

VIVIR COMO SI LA VIDA DEBIERA SER JUZGADA

Quid sum miser tunc ducturus?⁶⁴
MOZART, *Réquiem*

Consagrados como estamos al sentido, impregnados de su imperceptible luminosidad, somos seres volcados a comprender, incluso aunque (o porque) toda nuestra vida descansa sobre la incomprensión de sí misma: frente a tanto sinsentido, buscamos afanosamente comprender y ser comprendidos. ¿Cuál es entonces el sentido de este ímpetu vital que nos arrastra, que nos exalta, pero que parece terminar en una nada total que el concepto mismo de «nada» parece ocultar al darle un ~~nombre~~, como si el sinsentido pudiera así domesticarse?

No se trata de comprender este término, o, mejor dicho, este no-término, puesto que justamente no hay «nada» que comprender. El sentido que no hay que perder, como cuando decimos que no hay que perder la oca-

64. «Miserable como soy, ¿qué diré en ese momento?»

sión, no es entonces el término de nuestra existencia, que es absolutamente inaprensible. Es el sentido el que confiere esperanza y sabor a nuestra vida, verdadera carrera hacia la muerte, como tanto insistió Heidegger.

¿En qué consiste esta esperanza? A riesgo de resultar tautológico, consiste en la esperanza de que vale la pena vivir la vida, de que merece la pena vivirla para otro, porque el otro espera algo de mí y yo puedo responder a esa espera o, mejor aún, rebasarla. Lo consigo al hacerle la existencia menos cruel, más justa, más libre, pero también más tierna; en una palabra, más sabrosa y más sentida. Esto no es más que otra manera de decir que la vida debe ser vivida como si debiese ser juzgada. Insisto, una vez más, en que se encontrarán sin dificultad orígenes «religiosos» para esta noción de un «Juicio final». Y, sin embargo, el primero que formuló una idea al respecto fue un filósofo, Platón, en la que sigue siendo una de las respuestas más francas y esclarecedoras a la pregunta por el sentido de la vida. Mientras que las tradiciones judías y cristianas preferían hablar de una «resurrección de los muertos» y, en consecuencia, de un despertar de la carne luego de un muy largo sueño, Platón (que fue seguido en eso por la mayor parte de las religiones) hablaba de una transición directa del alma, del principio vivificante y autónomo de nuestro ser, a otra realidad, no corporal, literalmente «ideal» o «inteligible» (puesto que fue también Platón el creador de todos estos términos, en los que balbucea esta trascendencia de sí), como si la vida pudiese sobre-vivirse a sí misma. En algunos de sus textos, todos diálogos, llegó incluso a arriesgarse a formu-

lar «pruebas» de la inmortalidad del alma. Lo hizo, muy particularmente, en el *Fedón*, donde es evidente, sin embargo, que a sus interlocutores las pruebas les parecían altamente dudosas y discutibles. Todo parece indicar que el mismo Platón sabía cuán frágiles eran sus argumentos: ninguna «prueba» logrará jamás calmar a ese «niño que vive en nosotros» y que tiene miedo, un miedo terrible, al sinsentido.

Platón reconoce de esta manera que es imposible *probar* la existencia de un más allá de la vida, siendo que la vida es la encarnación de nuestro elemento, es nuestro tras-fondo inmemorial. Quienes exigen pruebas jamás lo han comprendido, jamás han comprendido que la vida humana es una aventura, una interrogación constante sobre sí misma y cuya solución no se encuentra en ningún lugar «en el cuaderno del maestro».⁶⁵ El sentido no puede provenir sino de la esperanza (y, en el caso de Platón, de la esperanza del Bien, del que tampoco hay pruebas apremiantes) y del compromiso que se conjuga en primera persona de aquel tiempo que la gramática francesa, genialmente, llama «futuro anterior»: yo habré vivido en la espera de..., en la espera del Bien, de lo mejor, de una *sobre-vida*. En ausencia de pruebas irrefutables o matemáticas, el filósofo puede a veces recurrir al «mito», a la alegoría, para hablar de ese más allá que se burla de cualquier prueba, pero que, sin embargo, se fundamen-

65. Cf. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Charlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, París, 2001, p. 74.

ta en una convicción por la que podemos responder. Al final de los diálogos *Gorgias*, *Fedón* y también en la *República* (donde se trata el asunto de la ciudad ideal), Platón cuenta que al término de nuestra vida nuestras almas serán juzgadas según el bien o el mal que hayan realizado. Tras ese juicio, las almas serán finalmente despojadas de las «vestimentas» del cuerpo, de suerte que no serán ya juzgadas según las apariencias —sensibles, corporales— como ocurre casi siempre sobre la Tierra. Las almas serán juzgadas tal como son *realmente*, es decir, según la bondad pura de su existencia, que no puede de ningún modo ser apreciada en su justo valor en las condiciones materiales de nuestra vida.

Si tuviera que responder a la pregunta por el sentido de la vida sin tantos rodeos, sin tener que tomar precauciones retóricas, me gustaría decir que el «sentido» de nuestra vida es vivir como si nuestra vida debiera ser juzgada. No sabemos, evidentemente, si hay, si habrá tal juicio, y Platón mismo jamás lo pretendió con certidumbre, puesto que se contentaba con acudir a un mito o a un cuento. En todo caso, estaba convencido de que la vida sólo tiene sentido si se sabe a sí misma confrontada y destinada a tal juicio, a tal examen, que es siempre un examen de sí mismo por sí mismo. El diálogo interior del alma consigo misma llega a ser así un juicio, o un no-juicio (un «no-lugar»), sobre uno mismo y el sentido de la vida, el sentido que le reconocemos a la vida.

Con ese espíritu describió Platón las últimas horas de su maestro Sócrates, que a sus ojos representaba la encarnación por excelencia del ideal de vida filosófica,

es decir, una vida que se interroga por su fin. Sócrates, después de haber dialogado sobre la inmortalidad del alma y de darse cuenta de la vanidad de todas las pruebas que pretenden aportar esa seguridad a la inquietud humana, se resigna a plantear que la muerte —el sin-sentido por excelencia— puede significar dos cosas: o bien un largo y quizás eterno sueño, o bien la oportunidad de proseguir un diálogo con los espíritus que nos han precedido. No «sabemos» lo que significa, nadie lo sabe verdaderamente, y si la perspectiva de un sueño terminal parece la más plausible, la más aterradora, nuestra esperanza vital es que el diálogo que somos no se interrumpa. Pero cuando la muerte nos sorprenda, cuando ya no estemos más «ahí» para ser sorprendidos habrá sin embargo que haber vivido; esa era la convicción, la «gran esperanza» (*elpis megalè*)⁶⁶ de Sócrates, como si nuestra vida debiera ser juzgada. La esperanza que da sentido a la vida se revela, en definitiva, más fuerte que la muerte.

En el umbral de su propia muerte, Sócrates habla de esa esperanza como de un «bello riesgo» (*kalos kindunos*),⁶⁷ también como si se tratara de una convicción o de un «encantamiento que uno debe hacerse a sí mismo» (*epadein heautô*). Sin duda, a la conciencia moderna le gustaría hablar de auto-sugestión o de un opio para la conciencia. Ahora bien, en el caso de Platón, esa esperanza, esa *ilusión*, esa confianza en la vida se afirman con

66. *Fedón*, 114c.

67. *Fedón*, 114d.

rotunda lucidez: Sócrates es perfectamente consciente de articular una *esperanza* cuando le reconoce un sentido a su vida. Pero, con esto, es a sus alumnos a quienes lega un modelo: el de una vida que se confía al sentido. Cuando Critón, al sentir que su maestro se debilita, le pregunta qué pueden hacer por él después de su desaparición, Sócrates le responde, con firmeza esta vez: «¿Qué os ordeno? Nada nuevo Critón, exactamente lo que no he cesado de deciros: tened mucho cuidado de vosotros mismos» (*Fedón*, 115b). Se ve con claridad que este cuidado de sí es en verdad un cuidado del otro, un cuidado del sentido de la vida para el otro.

¿Será nuestra vida juzgada? Sócrates no responde nunca a esa pregunta. Pero sí lo hace indirectamente al hablar de un «mito» al que le parece justo confiarse. Subraya así que es inhumano esperar alguna seguridad, pero el que no exista seguridad ni haya pruebas no quiere decir que una vida no pueda abandonarse a una esperanza que le indique una dirección y un camino recto que es posible seguir. La vida humana debe ajustarse a un sentido que, aunque jamás será una certeza, puede contribuir a hacer de nosotros seres mejores, consagrados al Bien, comenzando por el Bien del otro.

Esta esperanza no proporciona ninguna certeza, pero es lo único que puede dar un verdadero sentido a la vida, a aquella, en todo caso, que merece ser vivida. O como dice Sócrates, casi al final de uno de los diálogos de Platón: «Tengo yo también, por cuenta propia, fe en esta historia [la del juicio de los muertos], y pongo todo el cuidado en poder colocar ante el juez mi alma en la mejor

salud posible. Habiéndome entonces despedido de todo aquello que la mayoría de los hombres honra, me esforzaré, con la vista puesta en la verdad, en ser realmente, tanto como pueda, el mejor posible, así como en mi vida y en mi muerte, el día en que yo muera. Ahora bien, he ahí a qué existencia, he ahí a qué suerte de combate —totalmente distinto de todos cuantos aquí conocemos— invito, tanto como puedo, al resto de los hombres».⁶⁸

Si, como hemos visto, la pregunta por el sentido de la vida es muy reciente, la muy antigua respuesta de Sócrates es de aquellas que pueden ayudarnos a responder al interrogante —ese clamor tan nuestro— que somos para nosotros mismos. Reconocerle un sentido a la vida es reconocerse en las esperanzas que nos hacen vivir y que son más universales de lo que solemos creer, sabiendo muy bien que se trata siempre de un sentido esperado, el de una vida sentida o «juzgada». Pero son esperanzas de maratoniano, que exigen una templanza y una paciencia más que humanas: loca carrera, cuyo término es irreal, pero en la que al menos sabemos —habremos sabido y sentido— por qué corremos.

68. *Gorgias*, 526c.