

## EL SIGNIFICADO DE LA VIDA Y EL DESTINO DEL HOMBRE

### 1. El significado de la vida

Una de las observaciones más frecuentes que se escucha por quienes estudian la religión es que no es algo “teórico” sino “práctico”. En el capítulo dos argumenté, en efecto, que la religión tiene tanto un componente cognitivo, las creencias que hacen de ella una determinada visión del mundo, como un componente práctico, dado por el conjunto de actos culturales que la caracterizan y las normas morales que generalmente la acompañan.

La observación que acabamos de recordar, cuando no pretende simplemente descalificar a quienes se dedican al estudio teórico de la religión o expresan su desinterés por el componente cognitivo de la misma, implica algo más, a saber, que la religión responde ante todo a una profunda necesidad humana que es la de dar sentido a la vida. Esta necesidad puede calificarse, en efecto, de “práctica” en el sentido aristotélico del término *práxis*: la *práxis* es aquella actividad que no persigue un fin externo a la propia acción, sino que su fin es inmanente a ella. El problema del sentido de la vida es “práctico”, no porque su solución esté al servicio de algo distinto a la vida misma, sino porque es la vida misma. El sentido que le encontramos a la vida solo nos sirve para vivir. En todo caso, se trata de saber si este sentido nos sirve para vivir bien o mal y si nos da la esperanza de vivir para siempre.

El problema del sentido de la vida es típico del hombre. De hecho, una de las capacidades que distingue al hombre de los animales es la de distanciarse de su vida instintiva y de su entorno, y cuestionar el sentido de su existencia. Aunque la decisión de abordar este problema temáticamente, como hacen los filósofos o los teólogos, es bastante rara, es un problema que todo hombre siente en mayor o menor medida y con mayor o menor intensidad en las distintas etapas de la vida. En ciertas etapas se vive con sencillez, sin hacerse demasiadas preguntas; en otras, cuestiones como si lo que me ocurre

tiene sentido, si la vida en el mundo en general tiene sentido y si mi vida y la de mis seres queridos está destinada a terminar con la muerte del cuerpo logran un efecto disruptivo.

La cuestión del sentido es la de saber si nuestra vida y la del cosmos en el que nos encontramos tienen una dirección que lleva a un destino, como el camino marcado en un mapa, o se detienen en un punto determinado sin llevar a ninguna parte. La cuestión del sentido de la vida es, por tanto, la cuestión del fin de la vida. Sabemos que nuestra vida llegará a su fin, pero este fin no se considera un fin en sí mismo, como atestigua el hecho de que la creencia en una vida después de la muerte es una de las creencias primordiales de la cultura humana. Pero si la vida se acaba realmente con la muerte, que nos puede sorprender en cualquier momento, ¿tiene sentido?

Es una pregunta que no es fácil de responder, lo que explica la tendencia del hombre a rechazarla y volverse indiferente a ella. Otras cuestiones más “prácticas”, esta vez en el sentido habitual del término, toman el relevo y empujan a las primeras a un rincón remoto de la vida del que vuelven a salir en las llamadas “situaciones límite”, es decir, en aquellas situaciones que nos recuerdan que la vida no está bajo nuestro control, que también está hecha de sufrimientos que parecen absurdos y que inevitablemente llega a su fin. De forma clásica, Blaise Pascal, en sus *Pensées*, llamó la atención sobre el hecho de que el hombre busca en la diversión una oportunidad para escapar de la vergüenza y la tristeza que generan estas cuestiones, y desde la época de Pascal las cosas no han cambiado, y de hecho puede decirse que han empeorado, teniendo en cuenta que ha crecido entretanto una floreciente industria de la diversión. Pascal observó con razón que tal actitud es irracional (“insensata”, para usar sus términos), porque la cuestión del sentido de la vida es la más importante y no tiene sentido ignorarla o descartarla. Está frente a nosotros y siempre respondemos a ella, consciente o inconscientemente. Por lo tanto, no es posible una indiferencia de principio a este problema, simplemente porque la indiferencia es ya una respuesta al problema y, por lo general, una respuesta negativa. La diversión, en este sentido, es a menudo la superficie bajo la que se esconde la desesperación.

Pascal era un creyente y para él el problema del sentido de la vida solo podía ser respondido por la fe en Dios. Pero, por supuesto, esta respuesta no es la única. Los críticos modernos de la religión han dicho que la religión sirve, sí, para vivir, pero solo para los que creen en ella, y, por tanto, como la religión es falsa, para los que se engañan. Los críticos actuales sostienen que las creencias religiosas son el efecto hipertrófico y colateral de mecanismos cognitivos que originalmente eran funcionales para adaptarse al medio ambiente y, por tanto, a la supervivencia de la especie, pero que en el curso de

la evolución han dado lugar a resultados ya no útiles o incluso perjudiciales. Para estas perspectivas, la religión es al mismo tiempo el fruto de la ignorancia humana, de la necesidad del hombre de ser consolado por las miserias que le depara la vida y, en última instancia, por el hecho de tener que morir. Sin embargo, quienes defienden esta postura también tienen el problema de decir en qué consiste el sentido de la vida y, en general, si lo hay<sup>1</sup>.

Una posible respuesta es que ese sentido no existe y que, por tanto, la vida es absurda. A primera vista, tal respuesta es muy literaria, y de hecho está representada por muchas figuras de la literatura moderna y contemporánea (de Dostoievski a Camus), pero también existe una versión mucho más sobria, que se apoya en el naturalismo contemporáneo: la vida del hombre como especie es el resultado de afortunadas coincidencias cósmicas, muy difíciles de repetir, y de un proceso evolutivo que se desarrolla, sí, bajo la bandera de la creciente complejidad biológica, pero sin ningún propósito. Aunque más evolucionado intelectualmente que los animales, el hombre no es cualitativamente diferente de ellos y, como ellos, el principal objetivo de la vida es la supervivencia. De este modo, el sentido de la vida se identifica con la propia función vital, con la consecuencia de que la cuestión del sentido de la vida se vuelve absurda. Pero como el hombre, a diferencia de otros animales, se cuestiona el sentido de la vida, puede llegar a la conclusión de que, si la vida no tiene sentido, no vale la pena vivirla.

Cuando uno no puede encontrar el sentido de la vida, una opción posible es el suicidio. Otra capacidad que distingue al ser humano de los animales es la de poder matarse, y a veces las representaciones literarias nos han acostumbrado a ver en este gesto una demostración de la grandeza humana, una forma extrema de autoafirmación en un mundo indiferente. Pero en la vida real, el suicidio se ve más a menudo como un acto de debilidad, un acto que tal vez sea moralmente justificable en ciertas condiciones (como cuando se corre el riesgo de perder la libertad o la dignidad por completo), pero que difícilmente parece una opción universalizable. Si se compartieran realmente las razones que llevan a alguien a suicidarse, se podría llegar a la infeliz conclusión de que nadie merece vivir, y esto podría muy bien legitimar el intento de borrar a la humanidad de la faz de la tierra.

Esto explica por qué la mayoría de los que piensan que la vida es absurda no llegan a esta conclusión exagerada. Una vez más, un ejemplo literario

---

1 El texto editado por E.D. Klemke, *The meaning of life*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2000, es una herramienta de trabajo útil porque reúne lo mejor del debate contemporáneo sobre esta cuestión. Una excelente ilustración de la confrontación actual sobre el sentido de la vida entre una visión religiosa del mundo y una naturalista se encuentra en M. Micheletti, "Religione, etica e senso della vita", en *Humanitas*, 66 (2011), pp. 355 -388.

(especialmente en Camus), de la posibilidad alternativa, es la del héroe que decide vivir a pesar de lo absurdo del mundo y lucha constantemente contra él, aunque no tenga la menor posibilidad de cambiar las cosas. Pero la imagen de un hombre que no encuentra ningún sentido a la vida más que el de emprender una lucha condenada al fracaso es poco persuasiva y, de nuevo, pertenece más a la literatura que a la realidad.

En un ensayo sobre el tema del absurdo<sup>2</sup>, Thomas Nagel ha argumentado que el intento de una justificación última de la vida está destinado a fracasar, ya que no hay ninguna justificación que no dé lugar de una referencia a otra, y esto según un retorno al infinito. La imposibilidad de justificar nuestra vida de forma definitiva, si por un lado nos hace conscientes de que el sentido que cada uno de nosotros da a la vida es arbitrario y está abierto a la duda, por otro lado, no destruye este sentido. Y esta parece ser en realidad una posición más convincente: la falta de un sentido último en la vida no significa que haya una falta de significados en la vida, sean los que sean, que nos tomemos en serio, aunque esto determina, según Nagel, la condición de absurdo, constituida por la «colisión entre la seriedad con que tomamos nuestras vidas y la posibilidad perpetua de considerar todo lo que tomamos en serio como arbitrario o cuestionable»<sup>3</sup>. En otras palabras, el absurdo es constitutivo de la condición humana, no porque el mundo sea absurdo (no tenemos la posibilidad de establecer este absurdo ontológico), sino porque nuestra pretensión de dar una justificación última a la vida fracasa, dejando al hombre con significados más modestos, pero suficientes, según Nagel, para vivir irónicamente y sin heroísmo ni desesperación.

Es innegable que, para muchos, especialmente en la era posmoderna, ésta es la forma preferida de resolver el problema del sentido de la vida, y sin embargo esta solución es en sí misma problemática. De hecho, los significados que cada persona atribuye a la vida son diferentes y tienen un valor distinto. Una cosa es encontrar el sentido de la vida en actividades que promueven el bien de los demás, y otra muy distinta encontrarlo, como es posible, en actividades moralmente indiferentes o, peor aún, en actividades que perjudican a los demás. Alguien puede encontrar el sentido de la vida en el coleccionismo, en la tortura de sus semejantes o en el maltrato animal; este sentido parece irrisorio en el primer caso; perverso, en el segundo. Este juicio es posible porque se supone que existe una dimensión del significado que no solo es subjetiva, sino objetiva, es decir, que se aplica independientemente de la atribución subjetiva del significado. El hombre es libre de atribuir un

2 Cfr. Th. Nagel "El absurdo", en Th. Nagel, *Ensayos sobre la vida*, México, FCE, 2000<sup>2</sup>, pp. 34-53

3 *Ibid.*, p. 38.

significado a cualquier cosa y de darle un sentido para la vida, pero algunas cosas parecen tener un significado capaz de convertirse en algo auténtico para la vida, otras no. Es ilusorio pensar en resolver el problema del sentido de la vida simplemente eligiendo arbitrariamente a qué darle sentido.

Pero hay otro aspecto que hace problemática la solución anterior y que pone directamente de manifiesto el vínculo entre el sentido de la vida y el problema religioso. Por lo general, el hombre busca el sentido de la vida en aquellas actividades que puede controlar y que le resultan gratificantes de diversas maneras, por muy limitada que sea la capacidad humana de control. Como dije en el capítulo dos, existe una cuota de contingencia que el hombre es incapaz de controlar y que supone una amenaza constante para el sentido de la vida. La muerte o la inevitabilidad de la muerte no borran el sentido de la vida (si una vida tiene sentido, tiene sentido, aunque esté destinada a terminar), pero señala inequívocamente nuestra falta de control y, por tanto, es el epítome de la propia contingencia<sup>4</sup>. Nos recuerda, en palabras de Pascal, que “somos algo, pero no todo” (*Pensées*, 355).

Por eso, la creación de islas de sentido en la vida humana, en un mar que no tiene sentido, parece inevitablemente destinada a ser sumergida por éste. En su libro autobiográfico *Confesión* (1882), que es uno de los mejores tratados filosóficos sobre el sentido de la vida, L. Tolstói captó este aspecto con gran claridad<sup>5</sup>. Si la vida es absurda, más vale suicidarse. Si no se tiene el valor de hacerlo, no queda más que seguir de manera autocontradictoria atribuyendo un sentido último a actividades que no lo tienen, o arrastrar servilmente la propia vida, siendo consciente de su absurdo. En este contexto, como señaló Tolstói, “disfrutar de la vida” ya no es una opción racionalmente viable. Una vez que uno ha tomado conciencia de lo absurdo de la vida, todo disfrute deja de ser una opción. La única salida plausible a este espantoso callejón sin salida era para Tolstói la fe religiosa; para él, esto significaba situar el sentido de la vida en un horizonte más amplio, que incluye la vida en su conjunto y el cosmos en el que se desarrolla, y comprender que el sentido de este último no depende del hombre. Solo un ser inteligente dotado de un poder mucho mayor que el del hombre puede dar ese sentido, y éste, si existe, solo puede ser Dios. El sentido último de la vida depende, pues, de la existencia de Dios, porque solo un ser omnipotente y bueno parece asegurar el sentido del conjunto, en el que se sitúa la propia vida.

4 Cfr. sobre este asunto Th. V. Morris, *Making Sense of It All. Pascal and the Meaning of Life*, Grand Rapids, Eerdmans, (Michigan) 1993, p. 62.

5 Cfr. L. Tolstói, *Confesión*, Barcelona, Acantilado, 2003.

## 2. La vida buena

La cuestión del sentido de la vida implica un distanciamiento reflexivo de la vida misma y de la cuestión de si tiene o no una finalidad. Si llegamos a reconocer un sentido a la vida, también llegamos a reconocer que hay fines que merecen ser perseguidos con nuestras acciones, porque son juzgados como buenos. De ahí la conexión entre el sentido de la vida y la ética. Al perseguir fines que consideramos buenos, también pensamos que estamos haciendo que nuestra vida sea buena y, por tanto, feliz.

La búsqueda de la felicidad, o de la vida buena, es algo que caracteriza la vida humana, aunque el fracaso en esta búsqueda no es nada infrecuente. En la búsqueda de la felicidad, como en la búsqueda de la verdad, le ocurre al hombre que se equivoca, y cuando esto sucede, tenemos que experimentar que lo que considerábamos bueno y capaz de hacernos felices se convierte, por el contrario, en causa de infelicidad. Pero de la misma manera que los fracasos que podamos afrontar en la búsqueda de la verdad no constituyen una objeción a la verdad, tampoco los errores que podamos cometer en la búsqueda de la felicidad constituyen una objeción a la felicidad. En cualquier caso, la experiencia del fracaso nos invita a reconsiderar el fin que nos hemos propuesto o los medios que hemos elegido para alcanzarlo, o ambos, en lugar de abandonar la búsqueda de ese fin. Al igual que el escepticismo es la consecuencia de la decepción de una pretensión epistémica exagerada, la falta de sentido es la consecuencia de una exigencia de sentido equivocada; sin embargo, como he dicho antes, ni lo uno ni lo otro es una alternativa válida a la búsqueda de la verdad o del sentido.

La reflexión ética moderna nos ha acostumbrado a ver la felicidad como el resultado de una búsqueda individual en la que cada persona, por su cuenta y tendiendo a ser independiente de los demás, determina lo que es bueno para ella y lo que no. Se trata de un resultado alcanzado en gran medida precisamente por la separación de la ética y la religión, y más generalmente por la disociación de la ética de los supuestos metafísicosteológicos y de una concepción normativa de la naturaleza humana. La ganancia más evidente de esta desvinculación ha sido la de la libertad o, como prefieren decir los filósofos, la autonomía de la acción ética. Si, en efecto, lo que es bueno o malo está establecido por Dios, por una ley cósmica o por nuestra naturaleza, la capacidad humana de actuar autónomamente parece impedida. La libertad y la autonomía, sin embargo, no significan lo mismo en el lenguaje ético actual: la libertad significa la ausencia de restricciones externas, mientras que la autonomía significa la capacidad de darse un criterio (una norma) que permite elegir entre esto y aquello. Puedo ser libre para elegir en el sentido

de que nadie me obliga a elegir, pero no autónomo, porque soy incapaz de darme un criterio (una norma) para regular mis acciones. En la historia reciente, especialmente en la historia política, el fenómeno de la libertad individual ha ido a menudo acompañado del de la masificación, y esta aparente paradoja indica claramente que la libertad no coincide necesariamente con la autonomía.

En la época moderna, fue Immanuel Kant quien comprendió de manera clara esta diferencia, precisamente en el contexto de la defensa de una concepción autónoma de la ética. La auténtica libertad, es decir, la autonomía, no puede confundirse con los motivos subjetivos de la acción, sean los que sean, sino que es idéntica a la ley moral racional presente en cada hombre, que le manda hacer ciertas cosas y le prohíbe hacer otras. Sin la conexión con la ley moral, la libertad significa mera arbitrariedad, y ninguna ética coherente puede fundarse en la mera arbitrariedad. Desde un punto de vista ético, de hecho, la libertad es un concepto ambiguo, ya que es la capacidad de orientarse tanto hacia el bien como hacia el mal, y nada asegura que lo que consideramos “libremente” bueno sea bueno para los demás. Además, lo que consideramos “libertad” puede no ser otra cosa, en un momento dado, que la prevalencia de nuestro lado instintivo, “animal”, que busca una satisfacción adecuada. Podemos dar rienda suelta, por ejemplo, a nuestros instintos sexuales, solo para darnos cuenta de que, en algún momento, no somos libres en absoluto, sino esclavos de ellos. Kant pensaba, con razón, que los motivos “sensibles” de la acción no eran en absoluto expresión de la libertad humana y, por tanto, de su naturaleza racional, sino de su parte instintiva, en la que, como he dicho, no puede basarse ninguna acción ética.

De hecho, el dilema al que se enfrenta gran parte de la reflexión ética moderna y contemporánea es el siguiente: o bien se concibe la libertad en un sentido puramente negativo, es decir, como espontaneidad, con todos los riesgos que ello conlleva, o bien se entiende como autonomía y, por tanto, se introduce un elemento normativo dentro de la libertad que, sin embargo, debe justificarse.

El primer cuerno del dilema es generalmente elegido por todas aquellas teorías éticas que consideran que las acciones del hombre están guiadas por impulsos sensibles que le dirigen a la búsqueda del placer, lo útil, la supervivencia o la satisfacción de sus propias preferencias (hedonismo, utilitarismo, ética de la preferencia, ética de la autenticidad, etc.). La identificación del bien con este último es muy problemática porque se corre el riesgo de considerar buenas actividades o prácticas que son evidentemente malas. Lo que es agradable o útil para mí, o para la comunidad a la que pertenezco, puede no serlo para otra persona, mientras que mi supervivencia puede significar

la muerte de otros. A partir de estas opciones éticas, no puede surgir una ética universalista, es decir, no puede surgir ninguna ética, ya que una de las características esenciales de las normas éticas es precisamente que se aplican a todos.

Además, las teorías éticas de este tipo, que tienden a concebir las acciones humanas como guiadas exclusivamente por algún tipo de “interés”, tienen dificultades para explicar la existencia de acciones desinteresadas, como cumplir las promesas, decir la verdad o incluso sacrificar la propia vida por los demás. Si, como sostiene la ética neodarwinista, el propósito del hombre como individuo y como especie es la supervivencia en el medio ambiente, entonces la supervivencia se garantiza en algunos casos cumpliendo las promesas o diciendo la verdad, en otros rompiendo las promesas y mintiendo. Si se afirma que en el primer caso se trata de un comportamiento adaptativo, es absurdo negarlo en el segundo. Nadie sacrifica su vida por la “especie”, sino solo por alguien a quien quiere o por una causa que considera buena, un gesto que vuelve a ser inexplicable dentro de una concepción que hace de la supervivencia el objetivo de la vida humana. Si, por el contrario, se argumentara que es la evolución de la “especie” la que inculca en nosotros la disposición al sacrificio cuando es necesario, se estaría ante un ejercicio de mitificación sobre una base biológica.

El otro cuerno del dilema es el elegido por Kant y los que le siguen hoy. La mayor dificultad con la que tropieza esta teoría ética es la justificación de la obligatoriedad de la ley moral para el hombre. Kant creía que la ley moral es un *Faktum* de la razón, algo que se encuentra en el razonamiento de todo hombre y que manifiesta una imperatividad evidente, pero también que no es promulgada por un Legislador superior al hombre. Se trata de una concepción extraña, consecuencia del intento de mantener la normatividad de la ley moral sin hacerla depender de la voluntad de un Legislador, intento que fue propio de una fase del proceso de secularización moderna en la que se preservaron los efectos morales y sociales de la religión sin reconocer sus causas. Pero si la ley moral no es promulgada por alguien superior al hombre, o bien carece de fundamento en sí misma o bien el hombre es en última instancia su legislador<sup>6</sup>. Como la primera concepción no es satisfactoria desde el punto de vista racional, se impone la segunda. Y éste es exactamente el destino que ha encontrado la ética kantiana: desprovista de su normatividad original, que seguía afectada por una fundamentación teológica de la ética, los actuales resurgimientos de la teoría ética kantiana (J. Rawls, J. Habermas)

---

6 G.E.M. Anscombe puso de manifiesto de forma persuasiva este impasse, en “Modern Moral Philosophy”, en R. Crisp - M. Slote, *Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1997.



conciben la ética como el resultado de un acuerdo racional entre individuos, que siguen determinados procedimientos discursivos. Según una inclinación que ciertamente no habría complacido a Kant, la ley moral se ha convertido, para muchos de los que se refieren a ella, no en un *Faktum* sino en una “construcción”, sobre la que, sin embargo, se cierne la sombra de la sospecha de estar culturalmente determinada. El universalismo ético de base procedimental no solo adolece del formalismo típico de la ética kantiana, sino que además da la impresión de ser una construcción occidental en la que solo pueden participar quienes tienen determinadas competencias lingüísticas y culturales.

La acusación de que la ética moderna ha lanzado a la ética religiosa de no salvaguardar la libertad humana debe ser considerada cuidadosamente. La alternativa entre autonomía y heteronomía es, en realidad, simplista: como dije antes, una concepción autónoma de la ética, si pretende salvaguardar el carácter obligatorio de la norma moral, debe limitar la libertad humana entendida como espontaneidad, y concebir más bien la ley moral como fundamento de la auténtica libertad. Al mismo tiempo, debe interrogarse sobre el origen del sentimiento de obligación que la ley moral suscita en nosotros, siendo consciente de que cualquier respuesta meramente antropológica produce su propia e inevitable relativización. Una concepción heterónoma de la moral, en cambio, no sacrifica necesariamente la libertad humana frente al mandato divino, porque el reconocimiento del mandato divino es algo que solo puede provenir de la razón humana<sup>7</sup>. En la ética heterónoma, el bien se identifica con lo que Dios quiere, pero como esta voluntad, como dijimos antes, no es arbitraria, sino racional, el bien puede ser entendido como tal por la razón humana. Así lo confirma la doctrina de la ley moral natural, es decir, aquella por la cual la voluntad de Dios resuena implícitamente en la conciencia de todo hombre bajo la forma general de un imperativo de hacer el bien y evitar el mal y en la de preceptos individuales universalmente reconocidos (no matar, no robar, etc.), y cuya percepción no depende de una creencia religiosa previa.

La famosa frase de Dostoievski: “Si Dios no existe, todo está permitido”, es, por tanto, cierta ontológicamente, pero no epistemológicamente. Si Dios no existe, la obligación moral es difícil de justificar y, por tanto, corre el riesgo de fracasar, pero esto no significa que solo los que creen en Dios actúen moralmente<sup>8</sup>. La mera creencia en Dios no evita que uno se convierta en

7 Una defensa persuasiva de una moral heterónoma se encuentra en S. Evans, *God & Moral Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

8 Una defensa popular del humanismo no religioso y de su capacidad ética es la de G.M. Epstein, *Good without God. What a Billion Nonreligious People Do Believe*, Nueva York, HarperCollins, 2009.

un vicioso, empero una creencia distorsionada en Dios ha inducido y sigue induciendo actos inmorales e incluso inhumanos. La búsqueda de la buena vida es algo que concierne tanto a los creyentes como a los no creyentes, y el éxito en este ámbito no está garantizado para nadie desde el principio. Lo que una ética religiosa parece ofrecer sobre una no religiosa es la justificación del sentido de esta búsqueda y la esperanza de su éxito. La búsqueda de la vida buena no es un intento condenado al fracaso si un Dios bueno ha creado un mundo bueno para el hombre, y el destino de felicidad perfecta que todo hombre anhela no es una ilusión o un sueño si este Dios es todopoderoso, y puede, por tanto, hacer partícipe al hombre de su propia condición divina<sup>9</sup>.

### 3. La vida por siempre

La cuestión de si la vida termina con la muerte del cuerpo es también una cuestión típicamente humana, ya que el hombre parece ser el único entre los seres vivos que es consciente del hecho de que tiene que morir y puede imaginar la vida después de la muerte. La idea de una continuación de la vida en una forma similar o diferente a la vida en la tierra, una vida que no termina, y por lo tanto la idea de la inmortalidad, ha estado presente desde el principio de la historia cultural de la humanidad, y de diversas maneras connota la mayoría de las creencias religiosas y muchas concepciones filosóficas. En el ámbito filosófico, desde Platón en adelante, son muchos los pensadores que, desarrollando una metafísica autónoma o en relación con ciertas tradiciones mítico-religiosas, han argumentado esta tesis.

En la época moderna, la crítica de la metafísica y la religión la han desacreditado, avanzando la sospecha de que solo tiene una función consoladora frente al pensamiento, horroroso en sí mismo, de la muerte entendida como la aniquilación definitiva de la personalidad individual. La sospecha puede, por supuesto, avanzarse, pero no es un argumento contra la verdad de la creencia en la inmortalidad, ya que el efecto consolador de una determinada creencia no es una indicación ni de su verdad ni de su falsedad. Por otra parte, incluso los que critican la inmortalidad en sentido religioso, para aliviar la sensación de vacío que genera, se encuentran o bien utilizando el sofisma de Epicuro de que cuando estoy no hay muerte y viceversa, o bien proponiendo sucedáneos intramundanos de la misma, como la inmortalidad dada por la transmisión de los genes a la descendencia o por las obras que superan

9 Una buena defensa de la concepción teísta del sentido de la vida como búsqueda de la felicidad perfecta es la de S. Goetz, "The Meaning of Life", en Ch. Taliaferro - V.S. Harrison - S. Goetz (eds.), *The Routledge Companion to Theism*, Nueva York-Londres, Routledge, 2013, pp. 698-709.

la vida individual o por el recuerdo de la posteridad. Pero no todo el mundo se reproduce, y en cualquier caso nuestros genes no expresan toda nuestra identidad personal. En realidad, la sospecha de la creencia en la inmortalidad se debe a que es difícil dar una justificación racional de la misma dentro de los cánones modernos de racionalidad: en primer lugar, porque no hay pruebas empíricas de la vida después de la muerte, y, en segundo lugar, porque hay que suponer, al no existir ya el cuerpo, que sigue existiendo una parte no corpórea, el alma o la mente, cuya existencia es en sí misma problemática.

La primera objeción, como también dije en el caso de la existencia de Dios, no es concluyente, porque la ausencia de evidencia no es evidencia de ausencia. El hecho de que no tengamos pruebas directas de una vida después de la muerte no solo no es suficiente para borrar el interés y el deseo propiamente humanos por ella, sino que tampoco es suficiente para convertirlo en algo irracional. La vida después de la muerte, según una concepción muy extendida tanto en la filosofía como en la religión, representa una condición ontológica distinta de la terrenal, que actualmente se cree que no está disponible para el hombre. Frente a esta concepción, parece un supuesto epistemológicamente trivial afirmar que solo existe lo que cae bajo el dominio de los sentidos en un momento dado o solo lo que posee una configuración material. El hecho de que la visión científica moderna del mundo haya invalidado la idea de que Dios y las almas están “en el cielo” no significa que el “cielo” no pueda concebirse como una metáfora de una condición ontológica distinta de la terrenal. La indisponibilidad de esta última, y su falta de evidencia, también puede interpretarse, si se la relaciona con la existencia de Dios, como un aspecto de la ocultación de Dios que se justifica por la intención de permitir un ejercicio pleno de la libertad de la voluntad humana o como una diástasis inevitable con el mundo caído. Además, hay testimonios de una vida después de la muerte, como en el caso de las apariciones del Resucitado a los primeros cristianos, o testimonios de experiencias cercanas a la muerte (*near-death experience*), es decir, de personas clínicamente muertas que se recuperan y que describen con cierto grado de precisión las maniobras de los médicos para resucitarlas, informan de encuentros con personas recientemente fallecidas de las que no habían oído hablar, o de sensaciones de extremo bienestar y paz interior. Evidentemente, el grado de fiabilidad de esta última debe examinarse caso por caso, y no faltan explicaciones neurocientíficas persuasivas de este tipo de experiencias, aunque parezcan guiadas en la mayoría de los casos por una intención reductivista.

La cuestión de la existencia del alma es entonces tan controvertida como la de la existencia de Dios. Hasta la Modernidad, existía un consenso generalizado en el ámbito filosófico sobre la presencia en el hombre de una

sustancia espiritual que constituye su principio vital y está relacionada con la parte material y, por tanto, con el cuerpo. El propio Descartes, a principios de la era moderna, defendió una forma de claro dualismo entre el alma (que empezó a llamar “mente”) y el cuerpo, es decir, la irreductibilidad de la una a la otra, y solo a partir de la época de la Ilustración, con la plena afirmación de una visión mecanicista de la naturaleza, se concibió progresivamente al hombre, como a otros objetos naturales, como una entidad material regida por leyes físicas y químicas. En este contexto, se empezó a negar explícitamente la existencia del alma, entendida como una sustancia espiritual, mientras que, por otro lado, la teoría darwiniana de la evolución, al poner de relieve la similitud en la estructura física (hoy también podemos decir genética) y cognitiva entre el hombre y los demás animales, provocó una sustancial nivelación de estos últimos. Esta concepción acabó convirtiéndose en lo que hoy es el naturalismo contemporáneo, es decir, una cosmovisión para la que el ser humano debe ser estudiado según el método de las ciencias naturales, rechazando así no solo la consideración metodológica de la existencia de entidades sobrenaturales como factor explicativo de los fenómenos naturales, sino también su propia existencia desde un punto de vista metafísico. Esta concepción suele caracterizarse por el principio de cierre causal del mundo físico, es decir, el principio de que en el mundo solo existen sucesos físicos que a su vez son causados por otros sucesos físicos, un principio determinista que sería violado por la existencia de una entidad no física como el alma.

En el debate actual de la filosofía de la mente, tal posición se apoya en las concepciones monistas que admiten solo la sustancia material, y que, por tanto, o bien identifican el complejo de acontecimientos mentales con los físicos, eliminando la mente, o bien reconocen una existencia ilusoria a los primeros en forma de epifenómenos que son el producto residual de los acontecimientos cerebrales. Sin embargo, esta postura no es la única en un debate que presenta posiciones extremadamente diferenciadas que van desde el emergentismo, el funcionalismo y el hilemorfismo hasta el dualismo puro y duro<sup>10</sup>. Quienes no están de acuerdo con el monismo materialista señalan la evidente diferencia fenomenológica entre los sucesos mentales y los físicos (los primeros son privados; los segundos, públicos. Los primeros son objeto de la experiencia en primera persona y no son descriptibles, como los segundos, en el lenguaje de la ciencia) y una serie de argumentos que muestran la irreductibilidad de lo mental a lo físico. Entre ellas está la incapacidad de la materia o del cuerpo para ofrecer un criterio exhaustivo de identidad perso-

10 Para una visión general actualizada, cfr. A Lavazza, *Filosofia della mente*, Brescia, La Scuola, 2015. La formulación más completa del dualismo de sustancias es la de R. Swinburne, *Mind, Brain & Free Will*, Oxford, 2013.

nal (el yo que tiene conciencia y memoria de sí mismo y permanece idéntico a pesar de la incesante transformación de la materia corporal, pero también la posibilidad, lógicamente no contradictoria, de pensar en individuos con las mismas características físicas, pero no dotados de conciencia) o el de la intencionalidad, es decir, el de la peculiar capacidad de la mente para dirigirse hacia algo externo a ella comprendiéndolo internamente, capacidad que no puede atribuirse a los objetos materiales. Si la diferencia entre lo mental y lo físico se considera irreductible y se interpreta en un sentido ontológico, se defiende un dualismo, que puede ser de sustancias o de propiedades; en el primer caso, la mente y el cuerpo se conciben como dos sustancias independientes entre sí, pero relacionadas, en el otro como dos propiedades de un mismo organismo. En este último caso, las propiedades mentales se explican en términos de emergencia a partir del conjunto de propiedades físicas, es decir, de su organización en un todo.

El interés de este debate en la cuestión de la inmortalidad es evidente. Por mucho que haya autores que intenten justificar la tesis de la inmortalidad dentro de una concepción materialista del hombre, es evidente que tal justificación es menos plausible que la que admite la existencia en el hombre de un ser no material que sobrevive a la muerte del cuerpo. El alma como “forma subsistente”, por utilizar la fórmula de Tomás de Aquino, es capaz de seguir existiendo incluso después de la muerte del cuerpo, aunque, según éste, tiende a reunirse con el cuerpo al final de los tiempos, justificando en el plano antropológico la creencia específicamente cristiana en la resurrección de la carne<sup>11</sup>. Pero la existencia del alma es también un requisito necesario para diferentes creencias religiosas, como la reencarnación o la metempsicosis, aunque esta última parece mucho menos plausible desde un punto de vista racional, porque no parece capaz de garantizar una noción coherente de identidad personal<sup>12</sup>.

La sospecha de la idea de inmortalidad vinculada a las creencias religiosas se debe en muchos casos a que la idea de una vida después de la muerte no solo se presenta de forma positiva, sino también de forma negativa. La vida después de la muerte está relacionada con la idea de la retribución de Dios por los méritos o las faltas del hombre y, por tanto, con un destino de felicidad eterna reservado a los justos y de sufrimiento eterno reservado a los injustos. En particular, este segundo aspecto no ha dejado de suscitar escándalo, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico. Para algunos, la idea del

11 Cfr. para una discusión de orden filosófico G. Gasser (ed.), *Personal identity and Resurrection. How do we survive Our Death?*, Farnham, Ashgate, 2010.

12 Cfr. la crítica de P. Geach, *Reincarnation*, en *Ibid.*, *God and the Soul*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 1-16.

sufrimiento eterno es demasiado aterradora de sostener; para otros, existe una desproporción entre las faltas cometidas incluso por el hombre más malvado en el curso de una existencia finita y el castigo del sufrimiento infinito, y para otros, la eternidad del sufrimiento de los malvados es una contradicción con la omnipotencia de Dios, ya que se cree que un Dios omnipotente tiene el poder de convertir el mal en bien.

Sin embargo, estas objeciones no son concluyentes: la creencia en una condición de miseria eterna para los malvados es muy antigua y atraviesa una multiplicidad de religiones en diferentes contextos culturales. Las representaciones de la imaginaria religiosa sobre la condición de los sufrimientos de los malvados en el cielo pueden ser ingenuas y, en algunos casos, ridículas, pero estas características no impiden que quien no tenga prejuicios contra tal doctrina capte su significado más profundo<sup>13</sup>. Por otra parte, esta condición ha sido entendida, y puede serlo aún hoy, de una manera completamente ajena a cualquier representación antropomórfica, es decir, como la aniquilación final de los malvados, como una “segunda muerte”, que no es necesariamente menos aterradora que un destino eterno de sufrimiento, es más, puede serlo aún más. El carácter aterrador de esta doctrina no es, sin embargo, una objeción a la misma, y P. Geach tiene razón cuando, retomando una idea expresada por J. McTaggart, argumenta que apelaciones como «no se puede creer en tal cosa, sería demasiado aterrador» son intelectual y moralmente escuálidas<sup>14</sup>. Muchas formas de maldad moral de las que es capaz el hombre son espantosas por su crueldad, pero debemos tomar nota de ellas cada día.

Las objeciones que se refieren entonces a la supuesta iniquidad de un Dios que comete un castigo infinitamente superior a la culpa humana o a la supuesta contradicción a la omnipotencia de Dios inducida por la presencia eterna de seres que contradicen eternamente su voluntad, dependen de una comprensión igual de la naturaleza de Dios y de su relación con el hombre. Como dije en el capítulo anterior, en el contexto del teísmo, la condición de sufrimiento en el hombre ya sea contingente o eterna, no puede tener a Dios como causa, sino que es una consecuencia de la culpa humana. Si el hombre ha querido esta condición, Dios no es responsable de ella ni cuando se desarrolla en el tiempo ni cuando se fija en un presente eterno después del fin de los tiempos. Del mismo modo, puesto que la gloria de Dios no depende de los seres humanos, el hecho de que algunos de ellos se encuentren en una condición de sufrimiento eterno o sean aniquilados no desmerece el ser de Dios, aunque ciertamente es algo que él no desea.

13 Cfr. J. Buenting (ed.), *The Problem of Hell. A Philosophical Anthology*, Farnham, Ashgate, 2010.

14 P.T. Geach, *Truth, Love and Immortality. An Introduction to McTaggart's Philosophy*, Londres, Hutchinson & Co., 1979, p. 27.

Si se acepta la idea de un destino inmortal para la humanidad y se vincula a la idea de una vida buena, se deduce que, si bien es lícito esperar que la vida buena se vea coronada por un destino de felicidad eterna, lo contrario ocurre con quienes no han buscado una vida buena para sí mismos y sus semejantes. Al fin y al cabo, la esperanza razonable es que la víctima y el verdugo no compartan el mismo destino.