

NOTAS

1. A. Arteta, «Recuperar la piedad para la política», *Rev. Intern. de Fil. Polít.*, 2 (1993), 123-146.
2. I. Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. de A. Sánchez Rivero, México, Porrúa, 1991, 5.ª ed., 139.
3. F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, trad. de A. Vidal, Madrid, Cátedra, 1987, 388.
4. M. Horkheimer, «Materialismo y moral», en *Théorie critique. Essais*, París, Payot, 1978, 81-115.
5. C. Thiebaut, «Lúcida piedad», *Revista de Libros*, 6 (1997), 10.
6. F. Savater, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988, 47.
7. S. Freud, *Proyecto de una psicología para neurólogos*, en *OC*, 3 vols., ed. de L. López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, 3.ª ed., I, 264.
8. E. Fromm, *Ética y psicoanálisis*, trad. de H.F. Morck, México, FCE, 1953, 142.
9. S. Freud, *Introducción al narcisismo*, en *OC*, cit., II, 2.031-2.032.
10. S. Freud, *Dostoevski y el parricidio*, en *OC*, cit., III, 3.012.
11. C. Gómez Sánchez, «Problemas éticos en la religión», en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid, Trotta, 1996, 171-190, y, algo más ampliamente, en el último capítulo de Freud, crítico de la Ilustración («Ensayos sobre psicoanálisis, religión y ética»), Barcelona, Crítica, 1998.
12. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de E. Ovejero y Mauri, México, 1992, Porrúa, 3.ª ed., 289.
13. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona, Ariel, 1969, 116.
14. C. Gómez Sánchez, «Defensa de la compasión, en contra de sus entusiastas», *Sistema*, 139 (1997), 45-65.

JUSTICIA (E IRONÍA) FRENTE A PIEDAD*

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

Aurelio Arteta menciona y cita el ensayo de Montaigne al que aquí acudiré al comienzo de su libro. Sospecho, no obstante, que no hace justicia al «argumento» mismo de Montaigne, un autor que no vuelve a aparecer en ningún paso central de su apología de la lúcida piedad. Intentaré exponer, en primer lugar, el argumento de Montaigne y extraeré de él, en segundo lugar y sólo en esbozo, algunas consecuencias que tienen que ver con la idea del «camino de la justicia», un cami-

no que llega más lejos, estimo, que el de la compasión.

Es difícil glosar a Montaigne, y menos con apresuramiento. Sus ensayos plasman itinerarios mentales y afectivos y encarnan sus recovecos, sus idas y venidas. El lector —así nos lo requería en *Sobre la vanidad*— debe acompañarle en el viaje de la escritura y a aquél que, por tacañería o apresuramiento, no pudiera dedicarle al menos una hora se le solicita un cortés abandono. (Una hora, podemos estimar nosotros, es incluso una medida demasiado corta: ¿qué alcanzamos a leer en una hora?, ¿cómo leer algo de Montaigne en una hora? Ciertamente, concluyamos, ha cambiado la unidad de tiempo y la forma de la lectura.) El capítulo L del primer li-

* Habiendo publicado una reseña de la obra de Aurelio Arteta que, aunque breve, intentaba ser global, en *Revista de Libros*, limito ahora mi actual a lo que llamaré el «argumento de Montaigne» que allí esboqué.

bro lleva por título *De Demócrito y Heráclito* y es —como otros fragmentos montaignistas— un pequeño microcosmos que contiene todo el universo de los temas reiterados en Montaigne. Comienza el ensayo —y me parece importante acentuarlo— con una apología del *jugement*, de nuestro juicio y de nuestro razonar. Por todas partes, dice, se le entromete el pensamiento, en sus plurales formas, en lo pequeño y en lo grande; somos, viene a sugerir, seres juzgadores que todo lo inquieren. ¡Qué distinta actitud la de Montaigne a la del escepticismo canónico que parte de la imposibilidad de cualquier saber! Su escritura es, más bien, el testimonio de la imposibilidad del no inquirir que —aquí está el escepticismo de Sexto en su plenitud— deshace la seguridad de lo que tomamos como obvio.

Tras ello, y como suele, Montaigne nos finta: sin decírnoslo, habla a renglón seguido de su misma experiencia de escritura: *Todo acto nos descubre*; incluso, entendemos, este mismo decir que no podemos dejar de pensar en forma minimalista. Incluso, dice explícitamente, los pequeños actos de nuestra vida. Sorprendemos nuestra alma al verla en sus actos más nimios. (¿No es este sorprender el alma lo que más fascinación nos produce? El alma del escritor al escribir y el alma de aquellos a quienes vemos y de quienes hablamos.) Del *jugement* hemos pasado a la subjetividad, al alma y a sus tonos. Nos palpamos, tocamos, y somos sujetos, al descubrirnos en nuestros juicios. Pero, también acontece así con nuestras pasiones que nos agitan y que, como la experiencia misma, nos descubren totalmente. Somos el descubrimiento de nosotros mismos y ese descubrimiento lo es de nuestros momentos anímicos: *cada parcela, cada ocupación del hombre le acusa y le muestra por igual*.

Y de nuevo, la finta montaignista. Po-

demus dudar de que cada parcela de la pasión nos defina por igual y quizá sospechemos que algunas formas pasionales definen nuestro talante. Acercándose al tema que titula el ensayo —¿no será más bien el pretexto?— Montaigne comienza a hablar de la configuración renacentista de las imágenes polares de Demócrito y de Heráclito. No es el momento de explorar esa polaridad que —simplifiquemos— es la dúplice resolución del movimiento racional y afectivo de la melancolía, una cuestión de elusiva, pero crucial, importancia en otros momentos de Montaigne. Lo que nos interesa —el «argumento de Montaigne»— es que quizá por medio del debate de esas figuras podamos hacer evidente la estructura misma de nuestro juicio, de nuestro explorarnos y explorar a los otros. Por medio de ella podemos descubrir —y permítaseme una metáfora musical muy ajena a Montaigne— la tonalidad afectiva y moral de nuestra relación con los otros. El argumento de Montaigne se expone, de nuevo, de manera meándrica: primero se nos dice por qué se prefiere la distanciante risa demócritea a la llorosa compasión heraclitiana; luego, se nos justifica la preferencia de la risa frente a otra forma de apego igualmente cegadora, la del odio, por medio de una segunda contraposición de figuras, esta vez las de Diógenes y de Timón. Por fin, se concluye —o se corta el argumento— indicando que la condición humana es risible. Veámoslo.

La primera parte del argumento tiene a su vez dos partes. La primera de ellas indica: *El llanto compasivo (plainte) y la conmiseración están mezclados con cierta estimación hacia aquello de lo que nos compadecemos; estimamos sin precio aquello de lo que nos burlamos*. Estimamos aquello que compadecemos; no estimamos aquello que suscita nuestra risa burlona. Si la estima es aprecio, la com-

pasión, que es estima, supondrá también aprecio: el movimiento del alma en la compasión requiere —¿cómo acierta en ello Arteta!— cercanía y simetría, aprecio. Ese movimiento del alma es no sólo una simetría en el aprecio racional; es una simetría forzada por la simetría en un sentimiento mismo: en la desgracia, en el daño, en el dolor. La compasión —que es cercanía— supone y requiere la definición del tipo de sentimientos que nos unifican desde el polo de llanto: de nuevo, la desgracia, el daño y el dolor. Si la disección del proceso es adecuada tendríamos (remontándonos desde el lugar al que hemos llegado hacia el comienzo de este primer paso del argumento) la siguiente secuencia: a) la compasión es la unificación o la simetría en los sentimientos de la desgracia, el daño y el dolor; b) esa unificación produce aprecio; y c) el aprecio nos hace estimar aquello que compadecemos.

Volvamos a Montaigne. La segunda parte del primer tramo del argumento reivindica la risa frente a la compasión. *Preferio el primer natural (demócríteo) porque es más desdeñoso y nos condena más que el otro; y me parece que nunca habríamos de despreciarnos en exceso según nuestros méritos.* La razón de la preferencia democrítea es, pues, que la idea de aprecio, que ha sido central en lo dicho, carece de justificación o de solidez. Podemos sentir simetría en la desgracia, el daño y el dolor del otro (y en nuestra desgracia, dolor y daño —ésa es la intuición de Arteta—); lo que no está claro es que esa simetría tenga que producir aprecio alguno porque más bien sucede que nuestros méritos son añadidas razones de desprecio. «Nuestros méritos» es abreviatura de muchas cosas: de aquello que decimos apreciar, por ejemplo, o de aquello que decimos co-sentir en determinadas circunstancias. No obstante, creo que Montaigne está indicando precisamente

aquello que en el renacimiento (y el momento helenístico en el que se fragua la leyenda del Demócrito riente) constituía la razón de la polaridad risa-llanto. Ríe aquel que se apercibe de la estulticia ajena (¡y propia!) y al hacerlo toma distancia con respecto a aquello de lo que se ríe. Demócrito desveló la estupidez humana (así lo cuenta el pseudo-Hipócrates de la *Carta a Damageto*); ante la estupidez no tendremos compasión, sino distancia. «Nuestros méritos» es abreviatura de nuestra estulticia. La preferencia por la risa, que constituye la primera parte del argumento de Montaigne radica en que la simetría del llanto es apreciativa (la compasión supone aprecio) y en que, si simetría hay, la hay en la estulticia que, más bien, suscita risa o distancia.

La segunda parte del argumento es otro meandro montaignista. El primer paso nos ha indicado que si nos fijamos en el daño simétricamente compartido por los humanos encontraremos el aprecio simétrico de la compasión; pero que si nos fijamos en la estulticia humana nos encontraremos incapaces de aprecio. Este segundo meandro en el que entramos es una indicación sobre la distancia y la cercanía que se superpone a la reflexión sobre la simetría de la compasión y, al hacerlo, la dota de sentido moral. La simetría de la compasión es oscura y peligrosa pues el llanto compasivo acerca y une al objeto compadecido de la misma manera que el odio ata al objeto odiado. Montaigne desarrolla su reflexión contraponiendo ahora otra sugereante pareja, la de Diógenes y Timónes original de Montaigne mismo). La hipótesis de analogía rezaría que Diógenes es a Demócrito lo que Timón es a Heráclito. Pudiera parecer extraña la equiparación, en el segundo polo de la equivalencia, de un odiador y de un compasivo, el paralelismo entre Timón que *deseaba el mal y estaba poseído del deseo de nuestra ruina*

y Heráclito *quien sentía piedad y compasión de esta condición nuestra*. Desde un punto de vista del contenido de las actitudes morales Timón y Heráclito tendrían, en efecto, que ser polos opuestos. Pero, sugiere Montaigne, tiene sentido equipararlos si pensamos en la estructura de su actitud: así como Heráclito apreciaba compasivamente y nos acerca a lo que compadecemos, así también el odio de Timón nos hace *tomar a pecho* aquello que odiamos. La similitud de la estructura de las actitudes de Demócrito y Timón se refuerza si dirigimos nuestra atención al otro polo: Demócrito nos *consideraba sin valor* de la misma manera que Diógenes, *que nos consideraba moscas o vejigas llenas de viento, era juez mucho más duro y lacerante y por lo tanto, más justo, a mi parecer, que Timón*. La distancia democrática que estaba basada en el justo aprecio de nuestra estulticia se empareja ahora al duro juicio del cínico. Pero, notemos, el desprecio de nuestra estulticia (es decir, el justiprecio de aquello que nada vale) que ejemplifican Demócrito y Diógenes es el establecimiento de lo que cabría llamar la justa —o adecuada— medida de la relación con los hombres. Montaigne lo argumenta, precisamente, desde Timón que, por odiar a los atenienses huía de ellos deseándoles el mal; Diógenes no huía de los hombres, si no que su distancia surgía de la indiferencia. Si Timón huyó (y acabó trágicamente) fue porque su distancia no estaba conseguida: portaba en su huida la raíz de su dependencia pues el odio ata al objeto odiado. La distancia cínica (y democrática) es liberadora: no encadena al objeto despreciado.

La imagen final del argumento montaignista es una estipulación conclusiva, más que un resumen: *Nuestra peculiar condición es tan ridícula como risible*; es decir, tan digna de desprecio (el justiprecio de lo que no vale) como motivadora

de esta distancia que libera del apego a la estulticia o a lo odiado. Esa imagen final (que en líneas anteriores del ensayo recibe confirmaciones en otros ejemplos clásicos) reafirma la impresión que tantas veces da Montaigne de adherirse a un ideal de sabiduría a la vez estoico, epicúreo y cínico. La impasibilidad, el equilibrio y la distancia despreciativa son notas de esa imagen y pudieran, en fin, ser las razones de la preferencia por la risa democrática (una preferencia que compartieron Vives y Erasmo, por ejemplo) sobre el llanto compasivo. No quisiera quitarle importancia al peso determinante de esa imagen en Montaigne. En el autor de los *Ensayos* se entremezclan muchos elementos descriptivamente lejanos a nuestra sensibilidad. Pero, creo que en el «argumento de Montaigne» se contiene algo más que esa particularidad renacentista y que es muy relevante para el argumento de Arteta. Lo que se contiene es la intuición de que aunque la compasión sea simetría (ése es «el argumento de Arteta») nos acerca a lo compadecido tanto como su opuesto polar, el odio; ese acercamiento elimina la justa distancia, una distancia que la risa (o la ironía), por el contrario, hacen posible. O, dicho de otro modo, la simetría de la compasión acerca, la simetría de la risa distancia. Y —esto es lo importante— la distancia (la justa distancia) es el espacio de la justicia.

Sospecho las protestas de Arteta ante este esbozo de argumento de Montaigne: ¿qué es la justicia sin piedad? Personalmente coincidiría con quien opinara que la justicia, en efecto, no puede ser una ciega vestal de impasible rostro; sospecho que la justicia debiera concebirse con mil atentos rostros a las particularidades humanas... pero sin perder la justa distancia. Porque la justicia requiere pensar no tanto desde la identidad de las creencias y los afectos (la cercanía) sino, aún más, desde

el reconocimiento de las diferencias. Hemos de ser justos también con quienes son distintos, estamos obligados con ellos incluso aunque no les entendamos (no entendamos sus demandas, sus requerimientos, sus daños): el imperativo de la justicia es previo al acercamiento y a la comprensión del diferente. Por el contrario, quizá sólo compadecemos en la medida en que nos vemos iguales (¿no es ése el argumento de Arteta, el ilustrado argumento, de defensa de la lúcida piedad?). La diferencia es una forma de distancia, de no identidad y, por eso, si la distancia es el espacio de la justicia, la justicia camina más lejos que la compasión. La justicia es lo que mueve a la compasión, lo que la porta en angarillas para que llegue a donde la compasión no llegaría por sí sola. La justicia sin piedad será sospechosa, quizá incluso peligrosa; pero la justicia sería lo que permitiría que la piedad llegase tan lejos, a tan larga distancia, como lejos llegan nuestras obligaciones, deberes y responsabilidades, nociones que atamos en torno a la de justicia. Aunque no estemos cercanos a quienes sufren en las antípodas (geográficamente o de cualquier otra manera) puede que tengamos con ellos vínculos referidos a la justicia (puede que su sufrimiento tenga nexos causales con nuestra situación); aunque no conozcamos a nuestros descendientes tenemos con respecto a ellos obligaciones. La justicia es la que camina largo; conviene (puede convenir a veces) que lleve en sus brazos a la compasión para saber mirar de cerca todo lo que la distancia le permite concebir. No conviene, no obstante, que la cercanía sustituya a la distancia ni que la equidad o la imparcialidad queden reducidas a la simetría del daño.

Por eso, por último, podemos *reclamar* justicia, pero no compasión. La justa distancia es la de nuestras simetrías como sujetos autónomos. Nuestras mu-

tuas responsabilidades y deberes nos tienen en el espacio de lo justo. La compasión se *solicita*, incluso se *ruega*, pero no puede *exigirse*: no es un atributo de los sujetos morales como sujetos autónomos. Lo es, por el contrario, de todos y de cada uno como sujetos auténticos, en la corta distancia de nuestras creencias morales que tenemos por verdaderas. La justicia se *exige* porque conforma la simetría del mundo ético (de la kantiana *Moralität*) es una simetría postulada («la distancia»); la compasión sólo puede *rogarse* porque expresa la coherencia del mundo de vida moral (de la hegeliana *Sittlichkeit*).

El más largo camino de la justicia (su prioridad sobre la compasión) no sólo se justifica por lo dicho; añadiré, empleando un lúcido argumento de Arteta a mi favor, que precisamente porque sólo hay contingencia es por lo que debemos exigir justicia más que demandar compasión. Intentaré sugerir que quien antepone la compasión a la justicia niega, o minusvalora, la contingencia. En efecto, se podría pensar que tendríamos que invertir la prioridad de la justicia y que la justicia que demandamos como salvación es, sólo, una interesada defensa ante nuestra impotente condición: ése era el argumento de Trasímaco; el de Nietzsche, también. Según ese argumento, Dios, el justo juez, o el poderoso, quedaría inmunizado por la justicia defensora y nosotros, los débiles, quedaríamos protegidos tras su escudo (habríamos operado ante los poderosos hábilmente inventando el artificio moral; habríamos neutralizado la absoluta otredad de Dios haciéndole súbdito de una idea de justicia). Pero, puestos a introducir a Dios (o, simplemente, a alguien más poderoso que nosotros) en el argumento tendríamos que hacerlo con todas las consecuencias: Si introducimos a Dios deberíamos, coherentemente, desvelar —con

Trasímaco, con Nietzsche— el artilugio defensivo de la moral y, por último, deberíamos rechazar la prioridad de la justicia: si introducimos a lo superior o a lo supremo en el argumento (y si la justicia no es sino frágil velo que se sueña escudo acerado) sería más urgente garantizar la compasión. La compasión justifica, pues, su prioridad suponiendo que el sentido de nuestros actos, el veredicto final de nuestros comportamientos no está en las manos de los hombres. Por el contrario, la justicia sólo justifica su prioridad porque habitamos la contingencia; ante un señor absoluto (Dios o un suprahumano), ante su absoluta omnipotencia, sólo cabría la demanda de la compasión.

Por eso, la apología de la lúcida piedad que ha formulado Aurelio Arteta hace surgir en mí un inmenso pavor: el de estar en las manos de la gratuidad de la compasión de un otro demasiado cercano (tan mí mismo que me atosiga) o demasiado lejano (Dios, el poderoso o el habitante del castillo kafkiano); prefiero pensar, por ello, que estamos, más bien, en las manos, porque frágiles siempre humanas, de las demandas de la justicia. Prefiero pensar que porque existe contingencia existe la justicia y que es bueno que la justicia lleve en sus brazos la compasión pues ambas, al cabo, son dos formas (cercana y distante, ante lo igual y lo diferente) de la lucidez.

UNA PIEDAD INFINITA

Aurelio Arteta

Universidad del País Vasco

Resulta impagable, cuando uno escribe un libro, contar con lectores. Nada digamos si además se trata de lectores tan penetrantes y, para mayor suerte, tan amicales conmigo como quienes se han prestado a dirigirme sus observaciones a propósito de *La compasión*. Sirva, pues, este preámbulo de cordial agradecimiento. Y, para corresponder a su esfuerzo, el mío se encaminará a debatir los principales grupos de dificultades que me sugieren.¹

Los malentendidos del sentimiento y la virtud

1. Más que haber dilatado la noción, supongo que Carlos Gómez me reconviene por haberla depurado en exceso, hasta el

punto de preguntarse «por qué seguir denominando todavía a la estilizada virtud resultante como compasión». No es fácil replicar con acierto. Porque presumo que el intento ha consistido, más bien, en comprimir su habitual significado como sentimiento para así ensanchar (o incluso crear) su sentido potencial de virtud. Algunos de sus componentes emotivos son demasiado «sensibles» y ciegos como para maliciarse que de ahí no pueda extraerse ningún ideal de conducta universalizable. Su misma ambivalencia de partida (ser un «dulce pesar». Cfr. pp. 17 ss. de mi libro) obliga a la depuración racional de un afecto espontáneo como el de piedad que, dado su apego a la proximidad y su vinculación con el miedo, tiende a in-