona que un Beethoven que hubiera seguido vivo hasta la fecha, pues ¿acaso la música del segundo (influido por la música del siglo XX) sería la misma música del primero? No, y aquí surge la pregunta de ¿hasta qué punto el segundo es una prolongación del primero? Son, más bien, dos personas totalmente distintas. Así, la solución que Nagel propone para evadir los argumentos de Epicuro, fracasa.

En el segundo capítulo, apuntamos, al final, que la vida feliz no adquiere valor con el aumento de su duración. De ahí, que no sea cierto que la muerte es un mal por privarnos de las posibilidades de ser más feliz. Decíamos también

que los argumentos de Epicuro serán contundentes mientras no logremos mostrar que el límite del placer no es la falta de dolor. Lo anterior, porque en ello se sustenta la idea epicúrea de que una vida finita y una infinita son igualmente placenteras.

En el tercer capítulo, concluimos que la simetría de Lucrecio es implacable siendo leída como Furley lo propone. En cambio, si se lee como lo hacen Nagel y Williams, se convierte en un argumento difícil de sostener. Empero, decíamos, la interpretación de Furley es seguramente la más cercana a la noción lucreciana.

Tras los primeros tres capítulos, la racionalidad del temor a la muerte queda verdaderamente en entredicho. Por ello es que nuestro cuarto capítulo cobra sentido, pues si fuera racional temer a la muerte, no podríamos decir que la muerte es un bien; los argumentos de Williams y Borges se contrapondrían a los de Nagel y Furley. Pero, a partir de lo claramente problemática que es la racionalidad del temor a la muerte, nos parece que nuestra discusión del último capítulo es interesante y posiblemente un fuerte marco teórico en favor del argumento que sostiene que la muerte da, después de todo y sólo en esta dirección,¹⁴² sentido a la vida.

Pese al gran caudal de palabras, aun frente a la fuerza de los argumentos que nos dicen que no hay razón para tener miedo de morirnos, seguimos temerosos. Los miedos son también irracionales, el vértigo, por ejemplo, nos lo muestra claramente. Así, si bien no tenemos ningún argumento para fundar nuestro horror, seguimos impacientes y tristes frente a nuestra erradicación;

seguramente porque como seres humanos nos falta un grado más alto de racionalidad.

Por otro lado, es posible que los argumentos de Epicuro tengan puntos débiles, habrá que explorarlos con más detalle y tal vez logremos entonces mostrar que sí hay razón para tener miedo de nuestra propia muerte. Sólo hasta entonces, podremos decir que no hallamos razón para fundamentar el miedo a nuestra muerte.

Ya para irnos, queremos dejar en el aire un poema de Pessoa; un maestro nos decía que los versos tienen más recursos que la filosofía para hablar sobre nuestra propia muerte:

*O que é vida e o que é morte
Ninguém sabe ou saberá
Aqui onde a vida e a sorte
Movem as cousas que há.*

¹⁴² Decimos esto pues no estamos aquí hablando en el mismo sentido que los existencialistas.

Bibliografía

Los títulos seguidos de un asterisco están recogidos en Long y Sedley. De ahí los tomamos.

1. Allen, Woody: Everything you always wanted to know about sex, 1977.
2. Annas: The morality of happiness. New York: Oxford University Press, 1993.
3. Aristóteles: Ética Nicomaquea. Traducción de Antonio Gomez Robledo. Segunda ed. Mexico: UNAM, 1983.
4. Ball, Alan: American Beauty, 1999.
5. Boeri, Marcelo D.: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. primera ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
6. Borges, Jorge Luis: "El inmortal". En: Narraciones. Navarra: Salvat Editores, 1982.
7. Campirán, Ariel: Dos cuestiones acerca de nuestra propia muerte. México: UNAM, 1984.
8. Cicerón: "De finibus bonorum et malorum". en Marcelo D. Boeri: Epicuro, Sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
9. Cicerón: "De finibus bonorum et malorum." en Teubner: De finibus bonorum et Malorum, 1915.
10. Cicerón: "De natura deorum." en Marcelo. D. Boeri: Sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Ediorial Universitaria.

11. Cicerón: De natura deorum. En Long y Sedley. Cambridge: Cambridge University Press. 1987
12. Diogenes de Enoanda: "Fragmentos." en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
13. Diogenes de Enoanda: Fragments*. En Teubner, 1967.
14. Diogenes Laercio: "Vidas y Opiniones de los filósofos ilustres." en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
15. Donnelly, John: Language, Metaphysics and Death. London: Fordham, 1978.
16. Elías, Norbert: La soledad de los moribundos. Traducción de Carlos Martín. México: FCE, 1987.
17. Epicuro: "Carta a Herodoto." en Long y Sedley: The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press. 1987 Vol. 1.
18. Epicuro: "Carta a Meneceo." en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
19. Epicuro: "Letter to Menoecus". en Long y Sedley: The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press. 1987. Vol. 1.
20. Epicuro: "Máximas capitales". en Long y Sedley: The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press. 1987. Vol. 1.
21. Epicuro: "Sentencias Vaticanas". en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
22. Epicuro: "Sentencias Vaticanas". en Long y Sedley: The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press. 1987. Vol. 1.

23. Evra, James Van: "On Death as a limit". en Donnelly: Language, Metaphysics and Death. London: Fordham, 1971.
24. Feifel, Herman: Meaning of Death New York: Mc. Graw, 1956.
25. Furley, David: "¿Nada para nosotros?" en Schofield y Striker: Las normas de la naturaleza: estudios de ética helenística. Traducción de Julieta Fombona. Paris: Cambridge University Press, 1988.
26. G. Murphy, Jeffrie: "Rationality and the fear of death". En The monist 1976.
27. Hume, David: Treatise of Human Nature. Buffalo: Prometheus Books, 1992.
28. Hurtado, Guillermo: "La vida y sus sentidos". Dianoia 39 (1993).
29. Long y Sedley: The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Vol. 1.
30. Lucrecio: "De rerum natura". En C. Bailey: De rerum natura.. Oxford, 1947.
31. Lucrecio: "rerum natura". en Marcelo D. Boeri: Epicuro, sobre el placer y la felicidad. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
32. Mitsis, Phillip: Epicurus Ethical Theory. 2d ed. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
33. Nagel, Thomas: Mortal Questions. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
34. Nemesio: "de natura hominis". En Matthaiei: de natura hominis". 1802.
35. Nussbaum: The fragility of goodness. New York: Cambridge University Press, 1986.
36. Schueler: Desire. Cambridge Massachusetts: The MIT press, 1995.
37. Serrano, S: El pensamiento de Unamuno. Méxco: FCE, 1953.

38. Shakespeare, William: Tragedias. Traducción de Jaime Clark y Jacinto Benavente. Vol. X. Barcelona: Planeta, 1998.
39. Shakespeare, William: The Unabridged William Shakespeare. Philadelphia: Courage Books, 1989.
40. Sorabji, Richard: Time, Creation, and the Continuum. Ithaca N.Y.: Cornell Paperbacks, 1986.
41. Strawson, P.F: "Stands to reason". En The New York Review of Books 5 de marzo 1981: 37-38.
42. Tolstoi, León: La muerte de Iván Ilich México: Lectorum, 1999.
43. Unamuno, Miguel de: Del sentimiento trágico de la vida. Buenos Aires: Colección Austral, 1950.
44. Williams, Bernard: Problemas del Yo. Traducción de Jose M.G. Holguera. Mexico: UNAM, 1986.
45. Williams, Bernard: Problems of the self. London: Cambridge University Press, 1973.