

Unidad 7: El ser humano como un ser limitado

- *Los límites del ser humano.*
- *Las dimensiones del dolor humano.*

CAPÍTULO DÉCIMO
Perdidos en el tiempo

Preguntemos a cualquiera cómo es su vida cotidiana. Quizá opte por respondernos enumerando diversas actividades: «A las ocho, me levanto; a las ocho y media, desayuno; a las nueve, entro a trabajar, etc.» Otro puede preferir un estilo más impresionista: «¡No tengo tiempo para nada!» Los habrá que prefieran la confidencia: «Salgo desde hace dos meses con una chica y ahora por fin soy feliz.» Seguro que escucharemos también a algunos nostálgicos: «No hago más que acordarme de cuando éramos pequeños y jugábamos en la playa.» Si el interrogado es un anciano, preparémosnos al suspiro: «Yo ya me tomo la vida sin prisas, porque ¡para el tiempo que me queda!...» Y todo así: «Hace diez años que no me suben el sueldo, desde que murió Franco se respira mejor, ya no somos tan jóvenes como antes, ¡mañana empieza la primavera!, etc.» Nadie logrará hablar de sí mismo, de su vida, de lo que quiere o teme, de lo que le rodea, sin referirse inmediatamente al tiempo. Sin indicaciones cronológicas de algún tipo resultamos ininteligibles e inexpresables.

Por tanto se debería suponer que nada nos es tan conocido y familiar que el tiempo, del cual echamos mano constantemente para hablar de nosotros mismos, de lo que hacemos y de lo que nos pasa. Sin embargo, con el tiempo nos ocurre lo mismo que con el ordenador, el fax, el vídeo y tantos otros

aparatos que tenemos en casa: sabemos cómo utilizarlos y no podemos ya vivir sin ellos, pero si se nos pregunta por qué funcionan y en qué consisten (qué *son*) no nos queda otro remedio que encogernos de hombros. Aunque a diferencia de nuestra ignorancia electrodoméstica, el desconcierto sobre el tiempo viene de muy antiguo... ¡como no podía ser menos! Quizá haya sido una mente tan preclara y tan sincera como la de san Agustín, allá por los comienzos del siglo V de nuestra era, quien lo ha expresado de un modo que aún sigue resultando estrictamente válido: «¿Qué es, pues, el tiempo? Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Pero me atrevo a decir que sé con certeza que si nada pasara no habría tiempo pasado. Y si nada existiera, no habría tiempo presente» (*Confesiones*, XI, 14).

Dice Agustín de Hipona: si me lo preguntan. Pero en éste como en tantos otros casos de la reflexión filosófica hay que entender «si me lo pregunto», porque el diálogo con los otros no es más que la ocasión o la provocación a dialogar con uno mismo, es decir a *pensar*. Dentro de cada uno están todas las voces y también es cierto que pensamos entre todos (recuérdese lo que dijimos ya en el capítulo segundo). Pues bien: resulta que sé lo que es el tiempo mientras no me lo preguntan ni me lo pregunto, o sea mientras no necesito demostrar que lo sé. Luego empiezan las dificultades y el gran enigma.

¿Qué tiene de «enigmático» el tiempo? ¿Por qué resulta tan difícil de pensar? Porque para pensar algo hay que *fijarse* en ello y fijarlo, pero el tiempo no se deja fijar, resulta inaprensible, no hay modo de verlo «quieto»... ¡ni siquiera imaginariamente! Supongamos que intento fijarme en el tiempo según pasa, deteniendo el momento transitorio tal como el Fausto de Goethe quiso ordenar un día a cierto instante: «¡Detente!, ¡eres tan hermoso...!» Pero ¿en qué momento podré fijarme? Pues en este mismo: ¡ahora! Sin embargo, ese «ahora» está ahora ya pasado, ya no no es «ahora» sino «an-

tes», «hace un rato». En una palabra, se trata de un viejo «ahora», en el cual sin duda han nacido y han muerto miles de personas, se han hecho caricias, se han tenido sueños, se han cruzado promesas, se han adquirido y olvidado conocimientos, etc. Fue, pero ya no es: pasó. ¿En qué otro «ahora» podría fijarme? ¿En el que está a punto de llegar? Pero ése aún no está y sería peregrino intentar atraparlo antes de que llegase. Cuando pretendo «fijar» el tiempo en su «ahora», lo que consigo es conmemorar un «ahora» que ya no es o prevenir un «ahora» que aún no es. Paradójicamente, el momento pasado que ya no está y el momento futuro que todavía no está parecen más manejables que el instante presente, que se desvanece en cuanto se presenta o, mejor dicho, en cuanto intento fijarme en él. Al presente lo vemos venir y lo vemos alejarse pero nunca lo vemos *estar*. Y ¿cómo podemos determinar qué cosa «es» lo que nunca «está»?

Vamos a intentarlo de nuevo. El tiempo es un potro salvaje difícil de montar, porque en cuanto queremos darnos cuenta nos descabalga y lo vemos alejarse haciendo corvetas. Pero no debemos dejarnos engañar por la reducción a lo infinitesimal de la actualidad vivida. Según Zenón de Elea, el veloz Aquiles nunca podrá alcanzar a la pausada tortuga, por poca ventaja que en la carrera conceda a ésta: si la distancia que les separa es por ejemplo de veinte centímetros, Aquiles tendrá que tardar un brevísimo lapso en recorrerlos; en ese tiempito, la tortuga irá un poco más allá, estableciendo una nueva separación entre ambos; también Aquiles la recorrerá con celeridad extrema, pero siempre invertirá en tan corto viaje alguna fracción de tiempo, aprovechado por el obstinado quelonio para alejarse a rastras: tan cerca, tan lejos, el bicharraco fugitivo permanece lentamente inasequible... Y sin embargo, maldita sea, *sabemos* que Aquiles atrapa a la tortuga aunque no consigamos explicar convincentemente cómo se las arregla para cumplir tal hazaña. De igual modo, sabemos también que vivimos el presente y que «ahora» es precisamente ahora, no más pronto ni más tarde. Lo sabemos,

desde luego: en cambio «pensarlo» ya resulta más complicado... como reconocía el bueno de san Agustín.

Es sorprendente, según ya indicó muy bien Hegel, que aquello de lo que parece que podemos estar más seguros, lo que tenemos más a mano, lo que desafía al escepticismo, lo que estamos tentados a denominar como «concreto» —«ahora», «aquí», «esto»...— se vacía por completo de contenido cuando intentamos someterlo al pensamiento. Estamos segurísimos de estar aquí, pero resulta que todos los «aquí» se parecen tanto que en seguida necesitan alguna precisión más. A la pregunta «¿dónde?» no basta con responder «aquí», pues tal respuesta es un índice subjetivo y —como ya indicamos en el capítulo segundo— la tarea racional consiste en intentar combinar el punto de vista meramente subjetivo con el objetivo. Por tanto, tendré que intentar responder algo más: «Estoy aquí, en mi cuarto, en tal calle de tal ciudad, en tal país, en tales coordenadas, etc.» Según vaya ganando contenido, la ampliación de mi «aquí» irá perdiendo certidumbre: quizá me equivoco de calle o de provincia, de latitud o de longitud, pero nunca puedo equivocarme cuando digo simplemente «aquí». Lo mismo ocurre cuando aseguro «esto» mientras, por ejemplo, señalo con el dedo o —aún mejor— doy unos golpecitos en el objeto indicado. No hay duda de que «esto es esto»; pero para pensar adecuadamente qué es esto y por qué no es aquello otro, debo decir que se trata de una mesa, hecha de nogal, acabada hace cincuenta años por un artesano llamado... etc., una serie de nociones que van llenando «esto» de contenido aunque también aumentando las posibilidades de duda o error. Nunca fallo si, a fuerza de querer ser concreto, digo lo más abstracto: «Esto es esto.» Pero cuando quiero ser concreto de verdad para explicarle lo que tengo delante a un ausente es cuando me las veo y me las deseo.

De todas formas, por lo menos «aquí» o «esto» permanecen en su sitio mientras procuro dar el paso desde la mera subjetividad a lo intersubjetivo objetivado. El «ahora», en

cambio, se resiste a esa determinación, perdiéndose inmediatamente cuando pretendo dar cuenta de él. Para fijar tanta movilidad deberé poner en conexión el instante buscado con otro movimiento de tipo distinto que sirva como referencia a mi interlocutor: «¿Cuándo será *ahora*?» Respuesta: «Cuando yo baje el brazo, cuando la manecilla del reloj llegue a las doce, cuando avistemos el barco que regresa de Delfos (así se determinó el «ahora» de la ejecución de Sócrates), cuando el caballo cruce aquel poste, cuando la niña tenga su primera menstruación, cuando muera el dictador, etc.» Como ya vio Aristóteles en su *Física*, la noción de tiempo está ligada intrínsecamente a la del *movimiento* de los seres, entendiendo este término en toda su extensión: desplazamiento de un lugar a otro, modificación de estado (v. gr.: aumento o disminución de temperatura, cambios de color), nacimiento y muerte, envejecimiento, aumento o disminución, etc. El tiempo pasa porque las cosas pasan o a las cosas les pasan otras cosas. Donde nada pueda pasar no podrá hablarse de «tiempo». Por ejemplo, en la aritmética: a la pregunta «¿cuándo?» no podemos responder «cuando dos y dos sean cuatro» porque tal relación existe siempre, sin que ningún cambio pueda afectarla. ¿Diremos que es *eterna*? Para evitar esta palabra de linaje teológico, quizá sea mejor decir que es «intemporal». Las verdades lógicas o matemáticas están «fuera» del tiempo aunque de ellas nos ocupemos seres con los que el tiempo tiene muchísimo que ver. Demasiado, como luego se dirá.

Conscientes del tiempo y de la dificultad para pensarlo, los humanos hemos ingeniado muy diversas maneras de establecer ese paso que jamás se detiene. Es decir, formas diversas de *medir* el tiempo. Pero ¿qué estamos «midiendo» cuando medimos el tiempo? ¿Cómo «medir» algo que no sabemos apenas lo que es? Medir el tiempo equivale más o menos a determinar el plazo de los cambios que nos afectan, a nosotros, a nuestras actividades y al mundo en que habitamos. Pero como tales cambios pueden ser de numerosos tipos y como las medidas que les aplicamos responden a criterios

muy diferentes, es imposible en realidad hablar de un solo «tiempo»: tendremos que resignarnos a que haya diversos «tiempos», según los cambios observados y las pautas de medición utilizadas. Y también según la urgencia social de controlar ciertos cambios por encima de todos los restantes.

Los filósofos, y junto con ellos la gente común, tendemos a pensar que la intuición del tiempo que pasa es algo «natural» que se da del mismo modo en todos los seres humanos. Resulta una forma de pensamiento «atemporal», «ahistórica», que peca precisamente contra el concepto mismo que intenta establecer. Un autor que se ha dedicado profundamente a reflexionar sobre la antropología y sociología de las costumbres, Norbert Elias, demuestra convincentemente que solemos absolutizar como «naturales» las formas de temporalidad que en realidad corresponden a nuestra cultura y nuestra época histórica.³⁸ Los grupos humanos se han *orientado* temporalmente de manera muy diversa. Establecer los ritmos y plazos del tiempo no responde a una curiosidad meramente teórica, sino a la necesidad de acotar claramente el momento oportuno de realizar ciertas actividades sociales (cosechas, cacerías, rituales religiosos) y también al afán de sincronizar tareas que debemos llevar a cabo en común con los demás. La red de precisiones temporales en que hoy nos movemos tiene la malla muy fina, pero para Aristóteles o san Agustín no contaban intelectualmente tal cosa como los minutos o los segundos... ¡por no mencionar los nanosegundos de la física actual!

A determinados grupos humanos les ha bastado para orientarse temporalmente decir «cuando hacía frío»; otros hablan de «invierno» y después de «enero» o «febrero», de meses, días, etc. Ciertas comunidades se han orientado por las fases de la luna (la alternancia «día» y «noche» supongo que es la más común y antigua de todas las reglas temporales), por la llegada de las lluvias, por la crecida de las aguas

fluviales o de las mareas, hasta desembocar en los actuales cronógrafos de precisión. A veces un acontecimiento histórico (una batalla, el nacimiento de Jesucristo) basta para establecer un signo indicativo en el flujo temporal. Depende de las actividades que el grupo deba llevar a cabo, de la memoria compartida que guarde de su pasado o del nivel científico de las observaciones que realice en el mundo natural. No necesita la misma exactitud en la determinación del instante el campesino o el cazador que el obrero industrial de la sociedad moderna. La medida del tiempo es siempre un punto de encuentro social en el que se armonizan los miembros del grupo de acuerdo con determinados objetivos compartidos: a veces basta que florezcan los campos o que vuelvan los pájaros (lo que no siempre ocurre en plazos idénticos), en otras ocasiones deben establecer recurrencias precisas que tengan que ver con mecanismos abstractos y no admitan alteración o excepciones, como el tiempo de nuestros relojes mecánicos.

En cualquier caso, las formas de medir el tiempo son *convenciones* necesarias para establecer determinadas unanimidades socialmente imprescindibles. Sin medidas del tiempo comunes (como sin baremos comunes para medir longitudes, cantidades o pesos) el funcionamiento del grupo social —basado en la cooperación y el intercambio— se hace imposible. Ciertos grupos sólo requieren medidas temporales muy laxas, en otros es de rigor la mayor exactitud; en las sociedades tradicionales lo importante es determinar los momentos de reunión de toda la colectividad, en las modernas cuenta sobre todo la forma en la que cada cual organiza sus actividades particulares. Desde luego tales pautas de medición caracterizan el tono peculiar de la relación con el tiempo dentro de un grupo. En las sociedades técnicamente desarrolladas, por ejemplo, vivimos en un tiempo de precisión agobiante pero también mucho más «privatizado» que en otras colectividades. No son tanto los hitos colectivos sino las relaciones entre particulares las que se ven sometidas a horarios estrictos. Por lo demás, cada cual se orienta temporalmente a su gusto:

38. *Sobre el tiempo*, de N. Elias, Fondo de Cultura Económica, México.

cuanto más moderna es una gran ciudad, tanto más fácil por ejemplo resulta comer o hacer compras en cualquier momento. Aun así, persisten algunos mojones colectivamente significativos, como el final del año o el comienzo de las vacaciones estivales, y ciertas convenciones se cargan de significados trascendentes: pensemos en cuántas elucubraciones se están haciendo en torno a un avatar del calendario tan fortuito como el próximo cambio de milenio...

Ya adoptemos unas u otras medidas temporales, uno no puede dejar de pensar que existe además y al margen de ellas un tiempo independiente de cualquier convención humana. Es decir, que ciertos cambios naturales cumplen sus plazos sea cual fuere nuestra forma de orientarnos socialmente en lo temporal. Los astros tardan un determinado tiempo en recorrer sus órbitas y las células tienen inscrita su propia fecha de caducidad aunque nadie pueda establecerla precisamente: no por carecer de una medida exacta del giro de la Tierra en torno al sol logra ningún hombre vivir mil años... Por arbitrarias que sean nuestras pautas de orientación temporal, en todas ellas ciertos acontecimientos preceden siempre e irreversiblemente a otros, como el nacimiento de un padre al de sus hijos o la siembra a la cosecha. Aunque la cosmología actual relativice nuestras formas de medir el tiempo a escala cósmica e incluso se hable de una «creación» constante de espacio y tiempo de acuerdo con la expansión del universo, nadie sostiene a favor de tal perspectiva que la aparición del sol fuese posterior a la del resto de los planetas o que los mamíferos antecedan evolutivamente a los dinosaurios. Además del tiempo «social», establecido por nuestras necesidades colectivas y las formas de medición que responden a ellas, debe existir algo así como otro tiempo «natural» que a veces sirve como orientación del primero pero que en todo caso transcurre de modo independiente a las normas humanas. Sólo en fantasías subversivas como *A través del espejo*, de Lewis Carroll, sucede que *primero* se grite de dolor, *luego* se empieza a sangrar y *finalmente* se sufra el pinchazo en un dedo...

Según ya hemos apuntado al comienzo, el «ahora» que responde a la pregunta «¿cuándo?» puede registrarse en cualquiera de las tres grandes zonas que se reparten nuestra comprensión del tiempo: pasado, presente y futuro. Pero de las tres, dos de ellas —el pasado y el futuro— no tienen más que una realidad digamos que «virtual». La vida siempre ocurre en el presente y fuera del presente nada es del todo real, nada tiene *efectos* directos: no me herirá ninguna de las balas disparadas en la segunda guerra mundial ni me puedo broncear al sol del verano del año 2005. El guasón de Lewis Carroll inventó una rica mermelada que se podía comer cualquier día, menos hoy: eso equivale a dejarnos literalmente con la miel en los labios, porque lo que no puedo comer «hoy» —cualquiera que sea la fecha en el calendario de ese «hoy»— no lo podré paladear nunca. ¿Deberíamos, por tanto, desentendernos del pasado y del futuro para concentrarnos exclusivamente en el presente? ¿Hacemos mal en llenar nuestro presente de las sombras del pasado y de las promesas del futuro? Tal es la opinión de Pascal, severo y lúcido moralista: «El pasado no debe preocuparnos, porque de él no podemos más que lamentar nuestras faltas. Pero el porvenir nos debe afectar aún menos, porque nada tiene que ver con nosotros y quizá no lleguemos nunca hasta él. El presente es el único tiempo verdaderamente nuestro y que debemos usar según manda Dios... Sin embargo, el mundo es tan inquieto que no se piensa casi nunca en el presente y en el instante que vivimos, sino en el que viviremos. De modo que siempre estamos empeñados en vivir en lo venidero y nunca en vivir ahora» (carta a Koannez, diciembre de 1656). No sólo a nivel individual los remordimientos del pasado o la desazón del futuro pueden pudrirnos el presente en que efectivamente vivimos: también vemos que pueblos, naciones o colectividades sacrifican el presente «ahora» empeñándose en vengar o reparar agravios pretéritos o sacrifican a las generaciones actuales en nombre del bienestar de las futuras (¿por qué dicho incierto bienestar debería ser preferible al de nuestros contemporáneos?).

Si el pasado y el futuro abruman de tal modo nuestro presente, quizá debamos pensar que no son tan «pasado» y «futuro» como parecen. Vamos, que el presente es *también* la zona temporal donde pasado y futuro son reales, es decir, donde pueden tener algún tipo de efectos (creo que podemos llamar «real» solamente a lo que afecta de algún modo a otras realidades, nunca a lo que no sabríamos señalar el modo en que su existencia modifica de hecho a cualquier otra cosa existente). De nuevo es san Agustín el que plantea de forma más competente el asunto: «Tampoco se puede decir con exactitud que sean tres los tiempos: pasado, presente y futuro. Haría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o la visión. Y el presente de las cosas futuras la espera.»³⁹ Tanto el pasado o el futuro tienen efectos presentes porque están presentes en nuestro presente. Mutilar el presente del recuerdo del pasado y de la expectativa del futuro es dejarlo sin espesor, sin «sustancia»...

Sin embargo, nuestra relación con el pasado no es simétrica a la que guardamos con el futuro. Más bien diríamos que lo ya ocurrido nos afecta en el presente de modo opuesto a lo que va a ocurrir, siempre que caractericemos el presente como el momento en que sucede la vida y tenemos que actuar. En el pasado se sitúa lo conocido que ya no podemos modificar; en el futuro está lo desconocido aún modificable. Ninguna de nuestras acciones puede cambiar el pasado, aunque todas pueden tenerlo en cuenta; en cambio, nada del futuro podemos dar por descontado, aunque cualquiera de nuestras acciones influirá en su devenir. Diríamos que las cosas pasadas ya las tenemos a mano —aunque intangibles—,

39. *Confesiones*, de Agustín de Hipona, trad. de P. Rodríguez de Santidrián, Alianza Editorial, Madrid.

mientras que las futuras están envueltas en la oscuridad del misterio, pero admiten y aun exigen para hacerse presentes nuestra intervención. Si nuestra condición humana es ante todo *activa*, parece que el futuro debe contar en nuestro presente más que el pasado.

Contra esta opinión también pueden alzarse reservas: a la más dogmática la llamaremos doctrina del destino, y a la más hipotética se la suele denominar teoría de los futuros contingentes. Los creyentes en el destino —los filósofos estoicos, por ejemplo— sostienen que todos los acontecimientos futuros están rigurosamente determinados desde siempre, tal como lo estuvieron los pasados. Según Crisipo (siglo III a. J.C., citado por Aulo Gelio, *Noches Áticas*, VII), «el destino es una disposición natural de todo, desde la eternidad, de como cada cosa sigue y acompaña cada otra cosa, y tal disposición es inviolable». Por tanto el porvenir «está ya escrito», como suele decirse: en realidad no hay futuro, porque no hay novedad ni incertidumbre en lo que ha de ocurrir, sólo ignorancia por nuestra parte para preverlo. El orden universal se despliega como una tela pintada que se va desenrollando paulatinamente pero donde nada puede aparecer, salvo lo que ya sabemos que está representado previamente en ella. En ese cuadro que se va desvelando poco a poco estamos también cada uno de nosotros, con todos los incidentes que van a ocurrirnos en la vida: por tanto no ya nuestra libertad sino nuestra misma capacidad de acción (si por «acción» se entiende la posibilidad de intervenir en el curso de lo real y no simplemente de seguirlo) quedan seriamente en entredicho. Se pueden aplicar aquí *mutatis mutandis* algunas de las reflexiones que hicimos en el capítulo sexto. Señalemos ahora solamente que en cuanto desaparece el futuro —por predeterminado, sea quien lo dispone Dios o la Naturaleza— se asfixia la libertad, que sólo puede respirar aires de porvenir.

Más sutil es el planteamiento aristotélico (en el capítulo IX del tratado *De la interpretación*), dirigido precisamente

a defender la posibilidad de un futuro propiamente tal, es decir abierto, frente a quienes por razones estrictamente *lógicas* se puedan ver inclinados a negarlo. Supongamos que nos hallamos aparentemente en vísperas de una gran batalla naval. Sobre tal eventualidad son posibles dos proposiciones: «mañana habrá una batalla naval» o «mañana *no* habrá una batalla naval». Una de estas dos afirmaciones y sólo una es cierta ya hoy, aunque no sepamos todavía cuál. Pero lo que es verdad es verdad *in aeternum*, puede recordarnos un lógico implacable (¡hay gente para todo!): por tanto, en alguna parte debe estar escrito ese futuro que convierte en verdadera o falsa a cada una de las proposiciones. Con un sentido común racionalista que produce alivio, Aristóteles sostiene en cambio que lo único que hoy es verdadero es que «mañana habrá o no habrá una batalla naval», mientras que *aún* no puede ser verdad ni que «mañana habrá una batalla» ni que «mañana no habrá una batalla».⁴⁰ Es decir, lo verdadero «para mañana» es la duda entre dos o más posibilidades, no la certeza profética de una u otra. El futuro es «contingente» —puede ser así o de otro modo—, no fatal ni necesario. Lo que ocurra mañana tendrá sin duda sus propias causas, entre las cuales bien puede estar nuestra efectiva decisión humana de actuar que sólo intervendrá en lo real cuando la pongamos en práctica y nunca antes. Ciertamente, puede haber futuros contingentes que para nada dependan de acciones humanas. No nos limitamos pues a «leer» un futuro ya escrito sino que colaboramos a escribirlo. Gracias, Aristóteles.

Quizá estas formas de negación del futuro se deben en gran medida a una concepción *espacial* del tiempo. Cuando intentamos pensar el tiempo empezamos por «imaginarlo» y es difícil —¿imposible?— tener «imágenes» que no sean espaciales. «Vemos» pasar el tiempo como algo que se traslada en el espacio: el tiempo «corre», se nos hace muy «largo», «avan-

40. Actualmente es tema de discusión si Aristóteles dice esto o quiere decir mañana «necesariamente»...

zamos» hacia el año 2000, estamos a una «distancia» de dos siglos de la Ilustración y el poeta Jorge Manrique dijo que «nuestras vidas [es decir, el transcurso temporal de nuestras vidas, F. S.] son los ríos que van a dar a la mar que es el morir»... La comparación del tiempo con un «río» es particularmente repetida: es habitual referirnos a un «lapso» de tiempo, palabra cuya etimología nos remite al latín *labi*, «fluir». Pero el tiempo también puede ser una especie de «viento» que sopla en las velas de la historia para llevarnos hacia el futuro; y Walter Benjamin, comentando el cuadro de Paul Klee *Angelus novus* —que representa a un ángel volando hacia atrás—, lo imagina más bien como una auténtica tormenta que «desciende del Paraíso, se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irremediabilmente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de las ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso».⁴¹ La concepción judeocristiana del tiempo lo presenta como una flecha que avanza desde el Paraíso al Juicio Final de modo irreversible; en la versión laica de ese mito, a la que se refiere Benjamin, tal avance es un «progreso», es decir, viaja de lo peor a lo mejor; no faltan pesimistas que lo ven como una perpetua «decadencia» de signo opuesto.

Muchas otras culturas —y algunos autores dentro de la nuestra, como Giambattista Vico o Nietzsche— han preferido imaginar un tiempo cíclico, que se desplaza girando como una rueda o que rota permanentemente sobre sí mismo, trayendo una y otra vez lo mismo al escenario del presente. Un río, una flecha, una rueda, una tempestad, siempre algún tipo de energía motriz que nos traslada desde un punto a otro siguiendo una trayectoria que se parece demasiado a las que realizamos a través del espacio. Por cierto, la ciencia ficción contemporánea se ha tomado literalmente lo de «viajar por el

41. Tesis de filosofía de la historia, de W. Benjamin, en *Ensayos escogidos*, trad. de H. Murena, Ed. Sur, Buenos Aires.

tiempo» y ha compuesto diversas novelas sobre el tema, desde la estupenda *La máquina del tiempo* de H. G. Wells hasta las invenciones de Poul Anderson, Ray Bradbury, las películas del tipo *Regreso al futuro* y tantas otras variantes cada vez más sofisticadas que siguen añadiéndose a la nómina (recuerdo también una candorosa serie televisiva de mi adolescencia, que me encantaba, protagonizada por David Hedison y llamada *El túnel del tiempo*... en homenaje privado a la cual he escrito este capítulo, porque para reflexionar sobre el tiempo me parece obligado partir de la memoria).

Diversos pensadores han protestado contra esta «especialización» de lo temporal. En el primer tercio de nuestro siglo, Henri Bergson contrapuso el tiempo «exteriorizado» de la visión cientifista y racionalista a la *durée*, la duración íntimamente vivida y continua que se resiste a cualquier fragmentación espacializante. Según Bergson, el «tiempo» de los físicos es algo parecido al «movimiento» que reproduce el cinematógrafo: una serie de fotogramas o «instantáneas» sucesivas que el ojo humano capta como gestos, carreras, explosiones, etc. Pero nosotros, que estamos *dentro* de la película, sabemos que el movimiento no es verdaderamente una sucesión de instantes estáticos —¡la trampa de Zenón!— sino una «continuidad» que sólo tras haber sido asesinada puede diseccionarse como la suma rapidísima de muchas paradas; del mismo modo, el transcurso del tiempo no recorre una serie de estaciones intemporales —aquí, allá y aún más allá, siempre en la misma carretera— sino que fluye sin trayecto previo, apareciendo en el mismo instante que desaparece *a través* de nosotros: no nos transporta sino que nos traspasa.

Hay otras muchas diferencias esenciales entre el movimiento *en* el espacio y el pasar *del* tiempo. La más notable es que en cada lugar del espacio sólo puede encontrarse un cuerpo, mientras que en cada instante del tiempo se hallan todos los cuerpos contemporáneos, desde la estrella más remota a la hormiga que trepa por nuestro zapato. En cada

punto del espacio sólo *cabe* tal o cual cosa definida, mientras que cualquier subdivisión del tiempo, por mínima que sea, abarca lo innumerable... o lo infinito. Desde luego, la velocidad de nuestros viajes por la superficie terráquea nos han acostumbrado a suponer que en cierta medida nos trasladan también por el tiempo: el avión que parte de Madrid hacia Nueva York «gana» horas en su trayecto, de modo que cuando llegamos a la ciudad estadounidense y telefoneamos a nuestra familia sus relojes marcan varias horas más que el nuestro (recuérdese la sorpresa final de la *Vuelta al mundo en ochenta días* de Julio Verne, cuando el aventurero Phileas Fogg descubre que después de todo ha logrado ganar su apuesta gracias a los cambios horarios debidos a la rotación de la Tierra). Pero tales «ganancias» o «pérdidas» horarias lo son solamente en la *medición convencional* del tiempo, no en el tiempo mismo: el instante que vivo cuando hablo telefónicamente con mi mujer a través del Atlántico es el mismo que vive ella, aunque... ¿a ojos de quién? Tampoco «viajar» por el tiempo podría ser nunca como trasladarse espacialmente hacia adelante o hacia atrás, por mucho que los escritores de ciencia ficción nos entretengan ingeniosamente especulando con tal posibilidad. El problema no estriba solamente en los diversos absurdos que se propiciarían (vuelvo al pasado para estrangularme en la cuna e impedirme crecer, con lo cual nunca llegaría a la edad en que he debido emprender mi viaje; o viajo hacia el futuro para encontrarme conmigo mismo y revelar a mi «yo» del porvenir esa travesía cronológica, que ya debería conocer por haberla efectuado «antes» de llegar a tal encuentro, etc.). Todas estas contradicciones demuestran que los sucesivos «lugares» del tiempo no están simplemente yuxtapuestos como los «lugares» del espacio sino que tienen una concatenación interna que no puede ser invertida sin destruir lo propiamente «temporal» del tiempo mismo. Pero es que, además, cualquier «desplazamiento» temporal implicaría también un lapso de tiempo, por breve que fuese, que no sabríamos si pertenece al pasado o al futuro ni cómo computarlo. Es decir, mientras viajamos por el espacio siempre

podemos saber dónde estamos, pero *durante* el viaje temporal no estaríamos temporalmente en ningún sitio. Y es que, según parece, el tiempo no «está ahí» ya dado, como el espacio, para que lo recorramos, sino que más bien lo llevamos *puesto*. Un poco más adelante volveremos sobre esta cuestión.

Aún se da otra diferencia importante entre espacio y tiempo, en la que insiste el pensador contemporáneo Cornelius Castoriadis. En el espacio se nos ofrece lo distinto, pero es en el tiempo donde puede aparecer lo radicalmente otro, la verdadera *alteridad*. Abarcadas por el espacio se reproducen las diversas formas de la identidad, pero el espíritu creador madura con el paso del tiempo y se yergue de pronto trayendo la auténtica novedad de lo no-idéntico, de lo literalmente «nunca visto», trátase de un poema, una herramienta, un hallazgo científico, una sinfonía, una ley o una revolución. Los antiguos griegos hablaban del *kairós*, el momento propicio en el que se puede realizar lo antes imposible y donde aparece por obra del ánimo humano la nueva «idea» que antes faltaba en el mapa del mundo real. Lo que cuenta de veras en la temporalidad es la siempre abierta posibilidad del *kairós*, el instante futuro que rompe con la rutina y lo previsible para inaugurar una perspectiva inédita de vida consciente en el universo: el momento en que la *imaginación* se pone en práctica. En el espacio podemos explorar lo desconocido y encontrar lo que aún no sabíamos que estaba allí, pero es en el tiempo donde podemos dar a luz aquello que imaginamos en ruptura con lo meramente constatable.

El 31 de diciembre de 1902, Jules Renard anota en su diario: «Año, una rodaja cortada al tiempo y el tiempo sigue entero.» Más allá de las constataciones antropológicas sobre la forma de medir el tiempo y el distinto papel de la temporalidad en las culturas, más allá de las elucubraciones de los físicos sobre el tiempo en el universo, lo que nos pasma vivencialmente a los humanos es que el tiempo —ese algo inaprensible que perpetuamente escapa— permanece en cierto

sentido completo e intacto mientras nosotros somos tragados por su remolino. ¿Es el tiempo el fugaz o más bien nosotros en él? La respuesta del poeta Pierre de Ronsard (s. XVI) certifica nuestra más íntima convicción:

*Le temps s'en va, le temps s'en va, ma Dame,
Las!, le temps non, mais nous nous en allons.*

(El tiempo se va, el tiempo se va, señora,
¡ay!, no el tiempo sino nosotros nos vamos.)

Queremos suponer que el tiempo pasa, pero en realidad sabemos que el tiempo siempre está ahí, fluyendo aunque sin disminuir ni aumentar: lo que transcurre y decrece incesantemente no es el tiempo sino *nuestro* tiempo. Ahora bien, si lo propio del tiempo es ese pasar irremediable que, cuando lo consideramos en términos absolutos, no afecta al tiempo mismo pero en cambio nos atañe más bien a nosotros, ¿no será acaso el tiempo nada más pero tampoco nada menos que nuestra dimensión esencial? Algo así sospeché ya en su día el clarividente Agustín: «Me parece que el tiempo no es otra cosa que una cierta extensión. Pero no sé de qué cosa. Me pregunto si no será de la misma alma.» No es que nosotros midamos el tiempo sino que nos medimos a nosotros mismos *en* el tiempo... ¡a no ser que sea el tiempo el que nos mide!

Quizá entonces haya que replantear de nuevo la cuestión del tiempo, vinculándolo de forma mucho más directa a nuestra condición humana (o al menos a nuestra condición «humana» tal como la entendemos los occidentales de la modernidad). Eso es precisamente lo que hace Martin Heidegger en el libro de filosofía más celebrado y discutido del siglo XX, *Ser y tiempo* (1927). Ya tres años antes de publicar su obra máxima, Heidegger concluía una conferencia titulada «El concepto de tiempo» formulando de otro modo la vieja pregunta: «¿Qué es el tiempo? se ha convertido en: ¿quién es el

tiempo? Más precisamente: ¿somos nosotros mismos el tiempo? O aún con mayor precisión: ¿soy yo mi tiempo?» La respuesta de Heidegger es afirmativa: lo que llama *Dasein*, el existente humano, consiste precisamente en «tiempo», esa inconsistencia transitoria. Su planteamiento coincide en lo sustancial con la formulación a la par poética y reflexiva con la que Jorge Luis Borges concluye su ensayo titulado significativamente *Nueva refutación del tiempo* (un propósito metafísico que desde luego no logra llevar a cabo): «El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges.»

Y de este modo volvemos otra vez a tropezarnos con la realidad insoslayable de la muerte, de la que partimos en el primer capítulo. Para Heidegger, como para Borges (¡por eso quería refutar el tiempo!), estar hechos de tiempo significa estar abocados a la muerte, resbalar sin tregua hacia ella. ¡Qué poco nos importaría el tiempo en ninguna de sus formas o medidas si nos creyésemos inmortales! Nos desentenderíamos de él como los niños pequeños, que nos dicen «¿te acuerdas ayer...?» y se están refiriendo al verano pasado... ¡o a esta misma mañana! La temporalidad es la conciencia de nuestro tránsito hacia la muerte y del tránsito hacia su acabamiento o ruina de las cosas que más amamos. Por eso nos urge, por eso nos angustia, por eso nos empuja a la melancolía... o al desafío. A este respecto, da igual que vivamos muchos o pocos años. Según cuenta Baltasar Gracián en *El crítico*, cierto rey se disponía a construir un gran palacio pero antes de comenzar quiso saber cuánto iba a vivir, para estar seguro de que la inversión merecía la pena. Sus astrólogos le dijeron que viviría mil años y entonces el rey renunció a su proyecto, diciendo que para tan corto plazo cualquier choza le podía bastar. Ser temporales (*sabernos* temporales) es siempre vivir «poco», pero también proporciona un sabor fuerte, intenso, a la brevedad vital que paladeamos. La vida

nunca puede dejarnos indiferentes porque siempre se está acabando: y el acecho de la muerte vuelve desgarradoramente *interesante* el más insípido de los momentos.

Lo que nos ata definitivamente al tiempo y por tanto a la mortalidad es nuestro *cuerpo*. En sus células se esconde el veneno de relojería que poco a poco nos va corroyendo. Ese mortal tiempo que «somos» podemos suponer fundadamente que resulta un requisito fisiológico de los órganos que evolutivamente corresponden a cada uno de los miembros de nuestra especie. En cuanto «producto» material, llevamos la fecha de caducidad inscrita en nuestros genes. Así nos lo aseguran los expertos: tengo sobre la mesa, por ejemplo, un estudio científico sobre el proceso de envejecimiento llamado *El reloj de la edad* (de John J. Medina, Ed. Crítica), en el cual se explican los diversos pasos bioquímicos de tal proceso irreversible. Estamos «programados» para envejecer y morir. sometidos a los achaques del cuerpo, constantemente sentimos también *miedo*, sea un temor vago e inconcreto o apremiante (quizá más vago e inconcreto al comienzo de nuestra vida consciente, para hacerse más apremiante con los años). Ese miedo es el eco de la conciencia temporal de nuestro destino de seres arrastrados hacia su fin, como explica muy bien Marcel Conche en su obra *Tiempo y destino*: «Un Miedo difuso es el fondo afectivo de nuestro ser, la tonalidad afectiva fundamental. El miedo siempre está ahí. Una nadería y tenemos miedo, pues esa “nadería”, ¿quién sabe?, quizá no es una nadería, quizá es ya la muerte.»⁴² Y como es el cuerpo el que constantemente nos expone sin resguardo a la muerte por su propia naturaleza, en todas las épocas se ha cultivado entre los humanos la idea de que hay algo en nosotros no-corporal, por tanto no-temporal, inalcanzable a las heridas e invulnerable ante los procesos letales de la biología, algo inextenso, inexpugnable, opuesto en todo a las características corporales, imperecedero. Y señala Marcel Conche: «La noción de es-

42. *Temps et destin*, de M. Conche, PUF, París.

píritu puro o de *alma*, como sustancia incorpóral, indivisible, etcétera, parece fruto del Miedo. El hombre tiene un miedo tan profundo ante la muerte que se ha forjado una idea de sí mismo como *hombre-sin-cuerpo* = *alma*, para escapar a su destino, a la muerte.» Así el alma sería consciente del tiempo sólo como algo que le ocurre al cuerpo, aunque manteniéndose ella misma a salvo de su perpetuo desgaste...

Sin embargo, ¿puede estar realmente vivo lo que no debe morir? Quizá nacer y morir no son solamente el comienzo y el final de nuestro destino sino un componente que se repite incesantemente a lo largo de toda nuestra existencia. En cada trayectoria vital la muerte del niño da paso al joven, la pérdida de un amor o el acabamiento de una tarea nos proyectan hacia nuevas empresas, lo que se va es condición de lo que viene, no podríamos abrimos a lo inédito —sea terrible o gozoso— si no fuésemos despojados de lo antiguo. El futuro se abalanza hacia nosotros trayendo nuestro acabamiento pero también es la provincia desconocida en la que siempre estamos entrando como forzosos exploradores para descubrir trampas y tesoros. De nuevo recurramos al dictamen de un poeta, esos grandes *orientadores* del pensamiento. Dice William Butler Yeats que «el hombre vive y muere muchas veces entre sus dos eternidades». Esa alternancia de vida y muerte es precisamente aquello a lo que sin renunciar a nuestra libertad podemos llamar «destino humano», frente a la eternidad que nos excluye.

Da que pensar...

¿Podríamos dar cuenta —o darnos cuenta— de nuestra vida sin recurrir a referencias temporales? ¿Acaso hay algo que nos resulte más «familiar» que el tiempo? Sin embargo, ¿sabemos realmente lo que es el tiempo? ¿En qué consiste la dificultad para pensar el tiempo? ¿Podemos «fijar» el ahora, el momento presente? ¿Por qué resulta más fácil hablar del «ahora»

en tiempo pasado o en la expectativa del futuro? ¿Por qué recurrimos a movimientos para intentar precisar el instante temporal? ¿Son las formas de medir el tiempo algo intrínseco a la condición humana o tienen que ver con las diversas culturas y las situaciones históricas de las sociedades? ¿Por qué cada sociedad establece medidas unánimes del tiempo para todos sus socios? ¿Por qué el tiempo del hombre actual resulta juntamente más agobiante y más «privado» que en otras culturas o épocas? ¿Puede existir un tiempo más allá de las formas humanas de medirlo o de emplearlo socialmente? ¿Tienen la misma «realidad» el pasado y el futuro que el presente? ¿Están también pasado y futuro incluidos en el presente? ¿Son el pasado y el futuro lo mismo de relevantes para el hombre en cuanto sujeto activo? ¿En qué sentido niega el futuro la teoría fatalista del destino? ¿Por qué nuestras «imágenes» del tiempo son casi todas de tipo espacial? ¿Qué diferencia existe entre los instantes del tiempo y los lugares del espacio? ¿Podríamos «viajar» a través del tiempo? ¿Es realmente el tiempo mismo lo que pasa o somos nosotros los que pasamos temporalmente? ¿Está el ser humano esencialmente «hecho» de tiempo? ¿Qué relación existe entre nuestro interés por el problema del tiempo y nuestra preocupación por la muerte? ¿Es el cuerpo la única «parte» de nosotros sometida al desgaste del tiempo? ¿Influye el miedo a la muerte en nuestra tendencia a imaginar «algo» incorpóral en nosotros? ¿Está realmente vivo lo que no puede morir? ¿De qué forma nacimiento y muerte son ingredientes constantes de nuestra existencia temporal?

ahorca porque está solo, viejo, hambriento y sin nadie, como sucede ahora, ¿dónde está Dios? ¿Qué respuesta le diste a tu Hijo, cuando gritó aquella frase trágica? ¿No es lícito en estos casos una especie de maniqueísmo? Así, todo sería explicable, al menos para los hombres comunes, no para los teólogos que escriben miles de páginas para justificar tu ausencia. Como dice Dostoievski, Dios y el Demonio se disputan el alma del hombre, y el campo de batalla es el corazón de ese desdichado. Y si el combate es infinito, y si Dios no es tan poderoso como para vencer a su Adversario y si, como dicen muchos, venció el Demonio y lo tiene encadenado o, lo que aún sería más perverso, domina ya el mundo y hace creer a los candorosos que es Dios para desprestigiarlo, ¡qué horror!, ¿qué sentido tendría entonces la vida?

Muchos se han cuestionado la existencia de ese Dios bondadoso, que, sin embargo, permite el sufrimiento de seres totalmente inocentes. Una santa como Teresa de Lisieux tuvo dudas hasta momentos antes de su muerte; y en medio del tormento, las hermanas la oyeron decir: «Hasta el alma me llega la blasfemia.» Von Balthasar dice que, mientras hubiera alguien que sufriese en la tierra, la sola idea del bienestar celestial le producía una irritación semejante a la de Ivan Karamazov. Sin embargo, luego muere en la fe más inocente, absoluta, como también Dostoievski, Kierkegaard, y el endemoniado Rimbaud, que en su lecho suplica a la hermana que le suministren los sacramentos.

Según Simone Weil, esa especie de mística blasfemadora, «el sufrimiento es la superioridad del hombre sobre Dios. Fue necesaria la Encarnación para que esa superioridad no resultara escandalosa». Y entonces,

cuando abandono esos razonamientos que acaban siempre por confundirme, me reconforta la imagen de aquel Cristo que también padeció la ausencia del Padre. Y así como Machado ha dicho que ha buscado a Dios entre la niebla, en mi propia búsqueda he encontrado, en algunos pasajes de las *Confesiones* de san Agustín, una puerta que se entreabre, dejándonos el reflejo de una luz. Y al contemplar aquella escultura de María Magdalena, de Donatello, tan trágica y expresionista, me pregunto si a la fe se puede llegar sin esos atroces y, en apariencia, incomprensibles sufrimientos.

¿No ha sido un gran dolor el que dio nacimiento al Oscar Wilde que preferimos? En aquella conmovedora carta final recuerda que cuando era trasladado desde la cárcel hacia los tribunales, en medio de una muchedumbre, mientras avanzaba esposado delante de sus custodios, al levantar la cabeza vio cómo un amigo lo saludaba quitándose el sombrero. Y ante la grave solemnidad de aquel gesto, la multitud vociferante fue reducida al silencio. En su carta escribe: «Donde hay dolor hay un suelo sagrado.» Esa experiencia lo alejó para siempre de sus antiguas extravagancias, y nunca volvió a frecuentar los salones de fiesta. La mayor nobleza de los hombres es la de levantar su obra en medio de la devastación, sosteniéndola infatigablemente, a medio camino entre el desgarró y la belleza.

III EL DOLOR ROMPE EL TIEMPO

*en lo hondo no hay raíces
hay lo arrancado*

HUGO MUJICA

Sabato, Ernesto (1999) **Antes del fin**. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Desde que Jorge Federico ha muerto todo se ha derrumbado, y pasados varios días, no logro sobreponerme a esta opresión que me ahoga.

Como perdido en una selva oscura y solitaria, busco en vano superar la invencible tristeza. Antes —¿cuándo antes?: antes de que este desastre ocurriera—, en momentos de depresión, pasaba horas en mi estudio de pintura, trabajando en algún cuadro hasta que la desolación se iba. Pero ahora el tiempo se ha detenido. La angustia permanece y me siento abandonado en el incommensurable desierto de estas cuatro paredes.

Embriagado de dolor, entre las ruinas de mi mente, resuenan lejanos unos versos de Vallejo:

*Hay golpes en la vida tan duros,
golpes como del odio de Dios.*

*

La tarde desaparece imperceptiblemente, y me veo rodeado por la oscuridad que acaba por agravar las du-

das, los desalientos, el descreimiento en un Dios que justifique tanto dolor. Los tonos de la tarde me invaden con extrañas presencias que antes no percibía. Ya los cantos de los pájaros son otros, o ninguno. Una luz crepuscular se derrama sobre cada objeto, como si los elevara a una realidad nueva, ahora transfigurada por el sufrimiento.

Una suave lluvia de otoño cae sobre el jardín, y también sobre pájaros y árboles que, ¿quién podrá saberlo?, quizá meditan igual que nosotros.

Cuántas parejas, en las calles de este laberíntico Buenos Aires, se acurrucarán protegiéndose del frío, en esos gestos de un amor inexpresable e imposible.

Desde la ventana de mi estudio miro hacia el jardín. Los jazmines del Cabo, la rosa china, las magnolias y las demás plantas y las flores recuerdan a Jorgito. Y entonces la belleza vuelve a ensombrecerme. Miro, pues, hacia la nada. Observo cosas sin importancia: una goma de borrar, una lapicera, un calendario, mi reloj. Dios mío, ¿qué es esto?

Pasa un *boeing*, con estruendo. ¿Adónde va? ¿Para qué? En mi mesa de trabajo miro una arañita que cruza afanosamente, también hacia su destino. Pero, ¿cuál? Aunque pequeñita, puede tener un destino chiquito, a su escala. La sigo conmovido, hasta que llega al otro borde y desciende por uno de los hilos de su telaraña; con cuánta esperanza la sigo observando mientras desaparece de mi vista aquel ser diminuto que vive sin hacerse tantos planteos, sin esos cuestionamientos que nosotros hacemos para probar ¿qué?

Mi vida parece ir acabando como *El túnel*, con ventanales y túneles paralelos, donde todo es infinitamente

imposible. ¡Qué extraño, qué terrible es que al acercarse la muerte vuelvan estas tristísimas metáforas!

Elvirita me habla de Cristo. Me dejó alentar por su sentido religioso de la vida, y del dolor.

*

Sobre mi escritorio puse una fotografía de Jorge, y ahora lo miro, lo miro con la añoranza de un abrazo que me parte el pecho. Cómo querría volver hacia atrás el tiempo. ¿Cuándo acabará este peso agobiante y absoluto?

El pensamiento se me hunde en el desgarró. ¿Hacia dónde se han vuelto ahora las palabras? Daría todos mis libros —qué pobres, qué ridículos, qué precarios, qué inválidos, qué nada al lado de esta pérdida— y daría mi prestigio, ese prestigio que tanto pongo entre comillas, y los honores y las condecoraciones, por recuperar la cercanía de Jorgito.

He vuelto de Albania adonde fui a recibir el Premio Kadaré. Estaba destrozado, pero fui por no volverme a negar a ese pobre y heroico país que inauguraba conmigo el premio.

En la ciudad de Tirana tuve uno de los homenajes más emocionantes de la vida. Ese pueblo que sufrió una tiranía, y en donde aún se ven los restos de la dictadura, las caras agrietadas por el sufrimiento y los tenebrosos búnkers que había hecho construir el tirano, me agasajó como a un bienhechor, como a un rey, como a un hijo amado.

Hubo bailes y cantos en la inolvidable entrega del Premio. Un poeta me entregó una urna con tierra que había traído del pueblo natal de mi madre. Y un gran escritor me mostró un cuaderno que había guardado oculto en la cárcel; con letra minúscula, tenía copiado un texto de Camus y mi «Querido y remoto muchacho» de *Abadón*. Me dijo llorando que en los muchos años que permaneció como preso político en la oscuridad de la cárcel, diariamente leía estas páginas, a escondidas, para poder resistir. Me quedé temblando por haber ser-

vido con mis palabras a ese héroe de los tantos que pue-
blan aquel país, hoy nuevamente en guerra.

Al día siguiente nos despidieron con música y con
flores; fue tan emocionante que me descompuse en los
pasillos del aeropuerto de Viena. Elvira corrió por un
médico, y después de unas horas, pudimos partir para
Madrid.

De vuelta en casa, pienso en lo que vi en aquella
tierra de algunos de mis ancestros, un pueblo que viene
padeciendo años de sometimiento; y recordaré siempre
aquellas madres que han visto morir a los hijos de las
maneras más atroces y que, sin embargo, son aún tan
generosas. En la soledad de mi cuarto, abatido por la
muerte de Jorge, me he preguntado qué Dios parece
escondarse detrás del sufrimiento.

Caminando por esta casa que en otro tiempo todos
compartimos, y en la que hoy deambulo perdido, me he
detenido, Jorgito, ante tu retrato. Silvina Ocampo, gran
poeta y autora de cuentos memorables, también alguna
vez lo hizo en la época en que estábamos muy cerca.
Hace tantos años, tantos.

Lentamente he mirado uno a uno los rasgos de ese
niño de diez años que yo llevaba de la mano, creyendo
que para siempre estaría junto a mí. Y entonces, a través
de las arrugas y de las lágrimas, fui recreando aquel
tiempo ya ido, pero tan añorado, y sagrado.

En la soledad de mi estudio, escucho el quinteto de
Schumann para cuerdas y piano que tanto amabas. Có-
mo comprendías que aquel entrañable, melancólico y
desdichado músico enloqueciera, y se arrojara al Rhin.

Se te iluminaba la cara cuando hablabas de él, de su
familia y de su historia, a la que siempre volvías, como
si lo extrañaras o te ayudara a vivir. Admirabas en Schu-
mann su genio musical desbordante de poesía y de ter-
nura y te conmovía el amor de Clara. Ella lo acompañó,
lo sostuvo y lo protegió. Y, a su muerte, fue ella la que

más ayudó a divulgar su obra, y a que se lo valorara en el mundo entero.

Me vienen a la memoria las tardes que pasábamos conversando con Mario y con vos sobre innumerables temas, para terminar, muy a menudo, hablando de música. Coincidíamos en que Brahms era uno de los supremos, y desde luego Beethoven y Bach. Y el grande y maravilloso Schubert, que nunca llegó a escuchar sus últimos quintetos.

Dios mío ¿dónde estás? Si estás en ellos, ¡qué triste debés de ser también vos, qué melancólico!

Te estoy viendo, Jorge, sentado al piano sobre un taburete, tocando a cuatro manos con Matilde aquellas conmovedoras obras que nos ayudan a sobrellevar la condición humana.

Desde muy chico tuviste una asombrosa condición para la música. Martínez Estrada nos sugirió que te hiciéramos estudiar con una de las discípulas de Scaramuzza, y fue ella la que se asombró al comprobar que tenías el oído absoluto. En uno de los conciertos que se daban a fin de año, D'Urbano, gran crítico musical, dijo: «Hay dos chicos que prometen ser grandes concertistas; uno es el hijo de Sabato, la otra, una chica llamada Martha Argerich.» Y sin embargo yo te arranqué de la música cuando Epstein me aseguró que llegarías muy lejos como ejecutante, pero no serías un compositor. Lo hice porque consideré que era un destino cruel vivir subiendo y bajando de aviones, en inhóspitos cuartos de hoteles, sin hogar, sin familia, sin esas pequeñas cosas cotidianas, acaso modestas, pero que nos ayudan a vivir. Algo que nunca me reprochaste, a pesar de tu auténtica pasión por la música, a la que volvías cada tarde, agota-

do del trabajo, como se vuelve a un amor secreto y verdadero.

Te estoy rindiendo homenaje, Jorge, a tu manera de ser, a tu humildad por momentos irritante. Porque con tu genio nunca te importó que otros utilizaran tus trabajos de investigación y tus ideas. Debés enorgullecerte de Lidia, tu mujer, que a pesar del dolor sigue luchando. Y de tus hijas, que heredaron de vos el talento y la honestidad. Dante y Anne están a su lado.

Nunca he sufrido tristeza igual. Había muerto uno de los seres más grandes que he conocido, generoso en el reconocimiento del genio de los otros, de aquellos a quienes admiraba. Desde Schumann, Brahms, Beethoven, Malraux, Tomas Moro, Saint-Exupéry, Jorge tuvo respeto por la criatura humana, amor por los pobres y desvalidos, por quienes trabajó toda su vida. Desde su cargo de ministro, sin descanso recorrió el país visitando las escuelas en los lugares más apartados.

En este atardecer de 1998, continúo escuchando la música que él amaba, aguardando con infinita esperanza el momento de reencontrarnos en ese otro mundo, en ese mundo que quizá, quizá exista.

Salí a caminar por las calles de Buenos Aires y, conducido por un oscuro presagio, llegué hasta los viejos senderos de Parque Lezama. Abrumado por los recuerdos, me detuve frente a la estatua de Ceres, donde cuarenta años atrás, misteriosamente, Martín se encontró con Alejandra. Cuando perdemos el sentido con el cual hemos vivido, volvemos a los lugares donde nos hemos planteado angustiosos interrogantes acerca de la existencia.

Y así, en muchas ocasiones he venido hasta esta plaza y me he sentado en sus bancos, como ayer. Y he permanecido durante horas observando a esos desamparados que abundan en Buenos Aires, como ocurre en todas las grandes ciudades. Esos naufragos que, en medio de un océano tempestuoso, arrojan al mar su botella. Hasta que un día alguien recoge esos fragmentos ilegibles, sin saber a quién pertenecen, si acaso hablan del amor o la calamidad. Pero ayer tarde la depresión me ha ahogado, y Elvira ha tenido que llevarme, casi que empujarme, para poder caminar, tal es mi congoja.

Hoy quiero contar quién ha sido Elvira González Fraga en mi vida. Lo hago como símbolo de gratitud por todo lo que he recibido de ella.

Durante más de dieciocho años, me ha ayudado en mis tareas con su gran talento y extrema sensibilidad. Siempre espero que finalmente acepte publicar lo que ha escrito.

Con emoción, pienso en el amor que ha puesto, en el cuidado de las traducciones de mi obra, en las exposiciones de mis cuadros, en los seminarios y en los congresos, postergando por mí tantas posibilidades. También acompañó a Matilde, y fue ella quien ordenó sus poesías y sus escritos, y los llevó a aquella imprenta artesanal del sur.

Desde que enfermó Matilde, ella ha sido para mí la persona en quien he volcado mi desazón y mi angustia. En este tiempo de dolor, sin el apoyo y la fe de Elvirita, me hubiera muerto. Y ahora, cuando ya no sé si estaré en condiciones de viajar me viene a la memoria una mañana en que la acompañé en París a St. Julien le Pauvre, la pequeña y hermosa iglesia, donde asistimos al rito ortodoxo. Fue un momento trascendente.

Durante meses, después, fui con ella a las misas que celebraba Hugo Mujica, ese hombre de tanta fe como talento, y fue entonces cuando comulgué por primera vez. Elvirita es de las personas más queridas, en la vida.

En la plaza, frente a la estación, me quedé mirando a un chico. Y una vez más me admiré de cómo en la infancia el tiempo va despacio, como si estuviera quieto. Es un infinito que se extiende entre la Fiesta de Reyes que ha pasado y la que vendrá, y los cumpleaños de los chicos suceden después de tantos hechos, o sueños, que el próximo aparece tan distante para ellos, como la ancianidad.

Este remanso hace de la niñez el período más fértil y más vulnerable, los chicos comparten la serenidad de los árboles y el germinar de la tierra. Viven un tiempo que no se acaba: ¿cuánto falta para que llegue la Navidad?, ¿cuánto falta para mi cumpleaños? Para ellos el pasado no existe y el futuro es invisible. Y entonces, cada día es eterno. Muchas veces me he detenido, solo en mi estudio, o con amigos, a cavilar sobre este tema, sobre la diferencia entre el tiempo existencial y el tiempo cronológico: éste es igual para todos; aquél, lo más personal de cada hombre.

Así como despaciosas son las horas de la infancia, cuando uno se va haciendo viejo, las horas se achican,

como un astro que girara cada vez en órbitas más pequeñas, y a mayor velocidad, de modo que los regalos de cumpleaños no se han llegado a gozar cuando ya viene, emboscado, un nuevo aniversario.

Con los años, el pasado va aumentando de peso, y la gravedad de la existencia parece desfondarse hacia ese costado. Cuando uno ya ha abandonado la energía de los trabajos, el ardor de la pasión, la ilusión de otros proyectos, con frecuencia, queda habitando el presente, distraídamente, como un juego al que ya no se le presta atención, porque el yo más profundo ha quedado anclado en esos momentos cuando la vida resplandecía.

Pero ¡cuántas veces he sentido la vida renovada como la de un águila!, ¡cuántas veces la creación me había entregado un fulgor de eternidad!

He vuelto a leer a san Agustín, y he recordado aproximaciones y diferencias. Él plantea, creo que por primera vez en la historia de la filosofía de Occidente, esta idea existencial del tiempo que tanto me había entusiasmado; en cambio, entonces, yo ni me había detenido en su valoración de la eternidad.

En la eternidad nada pasa, sino todo está presente, el pasado viene empujado por un futuro, y el futuro viene en pos de un pasado, ¿quién detendrá el corazón del hombre para ver que se pare y vea, cómo estando la eternidad inmóvil, gobierna los tiempos futuros y pasados, la eternidad ni futura ni pasada?

Antes, en aquellas épocas, una ansiedad creadora me lanzaba siempre más allá, el ser y el tiempo me parecían inseparables, y yo avanzaba hacia el futuro como hacia mi destino. Después, el tiempo fue acelerándose, y

yo sentí que debía resignarme y abandonar tantos proyectos.

Cuando murió Jorge Federico, la concepción que entonces tenía del tiempo resultó inválida. Ya no fue vertiginoso su pasar ni agobiante su pasado, todo quedó suspendido en un vacío desgarrador.

En mi imposibilidad de revivir a Jorge, busqué en las religiones, en la parapsicología, en las habladerías esotéricas, pero no buscaba a Dios como una afirmación o una negación, sino como a una persona que me salvara, que me llevara de la mano como a un niño que sufre. Lo que antes había leído con juicio crítico, ahora lo absorbía como un sediento.

Volví a Jaspers. A las pocas páginas di con una cita de Epicteto: «El origen de la filosofía es percatarse de la propia debilidad e impotencia.»

¡Cuántas veces, hundido en negras depresiones, en la más desesperada angustia, el acto creativo había sido mi salvación y mi baluarte! Creía entonces en Pavese cuando dijo que al sufrir aprendemos una alquimia que transfigura en oro al barro, la desdicha en privilegio. Pero la ausencia de Jorge es irreparable. Supe que ninguna obra nacida de mis manos me podía aliviar, y me pareció hasta mezquino que intentara distraerme, o aun pintar o escribir algo.

Temblando recordé uno de esos graves presagios que he tenido en la vida. Varios años antes de su muerte, yo me había propuesto escribir una historia sobre un hombre mayor, un artesano de pueblo, uno de esos hombres que son puro corazón y creyentes de la vida. Iba a tener como único familiar a una nieta a quien amaba y a quien le contaba hermosas leyendas. Mi in-

tención era ponerlo en una situación límite: si perdía a su chiquita, por su gran bondad ¿seguiría creyendo en la vida? Yo no sabía cuál iba a ser la reacción de ese abuelo, esperaba que la intuición me guiara. Pero estaba tan inmerso en la pintura que no llegué a escribirlo.

Ahora siento a pleno el límite de la vida y el dolor ha detenido el tiempo en un ardor eterno.

Sé que Jaspers dice que «hay en las situaciones límite un impulso fundamental que mueve a encontrar en el fracaso el camino que lleva al ser», y también «que la forma en que experimenta su fracaso es lo que determina en qué acabará el hombre».

No sé. Sí puedo decir que el tiempo de mi vida se quebró, que después de la muerte de Jorge ya no soy el mismo, me he convertido en un ser extremadamente necesitado, que no para de buscar un indicio que muestre esa eternidad donde recuperar su abrazo.

En julio presentamos el *Romance de la muerte de Juan Lavalle*, en el Teatro Cervantes, con la desinteresada participación de Mercedes Sosa. Fue para nosotros un homenaje que nos permitió revivir la emoción de hace treinta años cuando, por primera vez, le dio su magnífica voz al desconsolado dolor de Damascita Boedo.

Hacia un año que estábamos llevando esta cantata a las viejas y pobres ciudades del interior del país, como las antiguas Salta y Corrientes, la hermosa y heroica Jujuy. Ellas nos han ido rememorando los hechos de la historia y nos han entregado la belleza de la tierra. En Ushuaia quedé trastornado por las enigmáticas montañas del fin del mundo; también por los lobos marinos y las ballenas de Puerto Madryn.

Sé que mi idea de realizar el *Romance* no habría sido posible si no hubiera contado con un gran compositor del talento de Eduardo Falú, y con su voz excepcional.

En la ciudad de Resistencia tuve una experiencia que me parece decisiva. Fue a principio de año, durante

la gran inundación del Paraná. Entonces me conmovió ver tanta pobreza y, a la vez, tanta humanidad. Como si fuesen inseparables, como si lo esencial del hombre se revelara en sus carencias.

Las correntadas avanzaban como las crecidas de los grandes ríos de montaña, destruyendo sus casas, arruinando sus cosechas. En cualquier momento el Paraná podía derribar los muelles y quedar entonces sepultados la ciudad y los pueblos vecinos.

Cantidades de familias habían sido evacuadas, y en esa atmósfera de peligro, en medio de lluvias torrenciales, fue emocionante ver cómo se ayudaban unos a otros, ¡cuánta humanidad vimos aflorar en el peligro!

Fue tan revelador para Eduardo y para mí que decidimos colaborar con un trabajo que se desarrollará en un pueblo indígena de la zona del Impenetrable.

Es admirable la religiosidad con que viven los hombres de estos pueblos del interior; en su modo de sobrellevar la pobreza he encontrado rastros de una vida más poética. Son ellos los que tímidamente nos muestran valores que aquí sentimos ya sin vigencia, ya sin tiempo.

Paso junto a la puerta del cuarto donde murió Matilde, luego de una dura y larga enfermedad que la dejó postrada durante años. En estos tiempos en que el mal la vencía recibió el amoroso cuidado de las enfermeras y de Gladys, la fiel Gladys, que ahora sufre conmigo este dolor. La cuidaron como a una criatura indefensa. ¡Cuánto más grande es la mujer que el hombre! Matilde recibió la atención de médicos notables, y la ayuda de nuestra amiga Stella Soldi fue fundamental para sobrellevar esta dolencia.

Yo solía apoyarme al lado de su puerta, y, poniendo el oído, me quedaba así, escuchando. La enfermera le hablaba como si ella le entendiera, hasta que le contestaba con una voz apenas audible, desde una lejanía indescifrable. En una ocasión, Matilde me contó que no había dormido en toda la noche. Me hablaba de un pájaro de color negro azulado, grande, hermoso, que se le acercó para decirle que estaba llegando el momento de su muerte. Había sido un sueño muy nítido, que le había dado una especie de paz.

Hasta que volvía la enfermera y yo me iba a ence-

rrar en el estudio. Durante un tiempo muy largo permanecía sentado, como tantas veces, mirando hacia el jardín, sin saber qué hacer, sin ganas de nada, pensando en cosas oscuras e indeterminadas.

¡Cuánta congoja! Cómo va quedándose a oscuras esta casa en otro tiempo llena de los gritos de los niños, de cumpleaños infantiles, de los cuentos que Matilde inventaba por la noche para dormir a los nietos. Qué lejos, Dios mío, aquellas tardes en que venían a conversar con ella sus amigos; cuando la visitaba Julia Constenla o Ana María Novik.

Con enorme desconsuelo pienso en todo lo que ella debió soportar por mi culpa. Recuerdo la tarde en que la dejé en París, para irme con una mujer que había sido condesa en los años previos a la Revolución Rusa. Me la había presentado un príncipe que entonces trabajaba de taxista, con quien hablábamos sobre Chejov, Dostoievski, Tolstoi. La agitación que vivía durante el período surrealista era tal que, finalmente, abandoné a Matilde en el puerto, con el pequeño Jorge en brazos, cometiendo un acto horrendo que jamás ha dejado de atormentarme. Por eso, cuando en la calle, en el tren, se me acercan a darme la mano, o algunas mujeres y hasta ancianas religiosas me dicen: «Que Dios lo mantenga por muchos años todavía», me pregunto si lo merezco. Tantos fueron mis abandonos a aquella mujer que dio su alma y su vida por mí, por evitar, precisamente, que mis desalientos me llevaran a quemar todo lo que escribía. Fue siempre mi primera lectora, la más severa, pero también la más cariñosa. Sus sugerencias eran precisas. Matilde hacía una marca suave con lápiz negro al costado de la página, y siempre tenía razón.

Su coraje no la hizo aflojar jamás, sosteniéndome a pesar de toda clase de penurias. Pero también tuve otros dos vínculos, profundos, con mujeres que me cuidaron con infinita generosidad. Porque siempre necesité que me apuntalaran como a una casa vieja o mal construida.

En sus años finales, cuando la he visto desolada por su enfermedad, es cuando más profundamente la quise. Y pienso en el valor con que sufrió mi vida complicada, azarosa, contradictoria. A su lado pasé momentos de peligro, de amor, de amargura, de pobreza, de desengaños políticos y de tristísimos alejamientos, en que esperaba siempre a que el barco sacudido por oscuras tempestades regresara a la calma, y yo volviera a divisar el cielo estrellado, esa Cruz del Sur que marcaba nuevamente el rumbo, la misma que tantas veces, cuando éramos muchachos, habíamos contemplado desde algún banco de plaza. Y muchos, muchísimos años antes, el supremo misterio, la recuerdo cuando me farfulló aquellos versos de Manrique:

*cómo se pasa la vida
cómo se viene la muerte
tan callando...*

Esta tarde, mientras yo estaba jugando con Yasmín, la chiquita de Erika, llegó Luciana con su bebé de tres meses, mi biznieto Ignacio, y recordé cuando Juan Sebastián era un chiquilín y ella lo cuidaba, siempre tan madrecita.

Después vino Mario a buscarme y me llevó a escuchar el coro que formó. Tiene un gran sentido de la música y es indudablemente un creador.

En este tiempo volví a entusiasmarme con la idea de abrir este lugar, donde hemos vivido, a la gente que me ha demostrado su devoción y su amor, a quienes me leyeron y me estimularon. Siento que, de algún modo, les pertenece; y me consuela que cuando ya no esté, esta casa, bajo el cuidado de Gladys, se mantenga con las puertas abiertas. Le he pedido a Graciela Molinelli que haga lo posible para cumplir mi deseo, y espero que entre todos la cuiden, las dos familias y los grandes amigos que siempre nos han acompañado.

Esta es la casa que con Matilde hemos venido a habitar hace casi sesenta años, donde transcurrió la infancia de nuestros hijos, donde filmó Mario sus primeras

poéticas películas, donde vino a vivir con Elena y donde nacieron nuestros nietos Luciana, Mercedes y Guido. Donde pasamos pobreza, pero también acontecimientos fundamentales de nuestra vida.

He separado los cuadros que quiero que permanezcan como patrimonio de la casa, y las primeras ediciones, junto a los libros de Matilde, a sus poesías y a sus cuentos inéditos. Quiero que todo en la casa quede tal cual está, con sus roturas y con sus paredes medio descascaradas. Como también el viejo samovar de la familia rusa de Matilde y la colección *Sur*, que albergó mis comienzos en la literatura.

Esta casa donde nació mi obra y donde murió Matilde, con la vieja araucaria, la morera y estos pinos centenarios.

Recibo cantidad de cartas de muchachos que se sienten al borde del abismo, no sólo de nuestro país, sino del mundo entero. Como la de aquel adolescente de diecisiete años que había leído mis novelas y me escribió desde una ciudad del interior de Francia. Me hablaba de Rimbaud en una carta hecha a mano, con tumultuosa desesperación. Me aterrorizó porque presentí que podía llegar a suicidarse, ya que este drama es universal. Los chicos me hablan de sus tristezas, de las ganas de morir, me cuentan, también, cómo se aferran a Martín y a Hortensia Paz, porque los ayudan a resistir esta vida atroz y despiadada.

Siempre me han preocupado estos jóvenes cuyos ojos están destinados a la belleza, pero también al infortunio porque ¿qué más desventurado que un sediento buscador de absolutos?

En mi juventud, en distintas oportunidades tuve la tentación del suicidio, pero terminé salvándome al comprender el sufrimiento de todos los que se entristecerían con mi muerte. Siempre habrá alguien a quien nuestra ausencia resultará irreparable: una madre, un

padre, un hermano; cualquier ser por remoto que fuera. Un entrañable amigo, hasta un perro basta.

Diego Curatella, que en estos últimos años trabaja conmigo, me recuerda lo que dice Camus: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía.» Y en momentos en que cavilo sobre la vida, sobre este enigmático final, cuando ya no tengo fuerzas para seguir escribiendo, cuando todo me parece absurdo e inútil, y este libro, sobre todo este libro, ¿qué clase de ánimo podría darles a quienes desesperadamente me piden auxilio? Diego me lee a importantes pensadores o me recuerda versos para mí olvidados; con su formación filosófica, me ha convencido de que debo concluir este libro por los jóvenes que, en medio del descreimiento, hoy más que nunca necesitan la palabra de sus escritores. Él me recordó lo que Bruno dice en una de mis novelas: «Cualquier historia de las esperanzas y desdichas de un solo hombre, de un simple muchacho desconocido, podía abarcar a la humanidad entera. Escribir sobre ciertos adolescentes, los seres que más sufren en este mundo implacable, los más merecedores de algo que a la vez describa su drama y el sentido de sus sufrimientos.»

Y entonces continúo este testimonio, o epílogo, o testamento espiritual, de la manera que quieran nombrarlo, dedicado a esos muchachos y chicas desorientados, que se acercan en ocasiones tímidamente y, en otras, como los que buscan una tabla en el mar, después de un naufragio. Porque creo que tan sólo eso puedo ofrecerles: precarios restos de madera.

Me detengo a observar la fotografía de un pequeño lustrabotas que, en la ciudad de Salta, se acercó a abrazarme con gran emoción. Paso un tiempo largo observándolo, como uno de esos antiguos iconos que nos hablan de un Dios remoto pero oculto en algún lugar. En el brillo de sus ojos parece que hubiera algo que lo elevase por encima de este mundo donde todo es horror y miseria. Ese chiquito, en su humildad de lustrabotas, me muestra a Dios. Un Dios en cuya fe nunca me he podido mantener del todo, ya que me considero un espíritu religioso, pero a la vez lleno de contradicciones, con instantes en los que soy propenso a creer en actos demencialmente milagrosos, y épocas en las que vuelvo a caer presa del pesimismo y la depresión. Quizá porque uno espera mucho y a menudo es defraudado; sobre todo, en momentos en que la vida nos va despojando de aquellos que han sido para nosotros, como dijo Cernuda: «Una pausa de amor entre la fuga de las cosas.» Cómo mantener la fe, cómo no dudar, cuando se muere un chiquito de hambre, o en medio de grandes dolores, de leucemia o de meningitis, o cuando un jubilado se

16. Los límites del hombre: el dolor¹

16.1. LA DEBILIDAD Y LA LIMITACIÓN HUMANAS

Sófocles es un genio de la literatura. Y también sabe mucho del hombre. Sus tragedias son un canto a un sufrimiento sin esperanza. Así ve la vida: un lugar de dolor que sólo puede dar paso a más dolor. «Quien, olvidado de lo que es moderación, anhela prolongar la vida más de lo justo, siempre será a mis ojos un iluso mentecato. Pues los años prolongados van hacinando siempre mil cosas que engendran dolor. Y los placeres, ¿dónde están una vez que el hombre se ha excedido en vivir más de lo debido? Cuando el Hades viene repentino el golpe (el enemigo de cantos himeneos y de liras y de lanzas), igual llega para todos el Libertador, la muerte, fin de todo.

»No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido lo menos malo es volverse cuanto antes allá donde uno es venido. Pues ya que al hombre le es pesada la mocedad... ¿qué trabajosas pesadumbres le faltan? ¿Qué males no lleva consigo? Envidias, facciones, contiendas, guerras, muertes. Hasta que al fin le viene en suerte, por remate, la aborrecida, la sin fuerzas, la intratable, la sin amigos, la vejez: golfo en el que están albergados los males de todos los males»².

Parece que la tradición bíblica no es mucho más optimista. «El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de tormentos»³. Esta es una realidad perenne, que, desde Job, pocos se han atrevido a negar por su manifiesta evidencia. El dolor y el sufrimiento, la tristeza y el miedo, son compañeros inevitables de la vida humana. A ellos hemos de volver ahora nuestros ojos para tratar de arrojar un

1. Agradezco a Cruz González Ayesta su colaboración en la revisión de este capítulo (J. Aranguren).

2. SÓFOCLES, «Edipo en Colono», versos 1213-1237, en *Tragedias*, volumen I; ed. de I. Errandonea, Alma Mater, Barcelona, 1959.

3. Libro de Job, 14, 1.

poco de luz sobre esta «enorme tiniebla» (Rilke), que va ligada a la necesidad y, por consiguiente, al esfuerzo y a la fatiga que ésta lleva consigo.

Cuando lo serio se vuelve interminable y parece acaso definitivo, sobreviene el sufrimiento y desaparece la alegría: todo parece entonces destinado a fracasar, y el mal, el llanto, la enfermedad y el cansancio despliegan sus sombrías alas sobre nosotros. Es una *región inevitable*, a la que antes o después todos llegamos. Ignorarla es mantenerse en el sueño. El hombre, no hay engaño posible, es constitutivamente limitado, y así lo experimenta de múltiples maneras. El dolor, en todos, es algo que ya ha acontecido, que está por aparecer, pero que siempre saldrá a nuestro encuentro (por lo menos en el límite de la propia muerte).

Precisamente porque Job tiene razón, el hombre ha sentido siempre la tentación de afirmar que «toda vida es dolor»⁴, que todo lo nuestro se acaba resolviendo en dolor y toda alegría en realidad estaba preñada de él. A veces las circunstancias parecen afirmar que el sufrimiento es la estación de llegada donde estamos llamados a permanecer definitivamente, puesto que *el fracaso es insuperable*. Más valdría, entonces, resignarse.

Dolor, abandono, falta de sentido y de razones para luchar por el bien, por la excelencia que buscamos, por la sonrisa en esta habitual situación de inestabilidad en la que transcurre nuestra existencia. Nuestro reto va a ser el ver si *dolor tiene la última palabra*. Creemos que no: «el placer es más profundo aún que el sufrimiento»⁵. De otro modo, esta vida nuestra sería despreciable, aborrecible. ¿Se puede llegar a captar un «sentido del dolor»?

Al aceptar este desafío no podemos perder de vista a los protagonistas del dolor: los débiles: personas sin hogar, ni propiedad, ni trabajo, ni riqueza, ni salud; los miserables en todas sus formas; los enfermos, los que carecen de capacidades físicas, psíquicas, jurídicas, económicas y culturales; los que sufren soledad y desamparo, aquellos a quienes nadie ama, los abandonados, los que son «un problema», porque han dejado de ser «útiles» (los ancianos, los que no se valen por sí mismos, los que aún no han nacido, los que no saben o no pueden hablar y defenderse por sí mismos, como los niños, los deficientes, los oprimidos, los que sin saberlo o contra su voluntad se ven prostituidos, los que sufren injusticias al parecer irremediables, las víctimas de la violencia, en todas sus formas).

El mundo está lleno de personas así: ¿qué hacemos con ellas? Nosotros mismos podemos en cualquier momento ser protagonistas del sufrimiento. Desentenderse de este problema sería insultar a quienes lo padecen. Se busca, pues, entender algo que constituye una pesada carga para muchas personas, pero que al mismo tiempo puede ser para ellas una ocasión de crecer. Se trata de encontrar el sentido antropológico del sufrimiento.

4. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Ateneo, Buenos Aires, 1956, 56.
5. F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, KSA, 403 (ed. española, cit., 428).

16.2. PSICOLOGÍA DEL DOLOR: SUFRIMIENTO, MIEDO, TRISTEZA

¿Por qué el dolor? Es ésta una pregunta que tortura a muchos, hasta hacerles concluir que carece de respuesta: no sólo les parece imposible que exista un Ser todopoderoso e infinitamente bueno que consienta las desgracias que ocurren en el mundo, sino que, en tales circunstancias, les parece que la vida ni siquiera merece la pena ser vivida. Ambos argumentos serán examinados más tarde. Por ahora, a riesgo de ser muy limitados en la exigencia *existencial* de la pregunta por el dolor, hay que afirmar que *el dolor existe porque somos vivientes*, y la psicología de todo ser vivo incluye el sentirse atraído por lo que es bueno para él, mediante el placer y la esperanza, y estar molesto y asustado por lo que le supone un mal.

«El mismo fuego que alivia el cuerpo situado a conveniente distancia, lo destruye cuando la distancia se suprime. De ahí la necesidad, *incluso en un mundo perfecto*, de señales de peligro, para cuya transmisión parecen estar diseñadas las fibras nerviosas sensibles al dolor»⁶. Esto quiere decir que el cumplimiento de las leyes inexorables de la materia puede favorecer o dificultar la vida según las circunstancias concurrentes en cada caso.

Por otra parte, esa necesidad natural inexorable también puede ser aprovechada por la libertad de una manera u otra: «la naturaleza inmutable de la madera, que nos permite utilizarla como viga, también nos brinda la oportunidad de usarla para golpear la cabeza del vecino»⁷. En conclusión, la confluencia entre nuestras tendencias vitales y la fuerza de la materia y de la vida exteriores a nosotros puede ser armónica o disarmónica: en un caso se origina el placer, y en otro el dolor. «Si tratáramos de excluir el sufrimiento, o la posibilidad del sufrimiento que acarrea el orden natural y la existencia de voluntades libres, descubriríamos que para lograrlo sería preciso suprimir la vida misma»⁸. El dolor y el placer son compañeros inseparables de todos los seres vivientes. Sin dolor nos pondríamos continuamente en peligro. Es el dolor lo que nos invita a ir al médico, a curar la herida, a poner remedio, etc.: «el dolor es una señal al servicio de la vida ante lo que representa una amenaza para ésta»⁹.

«Los hombres son víctimas de muchas deficiencias»¹⁰ sencillamente porque su fuerza y energía vital son limitadas: todo movimiento vital consume una parte de ellas. El esfuerzo es el gasto de energía consiguiente a toda acción humana. No hay acción sin esfuerzo y gasto. Moverse supone un gasto, pues conlleva empleo de tiempo y energías, desgaste y, por tanto, fatiga. Fuerte es, entonces, aquel que tiene fuerza, y débil el que carece de ella, el que no aguanta el esfuerzo, el que se

6. C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, Rialp, Madrid, 1994, 39 (cursiva nuestra).

7. *Ibid.*, 40.

8. *Ibid.*, 42.

9. R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, cit., 93.

10. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 31, a. 2.

cansa enseguida. Es aquí donde puede recordarse que el mal es privación de bien, ausencia de vida, orden y plenitud: debilidad. Malo es lo que me daña, lo que impide mi autorrealización tanto en lo moral como en lo físico-biológico. El mal es la detención de mi ser, la prisión en una situación que me atenaza. Ser fuerte significa aguantar esa detención, y atacar el obstáculo que la causa, quitándolo de delante: esto es justamente lo que busca el apetito irascible.

El deseo o amor inclina a poseer el bien presente, lo cual causa placer, y a rechazar el mal presente por el dolor que provoca. El impulso o apetito irascible, en cuanto mueve hacia un bien futuro, arduo pero conseguible, se llama esperanza, y en cuanto rechaza un mal inminente e inevitable, se llama temor o miedo. Éstas son las reacciones de la sensibilidad humana ante el bien y el mal, *el sí y el no* de los apetitos. Y de este modo vemos que la causa del dolor es el mal, en cuanto me causa un daño sentido¹¹.

El dolor es un daño sentido, primero en la sensibilidad, como un intruso punzante, que se presenta repentinamente y desorganiza la relación del hombre con su cuerpo. La diferencia que tiene con el placer es evidente: «en el placer hay una cierta liberación y fuga de la corporalidad, que se percibe como ingravida y ligera. En el dolor, la corporalidad se percibe como impuesta, como un pesado fastidio atenazante, frente al que uno ya no es dueño de sí, y que casi nos obliga a capitular»¹². Placer y dolor son reacciones contrarias, y paralelas sólo hasta cierto punto puesto que «el abandono en la experiencia dolorosa es casi automático. Ante el dolor —que en última instancia no puede dejar de ser *mi* o *su* dolor— el hombre que es cada uno resulta siempre alcanzado y zarandeado»¹³. En el dolor el cuerpo se experimenta como límite, y el cuerpo puede acabar presentándose como algo en sí desagradable.

Pero «la experiencia dolorosa es mucho más rica y compleja que la mera sensación de dolor»¹⁴. Esta última es simple *dolor exterior*, causado por un «mal presente, que es contrario al cuerpo»¹⁵, y percibido por los órganos corporales, mientras que *la quiebra y el desgarramiento del afligido son dolor interior, sufrimiento*. Conviene distinguir ambos con nitidez. El dolor del cuerpo es personal, pero infinitamente menos íntimo que el dolor moral. Una pierna rota no tiene el mismo nivel de sufrimiento que una depresión profunda, ya que la primera afecta de un modo mucho más remediable y parcial (se escayola y se toma un calmante y ya está), mientras que la segunda puede desenfocar por completo la explicación del sentido de la vida. Este sufrimiento hace más daño. También, por ser menos

comunicable: todos ven el hinchazón de la pierna, pero no es fácil percibirse del dolor del espíritu¹⁶.

En el sufrimiento interior intervienen la memoria, la imaginación y la inteligencia, y por eso puede extenderse a muchos más objetos que el dolor puramente físico o exterior, puesto que incluye el pasado y el futuro, e incluso lo físicamente ausente. Cuando sufre, *el hombre se duele por anticipado* o por un dolor ya pasado, que se recuerda. En la capacidad de representarse e imaginarse grandes males, y tener miedo de ellos radica la posibilidad humana de aumentar el dolor real: ésta es la raíz de la hipocondría, la aprensión, las fobias, etc. Por todo ello caben muchas especies de sufrimiento: tristeza, congoja, ansiedad, angustia, temor, desesperación, etc. Lo común a todas ellas, y al dolor exterior, es *la reacción de huida*. Las formas de dolor más específicas son la tristeza y el miedo o temor¹⁷.

En primer lugar, la tristeza está provocada por el mal presente, pues procede «de la carencia de lo que se ama, causada por la pérdida de algún bien amado o por la presencia de algún mal contrario»¹⁸. El daño propio de la tristeza es una carencia actual sentida de lo que amamos o deseamos. «El temor, en cambio, se refiere a un mal futuro, al que no se puede resistir», porque «supera el poder del que teme»¹⁹. El miedo es un sentimiento de impotencia, un verse amenazado por un mal inminente que es más poderoso que nosotros. Los remedios de la tristeza²⁰ son principalmente el placer, el recrearse en el bien presente, el llanto, la compasión de los amigos, la contemplación de la verdad, el sueño y el descanso. Los remedios para el miedo²¹ son la esperanza, por la cual nos dirigimos a los bienes futuros arduos pero posibles; la audacia o valentía, que nos lleva a afrontar el peligro inminente; y todo aquello que aumente el poder del hombre, como por ejemplo la experiencia, la cual «hace al hombre más poderoso para obrar».

16.3. EL HOMBRE DOLIENTE: SALUD Y ENFERMEDAD

El hombre, al hacer suyo el dolor físico, lo interioriza y lo convierte en sufrimiento. Al mismo tiempo, la percepción inteligente de males físicamente no presentes constituye el más típico modo humano de sufrir. Así se convierte en *homo patiens*, en hombre doliente. El sufrimiento es una situación en la que el hombre se encuentra antes o después, una asignatura pendiente para todos, una etapa necesaria para la madurez plena, que comienza cuando lo serio lleva a cabo el cierre

11. «Se requieren dos cosas para el dolor, la unión con algún mal y la percepción de esta unión», TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 35, a. 1.

12. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», en *Atlántida*, 15, 1993, p. 302.

13. *Ibid.*, p. 301.

14. *Ibid.*, p. 300.

15. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 31, a. 7.

16. Puede verse J. A. VALLEJO NÁJERA, *Ante la depresión*, Planeta, Barcelona, 1978.

17. La angustia ha sido elevada por el existencialismo (cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, cit., epígrafe 30, 158-160). Otros autores (por ejemplo T. HOBBS, cfr. *Leviathan*, cit., XII, 52) han puesto como sentimiento constituyente del hombre el miedo.

18. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 31, a. 6.

19. *Ibid.*, q. 41, a. 2.

20. *Ibid.*, q. 38.

21. *Ibid.*, q. 40; q. 42, a. 6.

de un horizonte que se vuelve impenetrable y no podemos traspasar²². Se experimenta entonces una frustración, una pasividad, pues caemos en la cuenta de que ya no llevamos el control de la situación aunque nos veamos con las posibilidades de hacerlo. «Allí donde no se acierta a integrar una determinada situación dentro de un contexto de sentido, allí comienza el sufrimiento»²³. «El sufrimiento es aquello contra lo cual yo, al menos de momento, nada puedo hacer»²⁴, porque es precisa y justamente aquello que no queremos y, aun así, se presenta de modo insistente en la casa de nuestra intimidad.

La condición natural del hombre como *homo patiens* es aún más clara si se considera que la salud y la enfermedad son dos etapas sucesivas de las que casi toda vida humana se compone. Es falso pensar que la salud es mera ausencia de enfermedad, o puro bienestar físico. Se puede decir que la salud es la armonía del alma, la armonía psicofísica del yo y su cuerpo. Y la armonía, al menos en el mundo clásico, era definida como *cosmos*, orden, belleza. La salud es la situación del cuerpo en cuanto que proporcionado y, por lo tanto, la percepción bella de la existencia. «En medicina se ha definido la salud como el silencio de los órganos, como un vacío de sonidos corporales que hace que la corporalidad se sienta más ligera (...). En oposición a la salud, la enfermedad proclama la presencia del cuerpo, como una de las formas privilegiadas en que éste se nos hace presente, reclamando la atención que casi siempre le hurtamos. El dolor viene a recordar al hombre lo limitado de su ser, proyectándole hacia sí mismo, mientras se hincala en la carne dolorida»²⁵.

No obstante, sería ingenuo pensar que «el silencio del cuerpo» es inocente. Sucede más bien lo contrario: no se advierte mientras todo marcha bien en él. Su silencio es señal activa de equilibrio. «La salud es un trabajo constante. Salud consiste en la defensa victoriosa, pero sin pausa, de las posibilidades constructivas de la vida frente a su limitación (...). Así es que cada aliento, cada latido, cada trago, cada comida, tiene también este aspecto de estar al servicio y dirigirse hacia la progresión vital, siempre amenazada»²⁶.

Estar sano requiere, pues, mucho trabajo²⁷ y es, desde luego, un concepto muy relativo. Para afirmar que alguien efectivamente lo está debe cumplir una serie de criterios objetivos (tener un buen estado de salud). Pero eso no basta: han

de añadirse, además, otros criterios subjetivos, reunidos en el sentimiento de «encontrarse bien», sentirse efectivamente sano, no sólo orgánica, sino psíquicamente, y estar en condiciones, «en forma», para actuar con «normalidad» en la vida social y profesional. La salud no es únicamente una condición del cuerpo, sino de la persona entera.

La enfermedad, por el contrario, es un estado intermedio entre la salud y la muerte, puesto que ésta «es siempre (salvo en los casos de muerte violenta) consecuencia de una enfermedad»²⁸. «Las enfermedades se muestran como ministros de la expectativa, que se presenta a cada uno, de poder también *no ser*»²⁹. Felizmente, la medicina moderna ha hecho que esto no sea así en la mayoría de los casos, y que el poder de interferir y detener el curso que las enfermedades tienen sea, en buen número de casos, eficaz. Se puede decir que la enfermedad es «un modo doloroso y anómalo de la vida de la persona, reactivo ante una alteración del cuerpo determinada psico-orgánicamente»³⁰. En la enfermedad se contiene, pues, una alteración, que estorba o detiene las funciones y acciones del enfermo, y una reacción, merced a la cual vuelve al estado de salud, muere o experimenta una deficiencia vital permanente.

16.4. EL SENTIDO DEL DOLOR

«Estamos en una cultura en la que el sufrir tiene mala prensa. El dolor es hoy un dis-valor»³¹. No tenemos motivos para soportarlo, sino medios técnicos para combatirlo, medios que no siempre pueden llegar a la dimensión moral de ese dolor. Hemos caído en una trampa peligrosa: pensar que somos capaces de erradicarlo de nosotros: eso es imposible. Amamos la comodidad, la ausencia de dolores, molestias y esfuerzos físicos, más que cualquier otra cosa precisamente porque *no soportamos el sufrimiento*. Por eso somos débiles, puesto que «los métodos y técnicas para evitar el sufrimiento tienen, por desgracia, efectos paradójicos»³²: lo que realmente consiguen es disminuir nuestra capacidad de aguantarlo, a base de ahorrárnoslo, e impulsarnos sin cesar hacia placeres y satisfacciones rápidas. Esto hace descender el umbral «para soportar situaciones en las que no se da esa satisfacción inmediata».

En una sociedad en la que la categoría máxima de felicidad es el bienestar (que nada te moleste, y que para ello te ahorres las metas arduas y los esfuerzos en general), las razones para afrontar el dolor no existen. Ante él las pocas res-

22. Cf. R. YEPES STORK, *La persona y su intimidad*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 95-104.

23. R. SPAEMANN, «El sentido del sufrimiento», en *Atlántida*, 15, 1993, 323.

24. *Id.*, 322.

25. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 304.

26. V. F. VON GEBSTÄTTEL, *Antropología médica*, Rialp, Madrid, 1966, 457.

27. Hay personas que, por necesidad, obsesión o capricho, asumen esa tarea como un trabajo consciente, y cifran sus afanes en «estar en forma», en cultivar el cuerpo y la psique, o alguna de sus cualidades: el bronceado, el músculo, la silueta, el corazón, la ausencia de colesterol en las arterias, de arrugas en la piel, etc.

28. V. F. VON GEBSTÄTTEL, *Antropología médica*, cit., 160.

29. *Ibid.*, 458.

30. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica*, cit., 159; para este tema, cfr. *ibid.*, 141-165. Modifico ligeramente la definición propuesta por Laín.

31. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 312.

32. R. SPAEMANN, «El sentido del sufrimiento», cit., 324.

puestas que se pueden dar se dirigen a eludir la responsabilidad o la conciencia. A menudo, la única salida que se ve al dolor es la de dejar de existir (llámese *eutanasia*, por ejemplo). Es decir, ya que se carece de respuesta a la pregunta por el sentido del dolor, lo único que se ve como adecuado es la eliminación del problema (el sujeto que sufre), no sea que nos plantee unas inquietudes ante las cuales no tenemos solución. Si el sufrimiento no cabe en nuestra sociedad tampoco cabe el enfermo³³.

Si no se afronta el dolor, se acaba en «una actitud que incapacita para soportar el padecer, y aumenta con ello el sufrimiento»³⁴. La paradoja consiste en que escapando del dolor volvemos a encontrarlo allí donde no esperábamos: en nuestra propia debilidad e insatisfacción ante las dificultades ordinarias de la vida, que se vuelven insoportables, en nuestra falta de motivos para sufrir, inermes ante el dolor. Nuestra cultura se ha vuelto deliberadamente ciega para el dolor: lo trivializa, le vuelve la espalda, quiere sustituirlo por el placer, por lo que no molesta. En este sentido es una cultura infantilizada (K. Lorenz), que acepta sólo el lado placido de la vida. En nuestra sociedad, «el sufrimiento es algo que no debe suceder; quién lo sufre se convierte en paciente, en víctima»³⁵. Una sociedad que busca abolir el sufrimiento, cuando llega al límite más allá del cual no puede hacerlo, y adviene la desgracia, «no tiene ya nada que decir», se queda muda. «La extremada concentración en el puro evitar el sufrimiento, renunciando a cualquier interpretación, es la eutanasia... La eutanasia es la lógica consecuencia de una opinión particular sobre la vida. Cuando ya no se puede detener el sufrimiento, se acaba con la vida, pues una tal existencia no tiene sentido»³⁶.

La vigencia de estas actitudes, generalizada a nuestro alrededor, hace más necesaria que nunca la respuesta a estas preguntas: ¿Qué sentido tiene el dolor? ¿Acaso sirve para algo? ¿Puedo hacer con él algo más que huir de él? ¿Acaso puede tener algún sentido una vida llena de sufrimiento? Enfrentémonos a estos interrogantes.

1) Lo primero que se necesita para saber qué hacer con el dolor es aceptarlo: es el momento dramático de nuestra existencia. Las culturas de todos los tiempos han sabido asumir como drama este encarar el dolor, y lo han transformado en actitudes, gestos y ritos, adecuados a la gravedad del suceso, que sirven de cauce para expresar los sentimientos que en esas situaciones nos embargan. Algunas de esas expresiones son, por ejemplo, la exaltación de la valentía y de las formas de conducta adecuadas para vencer el miedo, o el duelo por el daño sufrido, en especial la muerte (vestirse de luto, llorar y condolerse).

33. Es muy interesante el testimonio de L. DE MOYA, tetrapléjico tras un accidente de tráfico, en su libro *Sobre la marcha*, Edibesa, Madrid, 1996.

34. R. SPAEMANN, «El sentido del sufrimiento», cit., 324.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, 325.

Lo dramático no es lo teatral, sino la expresión cultural o artística del dolor. La cultura tecnocrática y nuestro *soft way of life* no conocen apenas el valor de este momento. Sin embargo, muchas expresiones artísticas son dramáticas porque narran y representan situaciones intensamente dolorosas, y las reacciones de los hombres ante ellas. Y es que *la realidad es dramática de por sí*: la existencia humana transcurre en una tensión entre lo que vemos que deberíamos alcanzar y lo que realmente somos capaces de hacer que la traspasa por una sensación de anhelo o de nostalgia por una perfección debida y que, de algún modo, se nos niega. Vivir no es fácil, es un ejercicio que cuesta, que es tenso.

Sin embargo, «el que se sobrepone a su dolor, sube más alto» (Hölderlin); quien acepta esa situación *convierte el hecho doloroso en la tarea* de reorganizar la propia vida contando con esa situación nueva que se ha hecho presente *dentro* de nosotros. «La enfermedad me es dada como una tarea; me encuentro con la responsabilidad de lo que voy a hacer con ella»³⁷. Cuando sufrimos una enfermedad, un cautiverio, un ultraje o una desgracia, no somos libres de sufrirlas o no, puesto que vienen impuestos, pero sí podemos adoptar ante ellos una actitud positiva o negativa, de aceptación o rechazo. En esa libertad radica la posibilidad de enriquecerse con el dolor.

Sufrir, cuando se transforma en *actitud de aceptación* y en una tarea libremente asumida, es algo que nos hace más libres respecto de las circunstancias externas, nos abre los ojos al verdadero valor e importancia de las cosas. «Eso se llama crecer». «El verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración»³⁸. «La maduración se basa en que el ser humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior»³⁹ respecto de lo que le atenaza. Un ejemplo sencillo: el niño tiende a quedarse paralizado en su dolor. Tras un golpe, o una contrariedad inesperada, sólo puede reaccionar llorando, pues no es capaz de distanciarse de ese sufrimiento en modo alguno. El hombre crecido puede relativizarlo, incluso reírse de su propia torpeza. Lo que es claro es que los quejumbrosos aparecen a nuestros ojos como faltos de virtud.

2) Esta primera función del dolor no se puede separar de la cierta elevación o purificación consiguiente. En efecto, el hombre doliente experimenta con más intensidad que los demás la faceta de la finitud, «se encuentra en un momento especialmente importante de su vida, un momento en el que, a la luz de esa experiencia, puede comprender, con luces nuevas, la distinción entre lo verdaderamente importante y lo que no lo es»⁴⁰. El dolor realiza en nosotros una catarsis, una purificación, corporal y espiritual; nos hace menos dependientes de nuestro capricho; nos eleva por encima del interés, porque aprendemos a renunciar a aquello

37. V. FRANKL, *El hombre doliente*, Herder, Barcelona, 1987, 255.

38. *Ibid.*, 254.

39. *Ibid.*

40. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 317.

que en la nueva situación no podemos tener (libertad de movimientos, fuerzas para trabajar, etc.). Incluso relativizamos la importancia de satisfacciones y necesidades que creíamos irrenunciables, y hasta llegamos a prescindir totalmente de ellas: no conocemos nuestros límites. A menudo, en el dolor, caemos en la cuenta de que podemos mucho más de lo que nos creíamos capaces. El hombre es más que esa criatura blanda y acomodada que tan a menudo se nos quiere vender como modelo.

Si el drama es muy intenso, casi todo nos parecerá «una tontería», algo que no vale la pena. El dolor eleva al hombre por encima de sí mismo porque le enseña a distanciarse de sus deseos: «el efecto redentor del sufrimiento reside básicamente en su propensión a reducir la voluntad insumisa»⁴¹ y caprichosa. La mujer o el hombre dolientes se ennoblecen si han aprendido a ser fuertes para sobrellevar su dolor (primera función). Esto además les ayuda a tomar en serio aquello que verdaderamente lo es (segunda función). Las personas que han sufrido están vacunadas contra la insensatez, y se les nota, en su talante sereno y más difícilmente alterable, en un cierto poso interior y capacidad de aguante que las hace más dueñas de sí.

3) Sólo ahora, después de señalar estas dos funciones, podemos descubrir el verdadero sentido del dolor: «yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sufrir con sentido, si sufro por un algo o un alguien. El sufrimiento, para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo (...) Para poder afrontarlo, debo trascenderlo»⁴². «Al aceptarlo, no sólo lo afrontamos, sino que a través de él buscamos algo que no se identifica con él: lo transcendemos. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo, remite a una causa por la que padecemos. En suma: el sufrimiento con plenitud de sentido es el sacrificio»⁴³. El cristianismo, en su presentación del escándalo de la Cruz como lugar de referencia de la vida de Cristo («perfecto hombre»), ha dado clara noticia de este pensamiento. En esta religión el dolor se ve como vía de redención y, por eso mismo, en el mismo sufrimiento se encuentra un mensaje de esperanza.

Esto quiere decir que el sentido del dolor es el motivo y el fin por el cual aceptamos padecerlo. La noción de finalidad es central en toda la antropología, pero de modo especial en las cuestiones últimas, sobre el sentido (felicidad, dolor, muerte). Cuando se trata de sufrimientos interiores, no basta la voluntad de vivir para padecerlos: necesitamos integrarlos en una tarea en la cual adquieran sentido, necesitamos verlos como parte de las dificultades del camino que nos lleva a la meta que nos hemos propuesto alcanzar y, sobre todo, los sobrellevamos gustosamente cuando los convertimos en medios para hacer felices a las personas amadas. Esto es, de forma primordial, lo que una madre y un padre harán por encima

de sí mismos y de cualquier dificultad: salvar a sus hijos de la desgracia, hacer cualquier cosa por ellos, sufrir para sacarlos adelante. *Amar es sacrificarse*. Lo que da sentido al dolor es el amor: se aguanta el sufrir cuando se ama; si no, no se aguanta. Eso no significa buscarlo, gozarse en la queja y en la debilidad, sino sobrellevarlo por el ser amado y por la esperanza de alcanzar los bienes anhelados. «Sólo el sufrimiento asimilado deja de ser sufrimiento»⁴⁴, y pasa a ser parte del camino hacia nuestra meta. Así lo convertimos en obra humana, lo dotamos de sentido, y hecho sacrificio, lo traspasamos.

Por todo lo visto, podemos afirmar que «el sentido del dolor es consecuencia del sentido de la vida que se tenga; en cierto modo, el sentido del dolor remite y se resuelve en el sentido de la vida»⁴⁵. Nietzsche decía: «cuando un hombre tiene un por qué vivir, soporta cualquier cómo». La fuerza para sufrir brota de los motivos que se tienen para seguir viviendo. Si éstos no existen, no se aguanta una vida dramáticamente dolorosa⁴⁶.

16.5. EL ÉXITO Y EL FRACASO EN LA VIDA HUMANA

El sentido de la vida nos lo dictan nuestros ideales y la tarea de realizarlos. Pero en esa tarea las cosas pueden salir bien o mal, podemos tener éxito o fracasar. El sentido del dolor también depende de nuestra capacidad de asimilar los propios éxitos y fracasos. Tener éxito connota que los demás se hagan eco del logro obtenido por nosotros. La experiencia demuestra que tener éxito siempre no es posible (ni parece conveniente). Quien triunfa demasiado, o demasiado pronto, tiene el riesgo de confiar en sus fuerzas más de la cuenta y alejarse de la realidad. El fracaso es posible porque el hombre actúa: fracasar consiste en *una acción que sale mal*. En la vida humana no todo sale bien: hay un *quantum* de acciones, e incluso de personas, que se malogran por un sinnúmero de motivos. En un sentido más amplio, el fracaso es la no realización de los ideales y la interrupción o abandono de las tareas humanas. El fracaso es doloroso, y fuente de pérdida del sentido del propio esfuerzo: ¿para qué luchar?

Junto al fracaso hay que mencionar el riesgo y la dificultad que toda decisión conlleva, puesto que no sabemos si alcanzaremos, nosotros y nuestros recursos, el fin propuesto. El riesgo se justifica *a posteriori* por el fin alcanzado, un bien que justifica el esfuerzo previo y el descanso consiguiente. Esta inseguridad acerca del bien que se pretende alcanzar es constitutiva de la libertad y de las tareas huma-

41. C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 114.

42. V. FRANKL, *El hombre doliente*, cit., 258.

43. *Ibid.*

44. V. FRANKL, *El hombre doliente*, cit., 257.

45. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 319.

46. La experiencia de los campos nazis de exterminio es una óptima manera de ilustrar lo que se dice en estos párrafos: cfr. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, cit., 78-84.

nas. La vida humana es de por sí arriesgada. Esto justifica la necesidad de ser valiente⁴⁷, lo cual consiste en tener la fuerza necesaria para asumir el riesgo, y enfrentarse a él, dominándolo. El valiente conserva la claridad de la razón ante los temores y fomenta las acciones audaces. Donde otros se detienen planteándose los pros y contras de una acción, el valiente salta al encuentro del obstáculo pues tiene la esperanza de vencer, fiado en sus fuerzas y —sobre todo— en la de sus amigos, comunidad, Dios, etc. La obsesión por la seguridad, hoy tan extendida, significa, en el fondo, debilidad. Implica que no hay confianza en el hombre, que se piensa que el hombre está sólo. Y esto no es así.

El éxito y el fracaso no serían tan importantes si no nos transformaran a nosotros mismos de la forma en que lo hacen, y si no establecieran una dolorosa diferencia entre lo que queremos y aparentamos ser, y lo que realmente somos: «en pocas ocasiones somos el que deseamos ser»⁴⁸. «Tenemos la extraña facultad de medir nuestra vida por el rasero de otras (...) Algunos hombres sienten nostalgia de la opción no elegida, de lo que acaso sacrificaron, a pesar de en ello reconocerse, mientras consideran que nada les dice lo que hasta ahora han alcanzado»⁴⁹. El éxito y el fracaso son algo muy relativo, y ser libre ante ellos presupone una aceptación previa de uno mismo, de la situación que nos ha tocado vivir, de las limitaciones ajenas a nuestra voluntad en que continuamente nos vemos sumidos.

Quien se ríe de su fracaso, se libera de él, porque deja de tomárselo en serio, lo relativiza, lo ironiza. Amargarse por los propios fracasos es señal de que uno no se conocía como limitado y, por lo tanto, no se conocía en absoluto. Hay que reírse de un resfriado, de una depresión, de una chapuza causada por el cansancio, etc. Incorporar los avatares de lo cotidiano al fluir de la propia vida dándose cuenta de que nada de lo que nos pase tiene visos de ser definitivo. Sólo la muerte es un verdadero problema, pero lo veremos más adelante.

Por eso, hay que actuar «cibernéticamente», hay que llenarse de hábitos, de virtudes, de profundidad que sea autónoma respecto de las circunstancias de las cosas que nos pasan. «Lo específico de la vida humana no es sólo emitir respuestas, sino tener propuestas», proyectos vitales. Son ellas las que efectúan una «prevención» del dolor antes de que éste llegue. «Las trayectorias de la felicidad consisten en atreverse a ser cada uno quien es, para llegar a ser mejor de lo que es, aun cuando en ese intento se tenga que sufrir»⁵⁰. Son los ideales los que rescatan al hombre de sus propios fracasos y le previenen de quedar anegado en el dolor. En suma: coherencia, libertad, madurez y no quedarse paralizado por el fracaso es lo que ayuda al logro de la felicidad. En una vida así, ésta es aún posible cuando llega el dolor y el fracaso.

47. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1115a 3-1117b 23.

48. A. POLAINO-LORENTE, «Más allá del sufrimiento», cit., 306.

49. Ibid., 309.

50. Ibid.

16.6. ACTITUDES ANTE EL SUFRIMIENTO

Hasta el momento hemos tratado de mostrar que el dolor no tiene la última palabra en la vida humana, sino que podemos traspasarlo, dotarlo de sentido. Ahora hemos de volver los ojos a otras posibles explicaciones acerca del dolor que niegan o no descubren nuestro punto de vista. Estas explicaciones van siempre unidas a las que se dan sobre el sentido de la vida y el destino del hombre.

1) El destino podemos definirlo como la finalidad última de la tarea de vivir, su resultado final. Solamente las explicaciones del dolor, que parten de que el hombre tiene un destino, son capaces de distinguir entre el sufrimiento necesario y el innecesario. Si se afirma que la vida humana carece de destino, el sufrimiento cambia su lugar en ella: la tarea entonces elegida es la de suprimirlo en lo posible. En tales casos, la felicidad se identifica con el placer, o con el «bienestar» y se debe evitar a cualquier coste el encuentro con el sufrimiento. Pero esto no es posible. Desde esta óptica, sólo se puede o escapar continuamente de él, o aceptarlo estoicamente.

En cambio, quien tiene claro adónde va y cuál es su destino, sabe que el placer y el dolor son etapas por las que ha de pasar hasta llegar a él: el sufrimiento necesario es aquel que nace del trabajo de caminar en la buena dirección; es por tanto un sufrimiento que tiene sentido. Hacer esto, sin embargo, supone saber distinguir cuando transitamos por un camino bueno o por uno malo. En cambio, para quien todos los caminos son buenos por el mero hecho de recorrerlos, la meta no existe: sólo le queda desear que *el viaje hacia ninguna parte* le resulte lo más llevadero posible.

2) Este símil puede ayudar a entender por qué hoy se combinan la identificación de felicidad y bienestar, con la consiguiente obsesión por la comodidad y la disminución del sufrimiento, nacida de una curiosa mezcla de aceleración tecnocrática y *Carpe diem!* Vivimos a menudo en una exaltación incondicionada de la libertad de elección, en el activismo productivo y bañados por la ceguera para la consideración del destino humano (en el que, si no se trasciende al hombre, y ya que existe la muerte, se acaba en un nihilismo radical). Este abanico de actitudes, tan diferentes conforman *la solución hoy más corrientemente aceptada acerca del sentido del dolor*. Nos referimos a lo que V. Frankl ha descrito como característica del *homo faber*, frente al *homo patiens*. Para el *homo faber* sólo «lo que es útil es verdad»⁵¹; el hombre es sólo un ser que trabaja, que fabrica; es ante todo y sobre todo un productor, un ser que se mueve por intereses. El supuesto del *homo faber*, como bien ha demostrado H. Arendt⁵², no es otro que el fruto del materialismo. En el materialismo «el sentido está ligado al obrar del hombre, fuera del

51. V. F. VON GEBSTÄTTEL, *Antropología médica*, cit., 450.

52. H. ARENDT, *La condición humana*, cit., 338 y ss.

cual no existe ningún sentido»⁵³. Todo lo biológico, y por tanto el dolor y la muerte, el mero padecer pasivamente, no guardan ninguna relación con el sentido, puesto que son procesos naturales que no se pueden cambiar.

Para un materialista, lo único que diferencia al ser humano del resto del cosmos es su capacidad de acción: no hay en él un núcleo interior espiritual. Por eso, la persona que no llega a ser autoconsciente y no puede «hacer» cosas (aquella que no habla, que no produce), la que es improductiva, carece de aquello que es humanamente distintivo, y, en consecuencia, no se la puede calificar como «persona humana»⁵⁴. Por esta razón, el materialismo no puede ser compasivo con los débiles: la ley del más fuerte es definitiva en este nivel. Para un materialista, lo único que el hombre es capaz de hacer es transformar el mundo con su acción, no hay nada más. El destino del hombre es tratar de humanizar un poco el mundo. ¿Qué puede hacer el *homo faber* frente al dolor? La única respuesta es *hacer* algo: *aplicar técnicas* para prevenirlo, para tratar de eliminarlo por completo. No hay más respuesta.

3) «Más allá de esta postura sólo está la concepción clásica del estoicismo. Una visión negativa del mundo, la conciencia de que no podrán evitar su destino, les lleva a intentar una actitud de indiferencia total ante todo lo que sea dolor o alegría físicos. El destino guía al que lo acepta, y arrastra al que lo rechaza. Si yo acepto desde el principio voluntariamente lo que no puedo cambiar, entonces no puede sucederme nada realmente adverso»⁵⁵. Estamos en el fatalismo: el destino no nos pertenece, más vale aceptar de entrada lo que nos esté reservado por él, y abandonar nuestras ilusiones y deseos, haciéndonos indiferentes. Sólo así sufrimos menos.

Fracasar: hagas lo que hagas, harás muy poco; tu aportación es insignificante y pronto será olvidada; no podrás cambiar a los hombres, ni modificar el curso de los acontecimientos. Lo mejor es olvidarse de cualquier compromiso con lo de este mundo: ni amor, ni pasión, ni compasión, ni misericordia. Basta leer una tragedia griega para caer en la cuenta de la profundidad de este planteamiento, y de su desprecio de la libertad y el mundo. Edipo no podía no hacer el mal que hizo, aunque no quería hacerlo, y por eso es culpable, siempre culpable. El destino, ciego, vengativo con los hombres, sólo nos deja una salida: la indiferencia.

16.7. LA CURACIÓN Y EL CUIDADO DE LOS DÉBILES

El dolor no se puede considerar en abstracto: *el dolor son los dolientes*. ¿No habrá que buscar su sentido en aquellos que lo sufren? A los que sufren no les sir-

ve para nada que nosotros hagamos teorías sobre el dolor y su sentido. Necesitan una sola cosa: consuelo y alivio a su desgracia. ¿Podemos hacer algo por dárselos?

El *homo faber*, armado del poder inmenso de la medicina, tiende a pensar que el mal y el dolor requieren una solución simplemente técnica. Pero ésta de poco sirve si se deshumaniza: el sufrimiento no se cura sólo con pastillas. La necesidad del diálogo como medicina aparece rápidamente ante los ojos: ¿cómo curar a una persona? Combinando los elementos técnicos (que hacen referencia al carácter corpóreo que todos tenemos) con la condición de persona humana (diológica) propia de los hombres.

Lo primero a hacer con los dolientes es aceptarlos, no retirarlos de escena por medirlos exclusivamente en términos de productividad. Merced a su libertad e inteligencia, el ser humano tiene la extraña capacidad de aumentar o disminuir el dolor propio y ajeno. Ahondando en la psicología, el hombre puede ser definido como el ser capaz de cuidar. «Tiene trato» con lo que le rodea, y en ese trato ha cumplir el imperativo de la benevolencia: «obra de tal modo que no consideres nada en el mundo meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo como fin» (Kant). Tratar es respetar, y también cuidar. Cuando el ser tratado es humano, el buen o mal uso de esta capacidad se torna más importante: es un asistir, un ayudar a que el otro alcance su plenitud, un favorecerle en aquello que le conviene. «Quien merece cuidado por sí misma, como algo insustituible, es la persona humana, precisamente porque es un ser valioso en sí mismo: digno. Cuidar a otro no consiste en someterle a pautas de conducta extrañas a él, sino en contribuir a la realización de su proyecto personal. De aquí que, para cuidar sea preciso comprender»⁵⁶.

El cuidado y la curación sólo son perfectos cuando al realizarlos se ama al enfermo. El dolor se incrusta en una totalidad de sentido cuando alguien nos lo alivia, porque entonces nos sentimos cuidados, y por tanto amados e inclinados a agradecer ese don y a amar al que lo hace. Nadie en situación de desvalimiento es insensible a unas gotas de cuidado amoroso. La riqueza de afectos alivia la pobreza del cuerpo. Y al revés, la esplendidez material no sana las heridas del corazón que sufre: nada quita más el miedo al débil y desvalido que la compañía de otro.

Desde la perspectiva aquí apuntada, curar no es simplemente una técnica, sino un modo de amar que sana al amado empleando todos los medios a su alcance. De la misma manera, cuidar no es una técnica, sino un modo de amar que vigila al débil para prevenirle de daño, empleando todos los medios a su alcance. Son actitudes de ayuda, de servicio. La profesionalización del cuidado, sin embargo, tiene el riesgo de reducir el dolor a objeto, y ver sólo su dimensión corporal,

53. R. SPAEMANN, «El sentido del sufrimiento», cit., 325.

54. Ésta es la tesis de P. SINGER, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1988.

55. R. SPAEMANN, «El sentido del sufrimiento», cit., 326.

56. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, cit., 182. Cfr. ibíd., 225-226: «El hombre cuida de sí mismo y de sus semejantes a través de la cultura, que es fomento de lo humano y de los medios para cultivarlo. Los padres cuidan de los hijos, el político de la ciudadanía y la divinidad cuida de todos. Pero este movimiento descendente encuentra una respuesta en la aceptación y el reconocimiento».

material o económica, olvidando el sufrimiento interior que lo acompaña: un enfermo incurable puede sufrir más por la soledad ante la muerte que por la propia enfermedad; los dolores físicos pueden llegar a ser incluso olvidados cuando se está intensamente empeñado en una tarea apasionante, o cuando hay un rostro que sonríe a los pies del enfermo.

Aliviar el dolor es algo que no se hace con discursos, sino dando motivos para sobrellevar la carga de la enfermedad, haciendo sentir a quien sufre que su existencia no es inútil. De todos modos, desde una consideración meramente biológica o científica del hombre no se consigue dar una respuesta cabal: bien que me quieran pero, ¿para qué sufro dolor? La necesidad de abrir la respuesta a lo trascendente (a un Dios que no sea indiferente a los hombres, sino que se sirva de ese dolor para purificar el modo de amar de los hombres) es necesaria si no se quiere hacer del sufrimiento algo en sí aborrecible. Percibir esto pertenece al discurso de la fe, sin duda, pero la razón nos lo presenta como muy conveniente. Además, ya hemos dicho que los amigos son necesarios para soportar el mal: la soledad es el peor de los dolores. ¿No puede ser Dios uno de estos amigos?, ¿quizá el más cercano en la medida en que lo encontramos en nuestro propio interior, en nuestra intimidad (San Agustín)? Ya se han apuntado algunas respuestas a estas preguntas.

16.8. EL MÉDICO Y EL ENFERMO

No todo sufrimiento puede ser curado técnicamente; las llagas del alma no sanan con medicinas. Cuando esto no se tiene, se convierte al médico en el nuevo sacerdote: «se pide de él que dé solución a las mil formas de angustia colectiva, disfrazada ahora de enfermedad»⁵⁷. Por esa razón, el médico, junto al periodista, ha adquirido hoy un poder inmenso. Y puede administrarlo de dos maneras: sucumbiendo a la tentación del *homo faber*, o reencontrando el verdadero sentido de su profesión. En el primer caso, la salud tiende a ser reducida a mero «producto de una operación técnica»⁵⁸. Por ello «es transformada en objeto de derechos y deberes. Si la salud del hombre es algo que en buena medida puede ser construido, ¿cuál debe ser la dimensión social y jurídica del producto que ella representa?»⁵⁹.

La juridificación progresiva de las relaciones médico-enfermo obedecen al incremento de los conflictos entre ellos, lo cual es inevitable en la medida en que esa relación se despersonaliza y el enfermo se transforma en mero paciente, «caso» o «cliente». En tales casos, las relaciones interpersonales espontáneas difícilmente se dan, puesto que el paciente se enfrenta con una organización compleja, atendida por una cambiante muchedumbre de profesionales que se limitan

a cumplir su función, y no conoce al enfermo. El «momento social» de la salud es hoy complejo, difícil y, sin embargo, en ningún otro tipo de instituciones son más necesarios los rasgos comunitarios, el cuidado y el reconocimiento de la personalidad y del sufrimiento de cada uno.

La relación médico-enfermo con frecuencia no es vivida como *un encuentro personal*. Una vez que el enfermo y el médico se encuentran y queda establecida la relación, lo que se exige a este último es la lucha contra la enfermedad, «un proceso de objetivación que puede llevar a que se pierda de vista al enfermo como persona y se le convierta en objeto, en cosa, en un caso de tratamiento médico»⁶⁰. El diagnóstico y la terapia tienen que desarrollarse en el ámbito de ese encuentro personal: «La relación médica debe ser algo más que camaradería; tiene que consistir en amistad. Así lo demuestra la historia entera de la medicina occidental (...) El buen médico ha sido siempre amigo del enfermo»⁶¹. «Para el buen logro de ese ideal de amistad médica hay que vencer, dentro de cada situación histórica y social, toda una serie de obstáculos»⁶². Hoy, en la medida en que la Sanidad ha crecido, el riesgo de la masificación, de sufrir una enfermedad e incluso una muerte genérica, ha aumentado sensiblemente: hay prisa, hay esperas, mejor que nadie moleste demasiado, etc. Es un tema especialmente complejo considerando que afecta a una de las situaciones más delicadas de la vida humana: la relación personal que requiere el enfermo es la relación con alguien que sufre y que necesita ayuda, consuelo, respuestas. Es en el dolor donde, quizá, se descubra más claramente la radicalidad de la persona. El médico es quien tiene la responsabilidad de tratar a fondo con ella.

A la vez son necesarios unos límites éticos. La responsabilidad ética respecto de la vida humana y de sus precarios límites es una cuestión más actual que nunca⁶³, puesto que, en una cultura materialista, los más débiles son precisamente los más amenazados por la violencia, ya que no son capaces de defenderse a sí mismos y se puede considerar que sus vidas no merece la pena que existan, por el sufrimiento «innecesario» que traerían consigo, para ellos mismos o para quienes habrían de mirarlos.

16.9. LA MALDAD MORAL Y EL REMEDIO AL SUFRIMIENTO

El modo de explicar la existencia del *mal moral* (es decir, aquel realizado voluntariamente por la persona humana) depende de la respuesta a la pregunta ¿el

57. J. ROF CARBALLO, «La paradoja epistémica», cit., 133.

58. P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica*, cit., 136.

59. *Ibid.*, 137.

60. V. F. VON GEBSTATT, *Antropología médica*, cit., 463.

61. P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo*, cit., 491. Cfr. del mismo autor, *Antropología médica*, cit., 259-283.

62. P. LAÍN ENTRALGO, *La relación médico-enfermo*, cit., 491.

63. Cfr. A. POLAINO-LORENTE (ed.), *Manual de bioética general*, cit., 345 y ss.

hombre es naturalmente bueno o naturalmente malo? Rousseau creyó que el hombre había nacido naturalmente bueno e inclinado al bien, y que la perversión humana se debía a la sociedad⁶⁴. Por eso, la educación debía devolver al hombre a ese estado «puro», en el cual sus buenos sentimientos aflorasen. Esta creencia contiene una dosis demasiado grande de ingenuidad: las tendencias humanas sin una instancia racional que las modere pueden ser agresivas y violentas, y su espontaneidad incontrolada las agranda y desordena. Hobbes sostuvo lo contrario: el hombre es egoísta por naturaleza, y se mueve por temor⁶⁵. Para este autor, la maldad humana es algo tan natural como el dolor de muelas: *homo homini lupus*; es un hecho con el que de entrada hay que contar para organizar la sociedad. Es una postura pesimista.

La solución clásica, y con ella la bíblica y monoteísta, afirma que el hombre no es ni naturalmente bueno ni naturalmente malo, sino débil, al menos en dos sentidos: 1) el hombre es débil de inteligencia, respecto de la verdad, puesto que nace en la más absoluta ignorancia y sólo llega a saber a costa de muchos errores y equivocaciones; 2) el hombre es débil de voluntad, respecto del bien, y esto significa que no siempre hace lo que quiere, o lo que debería hacer, e incluso no siempre sabe lo que quiere ni lo que realmente le conviene. Es decir, el hombre actúa mal incluso a pesar suyo. Es lo que los griegos llamaban *akrasia*, «debilidad de la voluntad»⁶⁶; es lo que en la tradición bíblica se ha denominado *huella del pecado*, que quedó inscrita en el hombre como consecuencia del «pecado original».

La existencia del mal moral, de la injusticia, es una realidad tan universal que puede hacer pensar que en este mundo el *quantum* de injusticia y maldad supera con mucho el de justicia y bondad o, dicho más crudamente, que los buenos, los débiles y los honrados llevan siempre las de perder, y que los sinvergüenzas y los aprovechados son siempre los ganadores. Si las cosas son así, tiene sentido preguntarse: ¿merece la pena ser honrado? ¿La virtud tiene premio? ¿Al final quiénes triunfan, los buenos o los malos? ¿Por qué no subirse al carro de los ganadores?

La pregunta de si merece la pena ser honrado se puede responder afirmativamente de dos maneras: 1) sí, porque si no lo fuéramos no podríamos convivir. Se necesita, en efecto, un acuerdo que sólo se puede establecer sobre la confianza mutua, el respeto al pacto y al prójimo. Ésta es la respuesta de Hobbes y, con él, de todos los contractualistas: la virtud personal y cívica es la mejor solución para que la sociedad no se deshaga; 2) sí, pues ser honrado es lo que más conviene a la naturaleza propia del hombre, y, por tanto, lo que más le enriquece, lo que le hace más humano. Ésta es la respuesta que proponemos.

64. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, cit.

65. Cfr. T. HOBBS, *Leviathan*, cit., XII, 52; XXV, 131.

66. Una caracterización de la *akrasia* en H. MARIN, *La filosofía aristotélica como una filosofía de la cultura*, EUNSA, Pamplona, 1994, cap. I.

Ambas respuestas son aceptables y verdaderas, pero en realidad son insuficientes, puesto que ninguna de las dos resuelve la situación de la que estamos tratando: los malos salen ganando casi siempre, y los débiles son explotados e incluso aniquilados por los fuertes. Llegados a este punto, sólo si se acude a una respuesta transcendente se puede garantizar que «todo lo que hagas te será devuelto». Ya lo proponía Platón al final del *Gorgias*. La única respuesta neta de Sócrates a la dictadura de la fuerza propuesta por Calicles es la llamada de atención por el carácter temporal de esta vida y las cuentas que nos serán pedidas al final de ella. Es Sócrates quien plantea la posibilidad de un *Juicio Final*, y con ello la siguiente conclusión: un triunfo injusto es un triunfo aparente, pues luego acabará pasando cuenta. Evidentemente, el paso a la transcendencia es necesario. Dostoievski lo decía con frase contundente: «si no hay Dios (si no existe una instancia distinta a la temporalidad, en la que reina el dolor y lo arbitrario) todo me está permitido», no hay motivos que no sean sentimentales para vivir la justicia, para no hacer el mal.

Aunque parezca chocante, solamente si se afirma la existencia de un Dios todopoderoso, e infinitamente bueno, más allá de nosotros, tiene sentido preguntar cómo se armoniza su existencia con la cantidad de sufrimiento que se da en el mundo. Si no existiera ese Dios capaz de compensar al que sufre, no podría responder nadie del conjunto de las injusticias y de los sufrimientos que la vida nos depara, y sólo cabría aguantarse o quitarse de en medio. Dios no es el autor del sufrimiento, sino Aquel que le pone remedio, porque «está siempre de parte de los que sufren»⁶⁷, aunque esto acontezca de una manera no evidente. Por otro lado, si no hubiera Dios, ni siquiera tendríamos una instancia ante la que presentar nuestras quejas o pedir apoyo en nuestro dolor. Sin Dios no hay nadie a quien exigir un *por qué*. Tal cosa sería desoladora.

Así, la cuestión se vuelve del revés: no es que la existencia del mal permita negar la de Dios, como a veces se pretende, sino que hace posible afirmarla. Desde un punto de vista sinceramente realista, tiene que ser Dios el encargado de enderezar las actuaciones humanas. Si esto no fuera así, esas actuaciones al final quedarían impunes, y en ese caso sería preferible realizarlas por el provecho y libertad que reportan. Dicho de otra manera: la justicia humana es incapaz de asegurar de verdad la custodia del orden. El problema del mal moral no se resuelve de verdad más que en una perspectiva teísta. La convicción de que Dios se encarga de arreglar lo que el hombre desordena permite descubrir algo sumamente importante: el dolor es un instrumento al servicio de la tarea divina de compensar el desigual reparto de suerte y desgracia que se da en este mundo. ¿Qué quiere decir esto?

Consideremos por un momento una rara peculiaridad del mal moral. La diferencia entre el dolor exterior e interior y el mal moral estriba en que este último

67. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 82.

no siempre «duele»: el ser humano es capaz de sentirse satisfecho de sí mismo aun cuando sea un perfecto canalla. «El hombre malo y feliz no tiene la menor sospecha de que sus acciones no están en armonía con las leyes del universo»⁶⁸. Descansa en su propia autosuficiencia, y piensa que no necesita de nadie, ni tiene nada especial que rectificar. Los canallas tienen la conciencia tranquila: en caso contrario ya han empezado a dejar de serlo. La mayoría de los actos de violencia que acontecen en el mundo humano están provocadas por *actuaciones humanas malvadas*, o sencillamente egoístas, vividas con una gran tranquilidad de ánimo por parte de sus autores.

El hombre causa sufrimiento cuando utiliza su libertad de tal modo que origina un daño innecesario a los demás. En ese momento se hace a sí mismo malvado. Los criterios morales sirven precisamente para señalar ese comportamiento como malo. ¿De qué modo entonces nos sirve el dolor como ayuda?

Por un lado, provoca una cierta elevación o catarsis, ayudándonos a relativizar la importancia de nuestros deseos y satisfacciones. Además, puede despertarnos, abrimos los ojos acerca de nosotros mismos, haciéndonos ver la falsedad de nuestra impresión de autosuficiencia. «El hombre malvado vivirá encerrado en un mundo de ilusiones mientras no descubra en su existencia la presencia inequívoca del mal en forma de sufrimiento. Cuando le despierte el dolor, descubrirá que tiene que habérselas de un modo o de otro con el mundo real»⁶⁹. Desde ahí cabe abrirse al *arrepentimiento* por el mal que uno ha causado. De nuevo, la necesidad de Dios como referencia es pertinente.

Esto explica que en situaciones extremas, el doliente, desvalido y *consciente de su propia insignificancia*, se dirija espontáneamente al Todopoderoso en busca de ayuda. La idea de Dios como padre paciente que espera y escucha es propia de la tradición cristiana⁷⁰. Dios espera y habla entonces a su conciencia, «le grita mediante el dolor: es su megáfono para despertar a un mundo sordo»⁷¹. El dolor sirve de megáfono a Dios porque cuando se abate sobre nosotros nos despierta, «quita el velo y coloca la bandera de la verdad en la fortaleza del alma rebelde»⁷². Dios se sirve del dolor para atraer a sí a los hombres.

La respuesta bíblica al sentido del dolor remite a un Dios que le pone remedio⁷³ y explica así muchas otras cosas humanas relacionadas con ese problema.

68. C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 97.

69. *Ibid.*, 98.

70. Cfr. la parábola del *hijo pródigo*, en el Evangelio según San Lucas, 15, 11-32.

71. C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 97 (cursiva nuestra).

72. *Ibid.*, 99.

73. «Cabe insistir en la pregunta: ¿por qué Dios no ha hecho un mundo sin dolor? Se entiende que ahora se pregunta por un mundo en el que se suprima el sufrimiento ocasionado por el mal moral del que el hombre es autor. La respuesta bíblica dice que Dios hizo un mundo así, pero la libertad humana dañó al principio su propia naturaleza en la caída original: La doctrina de la caída, un acto libre del hombre,

Más aún, se trata de un Dios que se hace hombre (Jesucristo) para redimir al hombre de su dolor por medio de su propio sufrimiento. Es una respuesta que se incrusta dentro de una verdad más amplia, que desvela la transcendencia y contesta también al sentido de la vida, de la dignidad de la persona y de su destino. Son los temas que abordaremos en el último capítulo de este libro. El Dios bíblico organiza una fiesta interminable a la cual invita a todos los hombres que mueren, aunque algunos no aceptan la invitación. Paradójicamente, los que se autoexcluyen, porque quieren, terminan por permanecer de modo definitivo en la casa del único que no ha sido invitado: el sufrimiento.

afirma que el mal (que hace de combustible o materia prima de un segundo y más complejo género de bien) no es obra de Dios, sino del hombre», C. S. LEWIS, *El problema del dolor*, cit., 88. Jesucristo asume en sí mismo la naturaleza doliente del hombre y en ella vence el sufrimiento y la muerte de una manera definitiva. Jesucristo es *el Salvador* porque *salva* al hombre del pecado, lo cual significa liberarle del mal radical y definitivo: cfr. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., 71-91; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 309.