

Figuras de la muerte en la vida buena

DOMINGO BLANCO FERNÁNDEZ

Universidad de Granada

Los planteamientos que hacen depender de la respectividad a la muerte la comprensión más amplia de lo real abocan el juicio sobre la existencia a la arbitrariedad y a la depreciación. Sin embargo, la orientación a la «vida buena», en el sentido ético en que la expresión se usa desde Aristóteles, tiene una de sus con-

diciones irrenunciables en la consideración de la muerte, una vez reintegrada —al menos en las dos figuras sobre las que en estas páginas desemboca la reflexión— al permanente sentirse cada uno desbordado y expuesto en el *pólemos* sin el que no se sostiene el equilibrio del mundo.

Porque le daba el sentido de tránsito a la verdadera vida, se comprende que la religión cristiana tuviera a la muerte por un suceso accidental que no inspiraba terror por sí mismo sino por la posible destinación posterior al castigo eterno. Desde el absoluto criterio escatológico del Bien y el Mal separados podía el místico borrar o volver insignificantes todos los contrastes mundanos de fracaso y éxito, de desdicha y felicidad, de vida y muerte. Aún a comienzos del s. XIV, es la quietud del ánimo lo que encontramos en el maestro Eckhart cuando coloca por encima incluso del amor al *desinterés* del hombre que permanece inmovible ante todo lo que le pasa, agrado o pena, honra o vergüenza. Su corazón, perfectamente dispuesto, descansa en la pura nada, enseña Eckhart. El hombre completamente desinteresado «está muerto para el mundo, porque nada terrenal le dice nada», nada pasajero podrá hacerle sentir ninguna emoción corporal. Entre el desinterés perfecto y la nada no existe diferencia alguna. No es posible el desinterés sin la perfecta humildad que se encamina a la anulación de nosotros mismos. Todo apego a un *esto* o *aquello* tiene que ser borrado de mi corazón para que no haya en él nada escrito y no pueda confundirme lo que Dios escribe en él. En su desinterés, el espíritu liberado fuerza hacia sí a Dios mismo, que no puede dejar de entregarse a un corazón desinteresado. La alternativa, para Eckhart, es absolutamente radical: «estar vacío de todo lo creado es tanto como estar lleno de Dios, y estar lleno de todo lo creado, tanto como estar vacío de Dios».¹ Fiel a esta enseñanza es su discípulo Heinrich Suso (1295-1366) al hacer de la idea de la muerte el acceso más seguro a la vida interior.

Es desde 1350, aproximadamente, cuando la sensibilidad cristiana

pasa a concentrarse cada vez más en el hecho de la agonía y de la muerte. La mutación empieza reflejándose en el orden iconográfico. En las raras ocasiones en que se la representaba antes del s. XIV, la muerte no revestía una figura terrible sino que se la dibujaba más bien como una especie de ángel o mensajero divino. A fines del s. XIV, tras el azote de epidemias devastadoras, se ha impuesto la otra prosopopeya que sigue siéndonos familiar: la del ser cadavérico armado con la guadaña que siega todas las vidas, aun la de Cristo.² En el orden del pensamiento, el cambio de sentido cristaliza en un género de la literatura piadosa que nace a comienzos del s. XV en el medio y bajo Rin, género que recibirá el nombre de un opúsculo difundido hacia 1450: *Ars moriendi*. Surgen estos libros en un contexto del medioevo terminal en el que la Iglesia orientaba la mentalidad del creyente hacia el instante de la muerte como el único en verdad decisivo para la salvación (*op. cit.*, pp. 88-92 y 104 ss.). Hay como un tácito compromiso con el clero de que el cristiano viva a su aire, aunque sin descuidar el previsor acopio de obras meritorias, y que *la buena muerte* hará el resto. Pues lo que hay que salvar es el alma, que pertenece al más allá. El resultado era que cuanto más se preocupaba la religión del paso de un mundo al otro, tanto más se desentendía del lazo moral que debía unir a ambos, comentan los historiadores Romano y Tenenti: si las prácticas religiosas debían culminar en el arte de morir que garantizaba la buena muerte, el propósito ético cristiano se vaciaba de dinamismo, la vida cotidiana perdía su tensión espiritual, y la Iglesia destinaba su grey a la inmadurez y a la pasividad civil (pp. 89-90). No es de extrañar que a esa tendencia se opusieran de un lado los rebotes de las corrientes místicas y de otro lado los humanistas, que buscaban en otras fuentes culturales una razón de vida activa (*ibid.*).

La eclesial disociación del *memento mori* y las tareas cotidianas nos ofrece una primera pauta por la que apreciar el vaciamiento de criterios para la acción concreta al que exponía la más influyente de las reflexiones contemporáneas sobre la muerte, la de Heidegger. Algún conocedor de su obra podría alegar que Heidegger es muy consciente de que «las posibilidades de la existencia fácticamente abiertas no pueden tomarse a la muerte».³ Pero lo que con la precedente referencia histórica se quiere aquí empezar planteando va más lejos: no sólo a reconocer que el ser para la muerte no da contenido al denuedo en la fidelidad al ser propio, sino a examinar si un pensamiento centrado en la contraposición de la nada y la cuestión sobre el sentido del ser en general no se destinaba a la arbitrariedad en la determinación de las posibilidades de la existencia.

En el capítulo de *Ser y tiempo* (ST) sobre el «ser relativamente a la muerte», una nota remite al admirable cuento de Tolstoi «La muerte de Iván Ilyich» porque se pinta en él, escribe Heidegger, el quebrantamiento y derrumbe del «uno morirá» (ST, 277 n.). El relato, en efecto, se ocupa de

la muerte en la significación que Heidegger llama «ontológico-existencial» (ST, 259). Tolstoi, en lenguaje más llano, hace ver tanto como Heidegger que en el dominio del público «estado de interpretado», uno «no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte» (ST, 277), primero porque convierte la angustia en temor ante un accidente, y después porque se sobrepone a la flaqueza de ese temor decretando una indiferente tranquilidad frente al hecho futuro. Los compañeros del juez Iván Ilyich piensan, al leer la esquila en el periódico: «Él ha muerto mientras yo vivo aún. Eso me puede pasar a cada instante. Pero le ha ocurrido a él. A mí no tiene por qué ocurrirme en mucho tiempo; además, si pensara en ello se me estropearía el estado de ánimo».⁴ La coincidencia del cuento con el capítulo de *Ser y tiempo*, sin embargo, no se reduce a este punto señalado por Heidegger. En la inicial descripción del joven Ilyich destaca Tolstoi su habilidad para ajustarse a lo conveniente, para ser «*comme il faut*», tanto en la discreción de sus diversiones como en las obligaciones profesionales. Durante la carrera había realizado actos que consideró villanías y que le inspiraron repulsión hacia sí mismo; pero más tarde, al ver que las personalidades que ocupaban los cargos más elevados cometían actos por el estilo y no se consideraban malos, no es que pasara a tenerlos por buenos, pero los olvidó. Es la distinción que resurge, intacta, para regir toda su reflexión, a medida que, tras unos meses de enfermedad, a los cuarenta y cinco años, se abre paso en su mente la certidumbre de que es el fin, de que lo incomprendible, lo que no puede ser, es la única verdad. Los terribles dolores le hacen interpelar a Dios y preguntarle: «¿Qué te he hecho yo?»; sigue hablando consigo mismo como si Él le preguntase: «¿Qué necesitas?», y se responde «¿Qué? No sufrir. Vivir». «¿Vivir? ¿Cómo?», pregunta la voz del alma; «Sí. Vivir. Vivir como he vivido antes. Vivir bien y agradablemente»; «¿Y cómo viviste antes bien y agradablemente?». Analiza entonces los mejores momentos de su vida y lo agradable se va convirtiendo en algo insignificante y a menudo vil. Cuanto más avanza desde la infancia y la adolescencia tanto más muerto es todo aquello. Aparte del dolor y de la muerte, se pregunta, ¿no hay más que esa vida miserable y absurda? ¿Y por qué y para qué existiría todo ese horror? ¿Quizá no he vivido como debía? Pero le es imposible reconocer esto, recordando la legalidad, orden y conveniencia de su vida. No lo puede admitir, pero la pregunta no cede hasta que se detiene a pensar que «los intentos imperceptibles que había hecho para luchar contra lo que los hombres de elevada posición consideran *bueno*, intentos que acto seguido rechazaba, podían ser los verdaderos, y que todo lo demás no era lo que debía ser. Su carrera, su modo de vivir, su familia, los intereses de la sociedad y del servicio profesional, todo había sido distinto de lo que debía ser». Ve lo que ha sido su vida reflejado en los demás, que adoptan actitudes para representarlas ante los otros y acaban por no ser más que esos roles, y se

le vuelve evidente que se trataba de un inmenso engaño que encubría tanto la vida como la muerte. La gran verdad que en la angustia de su final descubre Iván Ilyich tras sus impulsos de rectitud es la de Schopenhauer, la compasión, el amor universal.

Gran verdad o media verdad, es pensamiento para la hora postrera. En el extenso diálogo transcrito por Habermas en sus *Perfiles*, Marcuse había replicado al «racionalismo solidario» de aquél que la solidaridad, para ser operativa, tiene que tener una raíz en la estructura pulsional; dos años después, en la UVI de un hospital de Francfort en 1980, en el que será su último encuentro filosófico, enlaza Marcuse con aquella discusión sobre cómo explicar la base normativa de la teoría crítica, y dice a Habermas: «¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los demás». ⁵

La de la compasión es quizá la única enseñanza del relato de Tolstoi que Heidegger no hacía suya. Se guarda expresamente de dar «edificantes» reglas de conducta respecto de la muerte (*ST*, 270-271). Lo que importa a su análisis es que la *nada* de la posible imposibilidad de la existencia, ante la que la angustia pone al ser-ahí, barre con todo autoencubrimiento y abre la indeterminación del poder ser peculiar (335). El ponerse, anticipando, en libertad para la muerte libera de la multitud cambiante de quehaceres en que se extravía la existencia impropia (442). Porque ese anticipar abre a la existencia la posibilidad extrema, la de la renuncia a sí misma, rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso, y permite al ser-ahí cerciorarse de su ser peculiar en su irrebasable totalidad (288-289). Al percatarse de este propio estado de abierto lo llama Heidegger el «estado de resuelto», que, lejos de reducir al ser-ahí a un yo flotando en el vacío, no es otra cosa que «el estar en el mundo *propriadamente*» (324). Mientras el estado de no-resuelto del uno es un «estado de perdido» en las ocasiones de una sociedad esencialmente cerrada, la situación en el «estado de resuelto» es el «ahí» abierto, siendo el cual «es ahí» el existente (326). El estado de resuelto trae al «sí mismo» lo que está por hacer, lo que la situación pide de él (442 y 324), así como le empuja a procurar por los demás dejándoles ser en su más peculiar «poder ser». No es en las fraternizaciones verbales del uno donde surge el propio o auténtico «uno con otro», sino del «ser sí mismo» que es el del «estado de resuelto». En el bien entendido de que necesariamente le es inherente al «estado de resuelto» la indeterminación (324). En el anticipar la muerte reside la posibilidad de un tomar sobre sí y por sí mismo el «ser total» (288), pero a qué deba resolverse el ser-ahí en el «estado de resuelto» sólo podrá decirlo la resolución misma (324).

Atribuyamos a las resoluciones concretas, por ejemplo, las dos debilidades que Heidegger había de reprocharse en la entrevista al *Spiegel*: el fallo humano para con Husserl en 1938 y las palabras de 1933 a los estu-

diantes sobre las normas de su ser y la ley de la realidad alemana, palabras que en 1966 explica porque al tomar posesión del Rectorado comprendió que no lograría escaparse sin un compromiso. El «ser total», abierto por el anticipar la muerte, tampoco aportaba sentido de la medida, a juzgar por la respuesta de Heidegger a Marcuse en 1948, en la que equipara la suerte de los alemanes del Este a la de los millones de judíos víctimas del holocausto. Sin embargo, alguna relación con la actitud moral y con la *sindéresis* podía haber tenido el «estado de resuelto» si de él surgía el auténtico «ser con» (*mit sein*), el ser que mueve a procurar por el ser propio de los demás. Pues en la comprensión del ser que es inherente al *Dasein* está implícita la comprensión de otros (140), y es inherente al ser del *Dasein* el irle en su ser mismo el «ser con» otros (139). Con otros, sí, pero la cuestión es: ¿con cuántos? Es lo que *Sein und Zeit* no dice. El procurar por los demás del propio «ser con» podría no extenderse más allá de la comunidad de tierra y de sangre, y medir por distinto rasero los padecimientos de pueblos distintos, atentando en consecuencia contra el universalismo moral; el procurar por los demás del propio «ser con» se dejaba entender *mediado y condicionado* por la meditación del sentido del ser por la que educar a los guías y guardianes de un pueblo para imponerle que sea lo que tiene que ser. De este planteamiento de 1933, ¿qué separa al Heidegger de posguerra? La confianza que otorgó irreflexivamente a unos guías que resultaron ser tan astutos como inhumanos. Es lo que dice Heidegger en la carta de 3 de marzo de 1947 a Elisabeth Blochmann: no podemos ver con claridad lo que hoy pasa en el conjunto del mundo, «pero ¿no podemos, a pesar de todo, impedir simple y constantemente ese estallido de lo inhumano cuya astucia no reconocimos al momento, y al que entregamos, demasiado irreflexivamente, el juego del poder?».⁶ Si una reflexión suficiente hubiera permitido confiar en la nobleza y humanidad de unos guías educados en la dilucidación del sentido del ser en general, entonces Heidegger parecía seguir convencido de que había que haberles entregado el poder de conducir el pueblo a su destino. Ahora bien, aunque algo así como el destino del ser en general se dejara dilucidar, el respeto a la persona no quedaría condicionado a esa determinación. Es lo que el planteamiento de Heidegger ignora, tanto como el principio político, enunciado por John Stuart Mill, de que en lo concerniente a los derechos básicos del ciudadano «el mejor gobierno no tiene más títulos que el peor».⁷ Había, pues, en la posición de Heidegger mucho más que la momentánea falta de reflexión sobre unos dirigentes políticos. Pero no deja de ser significativo que el «ser relativamente a la muerte» tampoco protegiera de la irreflexión (de la que escribió Hannah Arendt, a propósito de Eichmann, que puede causar más daño que todos los malos instintos reunidos) y que por ese mal «banal» explicara su participación en el error el pensador que dejó brotar el denuedo de la angustia ante la muerte.

Por lo demás, ni siquiera es seguro que el denuedo de la angustia sea más fuerte que la opción de vida adoptada y rompa todo aferrarse a ella. Comentando unas palabras de Marivaux, decía Merleau-Ponty que salvar la vida puede importarnos menos que nuestras pasiones, como si ante la imperiosidad natural de ser quien somos nos pareciese lo accidental estar en vida.⁸ En la novela de Proust, la sirena que anuncia un bombardeo tranquiliza a los asiduos del falso hotel de Jupien, porque el peligro físico les protege de otro mucho más temible, el de que sea descubierto su vicio: «durante algunas horas —escribe— los agentes de policía no se ocuparían más que de la vida de los habitantes, cosa tan poco importante, y no arriesgarían deshonrarles».⁹ Esta proporción de lo importante es aún más válida en las pasiones morales que en las inmorales. Sobre el *ethos* del escritor observa también Proust: «Cuando se trata de escribir, se es escrupuloso, se mira muy de cerca, se rechaza todo lo que no es verdad. Pero mientras no se trata más que de la vida nos arruinamos, enfermamos y nos matamos por mentiras» (III, 909).

El cuento de Tolstoi deja en el aire la ambigüedad de si el haber seguido la vida buena, la guiada por los propios criterios de rectitud y de compasión, hubiera compensado el horror de la muerte, o si, por el contrario, no hay más verdad ni más solución que la de la muerte. También cuatro años más tarde, en la *Sonata a Kreutzer*, fustiga la irreflexión que hace la vida en las sociedades modernas completamente vacía. En la ciudad, dice, «puede un hombre vivir cien años sin darse cuenta de que hace mucho que está muerto y podrido» (*Obras*, II, 600). No tiene tiempo de analizarse debido a las ocupaciones: negocios, relaciones sociales, la salud, el cuidado y la educación de los hijos, incluso el arte. No comulga Tolstoi con el tópico de que el arte eleve las almas, y de la música le parece especialmente falso: no eleva el alma, la irrita, transforma el estado de ánimo por contagio del que tuvo el compositor al escribirla, lo mismo que uno bosteza sin sueño al ver el bostezo ajeno o se ríe sin tener de qué al oír la risa de otros. Beethoven sabía por qué se encontraba en el estado de ánimo que le hizo componer la «Sonata a Kreutzer», para él tenía ese temple un sentido que no tiene para el oyente. En éste, la obra despierta el efecto sentimental sin el contexto significativo que lo motivó. Quien oye esta diatriba contra la vida moderna, que alcanza incluso al arte, podría esperar que Tolstoi propusiera la alternativa de una experiencia integradora y reflexiva, pero no es el caso. La novela despeja toda ambigüedad acerca de su solución compasiva, que tan profunda impresión causó, no sólo entre los humildes, sino en espíritus vigorosos como los de Rilke y Wittgenstein. Su prédica del panfilismo, en efecto, había que entenderla desde la base de que sólo la muerte da la verdadera dimensión de la vida. Desde la crisis de angustia que le asalta en una noche de insomnio en el pueblo de Arzamas, a sus cuarenta y un años (1869), esa dimensión verdadera es

la nihilista: «Bruscamente, mi vida se detuvo [...] No tenía ya deseo, yo sabía que no había nada que desear. La verdad es que la vida era absurda. Yo había llegado al abismo y veía que, ante mí, no había nada más que la muerte».

Muchos de los lectores de la *Sonata a Kreutzer* quedaron desconcertados y escribieron al autor para preguntarle qué pensaba él sobre el discurso del protagonista en defensa de la educación para la castidad perfecta por la que se extinguiría el género humano. No hay necesidad alguna de que existamos los hombres, razona el personaje, lo que es inevitable más bien es que la especie humana se extinga algún día, y es mejor que se llegue a ese resultado por medio de enseñanzas morales. En respuesta a las cartas de sus lectores escribió Tolstoi un comentario a la novela en que expone su posición, muy próxima a la del personaje. Éste decía que son las pasiones, y sobre todo la del amor sexual, que es la más fuerte y tenaz, las que impiden que todos los hombres se unan por el amor, que es el objetivo de la Humanidad, alcanzado el cual no tendrá ya ésta razón de existir (II, 589). Tolstoi, por su parte, dice que los hombres y las mujeres han de ser educados por sus familias y por la opinión pública de modo que dejen de considerar el enamoramiento, al que va unido el amor sexual, como algo positivo y elevado, para hacerse cargo de que muy al contrario es un estado de bestialidad degradante, tanto fuera como dentro del matrimonio (II, 621-622). Pues también el estado conyugal es opuesto al deber de servir a Dios y al prójimo. Aunque la gente que se casa no tuviera por móvil el deseo propio sino el objetivo de perpetuar la especie, no serviría a Dios. En lugar de casarse para tener hijos, deberían mantener a los niños que ahora viven en trance de morir por inanición. «Un cristiano —escribe literalmente— sólo puede contraer matrimonio sin cometer pecado en el caso de saber que todos los niños que existen tienen la vida asegurada» (II, 625). Ya como lemas de la novela proponía Tolstoi dos versículos de San Mateo (V 28 y XIX 12): el que aconseja hacerse eunuco por mor del reino de los cielos y el que amonesta al que mira a una mujer para codiciarla porque ya adulteró en ella su corazón. A propósito de esta sentencia hace decir al protagonista algo que sabemos vigente en la doctrina del Papa actual: «Las palabras del Evangelio de que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla ha cometido con ella un adulterio en su corazón no se refieren solamente a las esposas de los demás sino precisamente, y sobre todo, a la propia» (II, 590). A tan hiperbólica sentencia siente uno la tentación de oponer otra, no menos «cordial», la de Isak Dinesen: «El hombre que contempla a una mujer hermosa sin desear poseerla es que no tiene corazón». Pero no la menciono para adherir a otra exageración sino para apuntar al diversificado dominio de belleza que el discurso de la compasión universal ha de pasar por alto. La obra de Freud impide ignorar que la riqueza y variedad que presenta la vida psíquica del hombre,

riqueza y variedad cuyo reverso es la predisposición a la neurosis, no es ajena al desarrollo excesivo de su libido. Conviene, sin embargo, prevenir el malentendido de atribuir poder de refutación doctrinal al aserto freudiano de que «la transformación en angustia de la libido insatisfecha es uno de los fenómenos más conocidos y frecuentemente observados».¹⁰ Pues por más comprobada que estuviera clínicamente tal conexión causal (y conviniera o no a la vida de Tolstoi) seguiría tratándose de un proceso en tercera persona, no podría tomarse como razón por la que invalidar las reflexiones sobre y desde la angustia. Sí caben, en cambio, asociaciones menos toscas entre validez del pensamiento y salud que a este respecto están lejos de ser filosóficamente irrelevantes.

Una de ellas, incompleta pero irrenunciable, la había asentado Kant en la filosofía que no comienza por erigir o demoler sistemas sino por el examen del *poder* de la razón humana. Esta filosofía *crítica* debe estar en permanente vigilia para atajar los rebrotes siempre posibles del dogmatismo, que pone fin a la animación de la razón. Debe así la filosofía actuar (de modo terapéutico) como *remedio* (*materia médica*) cuyo uso requiere médicos habilitados que prescriban el empleo, no meros aficionados, a fin de conseguir el efecto de la filosofía que es la *salud* de la razón, escribe Kant en 1796. Ahora bien, ¿quién es el filósofo-médico *habilitado*? No el que tiene un título universitario. Lo es exclusivamente el *crítico*, y «filósofo crítico» quiere decir *el autocrítico de la razón*, el que se mantiene en permanente vigilia para contener los principios teóricos dentro de sus límites en orden a *salvaguardar la decisiva primacía de los principios práctico-morales*. Es así como la filosofía contribuye a mantener constantemente despiertas las facultades del sujeto, favoreciendo «el designio de la naturaleza —escribe Kant—, que es el de vivificar continuamente al sujeto y preservarlo del letargo (o sueño de muerte: *des Todesschlafs*)».¹¹ No se confunda con la prédica de la compasión esta preponderancia del imperativo moral que ordena respetar a todo hombre como un fin en sí mismo y colaborar en la generalización de la legislación que lo haga posible. A la condición compasiva le niega Kant la dignidad de la virtud porque no asegura proporción alguna en cuanto a los afectos. Ver a un niño que sufre, o a una mujer desdichada y simpática, puede oprimirnos el corazón en el momento mismo en que acogemos fríamente la noticia de una gran batalla, en la que sin duda están pereciendo horriblemente muchos inocentes. Para que la general benevolencia hacia el género humano se convierta en un principio moral ha de ser puesta en la verdadera relación con la totalidad de nuestro deber, lo que eleva el sentimiento desde el plano interpersonal directo al orden virtual y general de «cualquier otro ser humano». La universalidad del amor obliga a una compleja discriminación, pues no puede alcanzar hasta dar de beber al alcohólico y alentar al violento a hacer daño, al ladrón a robar o al perezoso a trabajar lo menos posible, no

permite abrazar al opresor ni bendecir la estupidez, la insensibilidad o la irreflexión. Las tendencias inmorales o irracionales deben ser aborrecidas y combatidas; se intentará odiar al pecado, por ejemplo el de Eichmann, sin odiar al pecador, pero con frecuencia será imposible combatir aquél sin aplicar a éste un trato que no le parecerá amoroso. Sólo una vez elevado el sentimiento de compasión a la debida generalidad se vuelve sublime, a la vez que más frío, observa Kant. Si toda pena ajena tuviera que despertar compasión, escribe, el virtuoso estaría «continuamente deshecho en lágrimas, y con toda su bondad no vendría a ser más que un holgazán tierno» (Ak., II, 216). Esta posición de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* la llevará en la *Fundamentación* al extremo de rehusar, no ya la dignidad de la virtud, sino todo valor moral al que es benéfico por compasión (Ak., IV, 398). No es fácil imaginar absurdo mayor que el de negar valor moral a la sublimidad de vidas supererogatorias como las de Albert Schweitzer, Gandhi o la madre Teresa. Pero no hace falta seguir al Kant crítico-práctico hasta la exclusión mutua de las inclinaciones y la acción meritoria para reconocer con él que la proporción y perspectiva del amor universal no viene del solo sentimiento, y menos aún la elección de los medios mejores. De poco sirve el envío de alimentos y medicinas a un país en extrema necesidad si sus dirigentes se lucran con su venta o los cambian por armas. Se comprende que el presidente Mitterrand defendiera en junio de 1990, en una cumbre franco-africana, una ayuda económica selectiva para aquellos países africanos que avancen decisivamente hacia la democracia constitucional. La elección se vuelve más practicable gracias al final de la guerra fría, y atiende seguramente al factor más urgente y prometedor. Está claro que el progreso de las sociedades en la satisfacción de las necesidades materiales y de libertad ha sido menos el efecto directo de la compasión o de alguna voluntad planificadora que un efecto colateral de la legislación que somete al gobierno a control y garantiza las libertades.

El mismo año 1886 en que Tolstoi publicaba su «Iván Ilyich», escribía Nietzsche el prólogo a la segunda edición de *El gay saber*, donde encontramos otra asociación de filosofía y salud no incompatible con la anterior, a condición de leer críticamente a cada uno de los dos desde el otro. De los juicios de valor filosóficos, en general, y en particular de las audacias de la metafísica que responden a la pregunta por el valor de la existencia, dice Nietzsche que, si bien tales afirmaciones o negaciones del mundo, científicamente consideradas, importan un comino, en cambio proporcionan al historiador y al psicólogo indicios fiables, en cuanto síntomas de la disposición corporal, de su acierto o desacierto, de su plenitud, de su vigor, o de sus cansancios, de sus empobrecimientos, y de su voluntad de acabar. De toda filosofía que remite a un más allá, a un final, a un estado definitivo de cualquier clase, se pregunta si no ha sido la enfermedad la que se la ha

inspirado al filósofo, y si lo que hay que oponer a esas filosofías no es la liberación del espíritu, el orgullo del espíritu en los días de salud. Invoca la necesidad de un *médico* filósofo que lleve esta sospecha a sus últimas consecuencias, y se atreve a proponer que, «en cuanto se ha filosofado hasta hoy, no se trataba en absoluto de la "verdad", sino de otra cosa, digamos de la salud, del futuro, de potencia, de vida». Lo decisivo aquí es que no disociemos la validez de los conceptos y el orden de las pulsiones y de la afectividad. Imposible decirlo mejor que Nietzsche en este precioso texto:

No somos libres, nosotros los filósofos, de separar al cuerpo del alma, como hace el pueblo, y aún somos menos libres de separar el alma y el espíritu. No somos ranas pensantes, ni aparatos de objetivar y registrar con frías entrañas. Tenemos sin cesar que parir los pensamientos con nuestro dolor y darles maternalmente cuanto poseemos de sangre, corazón, ardor, alegría, pasión, tormento, conciencia, suerte y fatalidad. Vida significa para nosotros transformar todo lo que somos en claridad y en llama, y también todo lo que nos toca.

Un año después, en la *Genealogía de la moral*, insistirá en que cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, tanto más completo y más objetivo será nuestro concepto de ella.¹² A la proposición de Spinoza «No reír, ni llorar ni detestar, sino entender», había replicado en *El gay saber* que entender es el resultado perceptible de aquellas antagónicas pulsiones de reírse, quejarse y maldecir.¹³ Al contrario que a Tolstoi, le suscita una melancólica felicidad asistir al gozo, impaciencia, ambición, embriaguez de vida que bulle en las calles de la ciudad a lo largo del día. Melancólica, porque pronto estarán muy callados todos los alborotadores. Pero felicidad de que la compañía de su sombra detrás de cada uno nada pueda contra el ansia de vida: lo vivido no es nada, o apenas, el futuro que llega lo es todo, y sin embargo lo único seguro para todos en ese futuro es muerte y silencio sepulcral. ¡Qué extraño que los hombres se alejen tanto cuanto les es posible de confraternizar con lo único que tienen seguro!, comenta Nietzsche, alegrándose de que los hombres no busquen el pensamiento de la muerte sino el de la vida, y declara su disposición a hacer algo para volverles este pensamiento de la vida aún cien veces más digno de que piensen en él (193).

La cuestión, entonces, es: ¿qué pueden las propuestas reunidas de Kant y de Nietzsche contra el nihilismo? Suponed que anclamos la de Nietzsche en el imperativo de Kant tal como lo resumíamos y que corregimos su disociación de razón y sensibilidad, para lo que bastaría aplicar a las tres críticas kantianas el principio de la autoafección corporal del *Opus postumum*. Pero no es nuestro asunto. Nos basta aquí y ahora la hipótesis de que las dos puedan formar una sola propuesta. ¿La encontraría concluyente Tolstoi, o el Schopenhauer del que era ávido lector, para tener que admitir que su pesimismo era efecto de la enfermedad? Ni por mientes.

Nos era fácil ridiculizar el discurso sexófobo del conde, pero con eso dejábamos incólume su posición de fondo. Multipliquen todo cuanto quieran —podría él haber replicado— los focos de atracción y deleite que vuelvan la vida deseable y valiosa, ensalcen y promuevan al máximo las dimensiones racionales y creativas de la empresa humana, que la inmensidad del sufrimiento, miseria, opresión, absurdo y horror que nos rodea convertirá siempre ese empeño en frivolidad y diversión pascaliana. La castidad voluntaria perfecta la predica porque es la única medida no contraria a la moral por la que el género humano pudiera extinguirse, y es por espíritu de consecuencia moral por lo que se impone a la conciencia del escritor que más le vale al hombre no existir. Esta general negación no se deja apartar declarando con Nietzsche que importa un comino. Kant había escrito en 1796 que la ley moral impulsa a la voluntad humana en su antagonismo con la naturaleza entera (Ak. VIII, 403). A Iván Karamazov no le hacía falta más que una relación de crueldades contra niños, leída en una colección de recortes de prensa, para devolverle respetuosamente la entrada al Creador. Ninguna respuesta especulativa es aceptable ante el sufrimiento humano, enseña Jean Nabert, uno de los raros filósofos que han atribuido al problema del mal el puesto central que le corresponde. Y cómo no conceder a su discípulo Ludovic Robberechts, cuando expone la obra de Nabert, que frente al hambre en el mundo, la tortura, las injusticias, la mentira sistemática, frente a las guerras y genocidios que han asolado este siglo, es inevitable que quien conserve un mínimo de corazón se pregunte si, a fin de cuentas, no habría valido más no existir.¹⁴ El que está en vida racional encuentra en sí mismo el mandato de respetar la vida racional, no el de propagarla. «Creced y multiplicaos» no era un mandamiento moral. Que el deber racional haga necesaria la existencia del hombre es un contrasentido, porque *la existencia* de la razón misma es contingente, es sin porqué, como la rosa del místico. También Kant hace constar que «no se ve por qué sea necesario que existan hombres».¹⁵ La necesidad (*Notwendigkeit*) del mandato de la razón es equipotente a la contingencia de su existir. Ninguna de las dos puede nada contra la otra. No prevalece el absurdo del mundo *porque ésa es ya una respuesta a la demanda racional del porqué*. Pero la razón, a su vez, no es *a se* ni subsistente por sí misma (aunque lo pretendió cuando aspiraba a fundamentar su entidad recibida, y el todo de lo que hay, en el Ser que sería la razón de su necesidad). ¿Entonces? ¿Qué hacer si la razón es incapaz de pronunciarse sobre el valor de la existencia? Entonces la opción parece clara: la propuesta del compasivo nihilista será racionalmente inobjetable una vez sea firme el acuerdo voluntario universal, pues de otro modo la propuesta sería inconsistente, y mientras los hombres continúen como hasta ahora tomando partido por la vida la propuesta de Schopenhauer-Tolstoi es sospechosa de encubrir la enfermedad o la infamia del misántropo bajo la máscara de

compasión moral. La agresividad que subtiende la acción del filántropo le es familiar al psicoanalista en su práctica.¹⁶ En el libro que tituló *Grandeza e infamia de Tolstoi*¹⁷ escribía Jean Cassou: «Del amor a la vida y a los hombres pasó [Tolstoi] al odio de la vida y de los hombres, y en él se mantuvo, y se obstinó en mantenerse, e hizo de él una predicación». El novelista, por cierto, no podía sospechar la ironía de la técnica, que había de agravar lo inverosímil de su pedagogía al rebajar un punto lo inverosímil de su objetivo por la vía contraria, la de un egoísmo sexual fácilmente dissociable de la función reproductora.

¿Aceptaríamos vivir una vez más? En dos ocasiones al menos se lo ha planteado Kant. En la *Crítica del Juicio* (83) se preguntaba: «¿quién querría entrar de nuevo en la vida bajo las mismas condiciones, o incluso según un plan nuevo trazado por él mismo (conforme empero al curso de la naturaleza), pero que no estuviera arreglado más que para el goce?». Lo que le interesa acreditar en este pasaje es que la vida no vale por lo que disfrutamos sino por el valor de lo que hacemos en la realidad conforme a los fines de la razón. Un año después, en el artículo de 1791 «Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en teodicea», aunque responde al sofisma teológico que niega el predominio del mal físico sobre el goce de la vida en razón a que cualquiera, por mal que le vaya, prefiere vivir a estar muerto, Kant no parece estarse ya pronunciando sobre el placer, sino sobre el valor de la vida: «La respuesta a este sofisma se puede dejar con seguridad a la discreción de cualquier hombre de sano entendimiento que haya vivido un tiempo suficientemente largo y haya meditado sobre el valor de la vida para poder emitir un juicio si se le pregunta si acaso tendría ganas de repetir una vez más el juego de la vida, y no ya en las mismas condiciones, sino en otras condiciones de su gusto (con tal de que no sea en un mundo de fantasía, sino en este nuestro mundo terreno)». ¹⁸ Tan claro lo tendría todo entendimiento sano que le parece a Kant superfluo contestar la pregunta. Su argumento, sin embargo, tiene escaso poder probatorio. Pues aunque la reflexión de madurez llevara a renunciar al «*da capo!*», no autorizaría a concluir nada acerca del valor de la vida. Un libro que he interiorizado y me ha enriquecido no lo desvalorizo por no necesitar releerlo, lo que aún es más claro de la maravilla del enamoramiento a la distancia de los decenios compartidos. Quizá estar menos dispuesto a nacer de nuevo da indicio precisamente de una vida conseguida que no deja tras de sí grandes metas por alcanzar. Por lo demás, una cosa es lo que se plantea Kant: decir «sí» o «no», en respuesta a una conjetura apenas pensable, y otra lo que se *hace*. Mientras en este plano lo que queramos los hombres sea vivir, como ocurre con práctica unanimidad, parece clara la opción de hacer la vida más digna de ser vivida de lo que ya pueda serlo, y éste es el problema.

Sea la base inconvencible que «nadie hará que los hombres no amen

su vida, por miserable que sea», como decía Merleau-Ponty (*Signes*, 239-240). La razón ha de atenerse a esta adhesión existencial, incluso estar al servicio de la voluntad de vivir, a condición de que no se doblegue a ella traicionándose a sí misma, y solamente éste es el planteamiento completo. La infamia de Schopenhauer-Tolstoi no es la nuestra. Nuestro problema es cómo evitar hacernos reos de la infamia opuesta que habría en comulgar con la rueda de molino de una vida sin nobleza y sin dignidad. Al que conscientemente se preserva del riesgo de misantropía y nihilismo existencial, ¿no podría un vaciamiento extremo de racionalidad y de autonomía conducirlo a la misología y al nihilismo racional? ¿Podría de algún modo ser conforme a la razón el amor a una hipotética humanidad en que la oposición y grado de los afectos no guardase correspondencia alguna con distinciones como la de lo justo y lo injusto, lo importante y lo accesorio, lo honrado y lo corrupto, lo sano y lo morboso, el sentido propio y el sentido figurado de las palabras, el trabajo bien hecho y la chapuza, la jerarquía de las tareas y de las cosas, o entre el discurso que permite hacerse cargo de un problema en orden a resolverlo y el que hace pública la bella imagen que un alma da de sí misma? Algunos diagnósticos de las sociedades desarrolladas describen en ellas un «sueño de muerte» que no es tanto el del dogmatismo cuanto el de la desconexión de comprensión y emociones, que disgrega éstas y disuelve aquélla en informaciones, sin que en el exceso de sollicitaciones se echen de menos la integración ni la coherencia. El fondo del problema no es precisamente nuevo. Platón tenía ya por la ignorancia mayor la de quien odia lo hermoso y bueno, y ama lo que parece malo e injusto: «Esta discordancia del placer y el dolor con la opinión racional sostengo que es la extrema ignorancia» (*Las leyes*, 689 a). Nuestro desarrollo histórico acaba convirtiendo la discordancia en desconexión por el efecto multiplicador de una superabundancia «comunicativa», a cuyas ventajas no se ve cómo podríamos renunciar. Tolstoi deploraba que la música contagiara sentimientos exaltados sin el contexto de realidad que los inspiró. Hoy lo que expresamente se persigue es la producción de los afectos por sí mismos. Una sensación es tan buena como cualquier otra de cara a los índices de audiencia por los que miden su éxito o su fracaso los medios audiovisuales. Como señalan los autores de *Hábitos del corazón*, lo que importa es que la sucesión de sensaciones retenga al oyente o al espectador. La transmisión de un drama que nos pone un nudo en la garganta se interrumpe para anunciar un filme por un *gag* que nos arranca la risa, y esa falta de discriminación cualitativa se considera una virtud.¹⁹ Del conjunto de los actuales medios de comunicación ha podido decir José Luis Pinillos que están manejando los estímulos de las cosas sin las cosas. A lo que conviene añadir que lo que con los *estímulos* se propaga es el contagio de las *respuestas*. Las pasiones nacionalistas y xenóforas que se extienden en los últimos años bastarían para corregir el

diagnóstico que se lee con frecuencia de que el exceso de informaciones y solicitudes de las sociedades actuales vacía emocionalmente el espacio público y arruina la capacidad de entusiasmo o la de indignación. Lipovetsky, por ejemplo, compara la atención de los alumnos que hoy padecemos los profesores con la conciencia del telespectador, captada por todo y nada, a la vez excitada e indiferente, indiferencia que coincide con la desaparición de los grandes fines por los que la vida merezca ser sacrificada:

El Yo ha sido pulverizado en tendencias parciales según el mismo proceso de disgregación que ha hecho estallar la socialidad en un conglomerado de moléculas personalizadas. Y lo social átono es la réplica exacta del yo indiferente, de voluntad claudicante, nuevo zombie atravesado de mensajes.²⁰

El dictamen es aproximado. La vacuidad no es tanto de emociones cuanto de la correlación de su intensidad con la importancia del valor de las cosas. A esta disonancia no parece convenirle el término «ignorancia» que le aplicaba el texto de *Las Leyes*. Pues a un planteamiento unilateral le podemos aportar aspectos del problema que no contemplaba, una doctrina ideológica o filosófica puede ser enriquecida o refutada desde otra más comprensiva o potente. Es cuestión de conocimiento. Pero no parece que la solución contra la falta de interés o afición por los libros de filosofía estuviera en escribir un libro de filosofía. Y por lo mismo, si ocurriese que se extienden socialmente el fraude y la corrupción hasta que la gente crea correcto hacer todo aquello que no le exponga a ser castigado, si los padres de la patria enseñaran con el ejemplo a burlar la ley y de lo que llegara a tratarse en tal sociedad es de espabilar para formar parte de los pícaros, si la autonomía individual se gana o se pierde en el juego de intereses práctico-pragmáticos, desde el cual el interés práctico-moral es un lastre, ¿qué ética cabe hacer para que interese la ética? El más que grano de realidad que este supuesto contiene no suscita precisamente amor por la humanidad ahí descrita, ni propiamente odio, sino un desasosiego más parecido a la angustia, y un desconcierto paralizante.

Hay un refugio acreditado y siempre dispuesto que permitiría *escapar* del problema: el «vive oculto» de Epicuro, con su ética parasitaria para tiempos de privacidad. Quien elige esta opción no teme que en su vida se agote la reserva de lo deseable, quizá debido a la extensión e intensidad de sus privaciones, ni juzga ofensivos los reproches de frivolidad y evasión. Puede incluso admitir sin mala conciencia que se califique a su ética de parasitaria, dado que le autoriza al disfrute pasivo de lo históricamente adquirido; pues en cuanto al hacer ¿por qué se exigiría el individuo a sí mismo el esfuerzo de movilizar todos sus recursos para acometer las mayores empresas de que fuera capaz si no esperase de ellas alguna proyección e incidencia en la esfera pública? Si estuviera esa desesperanza justifi-

cada lo estaría igualmente el escapismo del epicúreo mientras, como decía Juvenal, guarde el honor y para salvar su vida no tenga que perder las razones de vivir. Ante un cierre del horizonte histórico como el del periodo helenístico, ¿no era precisamente en el retiro a la vida privada donde podía estar el máximo asequible en orden a preservar las condiciones del auto-respeto? Pero ¿cuándo está justificado declarar sin salida a un horizonte histórico?

1. El realismo al respecto no estaba en el sentido común de los que tomaban a broma a Andrei Amalrik cuando en 1969 respondía con un tajante «niet» a la pregunta que daba título a su libro: *¿Sobrevivirá la URSS en 1984?* Siete años arriba o abajo, era él, y otros resistentes como él, que, en su país, en Hungría, en Checoslovaquia, creían en su acción por el cambio a un Estado democrático de derecho, los que acabaron probando a la vez el realismo de su entendimiento y la validez de su moral, ellos pocos, no la sensata mayoría que reducía lo real a lo actual y tenía aquella creencia por delirante. Y en cuanto a la liberaldemocracia, ¿no será aún más problemático dar la desesperanza por justificada? Unamos al anterior otros cuatro ejemplos que, aun quedando en elocuencia muy lejos del primero, invitan a la reflexión desde el modelo que ha dejado de ser solamente el «occidental»:

2. I) En un influyente estudio sociológico, W.H. Whyte informaba de algunas empresas norteamericanas que decidieron permitir a sus investigadores el empleo de un cuarto de su tiempo para un trabajo «libre», no asignado por la compañía. Para sorpresa de la dirección sólo muy pocos entre los investigadores aceptaban la oferta. De dirigentes de investigación filosófica recoge asimismo quejas como ésta: «Prácticamente todos los que [en el equipo] son ahora doctores en filosofía quieren que se les diga qué van a hacer. Parecen temer mortalmente a pensar problemas por su cuenta».²¹ II) El retraso de las realizaciones respecto de las previsiones en sus trabajos sobre Inteligencia Artificial lo atribuye en buena parte Herbert A. Simon a que él mismo y otros directores de investigación habían sobreestimado la disponibilidad de los científicos para quedar atrapados por lo apasionante y fascinante de los proyectos. La mayoría de los jóvenes prefería trabajar en entornos menos revolucionarios pero bien estructurados, y sabiendo que al final del año tendrían una tesis doctoral: «No sólo sobreestimamos el número de personas que estaban dispuestas a trabajar en dominios relativamente mal estructurados, sino que también subestimamos hasta qué punto la cultura de la informática iba a ser adornada por la cultura de la matemática en los primeros años, y la heurística nunca atrajo a los matemáticos: ¡no tenía teoremas!».²² III) De los profesores en general, y más allí donde son funcionarios públicos, dice F. Hayek que comparten la mentalidad y moral propias del empleado, que podrá en su trabajo ser tan concienzudo e inteligente como el que no trabaja por cuenta ajena

pero que difícilmente será tan inventivo como éste ni tan independiente de la popularidad de las opiniones que expresa.²³ IV) De los profesionales de la filosofía escribía Hannah Arendt en 1969 que han convertido en una profesión el apartarse de la realidad hacia un orden de representaciones en que los grandes pensamientos de los filósofos pierden toda consistencia y se transforman unos en otros como si fueran formaciones de nubes.²⁴ Se explique la resistencia a pensar por la virtud de la modestia, por la dificultad del empeño, o como sea, nadie puede ver en la extensión de esa resistencia un destino fatal. Un buen porcentaje de sus lectores se habrá descolgado de las nubes gracias a los autores citados, entre tantos otros que no se dejaron intimidar.

3. Al reproche de fondo contra los medios de comunicación que recogíamos de J.L. Pinillos hay que unir el que se hace con más frecuencia de que el interés público de su información y opinión se condiciona con frecuencia al interés privado (industrial o gubernamental) del medio del que los periodistas son *empleados*. La acusación, sin embargo, no puede esconder la considerable distancia que separa a los medios audiovisuales de los escritos, ni la que separa a unos diarios de otros. La desigualdad entre los periodistas en responsabilidad, en interés por las cosas y en capacidad de discernir lo importante y lo accesorio, es decir, el factor individual, es con frecuencia determinante. Los buenos comentaristas y los debates de libre opinión hacen camino. Y hay profesionales que prestan importantes servicios a la comunidad, no sin riesgo personal, descubriendo con datos fiables graves casos de ilegalidad y corrupción económica en las prácticas del poder político. No es impensable que, en general, los medios de comunicación se vuelvan receptivos al relieve de lo real e incluso al imperativo de selección y de excelencia humana. Ni siquiera de la televisión es irremediable que sea una fábrica de entropía para los que no tienen nada mejor que hacer. Tampoco se desentienden estos medios de sus propios peligros. Primero, por la competencia misma: cuando alguno pone interesada sordina a las críticas otro lo vocea, o aquél cuando éste hace crítica por sistema. Y en cuanto al amarillismo, la injerencia en vidas privadas, o los medios no rectos de obtener la información, también dentro de la profesión encuentran fuerte resistencia. Nada impide que los responsables de los órganos de prensa tomen por sí mismos la iniciativa de acordar y publicar en común un código de conducta profesional, como hicieron diecinueve directores de diarios británicos en noviembre de 1989. En países como el nuestro no es menos necesario, y no se ve qué impediría a los responsables de los órganos de prensa o a la asociación de editores de diarios tomar por sí mismos la iniciativa.

4. De una reunión del presidente del Gobierno con los ministros de Justicia y de Interior salió la orden de no comparecencia de noventa guardias civiles ante una juez que investigaba una acusación de malos tratos.

Tan pronto el Consejo General del Poder Judicial tuvo conocimiento de que la orden había emanado del Gobierno rectificó su inicial apoyo a la investigación judicial y emitió un gris comunicado que venía a justificar la desobediencia. Al ciudadano que en 1986 asistía consternado al desigual combate entre los poderes ejecutivo y judicial le habría parecido más que improbable la ejemplar sentencia que cuatro años más tarde resolvía el caso Linaza. El que había sido portavoz de aquel Consejo General reconoció entonces que aquel comunicado, que incumplía la obligación del Consejo, se debió a una «falta de coraje individual e institucional». Pues bien, así como esta falta de coraje no pudo ser institucional sin ser antes individual, así también es imposible dudar de que la pugna por la independencia del judicial es en el terreno de la autonomía de las personas donde se decide.

5. El presidente de una comisión que había de juzgar un concurso universitario informaba ante terceros al candidato de la calle de que los tres votos de fuera los tenía ya apalabrados para el de casa y que se podía ahorrar el mal trago. ¿Un caso particular de «detargo» (Kant) y de «sangre de rana» (Nietzsche) en la aristocracia intelectual de la sociedad? No tan particular, puesto que en los concursos celebrados con la Ley de Reforma Universitaria en vigor, más del 90 % de las plazas de titular y catedrático se han cubierto por el candidato de la Universidad convocante, y las expresiones «mi tribunal» y «mi plaza» se han tenido por normales. Pues bien, el porcentaje de voces discrepantes fue pequeño, pero suficiente para alterar la ley, de modo que la Universidad convocante designe en lo sucesivo un solo miembro de la comisión en lugar de dos. ¿Han triunfado entonces los principios de imparcialidad y de calidad en la selección del profesorado universitario? Algo ayudará a la objetividad de los concursos la reforma de la Reforma, aunque habrá de juzgarse por sus resultados. Pero el acceso endogámico a la docencia sigue intacto por una vía más insidiosa: el alumno que recibe una beca de iniciación a la investigación puede contar con que ha entrado en la docencia *de facto*, puesto que el siguiente paso (que a veces ya se reclama como un derecho) será su nombramiento como profesor ayudante y, después de su ascenso a otras figuras, sólo tendrá que esperar unos años, hasta que se le convoque «su» plaza. ¿Cómo se explica la pasividad de los departamentos universitarios en lo tocante a esta práctica endogámica? ¿Porque sus miembros dan prioridad a las relaciones interpersonales directas con sus alumnos y licenciados sobre la exigencia abstracta de imparcialidad? Quizá simplemente porque resistir al automatismo del procedimiento habitual exige tomar una iniciativa personalmente inútil, y aun contraproducente, puesto que se tomará como insolidaria por los afectados o por el grupo particular. Pero no es moralmente inocente la instalación en esa parcialidad, que es al menos tan fácil de corregir como la anterior.

Aunque no aspiran a reflejar la amplitud del problema, ninguno de los cinco ejemplos autoriza a contar la huida del epicúreo entre los modelos de *salud humana* o de *vida buena* sino que *vincula esos modelos a lo que desde las distintas áreas sociales se nos demanda hacer*. No dicen hasta dónde está en nuestra mano influir, pero dan a entender claramente que *los males que parecen causar la inhibición son en buena medida efecto de ésta*, amén de señalar a la voluntad de cambio una dirección que es, desde luego, la que marcan innumerables análisis sociológicos sobre la privatización de la vida, el conformismo, y la cada vez más extendida capitulación de las voluntades personales. También en la ética de los últimos años se advierte por fortuna la superación de un prolongado recelo que, de un lado, recluía la reflexión «práctica» en problemas metaéticos de lenguaje, y, de otro lado, se pronunciaba solamente sobre la universalidad de la forma, fiando la determinación de los contenidos felicitarios, en su diversidad, a la conciencia de cada cual. Este mismo respeto a la diversidad de las «formas de vida» era ya, por cierto, un pronunciamiento de alcance general sobre la vida buena en punto tan decisivo como la irreductibilidad de ésta a modelo alguno de perfección ideal y su consecuente remisión al sí mismo que ha de elegirla o inventarla, lo que ni está con eso pensado ni es la única generalidad teleológica que a la filosofía práctica compete aclarar. Al contrario, por la atención y el trabajo creciente que en la actualidad se dedica a esos contenidos felicitarios, no es aventurado pronosticar que las virtudes o excelencias y la vida buena, así como el examen de los males sociales concretos, es decir, las cuestiones sustantivas de las jerarquías morales, serán cada vez más en lo sucesivo el objeto central de los estudios éticos.

De lo que se ha tratado aquí al criticar que sea la muerte la que deba dar la entera dimensión de la vida no es, sin embargo, de invertir el planteamiento para buscar en la reflexión ética sobre la vida buena la verdadera dimensión de la muerte humana, sino de asentar en la más general recuperación de lo positivo y lo negativo entreverados en el tejido de lo real una contribución a la comprensión de la vida buena mediante el esbozo, sin pretensiones de exhaustividad, de dos decisivas figuras de la muerte que le son inherentes.

1) El pensamiento del «ser para la muerte» no había permitido a Heidegger dar un paso adelante hacia la comprensión del «ser con otros», y la reducción trascendental que en las *Meditaciones cartesianas* presenta Husserl como suspensión de la existencia del mundo, condenaba al fracaso su intento de pasar desde la autoconciencia a la intersubjetividad. Lo sorprendente habría sido que los planteamientos de nihilidad hubieran ofrecido al pensamiento algún acceso por el que llegar al universal concreto. Es al cuerpo, al mundo natural, al pasado, al nacimiento, a los que Merleau-

Ponty unía la muerte personal, en una propuesta de solución que aún hoy está pendiente de ser escuchada. Pues todos ellos, el cuerpo, el mundo natural, el pasado, el nacimiento y la muerte son fenómenos que me rebasan, y el problema está en saber cómo puedo estar abierto a ellos si no existen para mí más que en la medida en que los vivo, está en saber cómo la *presencia* a mí mismo es al mismo tiempo *des-presentación* que me lanza fuera de mí.²⁵ Es en el general estar y sentirse desbordado en el que es integrada aquí la muerte propia. Viene a ser comprendida como aspecto o momento de una general «atmósfera de muerte» que vivo, aunque no piense la muerte, en la angustia de estar desbordado en mi propio pasado hasta el nacimiento, un pasado mío que nunca me fue presente, en el juicio de los demás, en la contingencia de mi perspectiva de pensamiento, en mi dotación natural (*PhP*, 418). Nunca iré más allá de *encontrarme* a mí mismo en una inmanencia en que me *pierdo* en mayor o menor grado, mi poder de volver mi pensamiento sobre sí mismo no es distinto de la inserción en un mundo que me supera, que se me escapa. La realidad de los demás me es presente de modo semejante a como hay ausencia en mi relación intrapersonal. Mi propia ipseidad alberga el principio de alteridad. «Hay como una esencia de la muerte que está siempre en el horizonte de mis pensamientos» (*ibid.*). El instante de mi muerte es un porvenir igual de inaccesible para mí que vivir la presencia de otro a sí mismo, lo que no impide que mi vida tenga una atmósfera social y un sabor mortal. La cohesión de las cosas se ignora sin remedio si se busca destacar el ser positivo sobre fondo de nada.²⁶ A la frase de Malraux «on meurt seul, donc on vit seul» responde en 1949 que la vida humana rebasa esencialmente las individualidades y es imposible juzgarla por relación a la muerte, que es la quiebra individual.²⁷ En 1959 insiste en que de «se muere solo» a «se vive solo» no hay inferencia, y si la muerte y el dolor son todo lo consultado a la hora de definir la subjetividad, haremos imposible la vida en el mundo y con los demás (*Signes*, p. 221). No necesita en este punto mencionar a Heidegger puesto que a renglón seguido propone buscar un «Se» (*On*) primordial «que tiene su autenticidad» y del que cada percepción nos renueva la experiencia (*ibid.*). Y en *Le visible et l'invisible*, finalmente, escribe que nuestra vida no abre sobre la luz del ser puro, sino que está envuelta, como en una atmósfera, por el *se* de la vida corporal y por el *se* de las vidas humanas en implicación mutua, cuyo tejido no pierde consistencia de realidad porque sepamos que la muerte llegará a desgarrarnos de él; la vida es algo más que la suma de fuerzas que resisten a la muerte y el ser es mucho más que la supresión del no ser: «El principio de los principios es aquí que no se puede juzgar acerca de los poderes de la vida por los de la muerte» (*VI*, 116-117).

La ironía de estos pasajes, deliberada sin duda, está en que, respondiendo a Malraux, es a Heidegger a quien entienden alcanzar pese a que

éste no pasaba ni de «se» (muere) a «se» (vive), ni de (aquella) soledad a (esta) soledad, sino del «yo moriré» al «soy con otros», pues frente al común y devastador tránsito de «muerte» a «vida» resulta irrelevante la doble diferencia indicada, y aun la primera de ellas, que asocia al «se» con la existencia impropia o inauténtica, ahonda el aislamiento, queriendo lo contrario. Merleau-Ponty opone a Heidegger un universalismo que ni permite condicionar el imperativo de respeto al hombre al sentido del ser, porque eso equivaldría a vaciarse de criterios y a dimitir de nuestra racionalidad, ni se conforma con los principios generales de una razón abstracta. Del universalismo admite expresamente «que está implicado siempre en la voluntad de diálogo»,²⁸ pero sabe que no encontrará a los hombres si los reduce a lo que la reflexión hace de ellos ni en ningún otro orden que en el nivel de lo que ellos viven, *en contacto* con la totalidad social y natural, con el ser integral que está, no ante mí, sino en la intersección de mis vistas y de mis actos entre sí y con las vistas y los actos de los demás: «El mundo sensible y el mundo histórico son siempre intermundos, puesto que son aquello que, más allá de nuestras vistas, las hace solidarias entre ellas y solidarias de las de los demás» (VI, 116; cf. *Comprendre*, 212, y *Signes*, 221). Cada percepción renueva en nosotros la experiencia del vivir con los demás como siendo también la de un *se* que no cesa nunca, que sostiene la continua y mutua valoración en la promiscuidad de rostros, acciones, palabras, e incluso las pasiones más grandes del adulto (*Signes*, 221, y VI, 116). Quiere decir esto que la implicación de los hombres en el mundo, y de los hombres unos en otros, no puede hacerse *sin* que medien *percepciones* y *actos*, no que se haga *por* las percepciones y actos, pues la implicación «es transversal por relación a la multiplicidad espacial y temporal de lo actual», lo que tampoco debe inducir al error opuesto de tratar el orden de la implicación como el de una comunidad trascendental, intemporal, porque sería una vez más ceder a la necesidad del Ser puro para vencer la inexistencia (VI, 117, y *Signes*, 235). La transversalidad de la implicación no puede ser el objeto de un racionalismo dogmático que elimine de antemano la contingencia de la historia para explicar su curso por algún fin ideal o principio material, sino el terreno de un racionalismo metódico que se sabe él mismo parte de los acontecimientos, que entra él mismo, con todas las acciones y producciones de los hombres, en la composición de un mismo y único drama.²⁹ Lo que hace que haya una relación de sentido entre todos los episodios de la historia es «el pensamiento permanente y concordante de esta pluralidad de seres que se reconocen como “semejantes” incluso en el momento en que los unos intentan avasallar a los otros, y que están hasta tal punto cogidos en situaciones comunes que los adversarios mismos entran a menudo en una suerte de complicidad» (*ibid.*). De los adversarios políticos escribe en el *Eloge de la philosophie* que se entienden mejor entre ellos que con el filósofo. Entre aquéllos, aun

entre los maniqueos, o sobre todo entre maniqueos, hay la complicidad profunda que hace a cada uno razón de ser del otro, pero el filósofo aliado es ajeno a esa pelea fraterna: «aunque nunca haya traicionado se siente en su manera de ser fiel que podría traicionar, no participa como los demás, a su asentimiento le falta algo de macizo y de carnal».³⁰

Todo lo principal sobre esta primera figura está dicho ahí. La oposición del que juzga y del que actúa se da en cada uno. Nadie se libra de componer con los opuestos de comprometerse y de comprender, de conciliar en sí mismo al hombre de acción y al filósofo, y ello sin posible síntesis superadora sino quitando a un opuesto lo que se da al otro, pero la desigualdad de las personas no es por eso menos considerable en función a) del relativo peso que unos y otros dan a la necesidad de adherir y pertenecer o a la exigencia de reflexionar, b) del grado de tensión entre esos contrarios, y c) de la bondad de las vidas. Pues aunque desde esta óptica ninguna «vida buena» pasaría de regular, bien por su déficit de espontaneidad o por el de reflexión, así como en general es con capacidades y lagunas con lo que ha de formar sistema, y como habrá de sacrificar unos fines y valores para alcanzar otros, estas limitaciones son algo secundario. No ocultan las distancias en los grados de valor de la vida, que se dejan medir por múltiples criterios, entre ellos ciertamente lo que resiste la confrontación con la muerte en la obra que merece permanecer o en las vivencias memorables (nada evitará ya que lo hayan sido), si bien el criterio decisivo no es otro que el mundano del valor de lo que hacemos conforme a lo que la realidad demandaba de nuestra capacidad. Pues bien, lo que dentro de esa desigualdad distingue al pensador, al escritor en general, al menos tanto como sus talentos o dones, es una especial debilidad que le hace especialmente vulnerable a la atmósfera de la desposesión, debilidad paradójica porque es la del poder del espíritu, en su terrible ambivalencia. Al centro personal desde el que «se muere solo», al cual podemos retirarnos en todo instante, su misma indeterminación lo hace ambivalente, ciertamente no es de él de donde podría venir el principio moral, sino del *logos* común a todos y de la tarea abierta que nos asigna (*RMM*, 408-409). Como «el menor uso del lenguaje implica una idea de la verdad», escribía Merleau-Ponty en 1952 (*ibid.*), así el menor intercambio humano, la menor percepción social, implica el universalismo en la aspiración a la maduración de las relaciones humanas y al avance en la comprensión mutua (*RMM*, 407-408). El antropólogo cuenta con que hasta las civilizaciones más diferentes de la nuestra nos son en el límite comprensibles (*ibid.*), lo que no significa que el trabajo de comprensión intercultural sea sólo mental (*Signes*, 149). No es un *logos* codificado por la reflexión y transparente a ella el que asigna y cumple el trabajo, sino el que, por operar en la percepción y en la acción, está en cuestión para sí mismo, no se deja subsumir por categorías preestablecidas y es por ese fondo insumiso, que

escapa a los términos de la cultura propia, por donde comunica con los hombres de otras culturas en una «experiencia ampliada», como la llama Merleau-Ponty, que mueve a revisar la cultura propia y es a fin de cuentas una reflexión ampliada, es decir, un aprendizaje sobre sí mismo en cuanto *logos* (RMM, 407-408, y *Signes*, 150-151). Otra cosa es que la tarea de comprensión, de asimilar al extraño y de verse a uno mismo con sus ojos, implique a su vez una capacitación para el concepto y para retirarse de la propia perspectiva, para lo que se ha llamado la decentración (Piaget), que hace superior la posición del antropólogo, por más igualitarista y neutral que crea ser, en la medida en que su comprensión del otro no se ve correspondida en un plano de reciprocidad. Por eso la decentración, la asunción de la desposesión, forma parte de la tarea moral, está incluida en su mandato, pese al poder negador y destructor que le es inherente. Sólo si elevo mis afectos desde la inmediatez sensitiva hasta el orden de virtualidad o de representación en el que, gracias a la imaginación, participo del sentir de los otros, como enseña el parágrafo 40 de la *Crítica del Juicio* actualizado por Hannah Arendt, sólo por esa máxima del Juicio que es la del «modo de pensar ampliado» y que manda «ponerse en el lugar de cualquier otro» nos libramos del encierro en las condiciones privadas subjetivas del Juicio para disponerlo en las condiciones de la universalidad y la imparcialidad. Pues además del rol de los próximos a quienes miro a la cara estoy obligado a adoptar el de los lejanos y anónimos, que no me reflejan, con los que no puedo confraternizar, reír, ni sentirme debilitado o reforzado. Que manda el grado de abstracción por el que ponerse en el punto de vista de *cualquiera* y confrontar el juicio propio «con otros juicios no tanto reales —escribe Kant— como más bien meramente posibles», es lo decisivo de la máxima en orden a la imparcialidad. Ahora bien, esa imparcialidad del juicio, comenta H. Arendt, «presupone que uno mismo se retira deliberadamente, y de modo absolutamente *'contra natura'*, de la parcialidad y del compromiso en los intereses inmediatos que corresponden a la situación en el mundo y al papel que en ella jugamos». ³¹ Entiéndase que presupone esa retirada y además la *voluntad moral de someter la perspectiva particular del juicio a la universal*, pues por sí solo el poder de suspender en sí mismo los afectos naturales o de arrancarse del *pathos* propio lo es *a fortiori* de inhibir cuanto haya de altruista en las primeras intenciones y de frenar cualquier movimiento inmediato de compasión, y a esa ambivalencia nos referíamos: es un poder sin el que no es posible dar concreción al mandato moral, engranarlo a lo particular, mientras que, si se desentiende de aquella sumisión o invierte su orden, es un poder de traicionar hasta lo más sagrado. Pese a la importancia de lo que se pierde en espontaneidad o en calor y cohesión de grupo, aporta incomparablemente más a la orientación de una vida lo que se gana al liberarse de la captura por lo inmediato particular de la situación y de las convenciones sociales, siempre que el

poder de auto-desposesión se asuma en su debido servicio al mandato de la razón común. Pues sacudirse las reglas de juego colectivas no es necesariamente más moral, una vigorosa personalidad podría liberarse de convencionalismos sea por la fuerza del egoísmo, sea por ajuste pragmático a lo que exigen los problemas reales para ser resueltos, sea por contacto frecuente con distintos países y sus hábitos respectivos, sin que necesite para ello ni desprenderse de su interés ni aplicar la máxima del juzgar ampliado. Por ejemplo, el cambio de quien pasa a residir en un país muy distinto del suyo de origen abre de hecho un hiato (no necesariamente reflexivo) con respecto a sí mismo que puede reforzar la independencia de los propios criterios sin hacerlos por eso más imparciales. Y en cuanto al poder de controlar o dominar afectos, los sentimientos mismos dejan al agente un amplio margen de maniobra; cada atracción sentida hacia algo o alguien es por sí misma un poder de retiro respecto de otros polos de atracción, hacer valer su particularidad es neutralizar momentáneamente las otras sin ganancia de universalidad. De lo cual, por lo demás, no se sigue que «sentimiento» sea sinónimo de pre-racionalidad o de particularismo. Es no pocas veces en la primera intención emocional donde alumbraba la guía universal más segura, guía cuya racionalidad subyacente puede verse inhibida por la misma instancia reflexiva que sabrá reconocerla pero ya fuera del *kairós*, pasado el momento de actuar. Y esta observación no alcanza solamente a los afectos de situación; en el global sentimiento de lo injustificable, que centra la reflexión de Jean Nabert en su *Ensayo sobre el mal*, hay como una flecha que marca al pensamiento la dirección del que nunca cesará de ser el impensado moral. Caben, sin duda, diversos óptimos de distancia y de juego en la mutua referencia de espontaneidad y de reflexión, pero de ningún modo es capaz ésta de hacer las veces de aquélla. La voluntad de razón no obliga al intelectualismo sino a prevenirlo. La mediación del pensamiento ha de autocontenerse para no ser, como en el místico, la suspensión de todo apego a esto o aquello, pues no es el poder paralizador del espíritu el que orienta, sino el equilibrio y proporción de la afección ampliada al orden virtual o posible³² y en orden a la generalidad de la tarea moral, conforme a la propuesta nietzscheano-kantiana que defendíamos anteriormente. Bajo esta disposición, y para volver al pasaje de *Eloge de la philosophie* que ha suscitado este comentario, la fidelidad no sólo superior sino más fiable es precisamente la de quien podría traicionar, si es la que se asienta en la libertad de juicio, en la disponibilidad para sí mismo del hombre autónomo.

Los escritores suelen ser muy conscientes de las desigualdades en cuanto a esta atmósfera de la desposesión. Basten aquí dos ilustraciones. En el prólogo a sus *Seis personajes* escribe Pirandello que la Madre en su «naturalidad» no tolera movimientos espirituales: «vive en una continuidad de sentimiento que nunca tiene solución». Ella no ha ido en busca de

un autor, consiste en padecer el dramón familiar, sin salirse ni por un momento de su papel, sin saber siquiera que tiene un «papel» porque lo siente demasiado y eso le basta, o lo que es lo mismo, «está privada de espíritu, inconsciente de ser lo que es, o despreocupada de explicárselo». El narrador de *En busca del tiempo perdido* cuenta de su madre que no habría dudado un segundo en morir por la abuela e incluso habría sufrido horriblemente si le hubieran impedido hacerlo, pero que él no podía imaginar retrospectivamente en boca de su madre una frase como «daría la vida por mi madre»: no sólo es que habría encontrado vergonzoso expresarlo a los demás, es que seguramente, por el mismo pudor, ni siquiera se había formulado nunca ese sentimiento a sí misma (III, 742). Adherir a los sentimientos más profundos es no sólo callarlos, es en el límite no verlos, serlos, confundirse con ellos. No es que para el escritor no haya sentimientos sinceros y sagrados; si en sus alegrías y sufrimientos hubiera simulación no aportarían nada a su obra, pero si quiere salvarlos en ella tiene que utilizarlos y, en esa medida, resignarse a profanarlos. Porque algo en el escritor no se embarcó en la vivencia, no se abandonó a ella, es por lo que puede tenerla en un orden segundo, el virtual del lenguaje, *para convertirla en el medio de comprender lo general y de hacerlo comprender*; no se ha retirado de lo que vivía nada más que lo justo para hacer de ello un *órgano de interpretación*. Aun los seres que fueron más queridos al escritor no han hecho a fin de cuentas más que posar para él como para un pintor: tenía que resignarme a esta idea —comenta Proust— «puesto que nada puede durar más que haciéndose general y si el espíritu muere para sí mismo» (III, 905).

No hará falta ya precisar que este «morir para sí mismo» es operativo o ejecutivo, se practica en orden a lo que absorbe y dirige el interés, que es la tarea o la obra, nada tiene que ver en sí mismo con el *memento mori* o la anticipación de la muerte, no es un tema de meditación; por eso el que lo cumple, escritor o no, puede hacer propia la confesión paulina (I Cor. 15, 31) «Os aseguro que muero cada día» en un sentido compatible con la convicción spinoziana de que «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte».

* * *

Ciertamente, el horror ante la cesación de la vida que interrumpe los procesos de acción, y permite también abandonarlos, es uno con la permanente necesidad de iniciar. Franz Rosenzweig y Hannah Arendt designaban el reverso y el anverso de la misma dinámica cuando el primero aconsejaba a la filosofía partir de que «cada nueva nada de cada nueva muerte es un nuevo algo, siempre espantoso, que ni se puede eliminar con la palabra ni borrar con la escritura» y cuando Arendt, en todos sus libros,

enraíza, no en dones creativos, sino en la natalidad, en el nacimiento de cada nuevo niño la promesa de un nuevo comienzo, lo que da la posibilidad de iniciar y de hacer lo no anticipado.

2) Pero la muerte no es sólo el opuesto del nacimiento, ni es la cesación de la propia vida lo que hay de más terrible; más terrible es quitar la vida a un inocente y desear por ello no haber nacido. Mirar a la propia muerte a la cara no es lo mismo que hacerse cargo de lo negativo ni permite pensar la realidad en su animación, que era el propósito de Hegel. La razón de su fracaso era la que empezaba indagando Merleau-Ponty en su último curso del Colegio de Francia (1960-61), en que se proponía buscar respuesta al problema del estatuto ontológico de lo negativo. El modelo de la muerte propia, que el hombre en cuanto consciente es capaz de prefigurar, es el que Hegel atribuía a la capacidad de morir del absoluto cuando usaba la expresión «muerte de Dios», a fin de no pensar un absoluto sin vida (*leblos*) que no sería lo absoluto. Por esta suerte de «holismo» de lo negativo confundía Hegel en la misma noche toda clase de servidumbre y alienación, la nada del Para-sí, la anticipación de la muerte, la enfermedad, el sufrimiento, la explotación económica o la contingencia de los entes, todo era indistintamente no-ser, el momento negativo de la contradicción u oposición lógica. La tarea que ese fracaso dejó pendiente era, para Merleau-Ponty, la de buscar «una concepción de lo negativo que no transforme en abstracciones naturaleza, hombre e historia, de un negativo que esté en su tejido, y especialmente en el de la historia».³³ Pues bien, no se da el primer paso en esa tarea mientras no se comprende que *lo decisivo no está en la finitud pasiva de que el proceso de cada vida tenga que cesar, sino en la dimensión de finitud activa por la que toda vida es destrucción de vida*. Los vivientes no están sólo condenados a morir sino también a matarse entre especies distintas, vivir es tener que devorar otras vidas, y este entretejimiento de vida y muerte no es un desorden por rectificar, sino que es constitutivo del orden y perfección de la naturaleza. El absoluto animado no se mantiene más que en la guerra intestina que resta el ser por el ser. La cohesión del mundo depende del equilibrio de la entredestrucción de individuos por la que las especies se perpetúan. Ahora bien, esta figura de vida contra vida que genera más vida no corresponde exclusivamente al orden de la naturaleza orgánica. En el conflicto de principios reales opuestos hacía residir Kant la perfección del mundo en general, desde su parte material, que debe al conflicto de las fuerzas motrices la regularidad de su curso, hasta los órdenes orgánico, político, e incluso moral (Ak., II, 198). Por residir en el conflicto de opuestos, positivo y negativo, tiene que ser una perfección sin aumento de lo positivo, lo que para Kant es pensable si no separamos la calidad de la oposición y el posible aumento de realidad. Esta noción kantiana de perfección, no como victoria sobre el mal, sino

como riqueza de lo real, no era enteramente nueva. Ya Spinoza atribuye tanta más perfección a una realidad cuanto más actúa (*Ética*, prop. XL de la 5.^a parte). «Cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección —escribe también— lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de actuar» (prólogo a la 4.^a parte). Y aun antes, en el Estado de Hobbes, la recompensa y el castigo cumplen la misma función de los nervios que impulsan a los miembros del cuerpo social de modo que todos sean movidos a realizar sus tareas; lo que le importa al pensador del *Leviatán* no es lo positivo del premio y lo negativo del castigo sino que por uno u otro se promueva la animación que hará la prosperidad del cuerpo social. La contraposición entre esa movilización constructiva y la imposibilidad de emprender en ningún campo que define al estado de inseguridad, ésta es para Hobbes la polaridad decisiva, no la de placer-dolor; el objetivo que es motor de la acción es la riqueza común, la *Commonwealth* o *Res publica*. Esto ayuda a entender por qué el más bello orden social lo esperaba Kant de la que llama Constitución civil perfecta, a saber, la que había de regir aquella sociedad en que los límites de la libertad de cada uno estén escrupulosamente determinados y protegidos a fin de posibilitar la mayor libertad y, por ende, *un antagonismo generalizado entre los hombres*.³⁴ Aquí es ciertamente por la protección de la legislación, y no por la voluntad privada del déspota, como se promueve y legitima la activación de las tareas y de las capacidades, pero si el antagonismo entre los hombres *debe* prevalecer, pese a las desigualdades y los males de discordia que acarrea, es porque hace posible la mayor riqueza material y humana, porque es esa tensión de fuerzas la que provoca el desarrollo más completo de las disposiciones excelentes del hombre. En lo fundamental, no ha sido otra la enseñanza que han ido asimilando los Estados más desarrollados, si bien la mayor deuda teórica no la han contraído con Kant sino con Montesquieu. Para el autor de *El espíritu de las leyes* no son únicamente los tres poderes del Estado los que han de limitarse unos por otros para impedir el abuso de poder; añade a esto Montesquieu, sin más explicaciones, que el exceso de razón no es siempre deseable, y que es necesario ¡quién lo diría! limitar la virtud.³⁵ El malentendido al que induce la última observación podemos evitarlo si recordamos que Nietzsche venteara un peligro semejante al del lector de un solo libro en el hombre de una sola virtud, y oponía a éste el hombre que es «batalla y campo de batalla de virtudes». Pues con su afán de limitación no expresaba Montesquieu el deseo de que hubiera menos virtud y menos razón, sino que una y otra se mantuvieran vivas y activas. Es el potencial dinamizador de esos antagonismos el que consagran las actuales Constituciones democráticas cuando incluyen al pluralismo político entre los valores superiores del ordenamiento jurídico junto a la libertad, la igualdad y la justicia, valores plurales y en oposición ellos mismos. Esa enseñanza de Montesquieu

la ve Arendt reflejada ya fielmente en las siguientes palabras de John Adams, sucesor de George Washington en la presidencia de Estados Unidos: «Debe oponerse el poder al poder, la fortaleza a la fortaleza, el interés al interés, así como la razón a la razón, la elocuencia a la elocuencia, la pasión a la pasión». En esta serie de oposiciones, comenta Arendt, los fundadores de la revolución americana creían encontrar el mejor instrumento para generar más poder, más fortaleza, más interés y más razón, no para abolirlos.³⁶ John Adams, que tenía al deseo de superación por el otro gran resorte de las acciones humanas, junto al instinto de conservación, sabía que sólo en la luz que irradia de la esfera pública puede surgir ese deseo: «Si Crusoe hubiera tenido a su disposición la biblioteca de Alejandría y la certeza de que nunca iba a ver a otro hombre —se pregunta Adams— ¿habría hojeado nunca un libro?» (cit. por Arendt, pp. 77-78). Sobre este deseo de superación o pasión por la distinción hay que decir con J.L. Pinillos que «aunque tiene variantes *levo* y *dextro*, el movimiento propio del espíritu humano no es dextrógiro ni levógiro: es ascendente o no es nada». ¿Ascendente adónde? No a la pureza de las intenciones ni a un cielo de las ideas. La elevación se reconoce en la capacitación para hacerse cargo de la multilateralidad de las cosas, soportar sus exigencias contrapuestas, y conducirlas como es debido. Pero las sociedades avanzadas, aun aquellas cuyos mecanismos constitucionales han probado su eficacia como freno a los abusos de poder, no han acertado a ofrecer espacio público a la participación popular. De la desatención y desafección por los asuntos públicos temía el viejo Jefferson el resultado de que el pueblo fuese cayendo en un «letargo precursor de la muerte para la libertad pública» (cit. por Arendt, pp. 250-251). Únicamente el *pólemos*, la tensión de opuestos en el espacio público es lo que genera la vida noble. *En este contexto* hay que convenir con Baudrillard en que «contrariamente a lo que se cree, la entropía no está del lado de la desunión universal sino del lado de la unión y de la fusión».³⁷ El concepto kantiano de perfección del mundo deja entender correctamente al autor francés cuando advierte que «cualquier intento de redención de la parte maldita, de redención del principio del Mal, sólo puede instaurar nuevos paraísos artificiales, los paraísos artificiales del consenso que sí son un auténtico principio de muerte» (p. 116).

Baudrillard parece, sin embargo, pasar por alto que una exigencia de consenso mínimo hay que estarla postulando cuando se apunta a la dinámica del conflicto como a lo mejor: el consenso débil que preserva del exceso de razón. A esta confesada «debilidad» del pensamiento que abandona la lógica de la absolutización atribuye Franco Crespi una esperanza nueva y no ilusoria: la de adherir, sin ceder a la tentación de eliminarla, a la imposibilidad de armonización propia del existir, y esto significa la esperanza «de poder finalmente ser movidos por un “instinto de vida” (acep-

tación de la impracticabilidad de la conciliación), y no por un "instinto de muerte" (aspiración a la superación de esa incapacidad de concordia)».38 La aceptación de que las razones surgen y se hacen valer en la pugna con otras razones, insisto, si aspiramos a que sea común.

Estas concepciones, que extienden a los órdenes de la existencia política y moral el modelo biológico o ecológico de la nutrición-destrucción, enunciarían una verdad inatacable si no fuera esencialmente incompleta. Pues la perfección que saben ver, que es la del potencial de acción, no autoriza a olvidar la perfección ideal del bien, ya que valoramos lo que hacemos en la realidad conforme a los fines de la razón, y el bien sin mezcla ni limitación, en el que coincidan mérito y felicidad, y en el que incluso el último enemigo de los hombres, la muerte, sería vencido, sigue aún brillando como supremo *desideratum* en el orden de la *idea*. Los antagonismos del mundo no afectan a la razón para alterar en lo más mínimo su referencia ideal en cuanto ideal, más bien obligan a no confundir los deseos con realidades. Es precisamente la distinción real entre el fin existencial y el ideal lo que nos prohíbe llamar justo a lo injusto y, al conflicto, armonía (J. Nabert). La ley moral, leíamos en Kant, moviliza a la voluntad humana en su antagonismo con la naturaleza entera. La dualidad de la perfección existencial y de la perfección ideal responsabiliza, de una parte, al entendimiento para que articule las alternativas a lo establecido, a fin de que los resultados no sean aún peores, y, de otra parte, nos impide excluir la posibilidad de encontrar configuraciones reales preferibles moralmente por su riqueza humana, pese a que compondrán sin remedio lo bueno y lo malo. El bien ideal resiste en la razón incondicionalmente, sin término, a la destrucción en el ser sin la que no se sostiene el equilibrio del mundo. La ley última que nos orienta y dirige es esta tensión de las dos perfecciones.

NOTAS

1. Sermón del Maestro Eckhart, Santiago de Chile / Madrid, Renuevos de Cruz y Raya, Cruz del Sur, 1963, pp. 57-74.

2. R. Romano y A. Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, Madrid / México, Siglo XXI, 1972, pp. 106-107.

3. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962², p. 413.

4. L. Tolstoi, *Obras*, t. II, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 1.134-1.170.

5. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 262 y 296.

6. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura* (Pamplona), 5 (1990), p. 83.

7. «On Liberty», H.B. Acton (ed.), *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*, Londres, Everyman's Library, 1991, p. 84.

8. M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 31.

9. *Le temps retrouvé, À la recherche du temps perdu*, Bibl. de la Pléiade, t. III, p. 834. (Abreviado, *Recherche*.)

10. S. Freud, *Obras completas*, t. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, pp. 364 y 365.

11. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, t. VIII, W. de Gruyter & Co., pp. 414-416. (Abreviado, AK.)
12. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (trad. de A. Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1972, p. 139.
13. *El gay saber* (ed. de L. Jiménez Moreno), Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 223, col. Austral.
14. «Réflexion phénoménologique et réflexion éthique», en *Les études philosophiques*, 1962, p. 418.
15. *Crítica del Juicio*, 67.
16. J. Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 100.
17. París, Grasset, 1932.
18. Ak., VIII, 259. Trad. española de R. Rovira, en *Revista de Filosofía*, Madrid, 1981, 245-246.
19. R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, p. 355.
20. *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1983, p. 64.
21. W.H. Whyte jr., *El hombre organización*, México, FCE, 1961, p. 205.
22. P. McCorduck, *Máquinas que piensan*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 199.
23. F. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1978, pp. 165 y 172 n.
24. «Martin Heidegger a quatre-vingt ans», en *Vies politiques (Men in dark times)*, Gallimard, 1986, p. 319 n. (Trad. española de Julio Bayón, «Martin Heidegger, octogenario», en *Revista de Occidente*.)
25. *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 417. (Abreviado, *PhP*.)
26. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 121. (Abreviado, VI.)
27. «Maurice Merleau-Ponty à la Sorbonne», *Bulletin de Psychologie*, t. XVIII, París, 1964, p. 241. Cf. *Sens et non-sens*, Ginebra, Nagel, 1948, p. 329.
28. «Rencontre Est-Ouest à Venise. Discordia-Concors», *Comprendre. Revista de la Société Européenne de Culture*, XVI (septiembre de 1956), p. 211. (Abreviado, *Comprendre*.)
29. «Un inédit de M. Merleau-Ponty», *Révue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1962), p. 408. (Abreviado, *RMM*.)
30. *Eloge de la philosophie* (1953), París, Idées/Gallimard, reed. 1979, p. 69.
31. *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 95. Traducción modificada.
32. Cf. D. Blanco, «Las pérdidas del gusto y del sentimiento en la *Crítica del Juicio*», *Revista de Filosofía* (Madrid, Editorial Complutense), en prensa.
33. «Philosophie et non philosophie depuis Hegel (II)», *Textures*, 10-11 (1975), p. 167.
34. *Idea para una historia desde el punto de vista cosmopolita*, 5.^a proposición.
35. *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1980, pp. 150 y 158 (libro XI, caps. IV y VI).
36. *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 162-163.
37. *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 151.
38. *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 346.