

Psicología de la existencia

1. INTRODUCCIÓN: LA ANGUSTIA

Se ha dicho que la comprensión metafísica más profunda sobre el mundo es la que afirma que éste es un mar de lágrimas. Es difícil resistirse a una apreciación como ésta. El sufrimiento es inseparable de la vida y muchas veces nos quebramos ante él. Nietzsche creyó ver en la filosofía occidental un antídoto contra el dolor de vivir. Por eso es una filosofía de las cosas eternas, de lo inmutable, de lo abstraído a la acción destructiva del tiempo. Escondemos "al muerto", substraemos el cadáver extasiados en la contemplación del trasmundo. Pero no es difícil que nuestras certezas se quiebren. El hombre es un ser metafísicamente derrotado: de hecho, una sola certeza nos resulta evidente, la de nuestra muerte. En cada problema serio se vuelve a abrir el abismo. Basta que nos alejemos de lo urgente y reparemos en lo importante, basta que nos esforcemos en hacer esta diferencia. Lo importante es siempre abismal y sencillo como las primeras preguntas del niño: ¿A dónde se fue el abuelo? ¿Yo también me iré un día? ¿A dónde vamos cuando morimos? ¿De dónde vienen los niños?¹.

Dan vértigo y angustian esas preguntas porque con ellas nos asomamos al vacío. La religión entera es para Nietzsche el pretil que nos ahorra la visión de la nada y el vértigo que conlleva: sus dogmas y seguridades, su más allá reconfortante, cumplen perfectamente esta función. Pero la evidencia del devenir, fascinante y terrible, se nos impone. La sorpresa está, para Aristóteles, en el comienzo de la filosofía, del preguntarse más esencial por las cosas, la sorpresa y el terror por la finitud, por esa identificación con la nada a la que están abocadas todas las cosas. Ésa nada de la que vienen imprevisiblemente, aquella a la que quizá todo vuelve. Este es nuestro problema y vivirlo al descubierto es el sino de nuestros tiempos. Hace siglos que dejamos de estar

1. TRÍAS, E., *La filosofía y su sombra*, Destino, 1989.

a cubierto, que abandonamos el paraguas de los mitos. Arrancado este velo mítico, la razón se asoma entre extasiada y espantada a la realidad desnuda, ha entrado definitiva e inevitablemente en el ámbito de una problematicidad radical ². El hombre prometeico y su heredero desencantado, el hombre este-ta, el postmoderno, están desesperados, incluso sin saberlo (Kierkegaard). Desesperados por la pérdida de lo infinito. Porque hemos matado a Dios pero no sabemos qué hacer con su muerte. Sentimos una orfandad posiblemente no tematizada, pero real. Somos débiles y nos cuesta sobreponernos. Miramos con rencor la realidad que nos rodea, la consideramos culpable de no tratarnos bien, de habernos robado el sentido de la vida. Estamos resentidos: sólo podemos distraernos, hacer tiempo.

Tres siglos de corrección atéistica del curso de la historia nos han marcado. Hemos recuperado la duda, aquella duda que está en el origen de la filosofía moderna. Hemos recuperado a un Descartes mucho más duro y difícil porque entre el yo pienso y el yo existo se ha colado la obscuridad y esta primera evidencia también ha perdido su carácter cristalino. ¿Quién es este yo que piensa y existe? ¿No ha dejado de ser una evidencia para sí mismo? ¿No se disemina en un haz de pulsiones y motivos inconscientes? ¿Cómo reducirlos a unidad y darles un sentido? ¿Cómo reapropiarse la vida? Vacilamos y nos desesperamos. No es la desesperación por las cosas que nos suceden o lo que podemos perder. Esto es superficial y exterior. La desesperación viene de dentro: no querer ser. ¿Por qué me trajisteis a este mundo? Reprocha el joven a sus padres. Nos sobran placeres pero nos falta alegría; cuesta dar un sí a la vida. Sin el paraguas de los ideales, ésta deja de ser un “listo para ser usada”. Nos hemos perdido, no tenemos guía; en palabras del Zaratustra nietzscheano, no hay un arriba ni un abajo. Sólo caemos en el vacío, caemos y caemos sin fin, sin objetivo, en el vértigo de las apariencias sin fondo. Pero Nietzsche no ha ganado la batalla, continúa siendo extemporáneo. Ha sido Schopenhauer. Su negación de la voluntad de vivir muestra tener más salud que la contrapropuesta nietzscheana.

Nietzsche nos quería navegantes, lejos de las seguras tierras de antaño, de los puertos protectores de las antiguas creencias, recuperado por fin el mar abierto, más abierto que nunca, ese mar infinito que ha perdido todo horizonte. Navegantes, en una pequeña barca, en un mar oscuro, rodeados de niebla. Todo es decorado, tramoya y detrás nada. La vida es un sueño doloroso, pero podemos “jugar”, danzar con nuestras cadenas ¿quién nos impide entonces soñar un sentido? El sentido sería un sueño dentro de un sueño, un simulacro bello, el resultado de nuestra danza, nuestro sueño más hermoso.

2. PATOCKA, J., *Essais hérétiques*, Verdier, 1975.

Pero no tenemos fuerzas. No podemos engañarnos. No vivimos sólo la época del pensamiento débil sino también la de la voluntad débil (así dicen los postmodernos: deseo poco, y lo que deseo lo deseo poco). No es tiempo de superhombres afirmativos y creadores. No estamos para danzas.

Perdido el sentido, hemos quedado doloridos, resentidos. La propuesta del *carpe diem* nos resulta aún más enervante: la compulsión a obtener sentido ¡ya!, aquí mismo, en la certeza de que no hay ninguna otra oportunidad resulta más cruel: no seremos juzgados por Dios, sino por el instante fugitivo que no retorna y ante el que no cabe ninguna apelación³. Sentimos con crueldad escapar la vida y sabemos que nada ha de volver. La realidad no nos debe nada y nuestra voluntad es débil, leve, como la de los personajes de Kundera, incapaz de heroísmos afirmativos como los que pedía Nietzsche.

El yo sufre por la muerte de los ideales, porque en su intimidad es el resultado de una síntesis de lo finito y lo infinito. El hambre de lo infinito nos constituye. Para el cristiano, Dios y el hombre forman una unidad indisoluble, toda fe es el resultado de una mayerútica, del darse cuenta de que Dios no viene porque ya está. Hay sed de Dios. Nietzsche sabía que difícilmente puede no haber religión, su rastro está en todas partes, incluido en el ateísmo. De hecho lo infinito como objeto de la voluntad es la causa de nuestro sufrimiento, porque esa voluntad que lo quiere todo, apenas obtiene nada. No hay ninguna armonía preestablecida entre la voluntad y la realidad. Entonces la vida no puede sino consistir en un malestar crónico. Sólo si Dios ya está y es posible experimentarlo (¿qué es entonces la experiencia de Dios?) puede el hombre tener cura. Toda nuestra civilización contemporánea representa un intento de escapar a esta situación. En el fondo el consumismo quiere restablecer la armonía realidad-voluntad. Liberamos nuestros deseos y el capital nos los resarce. La realidad se vuelve cálida y acogedora, puro don inagotable. Sólo es necesaria por nuestra parte la completa regresión a la infancia, el libre dejar ir nuestros deseos, que los grandes almacenes nos los satisfarán con creces. El narcisismo acaba llevándonos al infantilismo. Así la verdadera cuestión es soslayada. Pero queda en evidencia la estructura maníaco-depresiva del hombre contemporáneo necesitado del éxtasis del consumo para sobrellevar lo depresivo de la vida cotidiana.

3. BRÜCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Anagrama, 1996.

2. UN ANÁLISIS PSICOLÓGICO DE LA ANGUSTIA

Sin ideales, sin la protección y la identidad que la creencia proporciona, la persona queda reducida a cumplir una función dentro de una máquina social que opera automáticamente. Rotas las solidaridades tradicionales volvemos al “todos contra todos” inherente al individualismo, al atomismo social. La muerte de los ideales nos instala en la pura contingencia de nuestras vidas convertidas en asignificativas e insignificantes en medio de la multitud desconocida de la gran ciudad. Nadie vale nada mientras no demuestre lo contrario y si lo ha de demostrar es frente a todos los otros que también quieren hacerse valer con iguales derechos que nosotros. Y esta misma diseminación social se proyecta en una fragmentación del individuo, en la pluralidad de las pulsiones que durante tanto tiempo hemos querido liberar de la represión moral. Ahora la tiranía nace de dentro como compulsión, como motivación inconsciente largamente conjurada por el ideal. Es la estela de Nietzsche, de su metafísica invertida: de la búsqueda de lo uno al amor a lo múltiple, del monoteísmo al politeísmo, del sentido de la vida a la diseminación de sentidos, a la pluralidad y la imposibilidad alguna de consenso racional sobre el significado de la vida. El ser se nos entrega como un texto cuya alma última es el politeísmo, es un ser-interpretación, caleidoscópico, susceptible de múltiples lecturas. Nuestro “en-sí” es también disperso, interiorización del diálogo social, de hecho nos tratamos a nosotros mismos como a una pluralidad: el diálogo entre el yo y sus pulsiones es una reproducción del diálogo entre el yo y el otro ⁴.

El ideal permite humanizar las pulsiones, sintetizarlas en un haz multicolor. Puede ser cruel y la postmodernidad ha sido muy sensible a este aspecto. Pero tiene una función psicológica que ejercer. Sin él, una pluralidad de fuerzas se desatan en nuestro interior. El martillo del devenir rompe el yo y hace surgir la angustia ante el troceamiento, ante la dispersión de lo corporal. La angustia se genera como el eco de esta amenaza. La ausencia de sentido dificulta la sublimación y la pulsión no puede ser desviada de la búsqueda “brutal” de la descarga. El cuerpo se ha roto en la pluralidad de impulsos. Nietzsche ve en ello la superación del individuo en lo orgiástico, que es lo vital. Pero en él no se da nunca una pérdida total en la pura animalidad porque subsiste siempre la impresión de lo trágico. No es esta versión refinada la que se activa en nuestra sociedad y por ello resulta más fácil alinearse con Freud: el cuerpo despedazado es generador de angustia porque su obscuri-

4. GRENIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, 1966.

dad amenaza el dominio luminoso de la conciencia, es el cuerpo del niño que no ha integrado sus pulsiones. La llamada a recuperar el cuerpo dionisiaco supone la regresión a lo infantil, es decir, a lo pervertido. La perversión nos inscribe en lo alucinatorio, en el camino de la psicosis. La felicidad para Freud nace de la adecuada integración del principio de placer en el principio de realidad y no en la subsunción total de éste en aquél.

No podemos explicar la angustia como el resultado de una adaptación nacida para librarnos de los peligros que nos acechan. No tiene su origen en el miedo (él sí que sería adaptativo) mas bien, éste, se nos presenta contaminado de angustia como si algo en nuestro interior estuviera en secreta connivencia con cualquier peligro. Vemos a los niños pequeños actuar temerariamente. Sin la ayuda de sus padres no sobrevivirían mucho tiempo. El miedo no les avisa de los peligros reales, pero se horrorizan de la oscuridad, tienen pesadillas o comienzan a llorar desesperadamente en la ausencia de su madre. Donde no cabría esperarlo se nos presenta y donde lo aguardaríamos está ausente. Pero incluso cuando aparece en el momento oportuno, rara vez es adaptativo, rara vez no es excesivo, lo suficiente para estropearlo todo, para dificultar una buena respuesta. La angustia nos acompaña, incorporada a la vida como un color difuso que la tiñe. Agazapada, parece buscar momentos para cristalizar, para hacerse concreta y soldarse a un objeto. Se convierte así en fobia. Pero esta proyección al exterior no nos libra de ella ⁵.

Freud concibió la angustia como el eco subjetivo del ataque pulsional interno. Ataque que sólo el ideal puede reconducir por medio de la sublimación. Se trata de una idea muy sugerente. Toda pulsión, todo deseo, amenaza últimamente con desbordar al yo. La pulsión representa la irrupción en el psiquismo de la naturaleza, del cuerpo y sus necesidades. Aquello oscuro que el hombre difícilmente puede doblegar y sobre lo cual se alza ese yo atezado "que ya no es un señor en su morada". La angustia es, entonces, la otra cara del deseo. La conciencia secreta del poder que éste tiene sobre nosotros, de su fuerza desestructurante. Estamos ante una intuición muy antigua: una parte de nuestra propia humanidad está contra nosotros. Por ello el mayor de los peligros no nos amenaza desde fuera sino desde dentro. Así lo concibió Platón y con él toda una tradición filosófica: para acceder a la verdad debemos desprendernos de una parte de nuestro ser ⁶. Platón exagera, pero su advertencia es lúcida: lo que llena de placer nuestra vida y de lo que no querríamos desprendernos salvo peligro de achatamiento, aquello mismo, sin embargo, nos fragiliza, poniéndonos en manos del azar. La

5. LAPLANCHE, J., *La angustia. Problemáticas I*, Amorrortu Editores, 1981.

6. PLATÓN, *Fedón*, Gredos.

pasión nos ata a lo que no controlamos, al acontecer fugitivo, a los deseos de las personas amadas, tan fugitivos como el devenir mismo del universo sensible. Peor todavía, la vida del que se centra en satisfacer sus necesidades apetitivas se parece a la del ave que excreta al mismo tiempo que come, nos embarca en una tarea sin fin en la que el dolor y el placer se mezclan sin solución de continuidad.

Hablamos de un yo descentrado, cuya conciencia y dominio se achican. Pero Platón cree tener el remedio: en sus obras nos dibuja el diseño de lo que constituiría una vida libre del dolor, un yo susceptible de convertirse en una ciudadela interior⁷ a la que nada puede hacer mal. Se trata de identificar al hombre con la pura razón, de desprenderse de nuestra “animalidad”. Entonces, el cuerpo, fuente de nuestras fragilidades, deja de ser “lo que somos” para convertirse simplemente en “algo que tenemos”. La razón, identificada con el yo, puede ser purgada de toda pasión. Pero esta operación no se realiza impunemente y nos preguntamos ¿lo que queda sigue siendo una vida humana satisfactoria?

Freud sabe que nuestro yo padece de un malestar crónico, ninguna cirugía de corte platónico nos desprenderá de la angustia. Ella se alimenta de nuestra sensación de poder ser rebasados en cualquier momento por aquello mismo de lo que no podemos prescindir. Platón retrata con gran habilidad la vida del hombre que se deja llevar por sus instintos. El discurso de Aristófanes, en el Banquete, nos relata el mito del andrógino. El ser humano era en sus comienzos hombre y mujer pero Zeus lo dividió por la mitad. Desde entonces somos seres “eróticos”, irredimibles buscadores de nuestra mitad seccionada. Nuestro aspecto es ridículo, seccionados y con la vista vuelta hacia la herida, buscamos lo que quizá no podamos nunca encontrar. Freud cree que esta es nuestra condición irredimible. Zubiri decía que el hombre es un animal de realidades, para Platón es un animal de deseos, nada hay en el pensamiento que antes no haya pasado por el deseo. Estamos habitados por el eros, somos inevitables soñadores de ideas lejanas. Es una vida más frágil, pero también más bella. Por eso los dioses se enamoran de los humanos.

La revolución sexual de los sesenta protestó con razón contra un ascetismo de origen platónico mal entendido, contra esta manera de arreglar los problemas, contra el gran remedio de occidente a la fragilidad de la vida. Pero basada en Marcuse y Reich desconoció lo que esta tradición platónica contenía de verdad e hizo una lectura simple de Freud. Para ellos la angustia procede de la represión de las pulsiones sexuales, del plus de represión (pues

7. HADOT, P., *La citadelle intérieure. Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992.

un mínimo resulta imprescindible para vivir juntos) que el capitalismo comporta. Liberada la pulsión disminuirá la angustia. Pero, irónicamente, sucedió lo contrario: nadie duda hoy del aire depresivo de la cultura adulta y juvenil. Los psicólogos lo saben. La liberación se ha realizado como destrucción de la ley, de toda ley y atadura, como pérdida de la realidad en favor de nuestros sueños. Ha consistido en entregarse en manos del deseo, en manos de la pulsión no elaborada, es decir, de la pulsión como es vivida en el inconsciente donde sólo busca la descarga. Todo ha de realizarse en el presente, sin ser diferido, sin tener que frustrarse, tal como lo hemos soñado. Porque es aquí, en nuestros sueños, donde nos encontramos a gusto. Freud sabía que la realidad cuesta de ser alcanzada. Vivida como frustrante, nos empuja hacia lo onírico. Es nuestra fuga mundi. Pero lanzarse en manos del deseo es dejarse llevar por una marea que golpea con fuerza. Perdemos el sentido de la realidad, aumenta nuestra inadaptación y, por consiguiente, nuestro dolor.

El yo que circula en nuestras ensoñaciones se ha simplificado al máximo, vive de imágenes (la forma de pensamiento más elemental) y se mueve atraído por las sensaciones más sencillas e intensas. Es nuestro yo-infantil que busca amor y ternura incondicional en cualquiera que le pueda hacer las veces de madre. Es el yo omnipotente centrado en sí, el narciso, cuyo ombligo constituye el centro del universo, cuyas necesidades afectivas no pueden ser sino imperiosas e inaplazables (el deseo no sabe esperar). Todos padecemos de un cierto déficit de afecto, de una necesidad de que las funciones maternas se reactualicen en el amigo, en la pareja..., buscamos quien nos alimente, quien nos limpie de lo que no somos capaces de sobrellevar solos, quien nos contenga emocionalmente en nuestra amargura, en la angustia, en la rabia (quien nos devuelva metabolizado el sufrimiento que no somos capaces de digerir). ¿Qué más parecido al yo de nuestros sueños que el yo de un enamorado, el buscador por antonomasia de ternura? Todo para él es hermoso: el beso, la caricia, la piel, el deseo cumplido. Todos, como él, somos mendigos de ternura, agujeros negros del afecto.

En los sueños nocturnos, el yo vive inmerso, desaparecido, dejándose llevar por sensaciones que son más fuertes que él: ha perdido toda densidad y al volver al ámbito de lo diurno necesita de un espesor diferente. La vida no es como nuestros sueños, no está lista para ser usada por nosotros. El deseo y la realidad caminan por senderos diferentes. Quizá por eso duele levantarse de la cama y afrontar la vida que se presenta como ardua tarea, esa vida que habíamos dejado aparcada por unas horas. Quizá por ello los románticos defendieron los derechos de la noche frente a los de la luz. En la región de la luz, confrontado a la realidad, el yo necesita la reflexión. Ya no sirven las

imágenes ni las sencillas sensaciones, ya no sirve actuar (actuar la angustia, eso es el suicidio o la agresión), ya no sirve soñar, hace falta recurrir a la palabra, al diálogo interior: necesitamos pensar. Sólo un monólogo bien construido puede elaborar el dolor, porque los sentimientos siguen a las palabras, hace falta, entonces, decirse la palabra justa. Pero en esto consiste la tragedia de muchos: la ausencia de ese espacio interior. ¿Cómo reparar entonces el diálogo interior?

El sueño es el pensamiento de los niños, la sustitución del concepto por la imagen. La regresión está de moda. Se trata del retorno a nuestra prehistoria personal: lo que fuimos de niños no nos abandona. Tiene razón Freud: padecemos de reminiscencias, nos habita lo nocturno, aquello por lo que decimos: no he sido yo, no quería hacerlo, pero lo hice. Llevamos dentro un ser pequeño, herido, necesitado, que llora, se enfada, pide sus derechos, que no sabe esperar, que lo desea todo, egoísta y sensible. ¿Quién no ha visto en los adolescentes la presencia de ese pequeño? ¿Quién no puede intuirlo presente en nuestros comportamientos? ¿Quién no ve que la razón llega siempre tarde a justificar lo que no es sino el grito del niño que seguimos siendo? Las pulsiones le pertenecen. Han sobrevivido hibernadas en el Ello, instancia psíquica que no conoce el paso del tiempo. Y despiertan con un empuje que nos puede desbordar. Pulsión de muerte es la expresión freudiana para designar esta vertiente destructiva del deseo, su aspecto reductor, su carácter de entropía psicológica. Su esencia radica en la regresión a lo inorgánico, o lo que podríamos llamar, la cosificación de lo humano. Lo descubrimos presente en toda depresión, donde la muerte parece ganar a la vida, en las conductas suicidas de todo tipo y en la pérdida de lo reflexivo, del diálogo interior que constituye a la persona. Si ese espacio de pensamiento ha desaparecido en favor de la imagen y la sensación pura, lo onírico ha tenido más fuerza que la realidad y el yo vive en sus fantasías, en lo imposible⁸. El pensamiento, cuya función es la conexión del yo con lo real, se ha extinguido o padece de un grave empobrecimiento. Es esta terrible amenaza, la que el yo vive como angustia. Y la angustia cuenta con aliados que realizan desde fuera lo que el yo teme que le suceda desde dentro. La agresión externa encuentra en la interna su aliado. Por eso no hay miedo sin angustia.

Es una intuición muy antigua. Si con el abismo de la muerte, si con la dificultad de encontrar sentido a la vida nos angustiamos es porque la angustia ya nos acompaña, porque ya llevamos dentro un abismo interior que se vierte sobre el caos que somos y que amenaza extinguir la luz de una conciencia rapsódica. No sólo es difícil iluminar el mundo, también lo nocturno de nues-

8. ANATELLA, T., *El sexo olvidado*, Sal Terrae, 1994.

tro yo amenaza con apoderarse de nosotros y anegarnos: tenemos miedo de volvernos locos. La “armonía” posible entre el micro y el macrocosmos constituye una creencia pitagórica. El hombre, espectador de la belleza del cosmos, contemplativo del orden matemático del mundo puede volverse tan armonioso como lo contemplado. La filosofía es el arte de trasladar la belleza de lugar, ejercicios espirituales capaces de moldear nuestra mismidad para embellecerla. Pero nosotros vivimos en la evidencia del caos, sea el de nuestro micro mundo interior o el del universo y este es el regalo de la modernidad. La creencia en un orden teleológico es un engaño de la gramática, Dios un fósil del lenguaje, sólo las palabras nos hacen creer en un mundo estable, de cosas fijas, pero superado este hechizo, adviene el caos. Este acontecimiento que, en palabras de Nietzsche, a semejanza de la luz de las estrellas, como el rayo y el trueno de la tormenta, es algo que una vez sucedido todavía tarda en llegar. Lo tenemos entre nosotros, pero sus consecuencias tardan en impregnarnos. Si no existe un proyecto sobre el mundo, si la vida no es una empresa con sentido ¿cómo poner orden en el caos interior? “El que mira hacia sí mismo como a un inmenso cosmos y lleva consigo vías lácteas, sabe también cuán irregulares son las vías lácteas. Conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia” (Gay Saber, 322). Una profundidad abismal nos habita, una inmensidad de espacios insondables. Exceso de vías lácteas y ausencia de formas, profundidad del espacio sobre el que trazamos nuestra vida, sin ruta determinada, como estrellas fugaces: “Es necesario llevar dentro de sí el caos, para poder engendrar una estrella danzante”. El caos está dentro de cada uno como cada uno está perdido en el caos, y en esta tesitura danzar y afirmar es la apuesta de Zarathustra: entrar en el juego y hacerse como un niño. Pero ni la vivencia extática del instante, ni el dejarse arrebatar por la belleza fugitiva de determinados momentos de la vida nos llenan en plenitud. El recuerdo de la muerte y el imposible olvido nos disminuyen, nos amargan el juego: es menor el bien cuando sabemos que lo hemos de perder irremisiblemente, cuando el naufragio parece inevitable.

La muerte, la soledad, la falta de sentido y el vértigo de la libertad de elección catalizan una angustia, que es crónica, como crónicas son las amenazas que vive el yo. Es verdad que cabe una elaboración: “¿La vida como angustia, señor Heidegger? ¡Muy bien! Pero... además como empresa”(Ortega). Sin embargo es esta percepción de la vida como tarea la que ha perdido mucho de su evidencia, no es fácil mostrar que el hombre tiene una misión que cumplir. Ella, de existir, lograría enhebrar los hilos descompuestos de nuestra existencia. Pero no somos capaces de situarnos en un marco más amplio. “Estudio para poder trabajar”, trabajar es el marco respecto del cual el estudio adquiere sentido. Esta es siempre la dinámica: inscribir una reali-

dad en un conjunto más amplio gracias al cual se cumple un sentido. Pero nuestra existencia ya no puede ser inscrita en un marco que la trascienda. Estos marcos o metarrelatos, como los llamó Lyotard, están en crisis, la desmovilización es total. Es como si la conciencia, depositaria de los ideales que inscribían nuestra vida en lo universal, se hubiera vaciado. Hemos desmontado la sociedad tal como fue concebida en la Edad Media. Por eso estamos librados a nuestros propios recursos psicológicos para afrontar los grandes temas de la vida. Veamos, antes de entrar en detalles, lo que éstos significan:

1. La muerte: se comporta como un conferenciante cuyo mensaje sólo es escuchado por los que ocupan la primera fila. Nos colocaremos allí y aprenderemos de ella esta imponente paradoja: sabemos que tenemos que morir pero no sabemos en qué consiste esto ni nadie lo sabrá nunca. Vivida como un hecho negativo nos preguntamos si al menos como idea (Heidegger) tiene algún aspecto salvador.

2. La soledad: entendida como aislamiento existencial. No en el sentido banal de que en muchas ocasiones nos sentimos solos igual que en otras estamos acompañados. Hay una soledad inevitable que se desvela en momentos clave, cuando hemos de tomar decisiones fundamentales, cuando hemos de morir. Hay en el amor una lucha ¿desesperada? contra ella.

3. La libertad: por un lado la libertad se entiende como liberación respecto de cualquier tipo de coacción, p.e. la que se ejerce en el ámbito social: que nadie me imponga lo que yo no quiero, lo que no he elegido. Pero en otro sentido hablamos de una libertad que podríamos llamar psicológica. La primera es importante pero no nos garantiza lo esencial. Hay mucho en nosotros que nos resulta poco: no he podido evitarlo, es superior a mis fuerzas... decimos, como si algo en nosotros actuara por su cuenta sin pedirnos permiso. Hay una libertad interior difícil.

4. El sentido de la vida: la pregunta por el “por qué”, la pregunta también por los ideales desde los que pretendemos construir nuestras vidas. Hoy estamos llamados a reconsiderar esta cuestión desde las ruinas dejadas por la muerte de Dios. ¿Qué podemos erigir ahora? La pérdida postmoderna del sentido del ideal ha generado una serie de fenómenos interesantes de analizar.

3. LA MUERTE

“Yo no existo”, frase imposible y sin embargo llegará a suceder. Gravísima herida para narciso incapaz de imaginar su desaparición. La verdad inscrita en la muerte es cruel. ¿Podemos acercarnos a esta verdad sin quedar

destruidos? No, parecemos responder, y por eso sólo admitimos su cercanía bajo forma de espectáculo, o sea, trivializada, o su tabuización defensiva, mecanismo de negación frente a la angustia. Necesitamos movilizar un elevado número de defensas, necesitamos del olvido o de la reducción de su inmensa severidad. Porque fundamentalmente la muerte es egoísta, no son los otros los que mueren, o más bien, su muerte sólo es una herida o un desgarrar, pero la muerte es sobre todo la mía. Nos cuesta imaginarnos ausentes y es la imaginación de la propia nada contra la que debemos defendernos. Que basta imaginarla para temerla, nos lo recuerda nuestro cuerpo y su propio escalofrío. Toda otra muerte que no sea la propia no hace sino remitirnos a la nuestra la única verdadera.

La angustia de la muerte es inevitable. No es la angustia que se genera por una transformación cualquiera. Lo desconocido nos angustia siempre: un animal que se acerca, un peligro no bien identificado, pero aquí se trata de algo más que de lo desconocido. La muerte es lo que no tiene forma. Es un salto a no se sabe qué, a un qué sin forma. Nadie ha vuelto para explicarlo. Sabemos que tenemos que morir pero no lo creemos. Nos negamos a asumirlo y lo expulsamos hacia los demás que son los que en realidad se mueren. Nos ayuda la estructura misma del asunto. Es seguro que hemos de morir, pero no hoy o mañana, el cuándo queda limitadamente en nuestras manos, los médicos saben retrasar el momento: es en realidad su trabajo. Algo que ha de suceder seguro pero permanentemente diferible.

Diferente es la vida durante los primeros cuarenta años que pasado este meridiano. Lo que en la primera etapa es sólo enfermedad casual, pequeño desperfecto del cuerpo perfectamente negligible, después es el aviso serio del final. El dolor, la enfermedad tienen significados diversos según la etapa de la vida, pero pasado el meridiano se cargan de un significado patético. Intuimos que por el envejecimiento, nuestro ser se va haciendo idéntico a la nada. La muerte forma parte de nuestra identidad.

De la muerte somos conscientes antes de lo que podemos imaginar, Melanie Klein, una de las psicoanalistas más importantes después del mismo Freud, se consagró al estudio de los niños pequeños. Ella pone en relación dos formas básicas de miedo que Freud ya había encontrado (miedo a la castración y el miedo a la separación de la madre) con un miedo más antiguo y esencial: el miedo a la muerte. Así lo indicaría las fantasías infantiles relacionadas con la persecución, con la noche, con la propia desaparición. También los juegos apuntarían en la misma dirección: juegos de ausencia, de las cosas que se van, del juguete que se rompe. Estos juegos serían símbolos del verdadero irse de la muerte que el niño intenta controlar.

Resulta muy importante en los planteamientos de M. Klein el tema de la ausencia ⁹. El niño que no ha tenido la experiencia de haber sido lo suficientemente cuidado por causa de una madre descuidada o ausente vive inmerso en una gran angustia. La ausencia, en las fantasías del niño, significa la muerte de la madre que lo expone al desvalimiento y al ataque de sus propias necesidades insatisfechas. El niño de meses no sabe qué significa la ausencia y hasta que no acumule experiencias de ser cuidado e introyecte la fantasía de una madre buena que siempre acaba por regresar, no será capaz de dejarla ir sin experimentar angustia. He aquí otra vez la connivencia entre el dolor que viene de dentro, el ataque pulsional que el niño evacúa en sus lloros esperando ser contenido por su madre y un mundo que frustra aunque sea introducido en la vida del niño en pequeñas dosis.

El niño mayor moviliza defensas que ya encontraremos en los adultos: los niños no mueren, sólo los ancianos; en el fondo la muerte es algo irreal como en las películas, un sueño del que podemos regresar, etc. La literatura la imagina como un personaje esquelético dotado de guadaña. Así nos calmamos: la muerte aparece como un accidente, incluso es posible dialogar con ella y hacerle recapacitar sobre sus intenciones. Queremos olvidar que viene agarrada en las entrañas, inscrita en nuestra carne y que no es un extraño que nos visita desde fuera. La muerte no tiene oídos ni boca, no es posible dialogar. Cuando irrumpe, la representación concluye inapelablemente. Así nos lo recuerda Marco Aurelio en sus *Meditaciones*.

La burla, el desafío a su poder, la realización de batallas temerarias, como si tuviéramos un cierto dominio sobre ella constituyen otras tantas defensas. La combatimos a través de la procreación, verdadero modo simbólico de acceder a la inmortalidad, por eso la muerte de un hijo es vivida como una especie de doble muerte: muere quien habla de prolongarnos. Así, aunque la muerte del otro nos trae el recuerdo angustioso de nuestra propia muerte, el significado admite inflexiones. Con los padres desaparecen quienes se interponen entre nosotros y la tumba. Nos decimos: tú eres el siguiente. En cambio la muerte del cónyuge plantea el problema de la soledad.

Destacaremos dos defensas básicas ¹⁰. Creerse especial : “morirse, morir-se, se mueren los demás, pero yo no”. Freud pensaba que, en el fondo, las personas que desafían a la muerte tienen la secreta convicción de que no les pasará nada; que son especiales y que por alguna misteriosa razón están protegidos de cualquier percance.

9. SEGAL, H., *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, 1993.

10. YALOM, I., *Psicología existencial*, Herder, 1984.

El segundo mecanismo consiste en la búsqueda de un salvador. Estoy protegido por alguien que se ocupa de mí. Es fácil contraponer este mecanismo al anterior. El hiperdesarrollo del primero apunta hacia una fuerte individualización (soy especial) y el segundo, al deseo de fusión en busca de protección y seguridad. Los médicos saben que los enfermos terminales tienden a identificarlos con un salvador mágico. El enfermo hará con facilidad regresiones a posiciones infantiles de apego a un nuevo padre protector como el bebé lo espera todo de la omnipotencia de sus padres. Estamos ante el mismo mecanismo que Freud sitúa en el origen de la fe en Dios: la realización onírica de la necesidad de un salvador (otra vez la dificultad del yo para conformarse con la realidad y no huir al país de los sueños, realización disfrazada de nuestros deseos más desmedidos). También para Nietzsche Dios aparece como el remedio del que la cultura nos dota frente a la tragedia de la vida. El fue el primero en tematizarlo con toda claridad. El devenir, evidencia primera, significa dolor y destrucción, el venir de la nada y el regresar a ella de todas las cosas. Toda la cultura occidental como búsqueda de lo estable y eterno nos quiere sustraer a la finitud, su esencia es la de querer constituir un remedio, pero un remedio que sería peor que la enfermedad ¹¹. Todo lo que podemos hacer es sobreponernos en el mando antimágico, ámbito del riesgo y la desventura, pero sin dejarnos coger por el demonio melancólico enemigo de Zaratustra. Este es el sino del superhombre: sobreponerse a la muerte de Dios creando sus propios valores frente a la vida vulgar que no se exige nada especial (vivir con riesgo es una de las divisas nietzscheanas) sino que se limita a ser en cada instante. Parece también el sino de algunos de nuestros contemporáneos una vez abandonado el sueño de la religión; pero a decir verdad, para la mayoría vale el dicho: por cada sacerdote menos, mil brujas más. No es fácil dejar de soñar. No es fácil quedarse solo: la nada es un misterio oscuro y nos inventamos continuamente soles con los que iluminarla.

¿Qué interés tienen estas reflexiones? Heidegger observa que la muerte, como tal es destructora, esto es evidente, pero la cita de la muerte es salvadora. Algunos hechos privilegiados pueden ayudar a dar el paso desde una vida inauténtica a una vivida con autenticidad, paso en el que la idea de la muerte tiene papel fundamental.

La vida inauténtica es la vida del descuido de uno mismo. El descuido de sí consiste en vivir preocupado sólo por cómo son las cosas, por sacarle partido y utilidad a todo lo que nos rodea. Quien vive inauténticamente arrastra su vida por las hojas del calendario. Ve pasar el tiempo y parece que sólo

11. SEVERINO, E., *La filosofía contemporánea*, Ariel, 1970.

vive para envejecerse. La vida auténtica consiste justamente en lo contrario, el tipo de existencia en la que se vive la preocupación por sí mismo. Esta preocupación constituye un índice de la propia autoestima. Debemos procurarnos la mejor vida posible. Éste es el genuino talante de toda ética que, en última instancia, nacería, no de la preocupación por lo que las cosas son, sino del hecho de que sean. En este ámbito de la sorpresa, de la admiración por el mundo, el hombre replantea su vida y busca aquello que la llene de sentido. En el ámbito de la belleza y del amor por las cosas, tan diferente del que busca sólo su utilidad, es posible el éxtasis salvador, el instante maravilloso que nos redima del tiempo insípido y destructor. El terror del devenir sólo puede ser vencido en las profundidades del instante que pide ser eterno. Sólo aquí se detiene el tiempo: “El placer es más profundo aún que el sufrimiento. El dolor dice: pasa. Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!” (*Así habló Zaratustra*). Esta comunión con el profundo placer de los instantes maravillosos, de aquellos que querríamos repetir infinitas veces, es comunión con Dios para el creyente, comunión con el fondo dionisiaco de la vida para Nietzsche. Ya Deleuze vio el instante en su doble interpretación: o como apertura a Dios o como comunión con el cosmos. No es lo mismo: la comunión con el cosmos es diversión radical, fusión, desaparición, embriaguez despersonalizadora. En Dios no hay desaparición porque su infinitud es amorosa, sabe limitarse acogiéndonos, por eso es dulzura, la virtud del que se niega para dejar ser al otro. Éste es todo el misterio del cristianismo: cómo podemos divinizarlos sin dejar de ser humanos. La embriaguez no nos anula.

El D. Yalom ha descubierto en sus estudios psicológicos con enfermos terminales todo cuanto de positivo puede tener la muerte. Su cercanía produce en estas personas los siguientes efectos:

a. *Trivialización de lo trivial*: quitar importancia a lo que no lo tiene y concentrarse en lo esencial de la vida.

b. *Centrarse en lo que en realidad se desea hacer*: la vida se desrigidifica, todo se puede volver a plantear de nuevo.

c. *Preocupación por el presente*: la búsqueda de la felicidad no puede ser diferida, el futuro no existe. Es la mentalidad de una película como “El club de los poetas muertos” en el que se utiliza pedagógicamente el tema de la muerte. El profesor protagonista lleva a sus alumnos ante las fotografías de antiguos alumnos ya muertos: ¿Qué haréis con vuestras vidas a la luz del hecho de que tenéis que morir? Hay un tiempo limitado ¿Cómo lo vais a utilizar? El éxito de esta película y la invocación de la muerte como medio para hacer vivir no podemos considerarlo separadamente de la destrucción post-moderna de los ideales.

d. *El aprecio por lo sencillo*: lo que antes pasaba desapercibido adquiere interés: el viento, las flores, las pequeñas cosas de la vida. Su preocupación ya no es utilitarista sino que se basa en el aprecio estético. Ellas son y son bellas y en ello se agota su sentido.

e. *Interés más profundo por los demás*: se descubre incluso a personas con las que se lleva mucho tiempo conviviendo.

f. *Disminución de la timidez*: el protagonista de un libro de Castañeda, indígena mexicano, explica al antropólogo que una persona tímida actúa como si fuera a vivir para siempre y por eso puede desperdiciar su tiempo como si dispusiera de enormes cantidades. Los indígenas tienen a la muerte por un personaje que cada uno lleva a su izquierda, en continua compañía. Cuando hay problemas uno puede girarse hacia ella y preguntar. Invariablemente la muerte responde: "lo único grave que te puede suceder es que yo alargue mi mano y te toque". Es el mismo descubrimiento que los enfermos de Yalom, quizá demasiado tarde.

¿Por qué esperar a padecer una grave enfermedad para cambiar nuestra actitud ante la vida? Para el creyente, la muerte tiene sentido vivida como participación en la muerte de Cristo, en su misterio pascual, misterio que, es movimiento, "paso". Cristo es nuestra personalidad profunda y por ello su muerte no es única. Como movimiento hacia el Padre, está abierta y es infinitamente comunicable. Hay, pues, un plus de sentido para el que cree porque le está permitida otra mística: la de la inserción en el Hijo. Su dolor y su muerte son inclusivos. Cuando sufrimos y apuntamos con el dedo acusador hacia el cielo nos equivocamos de dirección. Dios no es un espectador neutro de nuestro padecimiento.

4. LA LIBERTAD

El hombre está constituido por dos aperturas: una que viene del pasado y otra que mira hacia el futuro, lo arqueológico y lo teleológico (P. Ricoeur) ¹². No venimos de la nada, desprovistos de todo bagage. El pasado nos condiciona, es lo recibido, lo que el mundo ha hecho de nosotros sin nuestro concurso. Quien construye su vida desde lo que hay, apuesta por el placer de "dormirse", por la economía de esfuerzo. Es lo que hacen los hombres "buenos", denuncia Nietzsche, aquellos que condenan como malo todo que quema y empuja, "Conocéis los destellos que arroja el espíritu, pero no veis que él es un yunque, ignoráis la crueldad de su martillo" (AHZ; *De los*

12. RICOEUR, P., *Freud, una interpretación de la cultura*. 1970.

sabios famosos). No estamos hechos y por eso hablamos de inconclusión, de proyección hacia el futuro. El caos de nuestro interior, imprescindible función mediadora de lo negativo que el hombre bueno no entiende, nos permite alumbrar estrellas danzantes. Así lo intuyó también Aristóteles: lo subsistente es ex-istente, está abierto, en éx-tasis, el ser se persigue a sí mismo en busca de su realización¹³ de ahí su imperfección trágica, pero también su movimiento continuo hacia lo infinito. No hay encerramiento, clausura del hombre, sino inquietud radical y descentramiento. En cada cosa que el hombre hace, se hace a sí mismo, se da una figura, una forma. En el riesgo está la salvación, dice Nietzsche, para rehuir el peligro de dormirse, en definitiva, el placer de no existir. Libertad para crear, placer del artista, del que modela su vida, en la medida en que la arriesga. La ética es ejercicio de la libertad, ejercicio arriesgado si quiere escapar a los dictados del rebaño, ejercicio que permite adquirir una forma excelente, hacer de sí mismo un obra de arte. Pero en nuestros tiempos no hay fe en las grandes ideas, el narcisismo impide inscribir las vidas en ningún proyecto social. Somos más “libres de”, pero no sabemos qué hacer con nuestra “libertad para”. La apertura destaca como finitud, como “castración”. Dos hechos se nos imponen:

a. Estamos obligados a elegir: y elegir algo es rechazar otras posibilidades. Cada conjunto de cosas rechazadas y no elegidas son posibles vidas descartadas. Nos casamos con una persona y dejamos de hacerlo con todas las demás. En cada elección importante hay un acto de fe implícito. Nunca sabemos si hemos acertado. No podemos hacer desaparecer la angustia que este hecho comporta, no podemos volver atrás y comprobar si hemos acertado, ni vivir todas las posibilidades y elegir. Por eso lo hacemos a ciegas y una añoranza por todo lo no hecho es inevitable, por las vidas no vividas y ya irrecuperables. Ni siquiera lo vivido se nos da “a tope”, siempre novatos: lo somos durante nuestra infancia y cuando empezamos a aprender nos hacemos adultos, novatos al llegar a la edad adulta y cuando aprendemos nos hacemos ancianos... la ingenuidad, la falta de experiencia, son un dato crónico, por eso nos equivocamos con tanta frecuencia,

b. Saber que la muerte significa el límite a toda posibilidad de seguir eligiendo: el futuro es el ámbito de todas las posibilidades. Pero la posibilidad más cierta es la propia muerte. No podemos elegir todo lo que queramos, disponemos de un tiempo limitado para la elección de aquello que nos servirá para nuestra autoconstrucción. Es quizá lo que quiso decir Heidegger: el hombre es un ser para la muerte. Pero mientras ella no llega todo está en mis

13. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, 1987.

manos, cualquier cambio es posible, la vida es pura posibilidad. Sin duda la consideración de la muerte hace perder rigidez a la vida. Tenida por horizonte último, toda elección aparece como no definitiva. Bien es verdad que esto no es tan fácil. En esta apertura hacia el futuro el hombre no es cualquier cosa, su pasado lo condiciona. Ricoeur lo llamaba el aspecto arqueológico de la persona. Estamos habitados por lo que viene del pasado: en nuestro cerebro humano está escondido el cerebro del primate que fuimos, hay algo antiguo que nos condiciona continuamente, una presencia de lo nocturno que acompaña permanentemente nuestra vigilia. No sólo es el pasado de la especie, ya vimos que se trata también de nuestro pasado personal, ese niño que fuimos y al que no podemos dejar de regresar, esa prehistoria opaca que ha quedado en nuestro inconsciente. Freud lo vio con toda claridad: donde está el ello (lo pulsional, lo antiguo, lo arqueológico, el proceso primario), debe venir el yo. Hay que sobreponerse a lo que tira de nosotros hacia atrás, ampliar el dominio luminoso de la conciencia, escapar a un determinado modo de funcionar inscrito en el ello que sólo conoce el placer como fin y no como resultado de la relación con el otro, que sólo sabe de la descarga de lo pulsional. Allí no existe el amor, porque la pulsión sólo puede volverse altruista tras un largo trabajo de elaboración a través de ideales psicológicos y sociales que lo permitan. Éste es el peligro de la moderna iconoclastia: dejar al individuo solo frente a sus pulsiones, propiciar la regresión. El ideal tiene una función psíquica que cumplir, si ésta no puede ser cumplida la libertad se vuelve angustiada, porque es vivida como libertad para nada. Ésta es la situación del narcisismo, es decir, de quien no tiene proyectos: ¿vivimos para comer o comemos para vivir?

Siempre ha habido un miedo a la libertad (E. Fromm) porque ella supone superar una pereza vital y emprender una tarea de autoconstrucción que no puede ser dejada al azar. Caben dos tipos de posturas ¹⁴:

a. La renuncia a la propia libertad. Los psicólogos hablan de personas de “*control externo*”, convencidas de que la vida no depende de ellas sino que es producto del azar, de la mala o buena suerte, de todo tipo de condicionantes; se abandonan al curso de los acontecimientos o se diluyen en lo impersonal de la vida cotidiana donde al no planearse ningún problema todos parecen solucionados. Lo arqueológico tiene tanto poder que no hay nada que decidir, los genes o el ambiente ya lo han hecho todo por nosotros. No hablamos, sino que somos hablados por fuerzas impersonales, nada propio ni genuino puede ser dicho por el sujeto. Representa la victoria de lo necesario sobre lo posible (Kierkegaard).

14. ALVAREZ, R. J., *Transtornos psicológicos cotidianos*. Sal Terrae, 1993.

b. Las personas con “*control interno*” reconocen la responsabilidad que les corresponde en la construcción de su vida y de su carácter. Hay ética sólo desde esta convicción: el carácter es en buena medida nuestra obra, lo que hemos hecho de nosotros mismos, lo interiorizado con cada decisión, lo apropiado. Objeto propio de la ética, ni él ni la vida que lo ha configurado son un accidente fatal, algo que nos ha sucedido sin nuestro concurso¹⁵. Lo que hacemos nos expone, revela nuestro talante espiritual.

Las personas regidas por la mentalidad del control externo hacen de la angustia, culpa, al escuchar la voz que nace de su corazón: culpa última y radical por lo que han hecho con sus vidas. Quien ha arruinado su existencia o no ha trabajado por hacerla excelente se hace reo de la culpa. El hombre no lucha sólo por huir del dolor o procurarse un mínimo bienestar o una felicidad alienada, hay en nosotros un deseo de lo mejor (Platón), un anhelo de autotranscendencia. Se queda corto Nietzsche cuando hace de la metafísica sólo el índice de nuestro descontento: “Imaginar otro mundo más valioso es una expresión de odio hacia un mundo que hace sufrir: el *ressentiment* de los metafísicos es aquí creativo”. Buscamos algo más perfecto que lo puramente humano. Platón vio bien el significado de nuestra no satisfacción, la profundidad humana de nuestra aspiración a ser mejores de lo que somos. Dejar de lado estas cosas supone abandonar nuestra condición. La culpa más seria nace de esta pereza existencial, de esta renuncia a ser el autor de la propia vida. Percibimos entonces la diferencia entre lo que somos y lo que habríamos podido ser, no hemos escuchado la voz de nuestro ser que nos llama a vivir según nuestra genuina vocación. Éste es el sentido verdadero de la culpa: atentado contra uno mismo, otros sentidos son derivados e incluso infantiles, “heterónomos” en el sentido kantiano: es la culpa de quien no cumplió la norma impuesta desde fuera o desobedeció a la autoridad humana o divina.

En una novela¹⁶ recientemente traducida, Yalom recrea una historia ficticia utilizando personajes históricos. Breuer, amigo íntimo de Freud, tenía por paciente a una joven muy atractiva (la famosa Anna O.). La muchacha padecía de una histeria en el curso de la cual experimentó un embarazo psicológico que atribuyó a su médico. Breuer se asustó y rompió toda relación con ella. Él era un médico ilustre, casado, y no deseaba ningún escándalo. Pero no podía olvidar a la joven. Entonces aparece Nietzsche en su consulta y entablan una interesante relación. Breuer le confiesa su problema. El análisis que Yalom pone en boca de Nietzsche aclara nuestro tema, le dice:

15. ARANGUREN, J. L., *Ética*. Alianza, 1979.

16. YALOM, I., *El día que Nietzsche lloró*. Emecé, 1994.

usted no está simplemente obsesionado con esa joven, se trata de otra cosa; dígame ¿qué ha hecho usted de su matrimonio? ¿por qué considera su vida un accidente? ¿Usted no la ha elegido? Las obsesiones son índice de su descontento, ¡ame lo que ha elegido! Nietzsche ha visto en las fantasías del médico la presencia de la culpa por lo hecho con su vida. Vemos en Nietzsche, como en Kant, una ética formal: querer cualquier cosa con tal de que se sepa querer. Saber querer, desear como si lo deseado hubiera de volver miles de veces, para que el espíritu que anuncia el eterno retorno no sea el de un demonio sino un dios. El hombre no tiene una sola alma inmortal, no un destino prefabricado, sino muchas almas mortales, muchas posibilidades abiertas, la que deseamos ha de ser infinitamente querida. Todo "fue" debe ser un "así lo quise". La vida ha de ser vivida con el espíritu de un niño que se entrega a su juego con total devoción.

La culpa es vencida cuando el ejercicio de la libertad se produce desde la autoestima y el autorrespeto. La ética nace de este amor por sí mismo propugnado por el evangelio (amar a los demás como te amas a ti mismo). Si la ética es búsqueda de la buena vida, esta búsqueda que supera la pereza nace del amor por uno mismo: porque me quiero me daré lo mejor. Siempre entendiendo que darse la buena vida pasa por dársela también a los demás porque sólo en el seno de este proceso nos humanizamos ¹⁷. "Llega a ser lo que potencialmente eres" diría Aristóteles, porque de la sensación de alcanzar la plenitud nace la alegría, ese sí espontáneo a la vida que está en las antípodas de la culpa. El carácter de la persona excelente es su mayor motivo de alegría. No es sólo, como señaló Aristóteles, el que practica la virtud, sino el que encuentra placer en practicarla. El placer así obtenido delata a la persona que se ha convertido en obra de arte. Este argumento está implícito en la afirmación socrática: antes prefiero padecer injusticia que cometerla. Si Sócrates cometiera una injusticia no se podría soportar a sí mismo, habría hecho de sí un monstruo, habría arruinado la belleza de su vida. Hay un cierto idiotismo ético ¹⁸ en nuestros tiempos que nos impide apreciar la importancia de este argumento. Muchos llenan su vida de fealdad y no lo notan, como si hubieran borrado toda sensibilidad, toda capacidad de leer dentro de sí. Han acallado su monólogo interno, han perdido la posibilidad de distinguir lo que está bien y lo que está mal. Jankélévitch ¹⁹ quería recuperar el sentido de la culpa: muchos hacen el mal y no experimentan remordimientos, es una constante de nuestros tiempos, se ha perdido la capacidad de des-

17. SAVATER, F., *Ética para Amador*. Ariel 1991.

18. BILBENY, N., *El idiota moral*. Anagrama.

19. JANKELEVITCH, J., *La mala conciencia*. FCE, 1987.

doblamiento y autoobservación. Es grave, no hay persona sin este acto reflejo, sin la creación de este espacio interior desde el que uno se percibe a sí mismo y sabe qué está haciendo de sí. ¿Eres un monstruo y te soportas? Eres además un idiota. Los hay de tres tipos: los intelectuales no distinguen lo verdadero de lo falso, los políticos (es el sentido original) desconocen el interés general y “pasan” de compromisos sociales, los éticos carecen de capacidad para diferenciar lo bueno de lo malo. El tema socrático de la cura de uno mismo, de la preocupación por lo que somos y no por lo que tenemos, pretende ahuyentar el idiotismo de nuestras vidas. Debemos convertirnos, cambiar el objeto de nuestras inquietudes, entrar en el ámbito del ser, cuidar de su calidad. La cura es el primer grado de la angustia porque se realiza en el seno de un universo espantoso, por eso huimos, “la prisa es general porque todos quieren escapar a sí mismos” escribe Nietzsche. Heidegger radicaliza el tema: no hay cura de sí, o mejor dicho, es la cura la que constituye el yo.

Para el cristiano el ser es tarea porque no existe sino en unidad con Dios. Platón hizo de ésta algo central. Su filosofía es una agatología, el Bien es el fundamento del ser y por ello el ser no es neutro, sino que es concreción del bien y el ser del mundo sensible aspiración a realizarlo²⁰. Hay toda una filosofía de la aspiración en Platón donde las ideas son horizonte, utopía hacia la que todo tiende. Dios habla a través del ser y por eso debemos escuchar. Delante de nuestra propia vida estamos situados ante un absoluto y por ello no tenemos derecho a arruinarla. Algo a través de nosotros mismos nos llama a nuestra propia construcción (Heidegger: “La llamada viene de mí y con todo me sobrepasa”). Es como si nos llevaran a juicio (la conciencia como tribunal) y nos preguntaran: ¿qué estas haciendo de ti mismo? No es la voz de Dios que se oye desde fuera. Esto sólo puede fundar una ética heterónoma: el gran problema de la modernidad. La voz de Dios no puede sonar sino “confundida” con la voz autónoma de mi ser y nos habla como llamada a la propia excelencia: lo que dice la biblia y lo que dice mi corazón es lo mismo. Sólo así deja Dios de ser una imposición y su descubrimiento pasa a ser un ejercicio de mayeutica²¹: Dios no viene, ya está y la fe es este caer en la cuenta de aquel que es más íntimo a mí que mi propia intimidad (S. Agustín). Lo realmente difícil es entonces separar a Dios de mi yo y tematizar lo infinito como distinto de lo finito, comprender la síntesis.

20. VIVES, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid 1970.

21. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios y la realización del hombre*. Cristiandad 1987.

Volviendo a un punto de vista más psicológico (que quiere ser lo central), he aquí algunas pistas:

a. La vida es dura y difícil, limita con frecuencia nuestra capacidad de elegir y también nuestras posibilidades de ser felices. Toda una tradición filosófica de raigambre platónico ha querido inmunizar al hombre de los efectos del azar y la contingencia ²². Identificando nuestro verdadero ser con la razón y propugnando una vida contemplativa, centrada en valores inmutables, se ha querido alcanzar la autosuficiencia. Al hombre virtuoso le basta su virtud y nada le puede hacer daño. Debe desprenderse de sus pasiones y deseos, de todo lo que le vincula al mundo sometido a cambio, al gusto por los particulares, por aquellas cosas que podemos perder. Aristóteles, en cambio, está más cerca de nuestras intuiciones espontáneas: la vida buena, la eudaimonia es frágil y depende de factores que no siempre controlamos. Por ejemplo, la amistad es el mayor bien exterior, pero un bien que nos fragiliza: ¿Cómo encontrar un buen amigo? ¿qué pasa si lo pierdo? Un mínimo de condiciones económicas, una cultura y tantos otros factores de los que no querríamos prescindir para una vida deseable, condicionan cualquier anhelo de felicidad. Aristóteles recoge las intuiciones trágicas de la sabiduría popular que sabe hasta qué punto dependemos de la fortuna, pero cree posible una felicidad a nuestra medida, humana y no divina. El hombre ha de hacer lo que buenamente pueda con lo que buenamente está al alcance de su mano. Vencemos así la tentación del nihilismo pasivo. Hay en la ética aristotélica una verdadera llamada al heroísmo.

b. Reconocer que cierto padecimiento es inevitable y que no podemos rescindir ese contrato que hemos firmado con la vida. El emperador-filósofo Marco Aurelio ²³ recuerda bellamente que protestar sólo sirve para aumentar el sufrimiento. Quien sufre un accidente y se dice en su monólogo interno: ¿por qué a mí? no hará sino añadir a su dolor físico, la sensación falsa de que alguien (¿Dios? ¿el universo?) cometió una injusticia con él, pero “¿Dónde está escrito que a ti no te podía pasar esto?”. Ni siquiera la muerte es un desastre si uno no se cree inmortal. Marco Aurelio nos aconseja no “horribilizar” la vida, no hacerla insoportable por culpa de un monólogo mal construido, pensando que las cosas deberían ser de otra manera de como son: es la filosofía como terapia, como arte de vivir. Ella nos enseña que ciertas preocupaciones no hacen sino ocultar el valor incomparable del simple hecho de existir: “Sólo se nace una vez, dos veces no nos está permitido: es inevitable que no volvamos a vivir jamás; pero tú, que no eres dueño del futuro, dejas

22. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*. Visor 1995.

23. MARCO AURELIO, *Meditaciones*. Gredos, 1983.

una vez más para mañana la felicidad. La vida, sin embargo, se consume en estos plazos y cada uno de nosotros muere aplastado por las preocupaciones” (Epicuro) ²⁴.

c. Nos enfrentamos solos a las decisiones básicas de la vida y por ello somos plenamente responsables de la forma en que vivimos. Es nuestra obra. Conviene recordar la oposición de Aristóteles a quienes piensan que la vida o es puro fruto del azar o está totalmente en nuestras manos. Su postura se sitúa en el justo medio: la vida es el resultado de lo que buenamente podemos hacer con los materiales de que disponemos. Nadie nos puede dispensar de sacarle el mayor partido. La vida se convierte en una especie de “baile con cadenas”.

d. La vida es una tarea y por eso nos pesa. Es esa pereza metafísica de la que hablaba Levinas la que se refleja en la dificultad de levantarse cada mañana. Pero ahí está la llamada de Dios a “encargarnos” de la realidad. Para el cristiano, este encargarse, el compromiso, se transforma en una mística de la misericordia: infinitas muertes (que mi muerte sea tu vida) que apuntan a la resurrección (misterio pascual). Jesús no es sólo el modelo, sino un acompañante. Sólo así rehuimos el destino del alma bella hegeliana: ella quiso poner belleza en un mundo feo y hostil, una y mil veces lo intentó hasta que cansada se despidió “bellamente” de un mundo que no quería dejar de ser feo. El alma bella se convirtió en alma fea, en su retiro solitario.

e. Un alma de poeta es imprescindible para captar todos los instantes bellos. Están ocultos en el devenir del tiempo que vivimos como aburrido o sin sentido. Debemos capturarlos y enhebrar con ellos una cadena de oro. Éste es el sentido de nuestra vida.

5. LA SOLEDAD

La muerte y la libertad nos sitúan ante el problema de la soledad. Sabemos que morimos solos o que al tomar una decisión grave nadie nos puede acompañar por mucho que nos dejemos aconsejar. En ambas circunstancias padecemos la soledad: al construir la vida y al morir. Es esta soledad la que nos interesa ahora. Pero no hace falta esperar a tener que tomar una decisión o afrontar la muerte. Estamos en la vida como si todo nos resultara familiar y conocido, pero en algún momento, por alguna circunstancia, nos sentimos extraños. Sentimos que el mundo es inhóspito. Nos encontramos con el existir y esta facticidad nos extraña, no nos es familiar aquello mismo

24. HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*. Études augustiniennes 1993.

que somos y en lo que estamos. Zubiri hablaba en este contexto de religación: no nos resignamos a que las cosas estén simplemente ahí sin ninguna razón, pudiendo no haber estado nunca: hay algo mayor que nosotros que está en el origen de todo sosteniéndolo. “No como el mundo es, es lo místico, sino que el mundo es”. El verbo ser es el vehículo verbal de la extrañeza que al hombre religioso remite al fundamento, al algo que hace que algo sea ²⁵. Pero el contemporáneo vive esta experiencia en el seno de un universo indiferente y carente de fundamentación. El mundo es una tramoya detrás de la cual no hay nada. La realidad es gratuita, está de más. Descubre que este mundo inerte no puede hacerle compañía. Las cosas no nos son presentes, no perturbaban nuestra soledad, carecen de la alteridad necesaria. Nadie nos escucha.

Sólo el amor, la delicia y sorpresa de encontrar las propias aspiraciones en otra alma y otro cuerpo, el gozo de comprender que se habita un mismo mundo de valores, situado en el interior de otro nos arranca de la soledad. El amor es puente que desde nuestra soledad lanzamos hacia la soledad del otro y que permite coejecutar nuestras existencias, vivirlas en comunión. El amor es benevolencia (querer el bien del otro por sí mismo), beneficiencia (actuar en función de ese bien) pero sobre todo confianza ²⁶, participación de la propia intimidad, la “convivencia” aristotélica que permite la actividad común y el cultivo de una sensibilidad íntima hacia una persona en el sentimiento, pensamiento y acción (vivir juntos no es por eso ya convivir). Si la persona que he elegido tiene un carácter excelente, bello, mi amor por ella y mi compartir nuestro tiempo y actividad me proporcionará un poderoso motivo para cultivar mi propia excelencia. Al contrario la ausencia de amistad nos empobrece remitiéndonos de nuevo a la clausura de la soledad. Solamente en la comunión con el otro me puedo amar como persona. A mayor presencia auténtica de cada uno de los dos respecto del otro, mayor presencia auténtica de cada uno respecto de sí. La creación de la persona es un momento interior a la comunión, es la verdad profunda del personalismo. Por eso la voluntad última de Dios es la comunión. Hay más soledad en nuestros días porque hay menos capacidad de comunión, no hay personas sino individuos.

Pero no todo el mundo puede amar. Quien no es capaz de hacerlo maduramente padecerá la soledad de un modo especial. El psicólogo humanista Maslow ²⁷ analiza a fondo este problema. Hay personas que se mueven en la vida motivadas por lo que él llama deficiencia. Quienes han padecido en su

25. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica transcendental*. Cristiandad 1983.

26. LAÍN ENTRALGO, P., *Sobre la amistad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

27. MASLOW, A., *El hombre autorrealizado*. Kairós 1993.

niñez fuertes carencias, falta de seguridad, amor, respeto... aprenden a mirar a los demás desde sus propias necesidades. Se busca en la pareja lo que no se tuvo en su momento: alabanza, consuelo, cuidados... El otro es visto desde la función que cumple para mí en orden a llenar mi vacío. La persona no puede salir de su imaginario, el otro es sólo un soporte de mis fantasías, no hay verdadera alteridad. La sexualidad que se mueve en este ámbito es puramente masturbatoria. Pero quienes actúan motivados por el desarrollo y la autorrealización porque tienen cubiertas sus necesidades más fundamentales, pueden desarrollarse buscando el crecimiento y la mejora. No están ávidos de prestigio ni son dependientes. Desde su propia autonomía son capaces de apreciar al otro no por lo que aporta, sino por su valor intrínseco. Quienes se han desarrollado así saben estar solos y acompañados. No dicen: te amo porque te necesito sino al revés, te necesito porque te amo. El psicoanálisis habla de relaciones narcisistas, de sexualidad "masturbatoria", solitaria, encerrada en sus propios fantasmas donde el otro no es sino un personaje de mi película interior que discurre como un puro monólogo. Una sexualidad afásica²⁸, sin palabras, que vive sólo de emociones que como la ternura sólo expresan la necesidad de un afecto que a su vez no se es capaz de proporcionar. Es la sexualidad como hambre del otro, que desea absorberlo, incorporarlo ávidamente. Es la fusión y el regreso a lo que se vivió en el seno materno, la vivencia ilimitada del principio de placer. Padecemos de "reminiscencias" decía Freud, del deseo de volver al ideal de la infancia, del niño pasivo que todo lo recibe de su madre, símbolo de la acogida ilimitada cuya trama ha de cortar el padre para instalar al hijo en la realidad (este es el sentido del Edipo). Es el amor como eros que nace de una carencia, de la condición castrada del ser humano. Por eso enamorarse, amar nuestras pulsaciones narcisistas, está al alcance de cualquiera, pero por eso también los hombres mueren raramente de amor: se duermen antes. Eros no sobrevive porque en el fondo no ama al otro, ama su ausencia, la carencia que hay en nuestra carne. Cuando el otro ya es poseído eros se disuelve, la pasión se duerme, el deseo se anula en su satisfacción. Para arder en esta pasión no se necesita al otro sino su ausencia²⁹.

Frente a la relación narcisista, la relación de objeto, el encuentro real con el otro. Es fácil amar un sueño, lo difícil es amar la realidad, pero siempre es mejor un poco de amor verdadero que mucho soñado. Este amar de verdad es alegría (Aristóteles), alegría por la presencia del otro. Es amistad, alternativa a la relación mediocre en que acaban tantas parejas que se reprochan el

28. ANATRELLA, T., op. cit.

29. COMTE-SPONVILLE, A., *Petit traité des grands vertus*. PUF 1995

uno al otro no ser más de lo que son. Alegrarse es no pedir nada, celebración pura de la presencia, es decir: ¡gracias por no faltarle a la realidad! Se trata del *philein* griego, el amor del ser; de que exista. Es la pasión educada para acoger la alteridad, el deseo pensado, la pulsión elaborada donde el otro no es un apoyo para mis fantasías. Pero hay un amor que sabe ir todavía más lejos que la *philia*, es el agapé del evangelio, el amor incondicional. El de quien deja ser al otro en plenitud, sea ese otro quien sea. El amor que imita a Dios en su ausentarse de la creación para que nosotros podamos ser. El mundo pide esta ausencia en la que se constituye el tiempo, que es su espera, y el espacio, que es su distancia. Dios crea entonces, retirándose. La creación es desaparición. Es el amor que niega su propio poder en beneficio del amado, que no aplasta con su presencia. El otro crece y ocupa toda la vida disponible. Esta retirada es la dulzura, la delicadeza de existir menos, el olvido de sí, el dar en pura pérdida al desconocido. Simone Weil lo llamó decreación: “Je dois aimer être rien”. Dilección sin predilección, amor permanente y crónico que introduce la universalidad, aceptación gozosa de cualquier otro. Es un amor casi imposible para nosotros. Sirve para saber qué nos falta, es un horizonte para eros y *philia* en orden a liberarlos del yo.

El amor hace posible una mirada ética sobre el amado, la mirada que comprende que el otro es un misterio inasible, más allá del tiempo y del espacio, nunca contemporáneo. Sentimos al amado como un abismo, como una ausencia que se escurre entre nuestros brazos. El otro es siempre como aquel astronauta ruso, el primer humano en el espacio exterior: por primera vez alguien a cuyo alrededor sólo hay cielo, desarraigado, sin tierra, nómada puro, sin otra identidad que la de su humanidad. Es el reverso de la mirada estética³⁰ que cosifica, que confunde al otro con su apariencia física, con su belleza corporal. El otro como cosa no puede acompañar nuestra soledad. Es la tragedia de nuestros días. El yo está mal en su piel y necesita devenir nómada y vagabundo, necesita exiliarse y vivir arriesgadamente. Pero los muchos encuentros y relaciones no consiguen sacarnos del vacío, el promiscuo no consigue encontrar quien le acompañe. Levinas decía bellamente que el rostro por excelencia es el del anciano. Cubierto de arrugas no puede ser fijado en la apariencia, el anciano es una presencia que se va yendo detrás de esas arrugas, inasible y misterioso. La belleza está en la mirada, dice el poeta o en frase de Lutero: una persona es bella porque uno la ama y no la ama porque es bella. La dialéctica opone mirada ética y estética como dos modos inversamente proporcionales de contemplar al otro. Levinas recuerda que

30. FIENKIELKRAUT, A., *La sabiduría del amor*. Gedisa 1993.

los nazis desnudaban a los judíos antes de matarlos para anular su rostro en la continuidad desnuda del cuerpo. Entonces ya se puede matar porque no hay persona. El rostro como llamada vehemente a la hospitalidad ha sido borrado. También en nuestros días cuando los demás son experimentados así uno no puede vivir sino solo. Simplemente, amamos si más allá de toda estética somos capaces de ver al otro tal como Dios lo ha pensado (Dostoievsky).

6. EL SENTIDO DE LA VIDA

Que la vida no tiene sentido significa que no es un “listo para ser usada”, que no está a nuestra disposición. Da miedo pensarlo y la sola duda nos coloca frente a todo el pensamiento tradicional que ha invocado constantemente una armonía preestablecida entre el ser y las exigencias subjetivas de la humanidad. El placer entendido como satisfacción, promesa de felicidad, ha constituido durante siglos el criterio de verdad. Es verdad aquello que nos tranquiliza, que nos hace felices. Con el pecho henchido de satisfacción la metafísica señala al ser estable y eterno. Ese ser es la verdad. Libre de todo devenir, de todo sufrimiento, por su eternidad, es objeto de una posesión definitiva más allá de los desencantos que nos proporciona lo sensible. Un ser eterno para que lo podamos retener sin ningún equívoco. El Dios bueno se suma como garantía de que la verdad que captamos de la realidad se puede anunciar como correspondiente a lo que nosotros esperamos. Así el mundo es concebido en connivencia con nuestros deseos. Existe una complicidad entre el yo y el fondo de las cosas. Sin embargo la pregunta sobre el sentido de la vida arroja una inmensa duda sobre este planteamiento: ¿no será la realidad total y majestuosamente indiferente al hombre? ¿hay alguna finalidad inscrita en el mundo de la que podamos apropiarnos? Nietzsche comprendió genialmente lo específico de nuestros tiempos como destrucción de esa especie de hedonismo filosófico que es el idealismo: quizá el mundo no está ahí para nosotros. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo huir de la melancolía? Es el gran problema socrático. Si tenemos un objeto y nos planteamos para qué sirve diremos que para x. Esta es la actividad que le da sentido. Pero... ¿Y si se trata de un ser humano? ¿Hay algo que un ser humano debe realizar para que ello constituya el sentido de su vida? La sensación generalizada de nuestra cultura es que estamos aquí sin saber por qué. El aire depresivo de nuestro tiempo tiene mucho que ver con la ausencia de respuestas a esta pregunta. A falta de ideales con los que trabajar, el yo se idealiza a sí

mismo. Ya no vivimos desde lo que nos supera, insertos en lo universal, en el tiempo de la historia. Por eso sólo se puede vivir en la fugacidad de lo inmediato, sin más ideal que uno mismo. Entonces vivir equivale a sentir, a excitarse, a promover el imaginario primario. "Cuando el deseo de sentido no se ve realizado, el hombre intenta llenar el vacío y se emborracha con la satisfacción de sus pulsiones... Así la libido sexual crece exuberantemente en los casos de vacío existencial"³¹. Sin proyectos, ni futuro, sin recursos psíquicos con que elaborar la angustia, ésta se actúa: suicidio, personalidad toxicómana, agresividad, aburrimiento... La ausencia de ideales deja paso a la autoagresión de la pulsión sin elaborar y del superyó que ha sacralizado un ideal narcisista al que el yo no puede hacer frente. No hay diálogo interior, porque falta material con el que construir ese diálogo. No sabemos desde dónde leer nuestras vidas. No estamos en el tiempo ni en la historia porque ninguna creencia universal, ninguna tradición nos puede inscribir en él. Vivimos como si viniéramos de ninguna parte y fuéramos a ninguna parte, sin raíces. De ahí ese complejo de filiación entre los jóvenes que buscan ídolos con los que cubrir las ausencias³². Carentes de ideales funcionamos por ensayo-error como si dispusiéramos de todo el tiempo, queriendo experimentarlo todo de nuevo, sin que la tradición, de la que sentirnos vergüenza crónica, pueda ya enseñarnos. Actuamos sistemáticamente, buscamos compulsivamente el placer para huir de la angustia y la autoagresión. Es el diagnóstico de autores como E. Fromm y Viktor Frankl³³.

Existe un tipo de neurosis relacionada con la falta de sentido y el vacío existencial. Así la llamada neurosis del fin de semana: mientras trabaja la persona funciona con normalidad, pero los días de fiesta, sin nada en que ocuparse, aparece la depresión. Heidegger decía que aburrirse es besar a la muerte y la depresión es, en el fondo, este aburrimiento profundo, esa falta de tensión vital y desgana, no hay pasión por las personas ni por las cosas. Fromm denunciaba a nuestra sociedad por patógena, productora de enfermedades psicológicas. Hay un aburrimiento de fondo del que las personas son literalmente distraídas. Ni la tradición ni los instintos nos dicen ya qué debemos hacer.

¿Cómo dar sentido a la vida? Quien ha encontrado un motivo para perderla posee el sentido. Frankl utiliza la metáfora del ojo. Cuando está pendiente de sí mismo está enfermo. Si funciona, pasa desapercibido porque él ve, pero no es visto. El ojo es olvido de sí, versión al otro. Del mismo modo

31. FRANKL, V., *La psicoterapia al alcance de todos*. Herder, p. 96.

32. ANATRELLA, T., *Contra la sociedad depresiva*. Sígueme 1995.

33. FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*. Herder 1993.

la felicidad que buscamos nos elude porque ella sólo puede darse por añadidura: en el amor, en la creatividad, en el encontrarle sentido al dolor. Sólo entonces se hace realidad la frase de Nietzsche: “Quien tiene un porqué podrá soportar cualquier cómo”.

Pedro MAZA BAZAN, OSA
Badalona