

EXCESOS DE LA COMPASIÓN
 (AURELIO ARTETA, *LA COMPASIÓN*.
APOLOGÍA DE UNA VIRTUD BAJO SOSPECHA)*

Carlos Gómez Sánchez

UNED, Madrid

Expresaba una compasión *insaciable*, si así puede decirse.

DOSTOIEVSKI, *Crimen y castigo*

No debemos ser más piadosos que Dios ni destruir el disfrute de una fascinante felicidad terrena con pensamientos provocativos.

D. BONHOEFFER, carta desde la cárcel a E. Bethge, en *Resistencia y sumisión*

I

La compasión ha ocupado un lugar central en la historia de los sentimientos morales, sea por el encomio con que la han patrocinado sus defensores, sea por la suspicacia y aun el desprecio que ha encontrado entre sus detractores. Entre ambos extremos, las opiniones han ocupado una amplia gama del espectro posible. Aurelio Arteta, que ya había dedicado al tema algunos trabajos previos,¹ realiza en este libro una decidida apología, que trata de rescatar a la compasión de la mala fama que —de la mano sobre todo de Nietzsche, «el fiscal más fiero», como aquí se le califica— viene arrastrando en buena parte del pensamiento contemporáneo. Pero su consideración no se ha circunscrito a los episodios más recientes de nuestra historia intelectual, sino que también recoge y analiza (y, en su caso —el caso, sobre todo, de Aristóteles y Rousseau—, se apoya en) elaboraciones de ámbitos y

procedencias muy diversos, a partir de los cuales ofrece su argumentación y su defensa. Las consideraciones históricas se desarrollan sobre todo en la primera parte («La emoción compasiva»), en donde, además de los autores citados, otros, como Spinoza, Kant y Schopenhauer, por recordar sólo los hitos más eminentes, son cuidadosa y críticamente incorporados, para, habida cuenta de esa herencia, efectuar en la segunda («La virtud piadosa») el desarrollo de sus tesis principales. Todo lo cual permite a Aurelio Arteta ofrecer un libro no sólo de gran riqueza analítica, sino además bien compuesto, el interés de cuya lectura no decae, pues a los anteriores méritos ha de sumarse el sobrio estilo en el que ha sabido encauzar su apasionada defensa.

Es ésta la que hace más atractiva la obra, al poner de manifiesto que la minuciosidad en la investigación no es un simple preciosismo, sino que, antes al contrario, y sin desdeñarla, se endereza toda ella a enfrentarnos con un tema que no es mera curiosidad histórica, sino que, pese a operar a veces de modo difuso y sin articulaciones nítidas, sigue representando un campo crucial de nuestros sentimientos y actitudes morales, como el propio autor se encarga en hacer ver en las páginas finales, al recapitular y contrastar su posición con la de destacados autores de nuestro presente (Lévinas, Habermas, Rorty o Horkheimer).

Claro que ese mayor atractivo vuelve también su propuesta más discutible, sin

* Barcelona, Paidós, 1996, 300 pp.

que este carácter suponga desde luego un demérito, pues llevarnos a pensar sobre un tema, hacerlo relevante en sus ambivalencias, riesgos y posibilidades, en vez de desecharlo o pasarlo por alto, es tal vez todo lo que podemos hacer filosóficamente con él, tanto más al moverse en ese resbaladizo campo que trata de articular sentimientos y razón en la vida moral.

2

Mas, por empezar a señalar alguno de los aspectos controvertibles de la tesis de Arteta, a los que acabo de aludir, quizá quepa reparar, en principio, en lo dilatado de la noción de compasión que emplea. Es verdad que el empeño del autor es precisamente no abandonar la compasión al campo del mero sentimiento sino elevarla al de la virtud. Pero, tal vez, ese rescate no puede hacerse sino al precio de depurar tanto el sentimiento de partida, que, a la postre, habríamos quizá de preguntarnos por qué seguir denominando todavía a la estilizada virtud resultante como compasión. Por poner un solo ejemplo, es sabido que Kant, receloso en su ética respecto a los afectos —a no ser el frío sentimiento de respeto— no dejó de dirigir críticas al cálido sentimiento de compasión, pues, aunque puede ser bello y amable, al mostrar una bondadosa participación en el destino de otros hombres, a la que llevan igualmente los principios de la virtud, lo que aparta, sin embargo, a la condición compasiva de la «dignidad de la virtud» es que esa buena pasión «es débil y siempre ciega». Ciega porque puede hacer conmovernos ante alguien cercano o simpático y dejarnos indiferentes, en cambio, ante desgracias mayores pero alejadas, subvirtiendo así el principio de nuestros deberes e incapacitándonos para cumplir «el estricto deber de la justicia». Débil porque si, haciendo caso de

las prescripciones de ésta, jerarquizamos nuestros deberes, sin dejarnos llevar por el sentimentalismo amable de una situación en detrimento de otras que quizás nos conmueven menos pero que nos requieren más, esto es, si generalizamos debidamente el sentimiento, entonces se hace más sublime, pero resulta más frío. No es posible, concluye ahí Kant, «que nuestro pecho se interese delicadamente por todo hombre ni que toda pena extraña despierte nuestra compasión. De otro modo, el virtuoso estaría, como Heráclito, continuamente deshecho en lágrimas, y con toda su bondad no vendría a ser más que un holgazán tierno».² Esos problemas apuntados por Kant tratan de ser salvados por Arteta que quiere hacer de la compasión «una virtud sin distingos» (187 ss.), capaz de extender la solidaridad desde nuestro sentido del «nosotros» a los que hasta entonces eran simplemente «ellos», basándose en el doble pilar de la dignidad del hombre —que lo haría digno de admiración y de respeto— y de la finitud humana, la cual lo torna frágil, vulnerable y requerido de piedad. Pero, a mi modo de ver, la objeción kantiana sigue con ello intacta. Pues no es el sentimiento, sino la razón, la que lleva a esa idea de la dignidad de todo hombre, con independencia de su raza, religión, sexo o clase, e incluso de los sentimientos que nuestros semejantes nos puedan despertar. Sin que sea preciso abandonarse al cinismo para reconocer que dichos sentimientos no son siempre amables.

Creo que aquí se entremezclan dos tipos de cuestiones que convendría distinguir. La primera se refiere a la ambivalencia de los sentimientos humanos. Frente a lo que Rousseau supuso, al referirse al hipotético estado de naturaleza, el sufrimiento ajeno no sólo suscita compasión, sino también placer; no sólo nos conmueve, sino que también hace nuestras delicias. El muestra-

rio es tan amplio que no deja de ser curioso la reticencia provocada por la proposición que lo resume. Para la investigación psicoanalítica, al menos, esa ambivalencia resulta incuestionable y quizá, incluso, irresoluble. Y sin tener que esperar a ella, hombres que, por otra parte, tenían finas antenas para lo heroico y lo sublime, como el propio Kant o Dostoievski, han constatado ese «mal radical en la naturaleza humana», que vuelve el hablar sobre la *fiera* crueldad del hombre en algo «terriblemente injusto y ofensivo para las fieras».³

No es, pues, en el sentimiento mismo, sino en la razón donde hemos de buscar la debida generalización de las actitudes morales. Es cierto que la razón misma está mediada y se articula sobre una base de sentimientos, deseos, afectos y pasiones, por más que no quede sujeta a ellos, pudiendo, en cierto modo, reobrar sobre los mismos. Éste es quizá el momento de verdad de la crítica de Horkheimer a Kant. Horkheimer lleva razón al insistir en *Materialismo y moral*,⁴ hablando de la compasión, en el entramado de sentimientos en los que se funda el discurso moral, y sin el cual es difícil llegar a formulaciones como la kantiana del hombre siempre como fin y nunca como puro medio. Pero, aunque los sentimientos, y desde luego la compasión, hayan podido fecundar el discurso y la acción moral, uno y otra no dependen sólo de ellos: en ocasiones, la opción por determinadas conductas y cursos de acción que nos parecen moralmente relevantes puede hacerse en ausencia de tales sentimientos —no siempre es necesario emocionarse con una causa para defenderla— o incluso, en contra de ellos, para, como subrayaba Kant, jerarquizar adecuadamente nuestros deberes. Por lo que, trasponiendo un famoso dicho kantiano, podríamos decir: «La razón sin los sentimientos es vacía. Los sentimientos sin la razón son ciegos».

Que a la resultante de ese complejo proceso de mediación se le siga llamando compasión es algo que puede rescatarla de las unilateralidades y límites que, a lo largo de la historia, se le han reprochado. Pero ello no se logra sino a costa de difuminar los contornos habituales del término hasta convertir a la compasión —como apunta Carlos Thiebaut en su, por lo demás, elogiosa recensión del libro de Arteta—, en «un cabal equivalente de la condición humana entera, en aquello que otrora se llamaba un “existencial” humano».⁵

3

Más problemático me parece aún el intento de Arteta de basar la compasión en el egoísmo, ya que, para él, «no hay dilema forzoso entre amor propio y piedad» (198 y ss.) y «lo que ofrecía la apariencia de una pasión altruista se revela, en suma, como una pasión esencialmente egoísta e interesada» (46). A mí no deja de llamarme la atención esa especie de desenmascaramiento por el que, en pos de la filosofía de la sospecha —aunque hay precedentes más lejanos—, todo movimiento de altruismo, entrega o solidaridad *en el fondo no es más que...* egoísmo refinado. Bien es verdad que no se trata del burdo egoísmo, sino, como dice Savater, que ha sostenido con fuerza esta tesis entre nosotros y al que el propio Arteta alude, «del amor propio bien comprendido, es decir, tomado como base del amor social y no como su contrario».⁶ Sin embargo, por más que al cándido altruismo, sobre el que tantas veces ha pretendido alzarse la moral, quizá le haya sido necesaria una buena dosis de sospecha, temo que la medicina está empezando a producir hace tiempo una fuerte intoxicación y algarabía por la que ya no sabemos en realidad de qué estamos hablando. Para decirlo brevemente, es posible que la coincidencia en-

tre interés propio y ajeno pueda realizarse en alguna bienaventurada condición. En la historia que conocemos, sin embargo, nuestros intereses chocan tan a menudo con nuestros deberes —o, al menos, con intereses y derechos de los demás que quizá pensamos es preciso respetar— que la ética no puede eludir de ninguna forma esos conflictos. Si hubiéramos operado de tal forma sobre nuestros deseos que su prosecución no limitara la de los demás, quizá pudiéramos calificar al cuidado y compasión del otro de «egoísmo racional» o de «desinterés egoísta». Pero el equívoco que tales expresiones encierran pone de manifiesto que, en cualquier caso, estaríamos hablando de seres tan idealizados (bien les llamáramos «egoístas desinteresados» o «altruistas aprovechados»), que a duras penas podríamos reconocer en ellos a los hombres que se apasionan y luchan en medio de los vientos tempestuosos de la historia.

Sin que sea su única dimensión, la vida moral comporta un básico componente de renuncia, como deploraba Nietzsche. Pero, deplorable o no, el caso es que no podemos casar siempre nuestros intereses con los ajenos de un modo placentero, pues el displacer, según advertía Freud, «sigue siendo el único modo de educación».⁷ Y es que, para decirlo ahora al modo kantiano, nuestra voluntad puede ser buena pero no santa, que es por lo que cumplir el deber que nos disgusta tiene valor moral. Y aunque ello es también un índice apuntando a nuestra imperfecta disposición, pues mejor sería que lo debido nos ilusionara —como a veces, en efecto, sucede—, mientras ése llega a ser el caso habitual, el deber comportará un rasgo inevitable, qué le vamos a hacer, de constricción.

Para determinadas concepciones —entre las que se encuentra, por ejemplo, la cristiana— las actitudes hacia otros y ha-

cia nosotros mismos son básicamente conjuntivas, como quería Fromm, para él es falso que «el amor por los demás y el amor por uno mismo sean recíprocamente excluyentes».⁸ Pero, en realidad, ello sólo habría de referirse a nuestro ser verdadero o esencial, del que, para nuestra desgracia, nos encontramos alejados, si es que no escindidos, ya sea que apuntemos a tal distancia o escisión con el rótulo de *pecado original, mal radical, alienación* o comoquiera lo hagamos. El problema es que —a no ser apelando a una transformación escatológica, y aun así, sin saber bien cómo— el hombre no consigue llegar a ese su ser básico —pues, cualquiera que fuese la cima moral a que hubiera podido encaramarse, la regresión a la barbarie es una posibilidad siempre abierta— y, mientras lo alcanza o no, la oposición entre uno mismo y los demás destaca tanto como su presunta armonía esencial.

Frente a lo que luego iba a pretender Fromm, Freud no dejó de insistir en la tensión entre libido narcisista, base de la autoestima, y libido objetal, puesto que la carga de libido de los objetos no intensifica la autoestima, sino que la hace disminuir: «El enamorado es humilde. El que ama pierde, por decirlo así, una parte de su narcisismo, y sólo puede compensarla siendo amado». A la espera de ese momento jubiloso del amor, donde parece que «la libido objetal y la libido del yo no pueden diferenciarse»,⁹ la vida social del hombre está marcada por esas tensiones, que sería engañoso disimular, decantándose unilateralmente por uno de los polos de la cuestión u optando por fundirlos precipitadamente.

Reconocer la base insoslayablemente narcisista de las instancias morales puede curarnos de cualquier presunto altruismo angélico, que no haría sino reconducirnos, como advirtió Pascal, a la bestialidad. Pero ese reconocimiento no habría de lle-

var, por el otro lado de la cuestión, a reducir cualquier posición moral a una simple variante, por refinada que fuere, de ese narcisismo, pues ello sería olvidar los aspectos configuradores y estructurantes de las instancias morales, en un reduccionismo del que Freud dio muchas muestras, pero bastantes menos de las que luego se iban a prodigar. Hablando precisamente de la compasión y de los mecanismos identificatorios que en ella se ponen en juego a propósito de un pasaje de *Los hermanos Karamazov*, Freud insistió en que tales identificaciones no anulan «en modo alguno el valor ético de tal bondad». ¹⁰ Y pensar a él lo que pensare, no podemos reducir la moral a una variante del egoísmo, si es que no queremos llegar a equiparar actitudes como las de Francisco de Asís y Al Capone, pongamos por caso, basándonos en que ambas se alzan sobre un narcisismo ineliminable. Lo cual no supondría, a fin de cuentas, sino obtener distinciones relevantes a costa de una homogeneización confundente.

Una situación en la que pudiéramos desarrollar nuestros deseos e intereses sin menoscabo de los de los demás, que, antes al contrario, se verían así potenciados, podría hacerse corresponder a la de una inmarcesible beatitud y, en tan bienaventurada condición, la ética se tomaría superflua. Mientras que, para los hombres que hoy por hoy somos —y por mucho que estiremos nuestra condición—, parece que nunca está de más. Lo cual no quiere decir que hayamos de insistir enfáticamente en ella, pues ya se sabe que la apelación continua a la misma es uno de los recursos habituales para conculcarla mejor.

4

Y ya que hemos aludido a la bienaventuranza, la beatitud y la escatología, me detendré, para terminar, en las posibles im-

plicaciones con la religión que el tema de la piedad pudiera suscitar. Implicaciones de las que —es preciso advertirlo, como él lo hace— Aurelio Arteta cuida ponerse a resguardo desde la primera página del libro, al pretender hacer de la piedad o compasión una virtud estrictamente laica. En efecto, ya en el primer párrafo de «Propósito y agradecimientos» declara «excluida aquí del todo su acepción religiosa» (11). A mí semejante exclusión «total» se me antoja un tanto heroica, habida cuenta de las complejas y prolijas relaciones que la piedad ha tenido en nuestra tradición con el mundo religioso. Relaciones que se podrían hacer remontar al menos hasta el *Eutifrón* platónico, en su ascendencia griega, y a un buen número de pasajes bíblicos, en su rama judía y cristiana, para no hablar de los cambiantes desarrollos y acentos que han seguido trabándolos a lo largo de nuestra dilatada historia vital e intelectual. Se podría esperar de un libro tan cuidadosamente elaborado, como el que Arteta nos presenta, una elaboración más cuidada de este tema. Con todo, la declaración de principios del primer párrafo figura como un bajo continuo a lo largo de toda la composición, en donde la defensa del carácter estrictamente laico de la virtud exaltada se desentiende de esas fuentes de nuestra identidad moral —por decirlo con Ch. Taylor—, que son las fuentes religiosas, las cuales sólo figuran como un contrapunto negativo (el de las «cabezas medievales» [24], la «predica religiosa» [169], las «falsas alegrías y reclamos de la religión» [211], etc.), cuya herencia parece ser sólo la de un pesado fardo del que es preciso desembarazarse, sin que quede de él rastro ni mácula. Hasta el punto de que la nueva modalidad de virtud propuesta es «el exacto reverso» (no sé si exclusiones tan radicales que abocan a reversos tan exactos no implican asimismo correspon-

dencias no analizadas) de la que era compatible con el talante religioso (140), al que sólo hacia el final del libro, allá en un rincón de la página 282, parece concedérsele alguna función positiva.

No podemos entrar aquí en las relaciones entre ética y religión sobre las que me he pronunciado en otro lugar.¹¹ Mas, inserta en una cosmovisión religiosa o fuera de ella, una ética que no asuma la plural herencia y los interrogantes vehiculados por la religión, cerrará en falso el problema. Al pretender situarse *más allá* de él, *lejos* de él, *por encima* de él —ése es un proceder habitual entre los doctos, al decir de Nietzsche— no hará sino provocar que, como todo lo reprimido, lo religioso vuelva, sólo que por el portón del síntoma. ¿No tenemos suficientes pruebas en los episodios de nuestra Modernidad tardía, como para no ser cautelosos y advertidos?

5

Quizá esas inadvertencias colaboran —pese a los deliberados propósitos— en determinadas correspondencias que se pueden advertir entre el nuevo modo de entender la virtud compasiva y un determinado talante, frecuente en determinados discursos religiosos y en muchas de las versiones seculares que lo heredan. Arteta mantiene una concepción positiva del sufrimiento y puramente negativa de la felicidad, que entronca directamente con la tesis schopenhaueriana, según la cual «toda satisfacción no es más que la supresión de un dolor, pero no una felicidad positiva».¹² Casi parafraseándole, Arteta hace la siguiente declaración: «La más honda y universal experiencia humana es la del mal, así como el más firme y primitivo deseo humano estriba en librarse de él. La aspiración al bien, sea éste la felicidad o la perfección, adquiere primero un enunciado negativo: bien es la privación del

mal, bueno es lo que arruina o impide lo malo. Tal vez fuera éste el comienzo de la filosofía (la angustia más que el asombro)» (156).

Es obvio que nadie en su sano juicio va a negar la menesterosidad y fragilidad del ser humano. La cuestión estriba en dónde se ponen los acentos y en si, al subrayar un trazo importante, no olvidamos otros significativos. Para la crítica nietzscheana —crítica que haríamos bien en registrar, sin tener por qué suscribir todas las propuestas que en el propio Nietzsche la acompañaban—, Schopenhauer ha lanzado las formas más exuberantes de vida en favor de una desvalorización nihilista de la misma, de forma que, cuando parece que más nos hemos alejado del cristianismo (el mundo no está ordenado a la salvación), volvemos a su misma consideración del mundo como vanidad. Sin entrar en la cuestión de si ésta es la interpretación más adecuada de la herencia platónica y cristiana, en lo que acertó Nietzsche, a mi entender, es en reprocharle a Schopenhauer que del deseo sólo retenía lo que en él hay de carencia, no aquello en lo que abunda. Y, en esas circunstancias, la única salida liberadora parece ser, en clave religiosa, el refugio compensatorio frente a este «valle de lágrimas»; en clave secular, una compasión *insaciable*, que hasta en la alegría se ve obligada a recordar los trazos de la finitud, siendo la compasión por nuestra fragilidad y no el placer de nuestros afectos lo que más firmemente funda esa compadeciente y auto-compasiva comunidad humana.

A mi entender, en cambio, el deseo religioso no nace ante todo como compensación a un mundo básicamente deprimente, sino como aspiración a perpetuar ese bien y esa abundancia que la vida también manifiesta y que, como Nietzsche advirtió, piden eternidad, profunda eternidad. Obviamente, eso no impide la posi-

bilidad de que el deseo se frustré, pero lo resitúa. Y, se frustré o no, no por ello habríamos de suscribir que «la más honda y universal experiencia humana es la del mal» (156); la menesterosidad, «punto de partida de la condición humana» (44); la infelicidad, «la huella más regular de nuestra finitud» (170).

Las «mandíbulas de la muerte» no convierten a las realidades positivas humanas en «desdichas que se ignoran» (211), ni los instantes de felicidad sólo en «desgracias penúltimas». Más bien, el dolor de la pérdida que la muerte acarrea es prueba de otra vida en que no nos dolía, pues, si toda felicidad fuera engañosa, la muerte no sería sino un alivio. ¿O es que, además de pesarnos la infelicidad y el mal de la vida, nos va a pesar también que la vida sea corta?

Con todo, Arteta insiste en que el piadoso «tiende a contemplar el bienestar humano como aparente: desde la desgracia última, los instantes de felicidad —por mucho que haya que gozarlos— sólo son desgracias penúltimas. La llamada felicidad humana es por lo común una desdicha que se ignora» (211). Pero es precisamente esa desvalorización la que a mí me parece criticable, se ofrezca en un contexto religioso o secular, frente a la alternativa que tiende a establecer Arteta entre «las falsas alegrías y reclamos de la religión» (211) y los pretendidamente «fieles a la tierra». Desde la prisión en que se encontraba por su lucha contra el nazismo, Dietrich Bonhoeffer insistió en que, pese a que para el creyente toda realidad mundana sea penúltima, eso no quiere decir que sea mera apariencia, algo de lo que habría que liberarse, bien a través de un infinito proceso recíproco de compasión, bien en el irrefrenable deseo de

unión con Dios. Por poner un ejemplo, para Bonhoeffer, «que un hombre en brazos de su mujer haya de sentir una ardiente nostalgia del más allá, eso es cosa de mal gusto (por no emplear otras palabras) y, desde luego, nunca es la voluntad de Dios [...]. No debemos ser más píos que Dios ni destruir esta felicidad con pensamientos presuntuosos y provocativos».¹³

* * *

Son éstas, entre otras cuestiones, las que me separan de la encendida defensa de la compasión que Aurelio Arteta ha realizado. Pero esas diferencias —respecto a las confundentes relaciones establecidas con el egoísmo y las poco matizadas respecto a la religión, aparte de la discrepancia en la valoración de talentos de fondo que, obviamente, ha de reflejarse también en el tema debatido— no anulan, como decía, el valor de numerosos análisis que en la obra figuran ni el interés de su propuesta. Pues, pese a los riesgos que la compasión puede comportar, un mundo sin compasión sería un mundo atroz, oscilando entre la ridiculidad o el cinismo, pero generando siempre barbarie. Aurelio Arteta ha sido valiente al defender la compasión en un mundo que, tan a menudo, parece ciego para ella, cuando no trata de convertir su insensibilidad en prueba de desparpajo y muestra de desenvoltura. Y, como él, yo no dudo «de que nuestro mundo saldría mejor parado del crecimiento de la conciencia piadosa» (212). Sólo que, como en otro lugar tuve ocasión de decir, en vista de las ambigüedades que acarrea —a alguna de las cuales hemos podido asistir en este debate— a mí me gustaría hacer la defensa de la compasión, pero «en contra de sus entusiastas».¹⁴

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, *Dostoiévski 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.