

EL ESFUERZO DE SER

Valentín Fernández Polanco

En este texto se pretende poner de manifiesto las experiencias del sufrimiento y del placer en su profunda relación con la constitución del sujeto moral. Al ser abolida la responsabilidad moral vinculada a la razón y la afectividad, acaba por convertirse la acción humana en juego.

83

No hay progreso espiritual que nos exima de la renovación de los actos de los que depende.

J. Nabert

Parece que el sufrimiento sea una experiencia irreductible. Durante toda nuestra vida ponemos un enorme empeño en evitarlo, hasta el extremo de sacrificar, en beneficio de esa evitación, opciones que a menudo se nos presentan como esencialmente atractivas o vitales. En su breve escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche denuncia la actitud estoica como una exageración de esta postura que, por evitar el sufrimiento, renuncia también a la vida misma mediante el recurso a la construcción de una fortaleza conceptual tras cuya rigidez e inflexibilidad el hombre temeroso y asustado llega a sentirse a salvo de la realidad, en un recinto del que todo devenir ha sido excluido y en el que reina finalmente una quietud sepulcral. La crítica nietzscheana, lúcida y agria, pone de manifiesto que el estoicismo, como actitud, subtiende toda la producción moral de nuestra tradición, y que, precisamente en esa medida, hace patente que la *actitud* es anterior a la constitución de la moral, con lo que las pretensiones de ésta se verían, por consiguiente, viciadas de antemano de inautenticidad. La reflexión contemporánea sobre el sufrimiento ha seguido esta vía que conduce a buscar el fun-

damento de la acción humana más allá del bien y del mal morales, aunque tratando de mostrar que ello no implica necesariamente la imposibilidad de fundamentación de una actitud ética ni la recusación de toda moral como inauténtica.

En su *Essai sur le Mal*, de 1955¹, Jean Nabert incide sobre el hecho de que la experiencia del sufrimiento se sustrae a todo intento de explicación o justificación, y particularmente a todo intento de explicación formulado desde las reglas de la moralidad, con lo que parecería situarse en un territorio al margen o más allá de la propia moralidad. De hecho, según Nabert, la regulación impuesta por la moralidad sobre el territorio de la acción humana bajo la óptica de lo que debe ser y lo que no debe ser, encubre y oscurece la realidad del sufrimiento como algo subsistente al margen de cualquier relación a ese deber-ser impuesto por la norma: una vez establecida la norma, parecería que el sufrimiento fuese simplemente el efecto de su transgresión. Pero esto no deja de ser un espejismo. Como ya denunciase Nietzsche, el advenimiento del reino de los fines buscados por la moralidad no implicaría, en los hechos, la desaparición del sufrimiento, con lo que la tenaz irreductibilidad de la existencia de éste nos obliga a albergar algo más que la sospecha de que, en nuestra vida, moralidad y felicidad no coinciden.

Ciertamente, insiste Nabert, existe una clara diferencia entre el sentimiento de injustificable que experimentamos ante ciertos males, y el sentimiento de no-válido o ilícito que nos produce la transgresión de las normas morales: mientras el sentimiento de 'injusto' nos remite a la transgresión de un sistema regulador establecido en función de una finalidad o deber-ser, el sentimiento de 'injustificable', en cambio, nos remite a algo que se sitúa más allá de las reglas, al dolor o sufrimiento que relacionamos con las leyes de la naturaleza, y que designamos como «males».

El hecho de que tradicionalmente hayamos dividido la actividad del espíritu en diferentes funciones, asignándole a cada una de ellas un sistema regulador propio, ha contribuido a ocluir la existencia del mal no normativo que se disimula tras la falsedad, la irracionalidad o la fealdad que somos capaces de reconocer como infracciones dentro de tales sistemas. Pero el mundo normativo no sólo disimula esa raíz del sufrimiento que se infiere de la constatación de que la naturaleza no está ordenada a una proporción equilibrada en el reparto de satisfacciones y penas, sino también aquella otra raíz del dolor que, más allá de la mera infracción de las normas, revela la existencia de una voluntad capaz de rebelarse contra la libertad, es decir, de una voluntad capaz de ejecutar actos del yo incomprensibles desde las normas. Nuestro hábito de considerar lo bueno y lo malo desde el punto de vista moral contribuye, pues, a ocultarnos la existencia no sólo de una voluntad *impura*, es decir, una voluntad *limitada* que no es la voluntad pura absoluta que el nominalismo de la volición exige como referente ineludible de una ley también absoluta, sino también de limitaciones a la vida espiritual que, no estando vinculadas con esa voluntad, son refractarias a toda asimilación.

De este modo, concluye Nabert, detrás de la inmoralidad se oculta un ámbito en el que el deber-ser no tiene sentido. Un ámbito en el que la persistente irreductibilidad de los males que detectamos más allá del deber-ser de la acción testimonia un divorcio entre la estructura del mundo y la incondicionalidad del espíritu humano, pone en entredicho la coherencia y la bondad del mundo que habitamos, y se constituye en un límite a su inteligibilidad. Un ámbito en el que se manifiesta la presencia de una voluntad culpable antes de actuar, tanto como la de regiones del ser en las que todos los intentos hacia la forma fracasan. Un ámbito que, poniendo de manifiesto la no coincidencia de moralidad y felicidad, nos obliga a concluir la indiferencia, cuando no la hostilidad del mundo con respecto a la moralidad.

Tras la estela de Nabert, la reflexión filosófica actual ha retomado el carácter irreductible de nuestra experiencia del sufrimiento como punto de partida para tratar de definir fenomenológicamente un sujeto capaz de llevar a cabo una existencia moral en un mundo en el que, admitiendo precisamente su radical insuficiencia, la ética escapase a la objeción nietzscheana de inautenticidad. La reciente obra de J. Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal*², es, de entre las muchas publicaciones que en estos últimos años testimonian el reciente interés de la reflexión filosófica por esta cuestión, una de las que más énfasis pone en este proceder.

Un sujeto definido fenomenológicamente a partir de su sensibilidad se distanciará, de este modo, de la tendencia mostrada por algunas corrientes filosóficas del siglo XX a entender la crítica nietzscheana como una llamada –en la línea de la voluntad de poder como voluntad *auténtica*– a desarrollar la comprensión de la actividad humana desde el punto de vista de los mecanismos de la voluntad entendidos como dispositivos de dominación³. Pero se acercará, en esa misma medida, a aquella otra imagen genuinamente nietzscheana que aproxima la noción de autenticidad a la aceptación de lo trágico.

Así, la primera tarea de la indagación fenomenológica sobre el sufrimiento consistirá en tratar de establecer cuáles son sus raíces. En su ensayo, Nabert distingue tres fuentes diferentes: en primer lugar, cierta impotencia del espíritu ante sí mismo, que sería la responsable de un tipo de mal inherente a toda creación. En efecto, para poder tomar conciencia de sí mismo, el espíritu se ve obligado a objetivarse, y en la medida en que se objetiva, se vuelve exterior a sí mismo. El acto de intelectualización por el que tomamos conciencia y mediante el que le damos forma a la pulsión creadora de nuestro espíritu, al objetivarlo, en cierto modo lo distancia y lo oculta a sí mismo; por ello, tomar conciencia de sí implica irremisiblemente alejarse de sí. La exterioridad es, pues, el tributo de la verbalización, de la operación intelectual por la cual el espíritu se asegura de su propia interioridad. Este efecto paradójico de toda toma de conciencia de sí inaugura el conflicto entre la inspiración y la obra, entre el acto creador y el resultado de ese acto, al tiempo que instaura un régimen de permanente exigencia de renovación de los propios actos como condición de cualquier progreso espiritual.

La segunda fuente del sufrimiento estribaría en las interferencias que resultan de la acción simultánea de las diferentes conciencias, dando lugar a la aparición de lo trágico. Este sentimiento aparece siempre que nuestra creencia de que el curso de los acontecimientos en el mundo está presidido por algún orden, sufre un brusco desmentido por parte de los hechos. La representación estética de lo trágico tendría, desde este punto de vista, la misión de recordarnos que tal creencia no es sino una presunción motivada por nuestros hábitos. Cabrían distinguir diversas formas de esta experiencia del desmentido: lo trágico contingente, vinculado al azar y a un evento concreto; lo trágico auténtico, no vinculado a ningún acontecimiento concreto sino a la idea de una fatalidad interior que el sujeto experimenta como condenación, y que es el resultado de una libertad paradójica que al afirmarse se destruye; lo trágico íntimo, vinculado a la renuncia a una felicidad que se tenía al alcance de la mano como resultado de la mentira de otro; y, finalmente, lo trágico puro, no teatral, vinculado a la acogida indiferente por parte del mundo de un acto sublime. Lo trágico, de este modo, se constituye en un límite para la conciencia normativa. Pero no en un límite topológico que demarcase un dominio puro de la moralidad, sino en un límite interno que, precisamente porque lo trágico no contradice la moralidad, sino que su sentimiento se agrava cuando nos consta que todas las condiciones de ésta habían sido satisfechas, nos recuerda su no coincidencia con la felicidad.

86 La tercera fuente del sufrimiento sería aquella que comúnmente asociamos con las leyes de la naturaleza y que experimentamos bajo la forma de esos dos males que son el dolor y la muerte. Tanto uno como otra minan la integridad del ser interior y hacen imposible su autoapropiación. El dolor, por su lado, se caracteriza por disminuir o anular el autodomínio del sujeto, por aumentar desmesuradamente la sensación del poder del universo sobre la persona, destruyendo sus mecanismos y sus recursos de recuperación, por hacer que el individuo se repliegue sobre sí mismo, llevándole a una situación de incomunicación, y por no dejarse integrar en la identidad del yo, que lo olvida o lo excluye en cuanto ha desaparecido. Es algo que está en nosotros sin pertenecernos, y que vivimos como el tributo de la individualidad en que se da nuestra existencia. La muerte, por su lado, implica un impedimento a los fines del espíritu que la idea de la eternidad no resuelve, pues desde el punto de vista de la eternidad, tanto la muerte individual como las afecciones y sentimientos del individuo son solamente acontecimientos, contingencias, y la propia historia del yo es, por tanto, indiferente. La vida humana es lucha por el logro de ciertos fines que la muerte interrumpe, pues el tiempo de la muerte no coincide habitualmente con el cumplimiento de la historia interior. De ahí que se constituya en impedimento a los fines del espíritu, y, por tanto, en un mal. La forma que para nosotros adopta la muerte es la ausencia, y por ello no es la muerte narrada o biológica la que nos importa, sino aquella en que la comunicación entre seres queridos se ha interrumpido y en la que cada uno se va muriendo varias veces a medida que mueren quienes se acordaban de él.

En conclusión, en la medida en que los males chocan contra los fines del espíritu, en la medida en que aíslan y separan a las conciencias, en la medida en que ponen de manifiesto la existencia de una forma de causalidad interna que escapa a la propia conciencia, en esa medida podemos decir que su raíz está más allá de las normas morales (o de su transgresión), y que evidencian que la estructura del mundo no está adecuada a las finalidades humanas.

Por lo demás, de poco sirve tratar de negar la realidad del mal mediante el procedimiento de su justificación. Los diferentes intentos de justificación del mal, según Nabert, coinciden en alguno de los siguientes argumentos: o bien sostienen que los males favorecen indirectamente las finalidades de la vida a pesar de ciertas desventajas para los individuos concretos, o bien sostienen que son etapas o fases necesarias de un proceso dialéctico —momentos de negación imprescindibles para la afirmación del ser—, o bien que son los medios de bienes mayores. Cualquiera que sea el argumento justificador que se apoye, la consecuencia es siempre, entonces, el establecimiento de un divorcio en el seno del espíritu entre la sensibilidad y el entendimiento, dado que la sensibilidad protestaría ante los mismos hechos que la razón aplaude, a menos que se pensase que de otro modo la razón sería incapaz de descubrir por sí misma la conexión entre los medios y los fines del espíritu si no contase con la existencia del escándalo, del mal, de la que sólo tiene constancia gracias a la sensibilidad. Y ello sin mencionar que el sujeto del beneficio en ninguno de los casos es el individuo, quien, sin embargo, sigue quedando desasistido ante el sufrimiento, sino una entidad de otro orden, ya sea de tipo biológico, dialéctico o moral.

87

Los intentos de buscarle, pues, una *razón*, a la existencia del mal, no tendrían mucho sentido, y la misma búsqueda sería, por tanto, impertinente. Ya que si hallásemos que el mal tiene alguna de *razón* de ser, entonces entraríamos en la lógica de su justificación, con lo que el mal dejaría de ser el mal, mientras que si no hallásemos ninguna *razón* para su existencia, tendríamos que concluir, o bien en la mística, o bien en el absurdo, con lo que tampoco así sería verdaderamente injustificable, sino solamente motivo de perplejidad (si fuese absurdo), o de resignación o rebeldía (si la comprensión de esa *razón* escapase a la nuestra).

Ahora bien, una vez que hemos levantado acta de la existencia de lo injustificable, su propia realidad nos permitirá, al mismo tiempo, establecer más claramente qué es lo que descubrimos tras ella. Y lo que descubrimos no es otra cosa que la realidad de un acto interior que, al oponer espiritualidad y estructura del mundo —y en el mismo instante en que declara dicha oposición—, se convierte inmediatamente en *exigencia* de adecuación entre ambas estructuras, es decir, en exigencia de justicia. No se trata, pues, de dos actos diferenciados, sino de un único y mismo acto espiritual, que, al constatar la existencia de la separación entre el mundo y el espíritu, exige entonces la remisión de esa distancia.

La dimensión constitutiva del sufrimiento

La experiencia de lo injustificable, vivida primariamente como experiencia del sufrimiento, hace patente, pues, el origen de la dimensión imperativa del espíritu: ante la constatación de hallarse frente a un mundo cuya estructura no se acomoda a la vida del espíritu, éste produce un acto por el cual suspende la existencia del mundo como representación para hacerlo empezar a existir como voluntad. Tal acto es, pues, esencialmente, un acto de exigencia, por el cual el espíritu se vuelve normativo; un acto que origina la regulación y que funda todas las normas, siendo tal (auto)regulación el medio por el que el espíritu trata de establecer una acomodación entre sus propios fines y la estructura del mundo, que, desde este instante, se constituye ya indefectiblemente en el límite de tales normas (límite no topológico, hay que insistir, sino resistencia última e irreductible a la acción espiritual, de la que, sin embargo, es inseparable). Dicho acto muestra, pues, al mismo tiempo, la unidad profunda y esencial de los dos instintos o pulsiones fundamentales del espíritu, instintos que, sin embargo, se expresan como opuestos: la creación y la regulación⁴. Es en dicho acto, por tanto, donde deberemos buscar y donde se fundamenta la unidad esencial del conocimiento y la razón práctica. Por otro lado, el acto del espíritu del que hablamos es un acto formalizante, mediante el cual el espíritu trata de extraer de la materia aquello que le es más afín, de reducirla a aquellas categorías –las propias del espíritu– únicamente desde las cuales éste es capaz de actuar, pero frente a las que nunca podrá de dejar de encontrarse con la opacidad de la materia como esa resistencia última a la que acabamos de referirnos, y por lo que siempre, aun tras el éxito de la conciencia, creativa o normativa, dicha opacidad se dejará sentir como reducto, como resistencia última, irreductible. Pero lo propio del espíritu, pese a esa irreductibilidad, o esa irreductible opacidad, es construir, someter, y no al contrario, por lo que el espíritu se servirá igualmente de la materia en sus construcciones, construirá incluso con esas resistencias de las que no puede prescindir...

88

Así, pues, la existencia de lo injustificable es correlativa al acto espiritual que lo declara tal. Con lo que los padecimientos, las ausencias, la interrupción de las finalidades humanas, nos recordarán (cíclica o renovadamente) la precariedad del orden que los humanos instituímos y en el que nos instalamos, y el carácter más que dudoso de la complicidad de las cosas.

Por otra parte, no habría que confundir lo injustificable de lo que estamos hablando aquí, con aquello que en la tradición filosófica se ha venido denominando el mal metafísico. Bajo la denominación de mal metafísico, la filosofía ha pretendido designar, tradicionalmente, el elemento, emparentado con la privación, imprescindible para poder explicar las limitaciones con las que la propia razón se encuentra a la hora de dar cuenta del dinamismo de la realidad. Así, el mal metafísico se ha relacionado, desde el punto de vista de la epistemología, con el nómeno (lo incognoscible para el concepto, privación de conocimiento); desde el punto de vista de la ontología, con la oposición entre el azar y la necesidad (lo aleatorio en la causalidad, pri-

vacación de razón de ser); y desde el punto de vista de la ética, con la pasividad (lo involuntario en la acción, privación de libertad). Mientras que lo injustificable para la sensibilidad, por su parte, no alude a la privación, sino a las resistencias con que el espíritu se encuentra en su mismo intento de ser: el mal querido, las pasiones y padecimientos, y lo trágico.

Lo injustificable no es, por tanto, ni límite ni privación, sino la presencia, tanto más abrupta y desgarradora cuanto mayor es la facilidad con que la olvidamos, de una contradicción esencial del yo que es fruto de la certeza que tiene la conciencia individual de no ser absoluta, y en virtud de la cual el espíritu se vive a sí mismo al mismo tiempo como acto puro y como conciencia deseante, lo cual, por así decirlo, fundamenta la desigualdad radical del yo consigo mismo y lo condena, para ser, a hacer prevalecer los actos que lo constituyen. Lo injustificable no es, pues, otra cosa que el reflejo de esa contradicción esencial de la conciencia individual, al mismo tiempo absoluta e impotente, que, en virtud de la unidad del acto por el que espíritu se afirma en lo que es negándose en lo que creía ser, lo condena a no poder manifestarse más que a través de aquello que lo niega, es decir, lo condena a la expresión.

El mal sería, pues, desde este punto de vista, el tributo de todo idealismo, el precio que una conciencia obligada a la expresión ha de pagar por ser. Para evitarlo, en el caso de que tal cosa fuese posible, sería necesario un acto absoluto de renuncia al autodescubrimiento. De ahí que la inclinación más difícil de vencer sea, precisamente, la de buscar la propia identidad.

89

La necesidad de expresión fundamenta, a juicio de Nabert, la aparición de las oposiciones o distinciones fundamentales que definen los diferentes ámbitos de realidad como categorías de la conciencia: interioridad-exterioridad, transparencia-opacidad, inteligible-irreductible. Tales categorías sólo tienen sentido para una conciencia que se sabe sometida a una ley que no es la suya, lo que en ella se vive como intencionalidad. El espíritu, pues, que para ser tiene que expresarse, se ve obligado a la construcción de mundos a su imagen, los únicos en los que podría reconocerse: así construye el mundo del conocimiento, aunque sus leyes nunca serán la verdad; construye el mundo del arte, aunque sus obras nunca serán la belleza; y construye el mundo de la moral, aunque sus acciones nunca serán el bien. La regulación en cada uno de estos dominios tiene, pues, también, la misión de atenuar las exigencias absolutas de los respectivos referentes últimos, de proteger a la conciencia individual frente a un ideal absoluto, que no por tratarse del antitético de lo irreductible, lo opaco y lo exterior, exige menos —en tanto que absoluto— el sacrificio de toda conciencia individual, tal como el ideal absoluto de justicia exigió el sacrificio de la vida de Sócrates.

La fuente de lo injustificable reside, por tanto, en el olvido de esta contradicción esencial e irremisible por la que la conciencia individual se experimenta a sí misma al mismo tiempo como absoluta y como sometida, es decir, como vehiculadora de formas en aquellos actos que la pro-

pia forma garantiza (carácter absoluto), y como limitada por la opacidad irreductible de la materia (carácter sometido), contradicción que establece definitivamente la irremediable desigualdad del yo con respecto a sí mismo, y que, al hacer que no seamos lo que somos, obligándonos a estar simultáneamente unidos y separados a nuestro propio ser, nos obliga a expresarnos a través de aquello que nos niega, y en esa medida, en la medida en que tal contradicción afecta a la conciencia con una desigualdad que la actividad del yo por superarla sólo puede acrecentar, esta contradicción, como observase Nietzsche, aniquila todos los valores. Lo cual nos obliga a construir –con aquellos mismos materiales que se nos oponen como resistencias– un mundo en el que mediante el ejercicio de la regulación tratamos de lograr un precario equilibrio entre nuestras aspiraciones y las fuerzas que se les oponen; en el que, entre la absoluta formalidad de nuestro espíritu y la absoluta opacidad de la materia, intentamos fundar una región intermedia en la que esfuerzo y felicidad se aproximen.

La función de las reglas, desde este punto de vista, es, pues, la de delimitar lo que en otra parte hemos llamado «espacios de racionalidad»⁵, en los que, mediante la atenuación de las exigencias de los diversos absolutos, la conciencia pueda hallar un campo de expresión, es decir, una posibilidad de ser. Ahora bien, en cada uno de esos dominios que la conciencia edifica para poder igualarse a sí misma y, por tanto, reconocerse, habrá de reflejarse inevitablemente aquella contradicción constitutiva de la propia conciencia que la hace ser al mismo tiempo normativa y deseante. Con lo que los campos del conocimiento, del arte y de la ética, no podrán sustraerse finalmente a la aporía o a la paradoja a la que su origen los condena.

90

Lo injustificable como presencia, pues, nos remite a la noción de un negativo absoluto (presente en cada una de las negatividades que permiten el devenir del espíritu); algo que no es límite topológico, extinción de una luz, ni degradación entrópica, sino el negativo o vaciado por el que una conciencia individual (y, por ello, normativa y deseante, fundadora y prisionera) trata de expresarse (único medio para ella de ser, dado que no es acto puro)⁶. Lo injustificable no es aún el mal; para ello hace falta quererlo.

Hasta aquí Nabert. Todas estas consideraciones ponen de manifiesto el papel determinante que juega la sensibilidad en la constitución del sujeto moral. Vista desde esta perspectiva, la moralidad se presenta como el modo mediante el cual el espíritu dotado de sensibilidad y amenazado por los extremos de la aniquilación y el absoluto, trata de posibilitar su existencia como sujeto mediante el ejercicio de la regulación, y lo hace de la única forma en que sabe hacerlo, es decir, definiendo una normatividad que lo define como responsable. No se trata, pues, de que el bien o el mal sean «algo» (digamos, cualidades) que afecta de modo más o menos contingente a nuestra sensibilidad, sino que es nuestra sensibilidad, afectada ya desde su propia estructura por la temporalidad, la que nos hace promover una regulación moral⁷. O, como lo expresa Porée, el sufrimiento que inhiere a la sensibilidad define el carácter, la esencia de una temporalidad rota,

—rota en sus posibilidades—, la cual a su vez define el nacimiento de un pensamiento afectado por esa ruptura, y, por consiguiente, inmediata e imperativamente movilizado contra su propia imposibilidad.

Al desarrollar la noción de un pensamiento *afectado*, Porée está destacando el papel constitutivo, y no meramente accidental, de la afectividad. En efecto, adoptando este punto de vista pone de manifiesto que la afectividad no se limita a ser la ventana a través de la cual los estados de cosas afectan a la conciencia, sino que la propia conciencia *es* afectación consciente. Y en la medida en que la afectividad está en la esencia, en la definición de nuestra conciencia, es decir, en la medida en que desempeña un papel fundamental en la construcción de la subjetividad, en esa medida podemos decir que la afectividad posee una dimensión ontológica. Esto tiene una consecuencia importante, y es que si la subjetividad se percibe a sí misma al verse afectada, entonces la afectividad es el vehículo fundamental a través del cual la subjetividad se manifiesta a sí misma, antes incluso que por la vía de la representación. El sentimiento, por tanto, lejos de ser un accidente, algo que le acontece a la subjetividad, es la esencia misma (de la subjetividad) como «manifestación».

Siguiendo en este punto los desarrollos doctrinales que parten de Heidegger (por más que manifieste discrepancias en determinados aspectos), Porée sostiene que la esencia de esa afectación de la conciencia, y, por consiguiente, la dimensión ontológica fundamental de dicha conciencia es la temporalidad. La conciencia se definiría así, de acuerdo con este proceder fenomenológico, como temporalidad afectada. La temporalidad se expresaría, pues, como afectividad, como posibilidad de sufrimiento. Con lo que éste, por su parte, presenta entonces una doble dimensión: por un lado, es la expresión de una protesta contra el propio ser; pero por otro, es el momento fundacional de la exigencia.

91

De todo ello concluye Porée que la temporalidad es, entonces, la que hace aparecer las condiciones de posibilidad de un sujeto responsable, al hacer aparecer la noción de exigencia, noción que la conciencia vive primariamente como tal frente a la infinitud. Al definir la responsabilidad desde el punto de vista de la exigencia se hace patente, entonces, que un sujeto responsable será aquel que «responda» a tal exigencia, es decir, aquel sujeto capaz de proponerse a sí mismo como actor, y, por tanto, como interlocutor. Por otra parte, si la temporalidad conduce a la responsabilidad, entonces parece claro que la dimensión ética es sustancial, y no accidental, en el hombre, es decir, que se trata de un fenómeno originario, constitutivo, y no derivado, en consonancia con la propia dimensión ontológica de la afectividad. La subjetividad, al verse a sí misma como *pasión* de ser, instaura por ese mismo hecho el campo práctico.

Ahora bien, si el sufrimiento tiene entonces la dimensión constitutiva de nuestro ser que las líneas precedentes han tratado de poner de manifiesto, parece que la cuestión de la actitud que

debe adoptarse ante él ha de pasar a un primer plano. De hecho, la crítica de Nietzsche con la que hemos empezado esta exposición, incidía en la inautenticidad de la actitud frente al sufrimiento como fundamento de su rechazo del estoicismo. Parece, pues, que cualquier actitud moral ha de mostrar su grado de autenticidad en función de cuál sea su postura frente al sufrimiento. De acuerdo con las consideraciones que hemos venido haciendo hasta aquí, parece que no toda actitud moral tiene por qué ser fundamentalmente inauténtica, sino que la conciencia es capaz de instaurar un uso de la razón que exige justicia y que, al hacerlo, segrega su propia normatividad. Se trataría, pues, de un uso de la razón que estaría vinculando los modos de hablar indicativo e imperativo, y que fundamentaría la obligación en la precariedad del propio ser manifestada como deseo de ser. Semejante uso de la razón se situaría, en este sentido, más allá de las dos actitudes ante el sufrimiento que Max Scheler recoge como clásicas: la del héroe, que busca su eliminación, y la del cristiano, que prefiere la renuncia, bien sea renuncia al mundo, bien sea renuncia a la razón⁸; en efecto, tal uso de la razón se sitúa en un plano que es anterior a todo posible heroísmo y a toda resignación, aquel plano paradójico en el que la conciencia se manifiesta a sí misma como afectación, y, al mismo tiempo, se afirma a sí misma como razón en el mundo.

92 Se trata, pues, de un uso de la razón que no se opone al deseo, sino que es, antes bien, su expresión; y en esa medida se diferencia de la razón instrumental, que, ella sí, puede verse opuesta al sentimiento. La razón instrumental ha separado los deseos, por un lado, de los medios, por otro, y al disociar los fines y las acciones permite que ambos polos se opongan entre sí. Pero la que estamos proponiendo aquí es otra relación entre la razón y el deseo, una relación en la que la razón no se limite a ser el instrumento de cálculo –indiferente a cualesquiera deseos– al servicio de finalidades que, ajenas por completo a la razón, se autoproponen con fuerza absoluta y colisionan permanentemente entre sí, sino una relación interna en la que deseo y razón puedan pensarse como manifestación del esfuerzo de ser por parte de una conciencia afectada. En esta medida, la razón es el deseo hecho regla, lo mismo que el deseo es la razón hecha exigencia.

Éste es el aspecto en que el sufrimiento, en tanto que percepción o experiencia de lo injustificable, exige de nosotros la adopción de una actitud (auténtica) frente a él. Dicha actitud, en la medida en que reconozca el carácter apriórico del sufrimiento, en la medida en que reconozca la presencia irreductible de lo injustificable como desgarramiento e impotencia de la conciencia (temporalidad rota) y como indiferencia u hostilidad del mundo a sus fines, y en la medida en que sea capaz de afirmarse en su ser, en esa misma medida aceptará que tal afirmación sólo puede producirse si la conciencia deviene esfuerzo de ser. El mal, desde este punto de vista, es el abandono, o esa forma peculiar del abandono que es la distracción. La denegación del sufrimiento, se haga bajo la forma en que se haga, sólo puede concluir en la denegación del propio hombre.

Hacia una racionalidad afectiva

Las consideraciones precedentes sobre el papel de la sensibilidad en la constitución de la conciencia moral deberían ayudarnos a reformular nuestra propia concepción del hombre. Las concepciones dominantes en nuestra tradición, que convergen en las diversas formas de estoicismo, tienen en común el haber contribuido a disociar razón y sensibilidad, relegando esta última al papel de mero transmisor, desde los niveles «inferiores» hacia los «superiores», de las afecciones corporales; afecciones que, en último término, perturban y distraen al espíritu de su estado de pura racionalidad, y que son, desde este punto de vista, el incómodo tributo que nuestra existencia espiritual ha de pagar por verse encarnada individualmente. Tal concepción es deudora, seguramente, de una interpretación bastante sesgada de la alegoría platónica que compara el alma con un carro alado⁹, y según la cual las pasiones hacen al alma, en la conocida fórmula de Descartes, «esclava e infeliz».

Desde el punto de vista de esta concepción, la relación entre razón y sensibilidad es, finalmente, accidental, y la vía principal para acceder a la felicidad consiste en asegurar la autarquía del espíritu por medio de su mayor separación posible con respecto a la sensibilidad. De acuerdo con estas premisas no debe extrañar, pues, que los valores que de ella se infieren estén relacionados con la promoción de esa separación entre el espíritu y la sensibilidad, como el autodomínio, la imperturbabilidad, etc. Así, se va configurando un ideal de vida en torno a la noción de contemplación, en el que la perfección se identifica con los valores asociados a la racionalidad.

Frente a una concepción de este tipo, la asunción del rol esencial (y no accidental) de la sensibilidad en la constitución de la conciencia, trataría de romper con la lógica del estoicismo y de subvertir los valores que de ella se infieren. Romper con la lógica del estoicismo significaría, pues, en primer lugar, enfatizar la unidad real de razón y sensibilidad. Por más que el peso de la tradición analizante que separa razón y sensibilidad sea tan notable que ya se haya convertido en un lugar común considerarlas como realidades yuxtapuestas, no conviene olvidar que el carácter de su vinculación –como hemos tratado de poner de manifiesto más arriba– es sustancial, es decir, que la conciencia es razón afectada exactamente en la misma medida en que es expresión regulada. La afección configura el dinamismo de la razón, que no se limita a una operatividad meramente formal o instrumental. Antes al contrario, la operación de la razón, que no es indiferente ni exterior a la sensibilidad, expresa de modo formal el carácter de una afectación que la constituye. En segundo lugar, romper con la lógica del estoicismo, en este sentido, significaría no concebir la relación entre razón y sensibilidad de un modo jerarquizante: el hecho de que sea la razón quien exprese la voluntad y proponga la finalidad no significa que toda voluntad ni toda finalidad tengan su origen en ella, al menos no en cuanto que se la considere como una entidad separada. Es, pues, importante enfatizar que, siendo razón y sensibilidad

sólo diferentes momentos o manifestaciones de la subjetividad que busca expresarse –siendo, pues, esencialmente lo mismo– nunca pueden pensarse desde un punto de vista jerarquizante (lo que implica yuxtaposición), sino al mismo nivel, como constituyentes inseparables de la unidad de la conciencia. Y en tercer lugar, romper con la lógica del estoicismo significaría, por tanto, no dar la espalda a la sensibilidad, no identificar todo ideal de vida con la imperturbabilidad, ni toda actividad racional con la exterioridad formal de una razón instrumental indiferente a los fines que persigue, ni toda autarquía con el predominio de una voluntad capaz de abolir la voz del deseo. Al contrario, valorar la importancia fundamental de la sensibilidad exigirá volverse hacia ella, implicará adoptar una disposición de escucha, y definirá la *atención* como la actitud moral esencial.

Del mismo modo, parece inevitable que un cambio de este tipo en la consideración del rol de la sensibilidad implique igualmente una alteración de los valores vinculados a la concepción jerárquica que la tradición ha hecho de ella, relegándola a la categoría de instancia subalterna y opuesta a otras funciones del espíritu más nobles y superiores. Así, si de acuerdo con la concepción tradicional son siempre preferibles la claridad, la determinación, la decisión, la celeridad, etc., la consideración de la sensibilidad que aquí estamos proponiendo pondrá de manifiesto el valor constitutivo de la oscuridad, la duda, la vacilación, la indecisión, la lentitud.

94 Con ello se prefigura una antropología en la que la imagen del ser humano bascula notablemente con respecto a los modelos que hoy en día parecen predominar, modelos todos ellos que acentúan y hasta exageran la imagen jerárquica y estoica que aquí se ha descrito. Y no sirve la objeción que podría hacerse en el sentido de que las corrientes morales dominantes estén subterráneas por una fuerte carga hedonista, pues la moderna vehiculación del placer es el resultado de su consideración como algo subalterno frente a los fines fundamentales de la actividad humana, de los cuales está ausente. La forma en que actualmente se impone la dicotomía trabajo-ocio puede ilustrar suficientemente esta exclusión. La imagen del hombre atento a la sensibilidad, en cambio, confiere al placer y al dolor una dimensión más digna. Como dignifica igualmente todos esos momentos fundacionales de la conciencia que trata de expresarse a los que acabamos de aludir: la duda, la oscuridad, la indecisión, etc., momentos que, vistos desde la lógica del éxito, de la culminación, de la claridad, son sólo residuo, tiempo cuya existencia deberá justificarse desde el éxito mismo.

El modelo antropológico que estamos proponiendo, en cambio, asume que la polaridad sufrimiento-goce es esencial, que se trata de una disyuntiva abierta por la afectividad temporal, y que en su oscilación arraiga la ética como expresión de una temporalidad viva. La indiferencia afectiva, al contrario, conduce, desde el punto de vista de la epistemología, a la lógica de la representación (pues no puedo tener más noticia del mundo que en cuanto que éste se me aparece), a la degradación de la realidad (que para el sujeto queda, por así decir, elidida), y a la

razón técnica (siendo la tecnología la única forma de relación posible entre un sujeto y un mundo mutuamente indiferentes); y, desde el punto de vista moral, a la incapacidad del sujeto para preferir afectivamente, y por tanto, a una concepción teológica de la acción en la que la afectividad ha sido remplazada por el poder.

La racionalidad afectiva, sin embargo, al unificar los ámbitos de la razón y la sensibilidad, unifica al mismo tiempo los del conocimiento y la acción, ámbitos que la racionalidad técnica sólo puede concebir como disjuntos. La razón que es capaz de verse afectada, precisamente por el hecho mismo de esa afectación, transforma el imperativo del principio lógico de coherencia en el del principio práctico de exigencia, por lo que para ella la lógica y la ética son ciertamente la expresión de un mismo deber. Por este motivo, y al contrario, pues, que la razón instrumental, la razón afectada, aquella a la que el sufrimiento le hace ser indiscernible de su propia protesta, promueve una idea de razón que somete a priori todo uso técnico y epistemológico, y su sujeto es —esencial y no circunstancialmente— un sujeto moral.

La razón instrumental y la desaparición del sujeto

La única cosa, pues, que puede posibilitar la existencia de un sujeto moral es el sufrimiento: la capacidad de experimentar afectivamente lo injustificable, la distancia entre lo que es y lo que debe ser. Es esa misma experiencia la que promueve en nosotros la exigencia de perseverancia en nuestro ser que nos lleva a construir, mediante el establecimiento de una regulación racional, esa región intermedia en la que esfuerzo y felicidad se aproximen. Es, por tanto, el admitir la realidad de lo injustificable lo que posibilita la idea de una razón humanizada, mientras que denegar o ignorar esa realidad equivale a denegar la dimensión moral y, con ella, lo propia o específicamente humana. Y en este sentido, si se puede considerar la indiferencia afectiva propia de la razón técnica como un paso hacia la disolución del sujeto moral, hay que considerar igualmente la tendencia a la disolución de la responsabilidad como un síntoma de esa misma evolución.

En efecto, la razón instrumental, por una parte, al estar completamente disociada de la sensibilidad, se configura como un pensamiento de la exterioridad, por lo que el mundo de la interioridad se le presenta como algo extraño, ajeno, desconocido y misterioso. Es «lo íntimo», aquello que escapa al conocimiento del propio sujeto, que le hace ser un extraño para sí mismo, que le condena a la incapacidad ante su propio dinamismo y le obliga a recurrir a la ayuda de todo el sistema social de producción del saber para desentrañar aquello tan extraño que lleva dentro de sí y poder definir su identidad. Esta lógica de la exterioridad sólo es capaz de concebir la interioridad, pues, como antítesis, como lo no-racional, y por eso no es capaz de expresarla verdaderamente. Se limita a identificarla con lo doméstico, lo superfluo, lo privado, pero no con la vida. La racionalidad afectiva, en cambio, contempla el juego interioridad-exterioridad desde el

punto de vista de la expresión, como relación interna entre dos polos, de los cuales el primero busca decirse mediante el segundo. La interioridad –la vida– trata de darse en el único sitio en que puede hacerlo y del único modo en que puede hacerlo, en la exterioridad –el mundo– y como exterioridad –como mundo–, y para ello se ve obligada a construirlo a su medida, en un procedimiento en el que al construir su hábitat se construye a sí misma.

La indiferencia afectiva, entonces, incapaz de definir un sujeto o una fuente moral desde la interioridad, tiene que sustituir la moralidad por la ley, y, a falta de poder integrar los aspectos procedentes de la interioridad en la idea de un sujeto moral, se contenta con proponer como sujeto al conjunto del ámbito de la exterioridad, es decir, al sistema.

El sistema se propone, pues, como sustituto (o más bien sucedáneo) del sujeto moral, y asume la responsabilidad en lugar de éste. Ahora bien, una vez que el sujeto ha sido relevado de su responsabilidad, estamos en el derecho de preguntarnos hasta qué punto sigue existiendo un sujeto, pues su disolución está entonces muy avanzada. En efecto, quizá en el pasado el sistema se limitaba a ofrecer excusas o coartadas con las que descargar de responsabilidad al sujeto; pero el proceso no se ha detenido ahí y ahora el sistema asume directamente la responsabilidad en vez del sujeto. El sujeto ya no es, pues, necesario, desde el punto de vista de la responsabilidad, y en ese sentido ya no existe. Ahora bien, sigue siendo necesario como referente, pues, aunque el sistema asuma la responsabilidad, para poder hacerlo exige la existencia singular de un hecho, de un actor, de circunstancias y consecuencias. El sistema todavía requiere la ficción de la acción individual porque aún no ha llegado el momento en que se ponga a sí mismo como causa del acontecimiento. En otras palabras, el funcionamiento del mecanismo por el que el sistema asume la responsabilidad tiene que apoyarse sobre la ficción de que existe un sujeto actuante aunque no responsable, es decir, un sujeto *virtual*.

96

El término virtual, en este sentido, alude a algo que está a medio camino entre lo real y lo imaginario¹⁰. De modo que el sujeto virtual, aquel que actúa sin ser responsable, es el resultado de la ficción por medio de la cual el sistema puede sustituirse a él y asumir la responsabilidad en su lugar. Es el sistema, pues, quien define cuál va a ser la naturaleza del ámbito de la acción del sujeto, la clase de realidad, el tipo de mundo, ni totalmente real ni totalmente ficticio, en el que se va a desenvolver la actividad –la vida «virtual»– de ese sujeto.

Ahora bien, desde el momento en que el sujeto de una acción carece de responsabilidad con respecto a la acción emprendida, y en la medida, por tanto, en que es posible concebir una acción cuyas consecuencias sean indiferentes para el sujeto que la emprende en cuanto que su ser no vaya a verse afectado ni modificado por ellas, tal acción ha perdido ya definitivamente lo específico de la acción moral y pasa a denominarse «juego». Lo característico del juego, en

efecto, es que el ser del jugador no está implicado en la jugada. El juego implica la indistinción, para el propio jugador, de cualquiera de las múltiples opciones que se le presentan en el desarrollo de la partida, ante las cuales puede ejercer una libertad indiferente, es decir, en sentido estricto, absoluta. Mientras en la acción moral, en cambio, la libertad del sujeto no es indiferente ante las diversas opciones, ya que, estando su ser implicado en ella, su preferencia se ve guiada espontáneamente hacia lo mejor.

El juego, pues, reúne todos los ingredientes para simular la realidad: por una parte, mediante el establecimiento de su propia regulación, define un campo de acciones posibles, cada una con efectos diversos, y, al mismo tiempo que garantiza la significatividad de las acciones, posibilita la interacción y la comunicación de los sujetos entre sí; por otra parte, exige del sujeto la puesta en práctica de sus operaciones propias relacionadas con la acción, como son la deliberación, la decisión, etc. En su devenir intervienen los mismos ingredientes que en la acción real: la concatenación de causas y consecuencias, y también la intervención del azar. Lo único que se sustrae es, pues, esa vinculación entre el ser del sujeto y su acción que llamamos responsabilidad. Así pues, en la medida en que el juego posee los ingredientes necesarios para constituirse como el mundo en el que se desenvuelve la actividad del sujeto, o, si se prefiere, en la medida en que el juego dispone de todos los ingredientes que le permiten simular un mundo que no es real (pues en él las acciones no producen realidad), ni tampoco imaginario (pues en él se desarrolla de hecho una actividad), en esa misma medida el juego es el paradigma de la realidad *virtual*. 97

La realidad virtual es, por tanto, el tipo de realidad en la que se desenvuelve la acción de un sujeto no responsable. Es el sucedáneo de la realidad que se corresponde inevitablemente con el sujeto afectivamente indiferente que propone la racionalidad tecnológica. En ella imperan la misma indistinción y la misma indiferencia entre las distintas opciones que la que existe entre todas las jugadas lícitas posibles de un juego cualquiera. La única cosa que, en cada momento, permitirá elegir una de ellas es la estrategia, el orden que la razón indiferente haya hallado como más favorable de cara al objetivo del juego. Así, la estrategia viene a sustituir a lo que en la acción es la deliberación, la búsqueda de lo preferible en cada situación. Y de este modo la acción misma pierde finalmente su unidad, aquello que le permite mostrar sus contornos precisos, su discontinuidad, viéndose sustituida por el más o menos continuo «funcionamiento» u «operatividad»: se dice que el agente está *operativo* o *funcional*, o, si no, en *stand by*, en un proceso de asimilación —ahora muy fácil, al haber desaparecido el principal obstáculo— entre los decididores humano y computacional. Ahora bien, dada la enorme ventaja de la máquina sobre el hombre en este dominio, parece que la parte de la decisión que le corresponde al hombre en este contexto tenderá cada vez más a verse reducida a la elección entre si pulsar o no aquella tecla de la máquina que imperativamente le dice: «play».

NOTAS

¹ Cfr. Bibliografía.

² Cfr. Bibliografía.

³ Ch. Taylor llama «neonietzscheana» a la corriente que, tras la estela de Foucault, analiza la voluntad desde el punto de vista de tales 'dispositivos'. Cf. «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1995.

⁴ De la dinámica que se establece entre estos dos aspectos contrapuestos del espíritu, cuyo progreso aparece entonces como resultado de un proceso de transgresión-regulación, nos hemos ocupado en una reflexión precedente. Cfr. «La construcción de espacios de racionalidad», en *Astrágalo*, nº 12, Madrid 1999.

⁵ Cfr. nota 4 *supra*.

⁶ Por ello, lo injustificable plantea la cuestión de la autenticidad del acto libre en otro terreno: en relación con el deseo, más bien que en relación con la libertad.

⁷ Tal era la concepción del 'sentido moral' (*moral sense*) que desarrollaron los sentimentalistas del siglo XVIII, y Hutcheson particularmente, para quien nuestra sensibilidad moral se asimila a los sentidos corporales en cuanto que es el medio por el que la conciencia capta o percibe la cantidad de benevolencia presente en cada acción. Cfr. *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Londres 1725.

⁸ Cfr. Scheler, M., *Vom Sinn des Leidens*, 1916; trad. francesa de P. Klossowski: *Le sens de la souffrance*, Aubier-Montaigne, París 1936.

⁹ Cfr. Fedro, 245c-250e.

¹⁰ Los filósofos escolásticos medievales consideraban que el único modo de poder referirse a los tipos de realidad era a través del método de las distinciones. Así, establecieron la ya clásica diferencia entre la distinción de razón (dos cosas son distintas racionalmente si el entendimiento las puede concebir separadamente pero no pueden darse separadamente) y la distinción real (dos cosas son distintas realmente si existen separadamente). El ámbito de lo virtual agrupa, pues, a todas aquellas realidades que no son distintas real ni racionalmente.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, T. de. *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Eunsa, Pamplona 1997.

Jacob, A. *L'homme et le Mal*, Cerf, París 1998.

Jankelevitch, V. *Le Mal*, Arthaud, 1947.

Kierkegaard, S. *Tratado de la desesperación*, S. Rueda, Buenos Aires 1960.

Nabert, J. *Essai sur le Mal*, P.U.F., París 1955.

Philonenko, A. *La philosophie du malheur*, Vrin, París 1999.

Porée, J. *La philosophie à l'épreuve du Mal*, Vrin, París 1993.

Ricœur, P. *Finitude et culpabilité*, Aubier, París 1961.

Ricœur, P. *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, 1986.

Safranski, R. *Das Böse, oder das Drama der Freiheit*, Carl Hanser, Múnich 1997.

Scheler, M. *Vom Sinn des Leidens*, 1916.