



Pensamiento y Cultura

ISSN: 0123-0999

pensamiento.cultura@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

Innerarity, Daniel

Homo brevis. Ética de la duración, la fatiga y el fin

Pensamiento y Cultura, núm. 2, 1999, pp. 33-45

Universidad de La Sabana

Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70111351002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

HOMO BREVIS. ÉTICA DE LA DURACIÓN, LA FATIGA Y EL FIN

Daniel Innerarity

Summary: *HOMO BREVIS. ETHICS OF DURATION, FATIGUE AND AIM.* Man is a temporary being governed by brevity, fatigue and time. This human peculiarity demands reflection on the ethics that, understood as the government of human actions, must be adapted to this particular condition, because when speaking of a good life, it occurs in and with time, not in spite of this. Temporality is inflexible for human life, the time for us is a term, an extension that is granted to us and that at some moment we have no longer. For that reason, the experience of brevity like the quality of time, occurs not only to the individual but to all human species. Also, fatigue supposes what temporary is and concerns the human condition; to think of fatigue is a way of thinking the body. Brevity is a certain anticipation of death that is present with us in diverse ways at many moments of life.

Key words: corporeal, ethics, fatigue, human condition, human life, man, temporary.

Résumé: *HOMO BREVIS. ETHIQUE DE LA DURÉE, LA FATIGUE ET LE BIEN.* L'homme est un être temporel gouverné par la brièveté, la fatigue et le temps. Cette particularité humaine exige la réflexion sur l'éthique qui, entendue comme le gouvernement des actions humaines, doit se souscrire de manière adéquate à cette condition, parce qu'en parlant de la bonne vie, elle se donne avec et dans le temps, et non malgré le temps. La temporalité est inflexible pour la vie humaine; le temps pour nous est un terme, une prorogation qui nous est donnée et dont nous ne disposons plus à un moment donné. C'est pourquoi l'expérience de la brièveté, comme dans une qualité de temps, se présente non seulement à l'individu, mais à toute l'espèce humaine. De la même forme, la fatigue suppose la temporalité et concerne la condition humaine; penser à la fatigue est une manière de penser au corps, à son affectabilité. La brièveté est une anticipation à la mort, laquelle se présente à chacun de nous de façon différente à plusieurs moments de la vie.

Mots-clés: condition humaine, corporéité, éthique, fatigue, homme, temporalité, vie humaine.

Enséñanos a calcular nuestros años, para que
adquiramos un corazón sensato.
(Salmo 89)

*El trabajo de los dioses lo interrumpimos nosotros,
fugaces e inexpertas criaturas efímeras.*
C. P. Kavafis, *Interrupción*

Una reflexión ética acerca de la brevedad puede servir para establecer el registro temporal de los asuntos humanos, la lógica que gobierna su devenir. La brevedad constituye una propiedad humana sin cuya consideración la ética estaría privada de sentido. Esa impresión de operar con un tiempo detenido es la que se lleva uno en ocasiones al leer libros de moral. Muchas reflexiones acerca de lo que debe hacerse están diseñadas como si el hombre dispusiera de todo el tiempo del mundo, como si no le asaltaran la fatiga y el apremio del tiempo, o, por el contrario, dan a entender que el hombre no es capaz de interrumpir la cadena de los estímulos involuntarios, de abrir un espacio para la reflexión o inaugurar una demora. En un caso se concede a la reflexión un privilegio excesivo que la vida no tolera; en el otro, la reflexión resulta innecesaria o imposible, y es sustituida por unos automatismos que ahorrarian cualquier ponderación racional, incluso esa consideración mínima que –en un tiempo que está sometido al imperativo vital de la brevedad– precede a las decisiones propiamente humanas.

Se hace necesario entonces tomar en cuenta esa peculiar extrañeza del tiempo que consiste en su brevedad. El hecho de no disponer ilimitadamente de él convierte al tiempo en un recurso que tiene el enorme poder de imponer-

nos su lógica de un modo implacable. No somos seres intemporales que manejan cosas caducas, sino seres mortales que viven en un tiempo regido por la brevedad. Nuestra condición de huéspedes actúa como sinónimo del tiempo emplazado de los mortales, para quienes vale aquel consejo de Aristóteles de que el huésped no debe ser eterno.

Esta peculiaridad confiere una forma peculiar a todas las dimensiones de nuestra existencia, incluidas las exigencias morales. Sin tomar en cuenta nuestra brevedad, tampoco los valores podrían entenderse adecuadamente. Los imperativos éticos tienen por destinatario a un ser temporal, mortal, o sea, breve. La temporalidad forma parte inexorable de nuestra condición. Como afirma Lévinas, ser no es haber suscrito un contrato irrevocable sino existir de una manera que es siempre frágil, en la que no hay nada que esté absolutamente asegurado, protegido del poder del tiempo. Pero eso mismo nos hace también seres mejorables; la misma condición temporal sobre la que planea la amenaza del fracaso está abierta al descubrimiento y la corrección.

LA CONDICIÓN TEMPORAL DEL HOMBRE

La brevedad es esa cualidad del tiempo humano por la que éste resulta siempre escaso. No parece que sea posible manejar adecuadamente esa realidad huidiza sin tener en cuenta su eximia magnitud. Cabe preguntarse entonces cuál puede ser el sentido ético de la brevedad, si es

una realidad penosa que nos impone el deber de luchar implacablemente contra ella o la resignación de rendirse a su terco imperio. En un caso estaríamos en la línea de aquellas éticas que subrayan el valor de lo permanente y la duración, del esfuerzo entendido básicamente como resistencia; en el otro caso ingresaríamos en el espacio de los imperativos que tienen que ver con la novedad y la variación, que exhortan más bien a la creatividad. En ambos planteamientos se es bueno en contra del tiempo, haciendo frente a su fugacidad, de dos maneras posibles: resistiéndose a su paso o desafiándolo con la irrupción de novedades disparatadas. Lo que apenas parece así es la lógica específica del tiempo humano, especialmente la brevedad que nos impone y con la que es preciso contar.

En los excesos de la moral, en sus extremos, hay una simétrica desconsideración del tiempo humano. El moralismo desconoce la *finitud* del tiempo y el immoralismo desconoce el *valor positivo* del tiempo. Para el primero, el bien se realiza en un acto que tiene lugar fuera de la historia o que sustrae al hombre de su alcance y lo inmuniza frente a la fugitividad de las cosas. El titanismo se olvida de que el tiempo juega frecuentemente a nuestro favor, pues los plazos, además de vencer, están vigentes mientras no han vencido. En el extremo contrario, poblado por cínicos y derrotistas, las acciones humanas no son susceptibles de mejoramiento en el tiempo: son incorregibles, definitivas. El tiempo es aquí una magnitud tan ajena a la moral como para el fanatismo incondicional. «La virtud no teme la devastación, / el paso del tiempo», se escucha en la ópera *Orfeo* de Monteverdi. Pero esto no es verdad. También la virtud ha de habérselas con el tiempo, que la desgasta como a otras realidades. Cualquier virtud puede devenir obstinación o imprudencia si no toma en cuenta el curso del tiempo y sus exigencias. Y tampoco es cierto que virtud y temporalidad sean dos realidades contrarias. Si existe alguna vida buena es *en* el tiempo y *con* el

tiempo, no *pese* a él. Y si la ética es el gobierno de las acciones humanas, entonces es una lógica de las cosas que pasan, pues todo lo humano pasa, acontece, está sometido a la temporalidad y sus peculiaridades, gozando también de sus ventajas. Porque el pasar de la sucesión temporal tiene muchos efectos beneficiosos, tan poco atendidos por quienes confunden virtud con terquedad y por los teóricos de la decadencia.

La brevedad es una propiedad de las cosas que hacemos, del tiempo del que disponemos momentáneamente, y de la vida en su conjunto. Tal vez resulte una propiedad poco significativa para una antropología trascendental, pero difícilmente prescindible si se quiere entender la condición humana. Toda la historia de la humanidad está plagada de consideraciones acerca de lo breve que resulta la vida —no sólo para los espíritus melancólicos— y esto ha dado lugar a sentencias de almanaque, como aquella en que Marco Aurelio sentenció que el hombre es *un ser moribundo* o como la descripción que Heidegger hizo del hombre como *un ser para la muerte*. Existe infinidad de traducciones de esa definición: el hombre tiene fecha de caducidad biográfica (versión comercial); el hombre tiene una *deadline*, es un ser emplazado (versión burocrática); el recurso «tiempo» es escaso (versión económica); ser humano es una enfermedad mortal (versión sanitaria); el hombre es menos cotizante que pensionista (versión capitalista); la vida es la última oportunidad (versión escatológico-religiosa).

El hombre es el ser que comienza demasiado tarde y acaba demasiado pronto. Apenas tenemos experiencia de lo que supone empezar y terminar en sentido radical; lo nuestro se parece más a incorporarse e interrumpirse que al origen y la plenitud de los tiempos. El hombre es un ser parcialmente incompetente para comenzar y para resolver. El tiempo discurre y se escurre, caduca y expira, vence y se convierte para nosotros en una breve prórroga que se nos

concede y de la que en algún momento ya no dispondremos. El tiempo es para nosotros un plazo. Por eso ninguna de las cosas importantes de nuestra vida puede esperar ilimitadamente. Vivimos bajo la presión del tiempo. Sobre determinadas cosas hay que decidir en un plazo determinado, antes de que se decidan sin nuestra decisión. Las cosas tienen su momento apropiado, al que podemos llegar demasiado tarde y perderlo definitivamente.

La representación de un tiempo ilimitado es una abstracción útil, en el mejor de los casos, y engañosa en multitud de circunstancias de la vida, dando origen a muchos tropiezos y desengaños. En la novela *Tiempos difíciles*, Dickens ha plasmado bajo la forma de un diálogo de qué modo la brevedad está vinculada al tiempo personal y resulta una propiedad que no comparece en el tiempo, considerado al margen de los sujetos reales.

- «Padre, a menudo he considerado que la vida es muy corta».
- «Sin embargo, está comprobado que la duración media de la vida humana se ha incrementado en los últimos años. Los cálculos de varias compañías de seguros y cajas de pensiones, entre otros cálculos que no pueden equivocarse, han sentido este hecho».
- «Yo hablo de mi propia vida, padre».
- «¡Ah!, ¿sí? Pues aun así», respondió el señor Gradgrind, «no necesito señalarte, Louisa, que tu vida está gobernada por las mismas leyes que gobiernan la vida en su conjunto» (1969, 13).

Otro procedimiento para tratar de inmunizarse frente a la brevedad consiste en escapar hacia los tiempos de las cosas no efímeras, como la reflexión lenta de la teoría. En su célebre escrito *De brevitae vitae*, Séneca rechazaba las quejas por la brevedad de la vida sosteniendo que en realidad nuestra vida no es breve sino que la abreviamos al ocuparnos de cosas que no valen

la pena. Malgastamos el tiempo y no arribamos a la verdadera vida, que es la de la teoría. Pero este argumento —la vida no es breve sino que la hacemos breve— presupone la brevedad de la vida. Si tuviéramos todo el tiempo del mundo, no perderíamos nada de tiempo por ocuparnos de cosas pasajeras; malgastaríamos el tiempo sin perderlo propiamente, pues siempre tendríamos de más tiempo. Ahora bien, esto es precisamente lo que nos falta, con independencia de en qué vayamos a emplearlo. Pero hay otro argumento contra esta huida de nuestra limitación cultural: la consideración de las cosas duraderas no alivia nuestra fugacidad; en todo caso, agudiza su presencia. Cuanto más descubre el hombre —saliendo de la esfera inmediata de sus evidencias vitales— las dimensiones gigantescas del mundo objetivo, más inevitablemente descubre también que su tiempo vital es un episodio brevísimo limitado por la muerte.

COMIENZOS Y FINES QUE NO LO SON TANTO

El carácter episódico de la existencia humana tiene como primera consecuencia la precariedad de los comienzos y los fines. La condición temporal impone que nuestros inicios estén ya iniciados y nuestras finalizaciones no sean el último toque de la perfección, sino que tengan más bien el carácter de una interrupción. Dicho de una manera más directa: que el nacer y el morir sean más algo que nos pasa que algo que hacemos. Somos menos originarios de lo que nos gustaría creer y, más que culminar cuanto hacemos, lo interrumpimos. Hay una peculiar falta de originalidad en la condición humana y los finales humanos tienen siempre algo de truncado, de apaño para quitarse algo de encima o, cuando se trata de la muerte, de término impertinente (Arregui, 1992).

Gregorio de Nisa imaginaba la eternidad como un lugar en el que nada acaba de empezar. Tal vez la definiera así pensando que cuando algo comienza ya se ha limitado y que el comienzo está más cerca de la muerte que su preámbulo. Esta imagen nos permite, por contraposición, entender el tiempo de la vida, nuestra temporalidad, como aquélla en la que todo ha comenzado ya, en la que no hay comienzos puros. Es imposible vivir sin alguna renta o crédito; no hay huésped que no tenga algo de parásito. La subjetividad siempre está precedida. Los asuntos humanos están siempre comenzados, de tal manera que la pretensión de retomar el origen de cualquier cosa es una tarea contradictoria. El origen puede ser escenificado, pero esta operación no deja nunca de tener el carácter de una repetición.

Somos algo así como seres póstumos, partes retardados, pues donde nosotros comenzamos no es el comienzo. Vivimos historias ya comenzadas. Vivir es incorporarse a lo que está pasando. Lévinas ha sentenciado esta condición al afirmar que es imposible un instante virgen (1947, 40). La iniciativa humana no es absoluta, lo cual resulta especialmente manifiesto en el ámbito de las tareas con dimensión histórica como el lenguaje, el saber o la política. Cuando irrumpimos en un campo semántico que creemos inaugurar, descubrimos en él la algarabía de los lugares comunes. Buena parte de lo que sabemos se lo debemos a otros, y cada vez en mayor proporción, pues nuestra vida sigue siendo igualmente breve mientras que aumenta el ámbito de lo que se sabe. No hay acción humana con pretensiones de relevancia histórica que pueda prescindir de la colaboración de otros, que no sea una cierta continuación de lo que otros hicieron o una preparación para lo que otros llevarán a término. No nos encontramos ante un comienzo sin supuestos. Más bien ocurre que el mundo está lleno de sugerencias, invitaciones, realidades incoadas que se pueden mejorar. Se posibilita así una interesante apro-

piación de lo extraño que Nietzsche expresó del siguiente modo: «lo mejor de nosotros tal vez sea heredado de sensaciones de tiempos anteriores, a las que ahora apenas podemos llegar por caminos inmediatos; el sol ya se está poniendo pero el cielo de nuestra vida caliente e ilumina aún gracias a él, aunque ya no lo veamos» (KSA 2, 186). La experiencia de la brevedad del tiempo no alcanza solamente al individuo sino también a la especie humana. También la humanidad en su conjunto adquiere la experiencia de la brevedad. Para que haya progreso, por ejemplo, tiene que ser posible una cierta despreocupación por lo ya conseguido, una división del trabajo en sentido sincrónico y diacrónico, un reparto equilibrado de cargas y alivios.

Una buena prueba de este carácter *retrasado* del hombre es que no hayan faltado los lamentos ante esa circunstancia que nos impide comenzar absolutamente, que nos obliga a un esfuerzo para recuperar el comienzo. Recogiendo una idea de tradición estoica, Descartes decía que deberíamos haber nacido mayores, en cuyo caso nos ahorraríamos esa penosa etapa de la vida en la que suceden cosas sin nuestro expreso consentimiento. Parecía entender que la causa de todos nuestros errores estriba en que no coincidan nuestro comienzo biológico con nuestro comienzo reflexivo, que la razón vaya con un cierto retraso respecto de la vida. Voltaire extendió esta queja a la humanidad en su conjunto: «Nous sommes venus tard en tout». No tenemos tiempo para refutar todos los errores, decía similarmente Nietzsche. Ilustrados y desenmascaradores ven en la historia principalmente una desventaja, lo que obliga a acelerar el paso hasta conseguir la plena autotransparencia de un comienzo exento de deudas pasadas.

Esta actitud hacia un pasado parcialmente indisponible olvida los beneficios que se siguen del hecho de que no *podamos* empezar absolutamente: que tampoco *debamos* hacerlo. Dado que nuestro tiempo es un plazo, no nos podemos

permitir el lujo de prescindir de nuestro pasado. La brevedad de nuestro futuro limitado por la muerte nos remite al pasado: nadie tiene el tiempo necesario para sustraerse arbitrariamente de lo que ya es. Esta especie de resignación histórica, surgida de un escepticismo que no es sino consecuencia de aceptar la propia finitud, ha sido formulada por Odo Marquard de la siguiente manera: nadie es capaz de distanciarse de todo lo que le precede (sería insoportable). Pero esto es un signo de libertad. Yo soy libre, no solamente porque me pongo a disposición (mediante un acto trascendental), sino también porque no debo ponerme a disposición: para ser libre no necesito dejar de ser el que soy, o sea, mi particularidad, las particularidades de los pasados que yo soy, mi facticidad. La trascendentalidad necesita la facticidad (Marquard, 1979). Nuestra actitud respecto del pasado es más de revitalización que de abandono. Los pasos absolutos hacia lo absolutamente nuevo no son posibles, porque nuestra muerte es más rápida que cualquier paso absoluto. El hecho de que nuestra muerte llegue tan pronto fortalece nuestro pasado. Por eso no podemos producir mucha novedad sin mantener muchas cosas viejas. Debemos adaptar nuestras acciones a las dimensiones de nuestra vida. Los seres emplazados no pueden llevar a cabo modificaciones totales; lo humanamente posible son siempre modificaciones de alcance limitado.

La imposibilidad de recuperar un origen puro tal vez signifique que el valor de los asuntos humanos no depende de su recuperación en el origen, de que recobren un aspecto reprimado, porque el tiempo mismo es un valor y acrecienta el valor de las cosas. Si la perfección estuviera en un origen incontaminado por el tiempo, esto haría del tiempo una fuente de perverción y equivaldría a hacer de la historia el despliegue del nihilismo. Lo más valioso no está al comienzo sino al final, aunque este final —como voy a tratar de explicar a continuación— también está sujeto a la finitud de los asuntos humanos.

La otra gran consecuencia del carácter episódico de la existencia humana es que sus fines no son definitivos, que el hombre es más interruptor que culminador. El hombre es un animal provisional, que termina antes de tiempo del mismo modo que había comenzado demasiado tarde.

Esta cuestión puede entenderse mejor si recordamos las dos modalidades de la finalidad, que podían sintetizarse diciendo que las cosas acaban, fundamentalmente, de dos maneras: como plenitud o como interrupción. Los griegos denominaban a lo primero *telos*, la finalidad en que culmina la maduración de las cosas, el punto de fuga de su despliegue interior. Llamaban *peras*, por contraste, al límite inoportuno que detenía desde el exterior un determinado movimiento. Pues bien, la brevedad propia de lo humano es esta segunda. Considerada la vida en su conjunto, el tiempo está limitado desde fuera porque no nos solemos morir cuando hemos alcanzado la perfección y ya no nos queda nada por hacer. La muerte es más bien una interrupción extraña, la más brutal que puede sobrevenirle a un ser vivo. En la concreción cotidiana de la vida, la experiencia de la finalidad más frecuente es también la del acabamiento imperfecto. La mayor parte de las cosas que hacemos dejamos de hacerlas porque nos cansan, porque hay que hacer otras cosas, porque se acaba el plazo correspondiente, porque ya no sabemos cómo mejorarlas; o sea que casi nunca dejamos algo porque haya alcanzado una perfección literalmente inmejorable.

El fin de lo humano no es la acción que concluye en la perfección y plenitud, sino aquel acontecimiento que se interpone en términos de agotamiento o golpe del destino: como un suceso histórico arrollador, como cansancio o como contrariedad. La figura típica de los finales humanos se parece más a un hacerse cargo de lo indisponible, del límite irrebalsable o del cansancio, que a una disposición soberana sobre un

material dócil; está más cerca de la muerte que de la perfección. Los fines humanos son más débiles que la muerte. La interrupción llega antes que la plenitud. La perfección de que somos capaces está emparentada con el abandono.

No hay conducta razonable fuera de esta experiencia. Son grandes gestos humanos todos los que recuerdan esta condición provisoria de cuanto nos ocupa. «Aferrarse a las cosas detenidas es ausentarse un poco de la vida», canta Pablo Milanés. Para todo lo bueno e incluso para lo memorable vale aquella recomendación de Walt Whitman de moderar nuestra inclinación a exagerar las demoras: «¡Vayámonos! No debemos detenernos aquí / Por muy acogedora que sea la hospitalidad que nos rodea, no nos está permitido disfrutar de ella más que durante un poco de tiempo».

Si es humano interrumpir, también lo es el miedo a poner punto final a la cadena de las deliberaciones. Toda decisión representa un cierto agravio o desconsideración de otras alternativas posibles pero inatendibles en el marco de la brevedad en que vivimos. La vida lleva consigo un apremio que la teoría desconoce, unas urgencias que suelen olvidarse en los discursos. *Ars longa, vita brevis*. Forma parte de la lógica de la acción la selectividad, entre cuyas consecuencias están el olvido y la falta de consideración de determinadas posibilidades. Quien quisiera tener en cuenta todo, no podría actuar. Esto es así, al menos en circunstancias complejas, que podrían caracterizarse como aquéllas en que no es posible llevar a cabo —a veces, ni siquiera considerar— todo lo que es matemáticamente posible, donde la posibilidad es mayor que la capacidad. Por eso cualquier sistema complejo tiene que limitarse a utilizar una fracción de sus posibilidades, aquella que sea más relevante. No tiene otro remedio que actuar selectivamente. Ha de evitar a toda costa la sobrecarga, el exceso que bloquea. En la teoría de las organizaciones es un principio comúnmente aceptado que

los sistemas complejos no se caracterizan por la completa interdependencia de todos sus elementos, sino que son más bien las *interrupciones de la interdependencia* las que constituyen su específica eficacia ordenadora (Luhmann, 1980, 238).

La vida no es abrumadora, no exige agotar el espacio de lo posible. Vivir constituye una cierta resistencia contra la optimización. La exhaustividad es inhumana; conduce a unos resultados contrarios de los que se pretendían: perplejidad, indecisión y caos, en lugar de saber, acción y organización. Hay una serie de efectos perversos de la perfección que podrían englobarse bajo el calificativo de «patologías de la inacababilidad» y que se deben a una desatención de las condiciones finitas en que vivimos, una de cuyas propiedades es la brevedad. Tienen este carácter fenómenos como el encarnizamiento terapéutico, el perfeccionismo de la indecisión, las sospechas que suscita una disculpa excesiva, la inexpresividad que resulta del exceso expresivo o lo dudoso que termina resultando cuanto hace ostentación de demasiadas razones. En algún momento hay que interrumpir, también, lo que es bueno y razonable. La jovialidad sostenida largo tiempo termina por entristecer. Una solemnidad ininterrumpida termina siendo fútil y ridícula.

Marguerite Yourcenar realizó una descripción magnífica de esa terquedad de los ancianos en la que cabe cifrar todas las resistencias humanas frente a la brevedad, y que se agudiza justamente en presencia de la muerte. «Para ellos no se trata tanto de guardar hasta el final su tesoro o su imperio, que sus dedos entumecidos ya han soltado a medias, como de no ingresar prematuramente en el estado póstumo de un hombre que ya no tiene decisiones que adoptar, sorpresas que dar, amenazas o promesas que hacer a los vivientes. Yo lo compadecía: éramos demasiado diferentes como para que pudiera encontrar en mí ese dócil continuador, dispuesto desde el comienzo a emplear los mis-

mos métodos y hasta los mismos errores, y que la mayoría de los hombres que han ejercido autoridad absoluta buscan desesperadamente en su lecho de muerte» (1986, 76).

Quisiera traer a colación un ejemplo musical que permite divisar desde otro punto de vista la cuestión de los fines humanos y su doble posibilidad de entenderlos como perfección o como interrupción. Toda la música clásica y romántica estuvo afanada en la búsqueda de una terminación de los procesos musicales que fuera «lógica». Ese carácter pomposo de muchos finales que parecen no acertar con la última nota es una muestra de la dificultad del intento. Schönberg fue el primero en juzgar escépticamente la posibilidad de una conclusión impropiosegurable —como había pretendido, por ejemplo, la sonata para piano *Les adieux* de Beethoven— e introdujo en la teoría de la composición musical la distinción entre interrupción y finalización, que constituye un adecuado paralelismo de la diferencia que he venido subrayando entre los términos y los fines.

Se podría decir que la futilidad de una finalización definitiva ya había sido intuitiva por otros compositores. En las obras de Joseph Haydn podemos encontrar uno de los primeros ejemplos humorísticos que caricaturizaba la figura tradicional de la conclusión musical. Además de la sinfonía *Der Abschied*, cabe mencionar el cuarteto para cuerdas en mi mayor op. 33, nº 2, al final de cuyo último movimiento lo que se oye es una versión previa del tema, o sea, una forma que, para ser lógica según las reglas de la sintaxis musical, necesitaría absolutamente la prosecución de un movimiento complementario. Haydn se burla de esa convención y desconcierta al auditorio con una figura que finaliza de una manera abierta.

En la música contemporánea la idea de totalidad ha sido completamente desacreditada. Hay toda una rebelión contra la conclusión clásica-

sico-romántica, que se ha vuelto sospechosa. Esta sospecha no sólo la encontramos en muchos compositores. También los intérpretes intentan resistirse a las exigencias de la finalización. Así, por ejemplo, directores como Michael Gielen y Peter Gülke sometieron a una mirada crítica el pathos humanista burgués del final alegre de la novena sinfonía de Beethoven («Alle Menschen werden Brüder...»), a la vista del curso catastrófico que había seguido buena parte del siglo XX, y lo hicieron de una manera singular: iniciando a continuación y sin pausa alguna la obra de Arnold Schönberg *El superviviente de Varsovia*. En este caso se trata de una crítica a la tragedia que constituyen algunas soluciones finales.

EL SENTIDO ANTROPOLÓGICO DE LA FATIGA

El cansancio fue una propiedad fustigada por Nietzsche con gran lucidez, pues supo desenmascarar algunas de sus manifestaciones —la agitación, la búsqueda de sensaciones fuertes o poco comunes—, como señales de debilidad. Toda su crítica de la moral se basa en una fisiología del agotamiento. También Husserl consideraba el cansancio como el gran peligro de Europa. Pero en estas acusaciones y otras similares late un implacable prejuicio contra la condición temporal del hombre, contra su debilidad parcialmente insuperable. No todo en la debilidad es culpable.

Como una especie de traducción fisiológica de la brevedad, el cansancio forma parte del tejido de nuestra vida y acompaña cada una de nuestras actividades. Cada acto tiene su fatiga propia. Hasta las cosas buenas cansan. M. Yourcenar escribe a este respecto: «Nunca me gustó mirar dormir a los seres que amaba; desencaban de mí, lo sé; y también se me escapaban». No hay ninguna actividad o situación

humana que no esté bajo el horizonte de la fatiga. Lo más continuado tiene también sus intermitencias. La fatiga supone necesariamente la temporalidad; una temporalidad sin fatiga sería irreal, o al menos no sería la temporalidad humana, medida por el ritmo de la acción y el reposo, la vigilia y el sueño, el dispendio y la recuperación de las fuerzas. Ya los griegos la entendieron como una dimensión humana, en la que se hace presente su relación con el esfuerzo y con el trabajo como propiedad de un ser cuya actividad no puede ser continua e ininterrumpida, al contrario de los dioses infatigables. Tal vez por eso exista incluso un disgusto de la ausencia de fatiga, que produce el aburrimiento, la pereza, la inactividad, el desánimo, el insomnio, la laxitud. La fatiga puede incluso ser agradable o más humana que su imposibilidad. Por eso cabe estar «cansado del amargo reposo», como afirmaba Mallarmé.

Un espíritu puro, desencarnado e intemporal, no estaría expuesto a la fatiga y podría sostener indefinidamente sus actos. Algunos filósofos han entendido la teoría como una actividad provista del don de la infatigabilidad. En la *República*, Platón quería que se reservara la enseñanza de la filosofía a quienes no tuvieran miedo al esfuerzo (VII, 535 d). También para Descartes la razón es incansable; la fatiga del entendimiento se debe a que está vinculado a otras cosas—como los sentidos o la imaginación—para cumplir su tarea. Todo aquello de que se sirve le carga y fatiga. El espíritu sería infatigable si no estuviera unido a un cuerpo, si fuéramos ángeles (1996, II, IV, IX). Muy distinta es la visión que Aristóteles tenía de la condición humana: la fatiga interviene en la cumbre de la vida teórica para interrumpir su continuidad y manifestar que esta vida continúa siendo humana, sin que haya en esto nada malo. Interrumpir el pensamiento no es ninguna traición. Que debamos dejar de contemplar no supone arrojarnos en el error. No podemos librarnos de esta fatiga porque no podemos dejar de ser hombres. Para

Descartes, por el contrario, la fatiga aparece en el umbral del pensamiento puro como aquello que nos prohibiera franquearlo, o en aquello que este pensamiento, en su ejercicio, hubiera conservado de impuro. Y su objeto propio es la atención: fatigarse es una falta de atención. Luchar contra la fatiga—tal es el objetivo del método—es librarse de una fuente de error.

Aristóteles consideraba efectivamente que la contemplación era una actividad a la que nos podemos dedicar de manera más continua que a otras (*Et. Nic.* 1.177 a, 21-22). De todas maneras, esta infatigabilidad es sólo comparativa. También nos cansamos de pensar, aunque podamos hacerlo durante más tiempo que correr o nadar. El hiato entre el acto y la potencia, el precio que hubiera que pagar, por muy pequeño que fuera, para pasar al acto hace que, si el ser mismo de Dios no fuera acto puro, si su ser no fuera idéntico a su pensar, el pensamiento acabaría siendo para él—dice Aristóteles (*Met.* 1074 b)—algo difícil y trabajoso (*epiponon*). De modo que, por muy cerca de lo divino que esté el hombre que piensa, en esa ínfima distancia, que se hace patente en el cansancio, se decide todo su ser. Santo Tomás advirtió que aunque una acción venga acompañada por el placer que suscita y que la facilita, no puede ser perpetua, pues lleva consigo una cierta pena, un trabajo, que el placer no podría compensar indefinidamente. Es necesario que la actividad sea discontinua *propter laborem*. La pasibilidad del cuerpo prohíbe una operación continua (1964, § 2.033). No puede haber un placer perpetuo porque no puede haber un movimiento perpetuo. En cualquier caso, cabe considerar que el acto menos fatigoso de los actos humanos es el más humano, tanto por lo que tiene de *menos* fatigoso como por ser inevitablemente *fatigoso*. La fatiga—que se denomina «física» a la ligera, advierte Lévinas (1947)—pertenece a la condición humana con tanta radicalidad como le pertenece su corporalidad. Pensar que el modo como yo existo en mi cuerpo no es más que una agita-

ción superficial sobre un fondo inmovible equivale a establecer un dualismo abstracto e insostenible.

El Dios infatigable de Aristóteles no es el de la Biblia y no es, en absoluto, el Dios encarnado del Nuevo Testamento. Para los griegos la infatigabilidad divina es la del motor inmóvil; describen la relación de Dios consigo mismo como un poder cósmico. La infatigabilidad de Dios es descrita en la Biblia, por el contrario, *ad extra*, en la relación de Dios con la creación y la criatura. El Dios inagotable es el Dios salvador. El final del capítulo 40 de Isaías es la mayor página bíblica consagrada a esta propiedad divina. La vida divina es descrita como fuente de fortaleza para el débil. No se trata de un fortalecimiento que prolongue nuestras fuerzas naturales manteniéndose en el mismo orden: hace entrar en otra dimensión que sólo el fatigado podrá conocer. La fortaleza que Dios concede no nos arranca del tiempo, no es una elevación hacia un mundo inteligible donde escaparíamos finalmente al esfuerzo sino el soplo que recibimos en la fatiga misma, un aliento nuevo en el seno del esfuerzo continuado.

El profeta Jeremías evoca una particular fatiga de Dios (XV, 6), que se cansa de perdonar, pero que finalmente renueva su decisión salvadora aunque los hombres no escuchen a los profetas que incesantemente envía. Pero esta inagotabilidad califica a la gracia divina; no es una cualidad metafísica de la esencia de Dios como acto puro. Se trata de una iniciativa que toma una y otra vez, sin depender de la respuesta de los hombres. Esta distancia entre el Dios que se revela y la divinidad de la metafísica griega se manifiesta también en el relato de la creación, cuando Dios dedica el último día a descansar (Génesis, II, 2-3). ¿En qué sentido puede tener necesidad de descanso el Todopoderoso? ¿Qué significa este reposo de Dios? Estas cuestiones han preocupado de siempre a los teólogos y han suscitado la ironía de los pensadores

hostiles al cristianismo. Nietzsche, criticando lo que denomina «el juicio de la tarde» como juicio de fatiga y melancolía sobre el día que le ha precedido, afirma que «en plena creación *no juzgamos la vida, pues tenemos otras cosas que hacer*. Dios esperó al séptimo día y al reposo para descubrir que todo era bello. Se le había pasado el mejor momento» (KSA 3, 227-228). Desde luego que el descanso de Dios no puede tener las mismas características que el humano, del mismo modo que la creación no llenaba en Él una carencia (S. Th. I, 73, 2). Lo que ese reposo manifiesta es una trascendencia de Dios respecto de sus obras. Karl Barth ha interpretado la interrupción de la obra creadora de Dios como manifestación de la diferencia radical de Dios tal como se revela en la Biblia y un principio metafísico impersonal que desarrollara sus efectos hasta el infinito (1932, 67). Este descanso remite a la libertad de Dios de interrumpir su obra, que no es una emanación incesante que no pudiera comenzar o finalizar.

Con el cristianismo aparece un pensamiento del cuerpo, de las consecuencias de nuestra condición temporal, radicalmente nuevo. La fatiga deja de ser entendida como opacidad y desmoronamiento, para pasar a considerarse como un lugar de revelación de lo específicamente humano. Si Dios se ha hecho hombre, no es necesario dejar de ser hombre para aproximarse a Dios. A los teólogos cristianos les gustaba repetir que aquello que no había sido asumido (de la condición humana por Dios en la encarnación) no había sido salvado, y la fatiga ha sido asumida por Cristo. Salvar la fatiga es liberarla de toda relación con la desesperación y el mal, normalizarla, devolverle el estatuto de condición humana inculpable. Contra los gnósticos, que odiaban el cuerpo, Tertuliano escribía que quien lamenta las circunstancias carnales y frágiles en las que el hombre ha nacido, tiene horror al hombre mismo (1975, IV, 1-2). Y Orígenes testimonia que uno de los primeros reproches que hicieron los filósofos griegos

a la fe cristiana fue el de ser *philosômatos*, de amar demasiado el cuerpo y conferirle una excesiva importancia (1967, VII, 36). Pensar la fatiga es un modo de pensar el cuerpo, la condición humana, su afectabilidad.

El testimonio más elocuente de esta novedad probablemente sea el encuentro de Jesús con la samaritana, fatigado por el camino (Juan IV, 6). R. Bultmann entendió esta fatiga como un recurso retórico *que no servía más que de motivación en el interior del relato* (1978, 130), desaprovechando así, a mi modo de ver, una ocasión para reflexionar sobre una circunstancia de gran significación antropológica. Parece ser que es la primera vez que en el Evangelio de san Juan se evoca, a propósito de Jesús, un fenómeno corporal negativo, un signo de debilidad: atestigua al mismo tiempo la real humanidad, la perfecta integridad humana del cuerpo de Jesús. La humanidad se reconoce en algo que podía ser pensado como una propiedad negativa; no se atestigua en una actividad elevada, como el pensamiento, sino en una condición corriente: en su fragilidad. Está sometido a la fatiga igual que nosotros. San Agustín llegó a identificar esta fatiga que parece puntual con la encarnación misma de Dios. Lo menos excelente de lo humano puede ser lo más reconociblemente humano. Santificar al hombre no es santificar una especie biológica sino santificar el tiempo humano. La redención de la fatiga es la redención del tiempo humano. La fatiga de ese día narrado por el Evangelio se convierte en figura de la fatiga de la condición humana libremente asumida por Dios. Asumir la fatiga es también redimirla. Pero ¿por qué tendría que ser salvada la fatiga? Pues porque en la fatiga humana lo que comparece es el hombre como tal y no solamente un desgaste muscular. Hacer propia la fatiga es instalar la condición humana en un horizonte divino, de tal modo que el acceso a lo sobrenatural no es un privilegio de las propiedades más sublimes del hombre.

Emmanuel Lévinas ha hecho de la fatiga una de las claves de su concepción filosófica. La fatiga, en tanto que fatiga de ser, es propiamente un fenómeno originario. Consiste en un «décalage» del ser en relación consigo mismo, un presente retrasado por relación a sí mismo, una incoincidencia, un hiato (1947, 42), una pereza que apunta a la existencia misma. La fatiga es ese momento casi contradictorio de un presente retrasado. «El ser que comienza está ya embarazado por el exceso de sí mismo» (36). Es algo muy parecido a ese cansancio anterior al trabajo, del que hablaba Valéry, un cansancio que podríamos denominar no-aristotélico, que no se debe al paso de la potencia al acto, que está antes incluso que la potencia de los actos. Decir que todo comienza por la fatiga significa que todo comienza por el atasco, el abatimiento y el agobio bajo el propio peso. Al comienzo era la fatiga. Lévinas habla de una «lasitud primordial» (1974, 69), que paradójicamente sitúa el envejecimiento y la senectud en el origen mismo de nuestra identidad. Existe «adversidad de la fatiga desde los primeros esfuerzos del cuerpo» (71), incluso antes de todo esfuerzo empírico, pues lo que fatiga es tener que ser. Es algo similar a ese carácter de «carga» que la existencia poseía para Heidegger (1986, § 29). Esta fatiga trascendental funda toda fatiga empírica, sin que deba confundirse con ella. La fatiga es inicial, no resulta de otra cosa; de ella surge el esfuerzo, no a la inversa.

Esa fatiga está inscrita en la fragilidad misma de toda resolución humana. Y es que la resistencia no se puede asegurar ilimitadamente. En cualquier asunto humano, el resultado del último combate es siempre incierto. En el Evangelio de Mateo se advierte que el remedio contra el debilitamiento general sólo puede venir desde fuera del tiempo, como una especie de contracción que no sigue la lógica evolutiva de la temporalidad. «Si los días no fueran abreviados, ninguna carne se salvaría» (Mateo 24, 22).

Spaemann ha comentado así este enigmático pasaje: «siempre es posible la caída. Y dado que todo lo posible sería real alguna vez si hubiera suficiente tiempo disponible, por eso es también inevitable la caída, la traición. No la podemos hacer imposible» (1996, 577). La fidelidad sólo es posible en un tiempo limitado. Perseverar es posponer la traición, retrasar el agotamiento. El caso más claro de tentación es la tortura, que en algún momento llegará a ser irresistible. En su poema *Abendphantasie*, Hölderlin decía que las campanas de la tarde tocaban de manera hospitalaria para el caminante. Que las cosas se acaben es generalmente una bendición o un alivio. En terminología coloquial podríamos afirmar que al final siempre nos salva la campana.

En las tragedias de Eurípides parece que, a menudo, los buenos mueren pronto. Sin embargo, esto no es resultado de una especial malevolencia divina. Se debe a que, de no haber muerto jóvenes, probablemente no habrían conservado su bondad. La vida implica topar de algún modo y en algún momento con la posibilidad de la traición; vivir en épocas extremas, como los personajes de *Hécuba*, lleva aparejado el encontrarse con la traición. Pero esto supone el riesgo de la corrupción, de dejar de contemplar el mundo con la mirada libre y generosa del niño, de dejar de ser bueno.

El cansancio humano se acumula; tiene una dimensión de fuerza irrecuperable. Hay esfuerzos de los que nunca nos recuperamos. La vida en su conjunto, no sólo cada acto, también cansa. Por eso, conforme se va haciendo uno mayor, cada vez necesita descansar más. Existe una diferencia entre el cansancio que es consecuencia de la actividad y el agotamiento que la imposibilita. «El fatigado solamente ha agotado la

realización, mientras que el agotado ha agotado todo lo posible. El fatigado ya no puede realizar, pero el agotado ya no puede posibilitar» (Deleuze, 1992, 57). La vida no suele terminar con el agotamiento sino con una interrupción cuando todavía se podían hacer más cosas. Pero el hecho mismo de que ese horizonte de posibilidad se estreche indica lo presente que está la muerte en la vida imponiendo su ambigua lógica, que pone término a lo malo y a lo bueno, sin hacer distinción.

La brevedad es una cierta anticipación de la muerte que se nos hace presente de manera diversa en muchos momentos de la vida: los plazos vencen, las posibilidades se pierden, el auditorio se inquieta. Concluyo este asunto de acuerdo con la naturaleza del asunto que he tratado de explicar: con un abandono del tema que espera menos la claridad total de lo que teme a la incontinencia verbal. La tendencia a extenderse en el tiempo es una manera comprensible de sustituir la perfección por la infinitud, o sea, por la no-finalización, un error tan querido por los artistas medianos, de corto talento y largo presupuesto. Dice un viejo chiste de ópera: me senté a las seis a ver *El ocaso de los dioses* y cuatro horas más tarde miré mi reloj. Eran las seis y cuarto.

Contra la moda de alargarse en el arte y en la teoría habría que hacer valer el talento como brevedad. Los hombres no solamente necesitan sino que están capacitados para decir las cosas grandes de manera breve. Tampoco la filosofía debe ser extensa, pues la vida es breve y la filosofía pertenece a la vida. A una reflexión acerca de la brevedad se le plantea de una manera aguda la obligación de ser breve. Ni siquiera a la teoría acerca de la brevedad le está concedido el privilegio de ser interminable.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1994), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (citado como *Et. Nic.*).
Metafísica (1994), Madrid: Gredos (citado como *Met*).
- Arregui, Jorge V. (1992), *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Barcelona: Tibidabo.
- Barth, Karl (1932-67), *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich: Evangelischer Verlag.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer (1975).
- Bultmann, R. (1978), *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Deleuze, G. (1992), *L'épuisé*, postface à S. Beckett, *Quad*, París.
- Descartes, René (1996), *Règles pour la direction de l'esprit*, en *Oeuvres*, París: Vrin.
- Dickens, Charles (1969), *Hard Times*, Harmondsworth: Penguin.
- Heidegger, Martin (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Lévinas, Emmanuel (1947), *De l'existence à l'existant*, París: Vrin.
 (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff.
- Luhmann, Niklas (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik 1*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Marquard, Odo (1979), *Freiheit und Zeit. Versuch, eine Frage zu stellen*, en *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg/München: Alber.
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, Berlin: Walter de Gruyter 1980 (citado como KSA).
- Orígenes (1967), *Contra Celso*, Madrid: Cátedra.
- Platón, (1969) *República*, Madrid: Aguilar.
- Séneca (1966), *La brevedad de la vida*, Madrid: Aguilar.
- Spaemann, Robert (1996), "Aufhalter und letztes Gefecht", en Karlheinz Stierle / Rainer Warning, *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München: Fink.
- Tertuliano (1975), *La Chair du Christ*, Paris: Cerf.
- Tomás de Aquino (1964), *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino: Marietti.
Summa Theologiae, Torino: Marietti (1948) (citado como *S. Th.*).
- Yourcenar, Marguerite (1986), *Memorias de Adriano*, Barcelona: Edhasa. ■