

**Extracto de:
"Aventura ética
Hacia una ética originaria"
(Ética negativa
y pensamiento de Marco Aurelio)**

Cristóbal Holzapfel

Extracto de "Aventura ética" de Cristóbal Heiszapfel - ética negativa y pensamiento de Marco Aurelio

a Militza...

Este libro es fruto de dos proyectos y un premio:
Proyecto "Aventura ética" de la Universidad Nacional Andrés Bello.
Proyecto Fondecyt 1960/772, "En torno a la "Analítica existencial" de Heidegger".
Premio del "Concurso de Publicaciones" de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

"Estas son mis exigencias a vosotros - puede que sean molestas para vuestros oídos -: que debéis someter las estimaciones de valor a una crítica. Que debéis frenar el impulso sentimental moral, que exige sometimiento y no crítica, con la pregunta: ¿por qué sometimiento? Que debéis contemplar la imperiosidad de un "¿por qué?", de una crítica de la moral, como vuestra *actual* forma de moralidad, como la forma más sublime de honestidad que os honra a ustedes y a vuestro tiempo".

Nietzsche, *La voluntad de poder*, 399

Índice

1. Aproximación 6	p.
2. Ética negativa 28	p.
3. La ética negativa y sus posibles expresiones históricas 38	p.
3.1 La <i>adiaphora</i> en Marco Aurelio 40	p.
3.2 Spinoza y el retiro de las valoraciones 54	p.
3.3 La desvalorización nietzscheana 65	p.
3.4 El pensamiento a-valórico heideggeriano 99	p.
4. Actitud ético-negativa, actitud por contraste y proyección ilimitable 142	p.

Bibliografía
161

p.

1.

Aproximación

Nosotros los que nos ocupamos de la filosofía tenemos que ver con una *materia* muy sutil: el sentido, y junto con ello, con la orientación existencial del hombre. Papel similar juega la religión y el arte, todos ellos desde perspectivas muy distintas.

Vemos a los seres humanos estar constantemente ocupados de cosas, de artefactos, de productos, y, ante todo, del dinero; pero, existe también la posibilidad de ocuparse específicamente del sentido que debe animar a lo anterior.

Con los griegos podríamos decir que esa *materia* (el sentido) corresponde al *logos*, y, ayudándonos de Heráclito, podemos agregar que se trata de "escuchar al logos" para orientarnos existencialmente.

Mas, en cuanto a esa *orientación*, a diferencia de la religión, lo que entrega la filosofía no es tanto unas *semillas específicas y concretas* que nos mueven a actuar de acuerdo a ciertos parámetros y siguiendo un determinado rumbo. La pregunta de Kant de corte moral "¿qué debemos hacer?" corresponde entonces plantearla al interior de la filosofía dentro de la perspectiva de un despejo heideggeriano, en cierto modo de una preparación para actuar, sin que ello implique desde ya que debemos hacer esto o lo otro, tomar tal decisión o tal otra.

Y con el fin de ir entrando en nuestro tema, tomemos conciencia por de pronto que vivimos en un mundo moral: desde que nacemos comenzamos, en los inicios lentamente, y luego con cada vez mayor celeridad, a enfrentar una moral ya constituida. Nuestros padres, nuestros hermanos mayores, la gente ya actúa de acuerdo a ciertos valores y principios, y

supuestamente movidos por una conciencia moral. Al cabo de un tiempo vamos constatando que parejamente sucede que están permanentemente ocurriendo transgresiones del orden moral que se estima sigue vigente, que, si se habla mucho de justicia, parece primar lo contrario, que, si se hace mucho aspaviento de la posesión de bienes materiales, hay a la par miseria, que, pareciendo tan sensato vivir en paz, hay guerras. Advertimos así que ese plano moral representa más bien un mundo ideal, por el que, se supone, debemos luchar.

Apoyándonos probablemente en ciertas lecturas, notamos también que lo moral está muy unido con lo jurídico, con lo político y con lo religioso. Quizás convencidos de la enorme relevancia que tiene por ejemplo el bien o la justicia, tomamos a lo mejor la decisión de canalizar nuestra inquietud por hacer un mundo mejor, adhiriendo a un partido político o a un credo religioso.

Mas, de acuerdo tal vez a particulares propensiones intelectuales nuestras, y alcanzando en ese plano cierta madurez, podemos ver esas posibles adhesiones como tomas prematuras de decisión que nos hacen quedar presos dentro de ciertos códigos. Nos acercamos entonces a una visión filosófica de lo ético y al sumergirnos cada vez más en ella, nos vamos percatando que el nuevo *habitat* que adoptamos es bastante desolador, ya que no estamos sin más dispuestos a hacer las cosas que habitualmente se hacen: ganar dinero, o aun, cosas en principio desde luego dignas de todo encomio, como luchar por la justicia.

Y, si al fin y al cabo, se confirma en nosotros que nuestro camino existencial es la filosofía, al ahondar cada vez más en ella, y al pasar de los años, ganamos una nueva certidumbre: que el problema filosófico fundamental no es solamente el del ser, sino que con igual fuerza, y aparentemente en identidad con él: el del sentido, y que éste, en tanto sentido existencial, implica a la vez una cuestión de orden ético.

Así entonces cada vez más aposentados en esta tan singular estancia del filósofo, que participando a diario en el mundo, lo mira desde lontananza, y procurando que esa estancia sea cada vez más habitable y cálida, comenzamos a autoanalizarnos y a analizar al humano, intentando desdibujar sus pliegues éticos, advirtiendo a la vez su tremenda complejidad.

Como primera observación, vemos que el humano está fuertemente determinado por un conjunto de necesidades de orden material por satisfacer, que hay una fuerte competitividad y que lo que tendencialmente prima es un querer tener cada vez más poder, que el poder que se busca es por sobre todo un

poder material, que esto trae consigo cierto agotamiento del espíritu, que lo que llamamos cultura tiende también a ser cada vez más presa del consumismo, que frente a un mundo fuertemente organizado y codificado, hay muchos que en vez de aprovechar drogas suaves como una experiencia positiva y que nos puede hacer crecer, se autodestruyen en sus "vuelos", que hay desolación y dolor, pero que, al mismo tiempo, la vida no ha perdido su encanto, que hay un mundo tecnológico fascinante que se ensancha cada vez más, aunque por cierto también provocando serios daños, sobre todo medio-ambientales, que hay fascinantes logros especialmente en la literatura y en el cine, que la fuerza de la fantasía y la imaginación no se agota en absoluto, que hay tantas personas anónimas que son de una generosidad y grandeza de alma increíbles, y que por último parece que todo el mundo estuviera de acuerdo, y aparentemente con razón, de que el amor es la clave, la panacea universal.

Y si fuera así: que la última respuesta a todo no es otra que el amor, ¿para qué una aventura ética? ¿No bastaría con escribir un "libro" cercano a unas mil páginas y que dijera en la primera: amor, y el resto en blanco?

Supongamos por un momento que presumiblemente ésa fuera la respuesta del hombre, la solución a todos sus problemas: el amor, pero: ¿qué amor? ¿El amor de pareja? ¿Cómo así? ¿No sobresale el fracaso de ese amor en nuestro tiempo? ¿No prima más el dolor que la alegría en esa forma de amor? Y, si no es el amor de pareja, ¿será otra forma de amor? ¿El amor a Dios? Pero, ¿qué Dios? ¿El Dios cristiano o musulmán? ¿Un dios que es puro amor y bien? Pero, ¿y por qué permite el mal, las peores crueldades, atrocidades, el dolor inconmensurable? ¿Y si además, no creo en Dios? ¿Quedaré así fuera del amor? Pero, ¿puede justificarse que la fuerza del amor divino me deje fuera de ese amor, y que por lo tanto, sea un perdido, un condenado?

Y, claro está, seguramente la respuesta final es el amor, mas ya vemos que esto sólo en apariencia es de fácil comprensión.

Si la respuesta es el amor, ésta es paradójicamente tanto nuestra meta como el camino para llegar a ella: es amor en busca de su propia plenitud final (que es la meta).

Pero, el camino parece que siempre lo andamos a tientas, que son muchos los fracasos, que sobran los buenos ejemplos, pero que sustancialmente el mundo y nosotros mismos no mejoramos.

Y bien, si nuestro tema es la ética, e intentamos desarrollar un discurso en torno a ella, no despierta esto de

antemano sospechas, por de pronto la siguiente, que sería la más plausible:

Las palabras 'ética' y 'moral' ¿acaso no suscitan suspicacias muy justificadas desde hace mucho, porque semejan una negación a las libres manifestaciones de nuestro cuerpo y alma?

Precisamente esta sospecha me ha hecho titubear un poco al encarar un tema como éste. Pero, respecto de un punto semejante, tengamos en cuenta la siguiente distinción - aquella entre ética religiosa y ética filosófica:

1. La ética religiosa, o, mejor entendido, la ética que se desprende de toda religión, corresponde a la ética que el hombre ha vivido durante milenios. Ella no puede ser sino dogmática, ya que simplemente se acata lo que un dios o unos dioses han manifestado oralmente o a través de un texto venerado como sagrado.

2. La ética filosófica, que, tomada en su conjunto, nos presenta el amplio panorama de distintas y hasta contrarias propuestas éticas, las cuales acaso cabe la posibilidad de enfocarlas bajo el prisma de una mutua complementación.

En concordancia con la esencia de la filosofía, la ética que ella arroje debe tener el mismo carácter de *apertura*, cual es propio de la filosofía. Esto se traduce en los hechos en que, junto con proponer ciertas escalas valóricas, se trata de explicar en qué consiste eso del valorar, de qué modo pueden entenderse tanto los valores como la conciencia humana que valora. La ética filosófica problematiza de este modo la ética misma.

Esta impronta de apertura, crítica y discusión de la ética filosófica revela por qué ella nunca logra impregnar suficientemente a la sociedad, mientras que la ética religiosa, en particular nuestra ética cristiana, dado que señala un solo camino a seguir, se presta para ser enseñada, en cierto modo, viene ya con la leche materna.

Cómo no reconocer que el ser humano tiene la necesidad de ambos tipos de ética. Por una parte, una que le da respuestas claras a su quéhacer, pero que conlleva por ello mismo cierta limitación, al proponer un solo camino a seguir, y, por la contraparte, otra que se atreve a ponerlo todo en discusión, y se aventura hacia nuevas posibilidades.

Intentando situarnos entonces en una ética filosófica y asumiendo su necesaria apertura, nos podemos preguntar acerca de todo lo que concierne a lo ético: qué sea la conciencia humana que valora, qué sean los valores, cómo acontece el proceso de valorar de hacer caer valoraciones de distinta naturaleza sobre cosas y personas, qué escalas valóricas se han propuesto y se pueden proponer, y muchas otras preguntas

más. Todo ello pues nos enseña qué lo que prima en un enfoque de esta laya no es en absoluto el hecho de que haya ciertas respuestas de las que pudiéramos echar mano, sino el preguntar adecuadamente.

Aquella suspicacia que despierta lo moral se debe además a que ella ha estado muy frecuentemente en la historia al servicio de poderes establecidos, fundamentalmente de la religión y del estado, y que por lo tanto ha estado predominantemente respaldando al *establishment*.

Mas, atendamos al propio Nietzsche, que, como ningún otro, ha embestido contra los fundamentos de todo lo que se creía hasta su tiempo, el cual, criticando duramente la moral tradicional, la moral especialmente cristiana, nos propone al mismo tiempo su propia moral, con todo lo discutible que sea.

Si tomamos pues conciencia histórica de nuestra ubicación hoy, deberíamos, gracias a Nietzsche y a muchos que le acompañan, estimar como rescatados estos términos que pueden ser y han sido tan odiosos: 'ética' y 'moral', la que tan frecuentemente se presenta además como 'moralina'.

Sumado a la mentada sospecha que nos muestra a ratos a la in-moralidad más atractiva que la moralidad - lo que le hace a Nietzsche autodenominarse justamente un *inmoralista* y un *decadente*, porque en forma deliberada *de-cae* de los esquemas de la moral tradicional -, está esta otra sospecha de mayor gravitación aún y que la expresa muy bien Jean Baudrillard, al sostener que la inmoralidad y no la moralidad es el motor de la historia humana. Leemos en *Las estrategias fatales*:

"No es la moralidad ni el sistema positivo de valores de una sociedad lo que la hace progresar, es su inmoralidad y su vicio. / No es nunca el Bien ni lo Bueno, sea éste el ideal y platónico de la moral, o el pragmático y objetivo de la ciencia y de la técnica, quienes dirigen el cambio o la vitalidad de una sociedad; la impulsión motora procede del libertinaje, sea éste el de las imágenes, de las ideas o de los signos. / Los sistemas racionales de la moral, del valor, de la ciencia, de la razón sólo dirigen la evolución lineal de las sociedades, su historia visible. Pero hasta la energía profunda que impulsa esas cosas viene de fuera. Del prestigio, del desafío, de todos los impulsos seductores o antagonistas, incluido los suicidas, que no tienen nada que ver con una moral social o una moral de la historia o del progreso. / La rivalidad es más poderosa que cualquier moralidad, y la rivalidad es inmoral. La moda es más poderosa que cualquier estética, y la moda es inmoral."/.../"El libertinaje de los signos, en todos los terrenos, es mucho más poderoso que la realidad, y el libertinaje de los signos es inmoral. El juego, cuyas reglas son inmemoriales, es mucho más poderoso que el

trabajo, y el juego es inmoral. La seducción, bajo todas sus formas, es mucho más poderosa que el amor o el interés, y la seducción es inmoral".¹

Por último, remata Baudrillard, presentando como sostén de esta teoría de la primacía de la inmoralidad y la corrupción de todo signo que represente un orden, una visión metafísico-determinista de la inmoralidad, es decir, en tanto algo que no está ni siquiera en las manos del hombre poder modificarlo:

"Esto no es - y tampoco en Mandeville - un punto de vista filosófico cínico, es un punto de vista objetivo de las sociedades, y acaso de todos los sistemas. La propia energía del pensamiento es cínica e inmoral: ningún pensador que sólo obedezca a la lógica de sus conceptos jamás ha llegado a ver más lejos de sus narices. Hay que ser cínico si no se quiere perecer, y esto, si se me permite decirlo, no es inmoral: es el cinismo del orden secreto de las cosas". (ib.).

Este largo texto que he transcrito es a todas luces provocativo y polémico, incita a la adhesión o al rechazo.

Digamos como primera observación que él tiene la gracia de lanzarnos al centro mismo de la cuestión moral con toda su problematicidad.

Como segunda observación, agreguemos que en él se trasluce una condición muy importante de toda ética, y ésta es su afincamiento en una metafísica. Esto quiere decir que los valores en que nos apoyamos, las valoraciones que hacemos, remiten, tácita o expresamente, a un fondo metafísico, y, por lo tanto, a una cierta concepción del ser en plenitud.

Pero, yendo directamente al argumento desarrollado en el citado texto, preguntemos: ¿Serán tan así las cosas? La inmoralidad: ¿un motor histórico, el "orden secreto de las cosas"?

Supongamos por un momento que en nuestra habitual cotidianidad, especialmente en este momento histórico que nos ha tocado vivir, sea así; digamos además, en apoyo de ello, que vemos a criminales ya en la cárcel misma convertirse en best-seller, contando sus iniquidades y atrocidades, que el último escándalo del cantante..., del actor que se le sorprendió con una prostituta..., que el sexo oral practicado por un presidente con una asesora..., que el último desliz del miembro de la realeza..., que el uxoricidio del tal boxeador campeón de los pesos pesados..., todo ello seduce, trae fama y fortuna.

¹ Jean Baudrillard, *Las Estrategias fatales*, trad. de Joaquín Jodrá, Edit. Anagrama, Barcelona, 1991, p. 76-77.

¿Será ésta una particularidad de nuestro tiempo, debida muy especialmente al tremendo poder de los medios de comunicación, que actúan, haciendo uso de fuertes efectismos sobre una gigantesca masa, sacándola de su letargo rutinario?

(Baudrillard dice en este respecto que la "masa" no sabe en general qué desear, y que hay por ello unos "maestros del goce" que la conmueven y remecen, enseñándole a gozar) (cfr. op. cit., p. 103).

Walter Schulz resalta como una de las características más significativas de nuestra época la presencia de lo que él llama un "ethos autorregulado". Esto alude a que especialmente las nuevas generaciones estarían regulando su *ethos* con prescindencia de una recurrencia a alguna ética o unidad ética de sentido que le de alguna respuesta a sus inquietudes.²

Pero, cabría agregar, ésta es una característica además de la tecnología que, en general también se autorregula, soslayando en general consideraciones éticas respecto de su quehacer. Tiene que producirse una situación extrema, como, por ejemplo, la de la posibilidad de la clonación animal y humana, como para que se haga ver que los fines inmediatos de la ciencia y de la tecnología, que establece un "pensamiento calculador", requieren ser pensados más a fondo y mediatamente a través de una "meditación reflexiva" (haciendo uso aquí de cierta terminología de Heidegger).

¿O será que somos ingenuos al ver este factor determinante y agente de la corrupción de los signos solamente en nuestra época, sin advertir que esto ha sido así a lo largo de toda la historia humana?

Llevando las cosas muy lejos, como por lo demás le gusta llevarlas a Baudrillard, ¿no podemos ver acaso al propio Cristo o a Sócrates como unos descomunales transgresores de signos, valores, normas y costumbres vigentes en su momento?

Vistas las cosas con esos ribetes cabría decir entonces que la transgresión de valores de una época, como la realizada por los personajes mencionados, ha traído consigo la instauración de toda una nueva moralidad de larga perduración, mientras que hay otras transgresiones, como la mayoría de las que ocurren a diario que no son nada más que rupturismo, no habiendo en ellas una nueva y fecunda propuesta.

Las anteriores consideraciones nos sirven para dimensionar el doble aspecto ínsito en lo ético, esto es, que, por una parte remite a una conciencia individual absolutamente

² Cfr. Walter Schulz, *Grundprobleme der Ethik (Problemas fundamentales de la ética)*, Edit. Neske, Stuttgart, 1993, p. 228 ss.

única e íntima, y, por la otra, remite a lo social. Esto significa que en lo ético siempre están en juego estos dos planos, lo cual, en relación al tema que venimos desarrollando, se traduce en que muchas veces sucede que la verdadera eticidad que un individuo descubre, oyendo su conciencia individual, va en contra de lo que en ese momento se estila como lo moralmente correcto.

Esto ya se refleja en el término griego 'ethos', del cual deriva nuestro término 'ética', ya que si escribimos 'ethos' con la letra griega 'épsilon', **εθος**, significa algo de orden social, las costumbres, con lo que tiene que ver el término 'moral', que viene de 'mores', costumbres. Pero, si escribimos 'ethos' con la letra griega 'heta', **ηθος**, entonces significa preferentemente algo individual, el carácter o la conciencia.

Veamos ahora otro aspecto del supuesto de que efectivamente la inmoralidad tendría un mayor peso histórico que la moralidad.

Al detenernos en esto, habría que agregar, respecto de la validación del supuesto anterior, que ello no le quita ni un ápice a lo que especialmente Kant y posteriormente Max Scheler tan certeramente han destacado como la dimensión ideal de los valores.

Esto significa que, aunque el empeño de diversas expresiones históricas de lo que concierne a lo ético (como las de los sofistas, Maquiavelo, Hobbes, Nietzsche) corresponda al intento de mostrarnos que la fuerza de los hechos (lo que es *de facto*) es más potente que la fuerza del derecho (lo que es *de jure*), y esa fuerza de los hechos se define en función de que, de una u otra forma, lo que mueve el mundo es un poder de carácter más bien inmoral, ello no anula en absoluto la validez de continuar actuando en pos de lo que sean el bien, la verdad y la justicia.

Quizás éste sea el verdadero y abismal conflicto moral en que se encuentra el hombre de todos los tiempos, en especial el hombre moderno para el cual la libertad es como el principal de todos los valores. Me refiero al conflicto entre lo que idealmente debe ser de una cierta forma - y en este sentido los valores son al mismo tiempo ideales - y lo que ocurre en el plano concreto de la cruda realidad. A veces esa realidad cotidiana, atravesada por un juego de poder y de intereses, nos abruma y nos hace desesperanzarnos respecto de ciertos ideales en los que creemos, por ejemplo, que, relativamente a la justicia tal como se la practica, no se le hace honor a su nombre y que pagan justos por pecadores, que al rico no se le juzga igual que al pobre, que hay quienes han cometido tremendas estafas y están libres porque tienen santos

en la corte, por un "tráfico de influencias" o por su poder económico, social o político. (Más aún, éste es el pan de cada día).

En este contexto cabe resaltar otro punto de crucial importancia, que ha sido planteado por Scheler, quien destaca la dimensión dialéctica de los valores. Ella apunta a la relación entre valores y realidad humana concreta, respecto de la cual sucede que un valor puede tener tanto más fuerza en la medida en que no se haga presente en una circunstancia histórica; vale decir, si lo que más se echa de menos en una comunidad es la justicia, tanto más seguramente comenzará a lucharse por ella. Y, al contrario, si en una idílica comunidad hubiera solamente justicia, paz, riqueza y salud, se tendería fácilmente allí a olvidar esos valores.

Lo anterior es constatable en los hechos: por ejemplo, en los países en los que la pobreza es un fenómeno muy reducido (Suiza, por ejemplo), se tiende a olvidar el significado de la riqueza, ya que a ésta se la da por descontado. Pero apenas la pobreza comienza a ser algo significativo, entonces se hace notar la diferencia entre pobreza y riqueza, lo que se traduce en reclamos, manifestaciones y una acción política de demandas sociales.

Lo mismo puede decirse de lo que trae consigo vivir mucho tiempo en un estado de paz asegurado. La consecuencia de ello es que tendemos a olvidar el fantasma de la guerra.

Ello quiere decir, siguiendo el pensamiento de la índole dialéctica de los valores, propuesto por Scheler, que los valores necesitan de esa fricción con lo contrario, con el anti-valor o dis-valor, con el fin de mantenerse vivos.

Más aún, los valores requieren del dis-valor, de su presencia actual, o al menos, potencial, para mantener su vigencia: así el bien tiene sentido en la medida que hay el mal, y lo mismo la justicia respecto de la injusticia.

A partir de esta aclaración, volvamos sobre el conflicto entre lo que es y lo que debe ser.

Las tendencias que históricamente se enfrentan en esto son las del positivismo (con antecedentes ya en la antigüedad) y del idealismo en sus alcances morales. En este enfrentamiento estamos todo el tiempo, nos demos cuenta de ello o no. Y dada su constancia, es de sospechar que al mismo tiempo ambos se requieren mutuamente, como que a los excesos morales del idealismo, le viene bien cada cierto tiempo, una dosis de positivismo y de realismo pragmático. Pareciera cada vez que ello recién nos permite percatarnos con estupor que la realidad humana concreta marcha en forma paralela a nuestras aspiraciones y que ello tal vez no se debe tanto a un error,

sino que variados aspectos de nuestras aspiraciones se replantean en distinta forma, en nuevos ensamblajes que se muestran como más efectivos y a la par representan una nueva cara de la eticidad.

Pero lo importante es también advertir que cualesquiera sea la presentación de una ética determinada, ella estará indisolublemente unida a una dimensión ideal. Por mucho que Baudrillard en nuestro tiempo, por ejemplo a través de su lúcida obra *Estrategias fatales*, como expresión de la inmoralidad, plantee que la seducción es más fuerte que el amor, más aún, como sostiene literalmente, que el amor no existe, no por ello dejaremos de sentir eso que llamamos amor, aunque sea quizás una pura ilusión, y aquello se le aparezca al ojo crítico nada más que como una manifestación de la seducción.

Uno de los ejemplos más decisivos de la determinación de la dimensión ideal en el plano ético corresponde al libro, a través del cual Schopenhauer ganara en su época un premio otorgado por la Academia Danesa de las Ciencias: *El fundamento de la moral*.

En esta atractiva obra Schopenhauer comienza por reclamar contra los excesos de la ética idealista que nos habla del bien y la justicia, marchando los asuntos humanos completamente a contrapelo, los cuales se debaten en guerras, abusos y toda suerte de crímenes.

En aras de encontrar entonces un fundamento convincente para la moral, él opta entonces por el desarrollo de una así llamada "ética empírica". La primera tarea que, consecuentemente con ese objetivo, emprende nuestro autor, es ir a los hechos mismos, comenzando por clasificar las acciones humanas concretas, con el fin de descubrir en ellas alguna que cumpla con el requisito de representar el buscado fundamento de la moral.

Él clasifica las acciones humanas, según el fin que se persigue. Ellas son acciones egoístas, cuando ese fin es nada más que el bien de sí mismo; malévolas, cuando se persigue el mal ajeno; y altruístas, cuando se persigue el bien ajeno.³

Únicamente en estas últimas estaría el anhelado fundamento moral, las cuales, por otro lado, las concibe

³ Cfr. Schopenhauer. *Preisschrift über die Grundlage der Moral (Libro premiado sobre el Fundamento de la moral)*, *Sämtliche Werke* herausg. von Arthur Hübscher (*Obras completas* edit. por Arthur Hübscher, vol. 3, *Kleinere Schriften (Escritos breves)*, Edit. Cotta-Insel, Stuttgart, 1962, p. 741-742.

Schopenhauer con exigencias extremas propias más bien de la santidad, como que en ellas se trata única y exclusivamente de actuar en pos del bien del otro, sin tener para nada en cuenta el bien personal.

Es así como, fijémonos bien, los primeros avances en esta "ética empírica" nos hacen ver que, hurgando en las acciones humanas, y encontrando entre ellas unas que son preferibles, se nos ha colado imperceptiblemente la dimensión de lo ideal, a la que, al parecer, jamás podemos sustraernos.

Pero, no nos apresuremos tanto en juzgar el planteamiento schopenhaueriano. Pensemos bien, y consideremos que a un pensador de su altura no se le escapa que junto con proponer una ética empírica, apoyada en las acciones concretas, está proponiendo unas acciones que "deben ser" realizadas, y solamente éstas valen como fundamento de la moral.

Evidentemente él está pensando que, por escasas que sean las acciones puramente altruístas, éstas igualmente existen, aunque tengamos para ello que poner como ejemplo las acciones de un santo. Y, evidentemente también, ocurre que esas acciones se justifica que junto con ser un modelo a emular, tengan al mismo tiempo el rango de fundamento de la moral.

De todos modos cabe reconocer que esas acciones, dada su exigencia extrema de no incluir en absoluto la más mínima consideración de un bien propio, sino son imposibles, brillan entonces por una escasez tal que se revisten al mismo tiempo de un carácter ideal. Seguramente que las acciones de un santo como las de un héroe conllevan una dimensión ideal, porque implican la entrega total a una causa. Y es que los ideales desde luego no equivalen a meras abstracciones gratuitas, sino que están en íntima conexión con la realidad humana. Por de pronto, su papel consiste en conducirnos en una determinada dirección, sea ésta la del bien común, de la paz universal, de la solidaridad o de lo que represente el ideal en cuestión.

Mas, por otro lado, los ideales es presumible que procedan de hechos excepcionales realizados por hombres estimados en su momento también como excepcionales, y que a través de su gesta han demostrado que aquellos ideales son posibles.

Por otra parte, los hechos que demuestran la factibilidad de lo ideal son tanto más encomiables cuanto su realización es fruto de la espontaneidad y de la gratuidad, esto es, que son realizados sin esperar nada a cambio (lo cual los pone en una cercanía con el amor, así como San Pablo define éste en *Corintios 1*). En este sentido, aquellos actos son pues "actos amorosos".

Humberto Gianninni trae a colación en su libro *Del bien que se espera y del bien que se debe* un relato de la filósofo Hanna Arendt que es esclarecedor al respecto. Se trata de una leyenda talmúdica que dice que Dios decide salvar un mundo (que se ha descarriado) exclusivamente en razón de 36 hombres justos. Ahora bien, ni siquiera ellos mismos saben que es exclusivamente a causa de ellos que el mundo será salvado.

A esto se refiere lo que Gianninni llama aquí la *sancta ignorantia* de los justos, a través de lo cual apunta a que el bien y la justicia suelen expresarse por medio de una espontaneidad completamente ajena a un estar conciente de que se está siendo bueno o justo. Gianninni comenta al respecto:

"Lo que Hanna Arendt plantea a propósito de esta narración es que la bondad, aquella que va instantáneamente a lo suyo, al concentrarse en su propia eficacia, al instalarse apasionadamente en su propio fin, se vuelve distraída respecto de sí misma; ingrátida y transparente para la conciencia del hombre bueno".⁴

Esto pone hasta cierto punto en entredicho la ética kantiana que es por sobre todo una ética del deber, y así como Kant critica toda forma de moral que reconozca la eticidad de un acto, que se justifique en función del contenido que se realiza, esto es, la búsqueda de la utilidad o de la felicidad, y no en función de que una norma nos obliga a actuar, así también, podríamos decir, podemos cuestionar el que los actos éticos los realicemos sobre la base del sometimiento a una norma, y no en forma espontánea, como sería el caso de esos 36 hombres justos que, sin saberlo siquiera ellos mismos, están posibilitando la salvación del mundo.

Aún así, en favor del planteamiento kantiano, se podría aducir que lo ético no puede quedar librado a una espontaneidad, pero lo cierto es que, siguiendo a Schopenhauer o a Hanna Arendt, parecen haber actos buenos y justos que son simplemente espontáneos, y tal vez sean ellos incluso, los que tienen que convertirse en paradigmas a emular.

Gianninni comenta a propósito de esta condición de los hombres justos:

"El alma bondadosa - y , como bien lo señala H. Arendt, también el alma del hombre sabio - posee una extraña inclinación a retraerse a las miradas, incluso a la propia, a fin de estar plenamente en lo que hace y no volverse morosa a causa del mismo mirar" (ib.).

⁴ Humberto Gianninni, *Del bien que se debe y del bien que se espera*, Dolmen Ediciones, Stgo. 1997, p. 45.

Esto me resulta extraordinariamente decidor. Diría a propósito de ello que ya en Aristóteles encontramos cierta intuición semejante al destacar la amistad - la *filía* - como una fuerza espontánea que es a tal punto decisiva que le lleva a sostener que la justicia tiene en el fondo la naturaleza de la amistad, y que si la fuerza de la amistad en la sociedad fuera suficiente, no sería incluso necesaria la justicia.

Ello quiere decir que más debemos apostar por la amistad que será siempre una expresión espontánea, ya que ella representa nuestro máximo ideal, y no por la justicia, con todo lo necesaria que es, ya que requerirá siempre inevitablemente de una construcción.

De tal manera entonces, podríamos decir que, por mucho que sea necesario que los actos éticos se definan en términos kantianos, en función del sometimiento a una norma, y que él expresa en la forma del imperativo categórico, o en función de una justicia que tiene que codificarse en una estructura jurídica, sin embargo, hay que atender siempre a la posibilidad más radical de concebir lo ético según manifestaciones espontáneas.

Para reforzar su tesis, Giannini examina ciertas posibilidades extremas de los actos éticos que no tienen nada que ver con la mentada inocente y sana espontaneidad:

"Vista desde otra perspectiva, siempre se desconfiará de la bondad plena de un acto si el agente se detiene a contemplarlo y a gozarse de él; si lo anuncia y lo va proclamando como bueno. Dará motivos para sospechar que detrás de lo proclamado trabaja y bulle un mecanismo de autojustificación. O de bíblica soberbia" (ib.).

La cuestión que tocamos aquí es de enorme relevancia. Ella guarda relación con la sospecha de Nietzsche - absolutamente contrario en este punto a Schopenhauer - de que no serían posibles las acciones altruístas ya que en ellas siempre hay una forma de egoísmo presente, y, en buenas cuentas, todos los actos éticos se explican a partir de los propósitos de una voluntad de poder. Y esto corresponde también a una de las aplicaciones de su "filosofía del desenmascaramiento".

Esto lo expresa muy bien Giannini, en el sentido de que lo que se puede perseguir en los actos supuestamente éticos es el reconocimiento y la publicidad.

Y esto lo podemos ver fuertemente presente en nuestra cotidianidad: seguramente se trata de quien al dar un suculento cheque para una causa de beneficencia, en verdad lo que lo motiva es el reconocimiento público, el aplauso, la ovación. Giannini al respecto:

"Si la *sancta ignorantia* de los justos levanta una sombra de sospecha sobre cualquier voluntad que se proyecte como determinación abstracta a ir realizando el bien por el mundo; levanta la sospecha de si acaso esa voluntad ofrece la condición interna suficiente para que el bien, incluso en el supuesto de que sea concretamente realizado entre los hombres, alcance la dimensión misteriosa, trascendente, del bien moral" (op. cit., p. 46).

Por todo lo dicho, corresponde añadir que únicamente se rescata esa "dimensión misteriosa" del bien en la idea de un bien realizado espontáneamente. En efecto, no puede haber ningún misterio en un bien realizado porque una norma o una ley nos obligan a ello.

Y, extremando las cosas, ¿no será esa moral formal y apegada a la norma la "pequeña moral", con todo lo necesaria y lo inevitable que sea como para organizar adecuadamente una sociedad en la que reine un mínimo orden?

Y continúa Giannini reforzando esta sospecha del bien autoproclamado:

"El problema se centra, pues, en la dimensión desbordante de todo proyecto de bien, como determinación al vacío, abstracta, de una voluntad que bien pudiera revelarse en el camino como mera voluntad de poder, de autoafirmación que, desde lo más recóndito de sí, mirará como accesorio o complementario el bien del otro, preocupada como está de ser ella su causa" (ib.).

¿Cómo entonces poder distinguir la verdadera moralidad de un proyecto, de una empresa, de una acción? Imposible. ¿Cuál es en definitiva la intencionalidad que persigue su agente? No podemos saberlo. ¿Querrá este hombre rico con su conducta dadivosa y generosa, ser reconocido, y, ocultamente, ésta es su principal motivación? No podemos saberlo nuevamente.

Quizás incluso se justifique por ello adoptar un criterio pragmático que privilegie los efectos y desestime las intencionalidades. Y, en efecto, parece que, relativamente a esto, éste es el enfoque habitual. ¿Pero no será éste también un enfoque simplemente cómodo?

Por último, en relación a este punto Giannini trae a colación un relato que plantea esta problemática con meridiana claridad:

"Vendría al caso recordar al siniestro protagonista de '*Le diable et le bon Dieu*' ['*El diablo y el buen Dios*'] de Sartre: Goetz, el poderoso y temido condottiero que nos relata la obra, ha recorrido toda la escala de los males. Sólo el bien parece infinitamente lejano a sus posibilidades. Alguien se lo dice. '¿Imposible el bien?', responde entre sorprendido y desafiante. / ¿Y quién podría impedir a una voluntad como la

suya cambiar de rumbo, realizar una conversión radical en su vida, y en vez de jugarse contra los hombres, empezar desde ese momento a jugarse por ellos, contra el mal? ¿Y que más tentador, por último, que tocar la cima de lo imposible? / Y Goetz apuesta. / Podrá darlo todo; arriesgar su vida por el prójimo, por los otros, por el mundo entero. Y no obstante, lejos de ser el suyo un proyecto de buena voluntad, cabe sospechar en él una presunción que el mismo Goetz en su perversidad no osa formularse: la presunción de ser la causa maravillosa, divina de ese bien que los otros llegarán a poseer. De ser, él mismo, el bien de los otros. / Es claro: tal proyecto no puede ser moralmente bueno, aun cuando los resultados prácticos, políticos, fueren absolutamente loables" (ib.).

Hemos centrado nuestra atención en el desfase entre lo ideal y lo factual. La historia de la ética ha estado atravesada por esta contraposición, especialmente desde Platón en adelante (ejemplar en ello es el *Gorgias*); y es manifiesto que no solamente la historia de la ética, sino, antes bien, la historia de la humanidad.

Antes de continuar nuestra inmersión en la mencionada contraposición, apercibámonos de la fuerza determinante de los ideales en relación con la existencia humana, valiéndonos para ello del Epílogo que Ortega y Gasset escribe para el libro *De Francesca a Beatrice* de la escritora argentina Victoria Ocampo, que aparece en la edición de los *Estudios sobre el amor*. Leemos allí lo siguiente:

"Y así como la presión atmosférica, la temperatura, la sequedad, la luz excitan, irritan nuestras actividades corporales, hay en el paisaje figuras corpóreas o imaginarias cuyo oficio consiste en disparar nuestras actividades espirituales que, a su vez, arrastran en pos el aparato corporal. Esos excitantes psíquicos son los ideales, ni más ni menos".⁵

He aquí pues una visión de los ideales que los pone en conexión con la vida misma, como que ésta es empujada por ellos. Continúa el español:

"Cese, pues, la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales. Son estos, en resolución, cuanto atrae y excita nuestra actividad espiritual, son resortes biológicos, fulminantes para la explosión de energías. Sin ellos la vida no funciona. Nuestro contorno, que está poblado, no sólo de

⁵ Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 11-12.

cosas reales, sino también de rostros extraterrenos y hasta imposibles, contiene un repertorio variadísimo de ellos. Los hay mínimos, humildes, que casi no nos confesamos; los hay gigantescos, de histórico tamaño, que ponen en tensión nuestra existencia entera y a veces la de todo un pueblo y toda una edad" (ib.).

Sigamos con Ortega:

"Si el nombre de ideales quiere dejarse sólo para estos mayúsculos no hay inconveniente con tal de recordar que lo que tienen de ideales no es lo que tienen de grandes, no es su trascendencia objetiva, sino lo que tienen de común con los más pequeños estímulos del vivir: encantar, atraer, irritar, disparar nuestras potencias. El ideal es un órgano de toda vida encargado de excitarla. Como los antiguos caballeros, la vida, señora, usa espuela. Por esto, la biología de cada ser debe analizar no sólo su cuerpo, sino también describir el inventario de sus ideales. A veces padecemos de una vital decadencia, que no procede de enfermedad en nuestro cuerpo ni en nuestra alma, sino de una mala higiene de ideales" (ib.).

Mas, no obstante esta íntima relación entre la vida y sus "espuelas" - los ideales -, de acuerdo a la que, corresponde agregar que ellos representan la dimensión futurista de la existencia humana, los ideales suelen estar muy alejados de lo concreto, cotidiano e histórico.

El planteamiento orteguiano tiene así visos de una original visión en torno al alcance de los ideales humanos, la cual es fruto de un largo derrotero, en el que nos hemos ido alejando cada vez más de la concepción platónica de ideas y valores, que, con Nietzsche, podemos decir, fueron extrapolados a un supuesto "trasmundo".

La vida necesita de ideales, para poder crecer. Esto se parece mucho a la concepción de los valores como valores vitales por parte de Nietzsche. En el discurso de *Así habló Zaratustra* "De las mil metas y de la única meta" leemos que los valores (que justamente aquí son vistos en su condición de ideales) representan el intento de superación de un pueblo (o de un individuo). En otras palabras, que, como sea que se entienda la justicia, el honor o la valentía, ellos siempre significarán un desafío, una meta a alcanzar. Dice Zaratustra:

"Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder. / Laudable es aquello que le parece difícil; a lo que es indispensable y a la vez difícil llámalo

bueno, y a lo que libera incluso de la suprema necesidad, a lo más raro, a lo difícilísimo, a eso lo ensalza como santo".⁶

Y luego ejemplifica Zaratustra a través de la mención de tres pueblos y de como se ha presentado para cada uno de ellos su respectiva tabla de superaciones. Estos tres son, según el traductor Andrés Sánchez Pascual: el pueblo persa, el pueblo judío y el pueblo alemán. Dice Zaratustra:

"Decir la verdad y saber manejar bien el arco y la flecha" - esto le parecía precioso y a la vez difícil a aquel pueblo del que proviene mi nombre - el nombre que para mí es a la vez precioso y difícil. / "Honrar padre y madre y ser dóciles para con ellos hasta la raíz del alma": ésta fue la tabla de la superación que otro pueblo suspendió por encima de sí, y con ello se hizo poderoso y eterno. / "Guardar fidelidad y dar por ella el honor y la sangre aun por causas malvadas y peligrosas": con esa enseñanza se domó a sí mismo otro pueblo, y domeñándose de ese modo quedó pesadamente grávido de grandes esperanzas" (op. cit., p. 96).

Y para subrayar el carácter antropocéntrico y no teocéntrico de los ideales, agrega Zaratustra lo siguiente:

"En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y todo su mal. En verdad, no los tomaron de otra parte, no los encontraron, éstos no cayeron sobre ellos como una voz del cielo" (ib.).

La concepción orteguiana y nietzscheana de los ideales es decidora como para entender rectamente el imperativo que formulara Píndaro en sus *Píticas*: "¡Llega ser el que eres!". En otras palabras, los ideales y los valores deben encauzarse en la dirección de la afirmación y resguardo de lo más esencial del hombre.

Haciendo una interpretación de esta sentencia y abstrayéndola de su conjunto, en este caso, del conjunto de la obra *Píticas*, podríamos decir que lo que primero nos impacta de una afirmación como ésta es que se trata ante todo de ser quien somos, y, sin embargo, si bien examinamos esto, ello no supone que se trate nada más de ser fulano o sutano. Eso sería la expresión de un conservadurismo que le quitaría todo carácter de desafío a la sentencia en cuestión.⁷

⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 95.

⁷ Cfr. del autor, *Conciencia y mundo*, Edic. de la Universidad Nacional Andrés Bello, Stgo., 1993, p. 53 ss.

No, al contrario, se trata del reconocimiento, que se ha reiterado en distintas concepciones éticas a lo largo de la historia, y desde los más opuestos ángulos: que, por lo regular, no somos nosotros mismos, que estamos en cierto modo apartados de nuestro ser, por de pronto, desconectados de nuestras raíces, de lo más esencial, y por lo tanto, estamos des-arraigados, *ent-wurzelt*, según lo muestra Heidegger a su manera. Es por ello también que estamos siempre en cierto modo en la búsqueda, diríamos, *en pos de* nuestro ser.

De tal manera entonces que el imperativo del filósofo de Tebas apela a un recóndito ser-sí-mismo auténtico, lo cual explica también que Heidegger en *Ser y tiempo* (así como, antes que él, Kierkegaard y Nietzsche) hagan suya esta máxima.

Y, por todo lo dicho, no se trata de que esta sentencia-máxima pretenda significar una prescindencia de todo deber, sino que, justo al contrario, trae a la luz el deber más radical de todos: el deber de ser sí mismo. En otras palabras, no hay aquí alusión alguna a que se deba ser, hacer o decidir esto o lo otro, sino ante todo que se debe ser-sí-mismo.

Si dividimos la sentencia en dos partes, diríamos que la primera expresa "llega a ser" y la segunda "el que eres". La primera es gramatical y semánticamente la expresión de un imperativo, y la segunda "el que eres" supone una alusión a nuestra esencia. Decíamos a propósito de ello que si se tratara de que seamos lisa y llanamente quienes somos a cada momento, esto equivaldría a un grosero conservadurismo. La esencia que somos no podemos pues considerarla simplemente como algo dado, una suerte de *dato* del que arrancamos, sino que nuestra esencia, el ser verdaderamente quienes somos, es un permanente desafío que tenemos por delante, es una tarea de nunca acabar.

Tomado en esta forma, advertimos la fuerza arrolladora de este aforismo, como que por sí solo es capaz de iluminar el ser de lo ético, es decir, él está de este modo a la base de toda ética, de toda forma histórica particular como ella se presenta. Esto implica también que, en un sentido u otro y a través de unos u otros conceptos, toda ética le da cierta expresión al imperativo de ser el que somos, lo cual, bien aquilatado, significa que la ética debe procurar afirmar y resguardar el ser del hombre.

El imperativo pindárico nos habla de la autenticidad, pero ésta, en su calidad de concepto filosófico fundamental, es muy reciente. En verdad, recién Kierkegaard la convierte en un concepto de tal envergadura.

Esto revela una vez más el carácter histórico de los términos. Por ejemplo, una palabra como 'libertad', en el sentido de que el hombre sería esencialmente libre, y que su tarea consistiría en alcanzar y resguardar esa libertad, éste es un concepto y una experiencia esencialmente moderna, y, en rigor no más antigua que la Revolución Francesa. El hombre antiguo y medieval únicamente concibió una libertad en el sentido del libre albedrío.

Lo mismo cabría decir de conceptos como 'voluntad' y 'conciencia', pero también el de la 'seducción'. Es recién con Baudrillard - y con antecedentes de primer orden en Kierkegaard también - que la seducción se convierte en un concepto filosófico fundamental, aunque todavía no se lo reconozca en todo su alcance, como tampoco se reconozcan los logros de Baudrillard en esta materia.

Pero, si recién a partir del filósofo danés la autenticidad es descubierta en toda su radicalidad, tal y como ocurre precisamente con los conceptos filosóficos fundamentales, advertimos que ella ha estado siempre en juego como una cuestión decisiva. Pero, esto ha sucedido de una manera indirecta. Me explico: toda propuesta ética que encontremos desde la antigüedad en adelante va a suponer siempre que junto con ella se está planteando que la esencia del hombre que éste debe realizar tiene tales y cuales características: consiste en realizar plenamente la potencialidad de su razón, en seguir el camino de la fe, u otro.

Mas, por otra parte, es más que probable que el hombre antiguo y medieval no haya sentido este desafío de ser auténtico, así como lo experimenta el hombre contemporáneo. Seguramente que ello tiene que ver con la tarea más que nada realizada dentro de la modernidad de formarse como individuo, de ser cada vez más libres y capaces de realizar su propio proyecto, a todo lo cual ligamos la autenticidad.

Por el contrario, la vivencia de la autenticidad tiene poca cabida en la perspectiva de ser óptimos ciudadanos - polítés - empeñados en la tarea de la construcción de la polis, como en la perspectiva de existir en una actitud de obediencia a la Iglesia.

De este modo, es para el hombre contemporáneo para quien tiene lugar la autenticidad, tanto es así, que la sentimos como un valor decisivo intransable e irremplazable. Y esto se debe a su vez al hecho irredargüible de que nuestra individualidad, nuestra autenticidad está amenazada por fuerzas como el mercado, que cual feria, exhibe artículos de consumo, cosas variopintas que nos invitan a poseerlas, queriendo convencernos de que su posesión trae consigo lo

mejor para nosotros, como que ése y no otro es el camino a seguir.

Pero, si la autenticidad tiene sentido sólo cuando está amenazada, asimismo sucede que ese mismo mundo publicitario (que es el agente de tal amenaza), genera como estrategia mensajes y apelaciones a la autenticidad. Esto es visible en la mayoría de los réclames publicitarios. En ellos se habla de como tomando una bebida, adquiriendo un auto, yendo de vacaciones a cierto lugar seríamos mucho más nosotros mismos.

Ha sido por sobre todo Martin Heidegger (pero también, de distinto modo, Karl Jaspers) quien ha desarrollado un pensamiento, de acuerdo al cual, el hombre está esencialmente enfrentado a la tarea de ser-sí-mismo, de ser auténtico, a lo cual lo llama su conciencia. En este contexto, la conciencia recupera el antiguo sentido de una voz. Pero, la así llamada voz de la conciencia, tal como ha sido concebida en la tradición y que aparece distintamente en el cristianismo o en Kant, desde la perspectiva heideggeriana, dice demasiado, señalando que debemos hacer esto o lo otro. Al contrario, el llamado de la conciencia en Heidegger no dice nada, es un hablar silente, pero que dice mucho más que todo decir habitual. Silenciosamente la conciencia pues nos prepara para la acción.⁸

Ahora bien, si Heidegger propone algo así, ello se inscribe dentro del histórico giro del pensamiento existencialista hacia "el hombre de carne y hueso" del que nos habla Unamuno. A partir de estas nuevas coordenadas, corresponde pensar al hombre no más como un ejemplar dentro de un género animal, respecto del cual tiene la diferencia específica de ser racional, ni tampoco universalmente de acuerdo al camino de la fe y de la salvación, sino relativamente a lo que a cada cual le acontece en su intimidad; de ahí la preferencia del existencialismo por temas como la angustia, la desesperación, la muerte, el absurdo o el suicidio, lo cual nos permite reconocer al mismo tiempo cierta base a la crítica que se le ha hecho a esta corriente respecto de su opción por temas negativos, enmarcados dentro de una visión algo sombría de la existencia humana.

A su vez, las así llamadas "éticas de la autenticidad" han sido criticadas en bloque por Adorno. En su *Jerga de la autenticidad* él asocia de manera - a mi parecer - arbitraria y sin suficiente fundamento el discurso alemán de la autenticidad (desplegado desde Kierkegaard en adelante) con el

⁸ Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Edit. Universitaria, Stgo., 1997, # 58.

egoísmo, el elitismo, el militarismo, el racismo y el nazismo, argumentando que ese supuesto de que en algún sentido habría la posibilidad de que fuéramos auténticos, conduce a todas esas formas aberrantes y perversas.⁹

Pero, la objeción a que a su vez queda expuesta esa réplica es que desde luego no corresponde confundir la autenticidad, como concepto filosófico fundamental, con ciertas maneras limitantes de definirla y su consiguiente identificación con cierta raza o cualesquiera grupos.

Por lo demás, con toda seguridad, cabe decir que ni en Kierkegaard, en Jaspers o en Heidegger habría una forma de egoísmo asociable con su peculiar concepto de autenticidad.

Y, si bien el hecho de que el pensador que probablemente más pensó acerca de la autenticidad - Heidegger - fue nazi, ello tiene que ser tratado como un tema - como sabemos - altamente complejo, ya que, por otra parte, él fue también un osado crítico del nazismo.

He dicho que el alcance del imperativo pindárico es tal que está a la base de toda ética, aun de aquellas formas de presentarse ella que proponen o definen a un hombre tal, respecto del cual se pretende que todo estaría a su servicio. Ello es así, porque está claro que toda ética lleva en su seno el supuesto de que el hombre sea así o de esta otra laya: que deba seguir el camino de la racionalidad, de la voluntad, de la fe, de la emoción o del instinto.

Y justamente es el *sí mismo* del hombre lo que está en discusión al proponer que la esencia de éste es racional, volitiva o afectiva. Se busca entonces el resguardo de lo que sería lo auténticamente humano, y se piensa que una corriente ética u otra no da garantía suficiente de ello. Tal puede ser el caso, por ejemplo, de una ética darwinista que justifique la lucha por la vida sin suficientes restricciones, o de la ética intelectualista que puede pasar por alto a la persona del otro, como que la racionalidad (según nos dice Scheler) por sí sola no llega nunca a tocar el ser del otro, sino tan sólo la emocionalidad.

Se trata entonces de la propuesta de una ética de la autenticidad, ya que es ésta lo que primordialmente está en juego en lo ético. (Más adelante veremos en qué vínculo se encuentra una propuesta de esta naturaleza con el pensamiento heideggeriano).

⁹ Cfr. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit (Jerga de la autenticidad)*, Edit. Suhrkamp, Frankfurt en el Maino, 1970, p. 8,9, 65, 124, 135.

Al mismo tiempo cabe decir que toda ética es histórica, en el sentido de que debe ser capaz de dar respuesta a fenómenos y problemas de la época en que ella surge en cada caso. El llamado a la autenticidad tiene que ver con ello, pero también lo es visiblemente lo que concierne a la relación que tiene el hombre con el medio-ambiente, ya que, así como la autenticidad, éste también, y mucho más aún, está amenazado.

La ética es histórica, vista desde esta perspectiva, porque, por ejemplo, en la época de Platón y Aristóteles no habría tenido ninguna justificación diseñar una ética que promoviera el cuidado del entorno.

A partir de ello, por lo tanto, cabe reconocer que el segundo gran pilar de la ética a proponer es una ética del medio-ambiente (una *eco-ética*), que ante todo proponga su cuidado.¹⁰ Se trata de este modo de superar una tradicional y muy discutible pretendida primacía del hombre sobre los demás entes, sobre la naturaleza, como que ésta estaría a su servicio sin reconocer que a lo más se trataría de que él realizara más bien una tarea de pastor (como dice bellamente Heidegger, de "pastor (o guardián) del ser").

Esto significa concebir una ética que no es en primer lugar una ética de valores, en la que se especula qué sea el bien, y demás valores, sino que el parámetro primordial es algo absolutamente concreto: el entorno, la naturaleza, el cosmos que hay que salvaguardar.

Pero, ambos pilares corresponde pensarlos como indisolublemente unidos, esto es, que el proyecto de autenticidad exige un compromiso con el medio-ambiente. Ahora bien, si hay tal nexos entre la autenticidad y el compromiso, la salvaguarda del medio-ambiente, significa esto que fundamos la ética en el ser y sus manifestaciones, en este caso en el medio-ambiente, en lo cósmico. Esto constituye una crucial diferencia respecto de la ética tradicional, que se mueve por anticipado en un plano valórico, intentando fundamentar el bien, la justicia, u otro valor (a través de lo cual se fundamente parejamente a sí misma).

Habría un tercer pilar de la ética - la comunicación - que va, en todo caso, aparejado con nuestro próximo tema - la ética negativa -, ya que, procuraré demostrar que es recién ésta la que posibilita la verdadera comunicación.

¹⁰ Este es el planteamiento de *Conciencia y mundo*, cfr. op. cit.

2.

Ética negativa

Podríamos caracterizar la ética de acuerdo a dos metáforas: el *eje* y el *ancla*. El primero se refiere a la relación conciencia-valores, y según el mayor o menor énfasis que pongamos en un otro momento estaremos ante la presencia de una ética autonómica o heteronómica. Me explico: si acaso enfatizamos la conciencia y la entendemos de tal modo como que ella es la que libremente propone valores y escalas valóricas, estamos ante una ética autonómica. Por el contrario, si enfatizamos los valores, y suponemos que ellos son independientes de la conciencia, que, de alguna manera, están previamente dados, así como en una ética religiosa, en que ellos vienen dados en una palabra revelada, en un texto sagrado, estamos ante una ética heteronómica y el papel de la conciencia se reduce a someterse a esos valores.

Mas, es la segunda metáfora, la del ancla, la que ahora particularmente nos interesa. Ella se refiere a la relación con el ser, aludiendo con ello no solamente al ser de la plenitud, sino al ser de cada cosa. Ocurre que los valores remiten a valoraciones y éstas recaen sobre cosas, personas, fenómenos, situaciones (diríamos por ello que esto se refiere a la "intencionalidad" de las valoraciones: en otras palabras, cada valoración está siempre referida a algo, es sobre un perro, la lluvia, un dibujo, la gestión política del gobierno, la actitud ordinaria o noble de alguien en alguna situación).

La eticidad humana se expresa de este modo de tal manera que sobre el ser, sobre cosas y personas, sobre el medio-ambiente, sobre los acontecimientos, los fenómenos, en fin sobre el devenir, sobre una suerte de *flujo* el hombre hace caer valoraciones de diversa índole, discriminando que esto es bueno, aquello inútil, esto obvio, aquello vulgar, esto loable, aquello despreciable. Me siento bien o mal en la compañía de esta persona, estimo que ella es sensible o tosca,

esta comida me gusta o no, aquel paisaje me atrae y me incita a contemplarlo, o me es indiferente.

Pero, el ser en sí mismo, cosas, personas, situaciones son independientes a toda valoración (los estoicos dirían que el flujo universal se manifiesta como *adiaphora*, vale decir, in-diferencia, precisamente respecto de toda valoración). La prueba de ello está, entre otros, en el hecho indiscutible de que distintas culturas valoran distintas situaciones a su vez en distinta forma. Lo que en nuestra cultura pudiera representar un crimen o una ofensa es probable que para otras culturas no lo sea en absoluto, y lo que para estas últimas es estimado reprobable, es posible que para nosotros no lo sea.

Y, para completar este esquema, las valoraciones remiten por último a valores. El hombre valora a partir de valores establecidos; los valores están precisamente para eso: ellos deben ser parámetros orientadores (supóngase que son de origen divino, por cuanto se supone que han sido comunicados por un dios a un profeta que ha redactado ese mensaje en algún texto sagrado, o simplemente proyectados por el hombre mismo).

El humano tiene la tenaz y contumaz tendencia a quedar "pegado" en las valoraciones que hace sobre esto y lo otro, trátese de la mujer, la tecnología, el dinero, o lo que fuere. Y esto genera no pocas trabas que afectan no tan sólo estrictamente la comunicación, sino, en general, las relaciones humanas. Por de pronto, es difícil que me pueda comunicar genuinamente con alguien si acaso estoy, sin cesar, valorándolo de una determinada forma inalterable. Y en el plano de las relaciones humanas, fenómenos como el de la violencia y de la agresividad guardan también notoriamente relación con una fijeza de las valoraciones que se hacen sobre determinadas personas o grupos (razas, adherentes a una ideología política, miembros de un credo).

Pero, además el quedar adherido del hombre a ciertas valoraciones afecta también su relación con las cosas, ya sean naturales o artificiales (en el sentido de aquellas creadas o producidas por él mismo). Así, por ejemplo, esto es palmario en las valoraciones que recaen sobre la naturaleza, vista únicamente como fuente de materias primas aprovechables, o como valoramos los artículos de consumo.

Sobre esta base, podemos plantear una distinción entre dos tipos de ética, a las que llamaremos "ética afirmativa" y "ética negativa".

Respecto de la primera, cabe decir que toda ética es en primer lugar *ética afirmativa*, si entendemos por ésta la propuesta de una escala valórica determinada que arroja asimismo criterios para valorar las más distintas situaciones

que nos toca enfrentar, permitiéndonos de este modo una orientación existencial.

Indudablemente que la ética socrático-platónica, la ética aristotélica, la ética cristiana, la ética kantiana se presentan con esos perfiles. Ellas representan, podríamos decir, la *gran avenida* de la ética occidental.

Pero hay también la clara posibilidad de una *ética negativa*. En ésta se trataría de una *disposición al retiro de las valoraciones*, ya que es indudable que el hombre tiende tenazmente a quedar preso y a anquilosarse en determinadas valoraciones, y ello se advierte en el modo como los blancos valoran a los negros, los cristianos a los musulmanes, los ricos a los pobres, y viceversa. Atendiendo a ello, se deja ver que la ética negativa no se aplica tanto a las escalas valóricas propuestas en la tradición, sino sobre todo a las valoraciones que se hacen a partir de ellas.

Nuestras valoraciones, vistas desde este plano metafísico, son de este modo arbitrarias. Ello se pone de manifiesto y se supone que se da con la mayor frecuencia del mundo, por ejemplo, al valorar una persona en función de que es desagradable o fea, pero también cuando la vemos positivamente como eficiente o simpática, o el modo como valoramos formas de urbanidad, maneras de vestir, modos de expresarse, o aun los derechos humanos, que tienen vigencia recién desde la Revolución Francesa en adelante; y lo mismo cuando vemos el bosque en función de las pulgadas de madera que eventualmente producirá. En todos estos casos se trata de identificar el ser de cosas y personas con las valoraciones que hacemos de ellas, y, por lo tanto, en aras de acercarse filosóficamente al *ser*, para hacer ello posible, se hace necesaria una *actitud* nueva consistente en la disposición al retiro de las valoraciones.

¿Cómo no reconocer que los juicios valóricos tan frecuentemente no son definitivos? No solamente está el paso del tiempo, el transcurrir de la vida con muchos "terremotos" de por medio, sino, lo que es más radical, las cosas que valoramos, personas, fenómenos y situaciones son, en sí mismas, a-valóricas, indiferentes a nuestras valoraciones.

Mas, por otra parte, resulta claro que el retiro de las valoraciones lo realizamos sólo en tanto que nuestra observación, nuestra percepción y pensamiento atento nos hace ver que las valoraciones que hasta ahora hemos tenido sobre algo pasan paralelas frente a aquello, es decir, no lo tocan en absoluto, por lo cual se demuestran como simplemente erróneas.

Pero, hay que agregar aquí que nuestras valoraciones están mediatizadas por representaciones, lo que quiere decir

que para poder valorar algo me lo tengo que representar primero. Pues bien, así como constatamos una tendencia a quedar pegados en distintas valoraciones, antes que ello, es igualmente constatable una tendencia a quedar pegados en representaciones.

En atención a este punto cabe decir que es la fenomenología, ante todo entendida como un *modo de ver* consistente en 'permitir que las cosas se muestren por sí mismas', la que nos permite salir del "corral" de las representaciones que en cada caso tenemos y que se van enriqueciendo en nosotros.

La fenomenología así entendida, y que sobre todo corresponde a su modalidad heideggeriana, consistiría no únicamente en un método de investigación, una versión de la hermenéutica, un *modo de ver*, sino además en un *modo de ser*, un *modo de instalarse en el mundo*, todo lo cual lo podríamos resumir en una sola fórmula: una *actitud fenomenológica*. Ella implica un peculiar modo de relacionarse con cosas y personas.

Para nuestros efectos la mencionada actitud es aquí relevante, porque es ella la que posibilita una *regresión al ser* de los fenómenos, y es partir de ella también que puedo darme cuenta que de pronto las valoraciones que lanzo sobre algo en particular exigen ser retiradas, para realizar a continuación unas nuevas.

Vista la fenomenología con esos alcances (una actitud fenomenológica que se complementa con una actitud ético-negativa), podemos reconocer que en ella late, tal vez por primera vez después del estoicismo, la posibilidad diáfana de la traducción de la filosofía en un *modo de ser*, un *modo de vivir*. En efecto, ¿cómo se podría vivir de manera cartesiana, spinoziana o hegeliana, por ejemplo?

A ello debemos agregar además que a la filosofía no le corresponde especular acerca de abstracciones, sino que aun en el plano ético habla de lo que *es*, aunque sea en términos de una posibilidad, y esto implica en este contexto que la ética negativa, entendida de acuerdo a esta disposición al retiro de las valoraciones, efectivamente existe, esto es, hay muchos seres humanos que de por sí desarrollan una actitud ético-negativa. Lo que hace la filosofía en este caso es invitarnos a tomar conciencia de la necesidad del mencionado retiro.

Corresponde recalcar además el alcance de la palabra 'disposición' en la 'disposición al retiro de las valoraciones'. Ella tiene el sentido de hacernos ver que no se trata de que retiremos las valoraciones nada más que por la fuerza de las circunstancias, sino de que haya precisamente

una *disposición* a ello, la cual tiene que determinarnos toda vez que estamos valorando esto o lo otro.

En esto se presenta una doble posibilidad: una, a mi juicio, la más importante, que corresponde a la actitud existencial permanentemente reafirmada de la disposición al retiro de las valoraciones, y la otra que alude a la práctica del mencionado retiro al modo de un ejercicio capaz de enriquecer nuestra mente y nuestra visión de mundo. Esta última se refiere a la realización de una suerte de juego de ver situaciones, fenómenos, acontecimientos y personas con distintas miradas y a través de distintas valoraciones. (Una propuesta semejante se enmarca en un contexto cognitivista. En efecto, nuestra función cognitiva de aprehensión de la realidad también puede ser vista idealmente al modo de una mirada plural y variable que dirigimos a las cosas).¹¹

Y, si bien lo pensamos, esta segunda posibilidad puede ser complementaria de la primera; en otras palabras, con el fin de vivir auténticamente en la disposición al retiro de las valoraciones, requerimos de cierto ejercicio lúdico de valorar las cosas desde muy distintos ángulos.

Detengámonos un momento y advirtamos con asombro filosófico lo que significa que cosas, personas y situaciones que se presentan con distintos perfiles, las valoramos de éste u otro modo. Advirtamos de paso cuán fuertemente determinado por la costumbre y el hábito es nuestro valorar que a lo largo de nuestras vidas simplemente valoramos determinadas cosas de esta manera y punto. Sin duda que todo ello lo hemos sopesado muy bien, ha sido el fruto de una reflexión, pero, por otra parte ¿no será que en definitiva lo que sigo valorando de determinada forma positiva, en verdad, ya no lo aprecio así, y me resulta fatigoso y arriesgado para mi estabilidad personal y familiar comenzar a ver las cosas de otro modo?

Este ejemplo imaginario y otros similares nos enseñan lo que ya he destacado también: que la ética negativa siempre ha existido. Lo que pasa es que se trataría ahora de comenzar a pensarla.

La ética negativa, aunque de manera inexpresa, y en la forma de una radical "suspensión del juicio", fue pensada primero en el estoicismo, y más particularmente en Marco Aurelio. Ello tiene a la par ciertos anticipos en la idea griega de lo trágico, y se continúa posteriormente, adoptando diversos rostros en Spinoza y Nietzsche, para presentarse

¹¹ Francisco Varela, *Ética y acción*, Dolmen Ediciones, Stgo., 1996, p. 69, ss.

finalmente con una fuerza inusitada en Martin Heidegger. (En cada uno de estos momentos nos detendremos más adelante).

En el caso de Marco Aurelio, que representaría la cuna occidental de lo que aquí llamo 'ética negativa' se plantea ésta del modo más radical como "suspensión del juicio", en aras de *hacernos unos* con el flujo universal, el devenir heraclíteo in-diferenciado.

Mas, la versión moderada de la ética negativa aquí propuesta de la disposición al retiro de las valoraciones reconoce la necesidad e inexorabilidad de las valoraciones. En efecto, si bien podemos suspender el juicio sobre distintos fenómenos, esa suspensión constituye ya una valoración: preferimos hacerla que no hacerla (he aquí una de las tantas expresiones del así llamado "círculo hermenéutico", que, a diferencia del "círculo vicioso", es inevitable, ya que no depende de una falla del discurso).

Aún así, en la versión moderada de la ética negativa del solo retiro de las valoraciones podría verse que tocamos el bombo del relativismo valórico que a nada conduce, sino tan sólo a la desorientación.

Ello nos pone ante la exigencia de hacer un deslinde (si acaso se justifica) de la posibilidad del relativismo valórico, el cual radicaría en como entendemos la ética negativa: ella está concebida de manera modesta, al modo de un necesario complemento de la ética afirmativa. Por un lado, ello quiere decir que ella no podría existir sola e independiente, y por el otro, que la ética afirmativa es siempre indispensable.

De este modo no puede haber una ética que nada más suspenda el juicio o retire las valoraciones, ya que el hombre ha menester permanentemente de ellas, las cuales tienen su lugar en una ética afirmativa.

El relativismo representa una cuestión altamente problemática. Su posible superación se da una y otra vez por el lado de una apelación a lo formal, así por ejemplo en Kant, lo que significa el imperativo categórico. Pero, apenas se trae a colación un contenido, por ejemplo, en lo que se refiere a la estimación subjetiva que se tiene de los valores, el relativismo nuevamente cobra vuelo.

Lo mismo cabe decir del punto que más nos interesa aquí: que, al tratarse de las cosas valoradas, ellas están afectas a la relatividad de las valoraciones (que no implica el controvertido relativismo valórico): distintas personas valoran un mismo fenómeno - supongamos un hecho periodístico - de distinta manera. Y esto es sano, ya que se sustenta en una apertura al mundo, en la puesta en práctica de la discusión y la comunicación sobre la base del respeto y la tolerancia. Si

no fuera así, los fenómenos estarían como estereotipados y envueltos en paquetes con los rótulos de las valoraciones inamovibles que han recaído sobre ellos.

Relativamente al mentado relativismo valórico un pensador como Karl Popper, perteneciente a una línea de pensamiento más bien positivista, sostiene que él es la fuente del totalitarismo, ya que, si se estima que todo es relativo, distintos grupos (fascistas) pueden arrogarse el derecho de ser los dueños de la verdad.¹² Ésta sería así la otra cara del relativismo, que suele no verse.

Una ética negativa no se aplica tanto a las escalas valóricas, sino especialmente a las valoraciones que hacemos a partir de ellas. Podríamos estimar, y con mucho fundamento que - como lo plantea Max Scheler - una escala valórica en la que se ponga al tope la santidad, y bajo ella al bien (considerando que la santidad sería lo que rebasa el bien) y que a su vez ubique a valores como la utilidad, el placer y la salud abajo en esa escala como valores meramente básicos, es algo tan convincente que casi no vale la pena gastar tiempo en una discusión sobre ello.

Un antropólogo cultural como Mircea Eliade plantea que en la ubicación de lo sagrado al tope de las escalas valóricas hay una formidable coincidencia entre las más distintas culturas del planeta.¹³

Ahora bien, ya precisamos que el retiro de las valoraciones concierne en primer lugar a eso mismo - las valoraciones - y secundariamente a los valores mismos. Esto significa que ese retiro se refiere a las múltiples formas como tanto un individuo a lo largo de su vida personal, como una sociedad o la humanidad toda valoran, por ejemplo, la mujer, el trabajo, el estado, la naturaleza, y otros, esto es, se refiere a lo que técnicamente con Scheler podemos llamar los "bienes".

Pero igual entra en juego cómo apreciamos los valores (independientemente del círculo hermenéutico que nuevamente se nos presenta aquí, el cual se refleja en el hecho de que "valoramos los valores"). Por lo tanto, se trata entonces también de las múltiples maneras como valoramos (y definimos)

¹² Cfr. Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*. El desarrollo del conocimiento científico, Edic. Paidós, Barcelona 1983.

¹³ Cfr. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza Edit., Madrid 1993, donde se abunda en ejemplos que corroboran lo sostenido, esp. p. 35 ss.

la justicia, el amor, el poder, el placer, la verdad, la paz, y por cierto también toda suerte de males - la injusticia, el odio, la debilidad, y otros - como también vicios y virtudes.

¿Y cómo no confesarse a sí mismo que nuestras valoraciones de todo aquello - piénsese nada más en la forma como valoramos el dinero, la sexualidad, la salud, o alguna ideología en particular - cambia notoriamente a lo largo de nuestra estadía en el mundo? Ello, naturalmente dentro de ciertos límites, no es algo reprochable, sino que, al contrario, esas metamorfosis valóricas son las que nos permiten crecer.

Vistas las cosas en esta perspectiva, nos podemos a su vez distanciar prudentemente del *dictum* de Popper que condena al relativismo. Por lo que ya hemos visto, corresponde plantearse la pregunta por el relativismo con respecto a los valores o a las valoraciones que hacemos a partir de esos valores y sus respectivas jerarquías.

Lo que no parece relativo es que un valor como la justicia deba estar por sobre el placer o el bienestar, mas, en lo que se justifica cierto relativismo, es respecto de nuestras valoraciones particulares de situaciones y fenómenos. Pero también tiene cierta cabida una prudente cuota de relativismo en el modo como definimos los valores.

Pongamos como ejemplo de ello lo concerniente a distintas posibilidades de aprehender, definir y valorar la paz.

Sin duda que desde antes que Platón formulara el concepto de "paz armada" en *Las Leyes*, ese concepto ya prevalecía en la historia, vale decir un concepto tal, según el cual la opción por la paz únicamente no es ingenua o peligrosa cuando se está suficiente armado como para enfrentar cualquier amenaza de ella. Y justamente esta manera de justificarla, que siempre se la estuvo llevando a la práctica, significó que el así llamado "pacifismo" fuera condenado y que quien lo proclamaba o abogaba por la paz solía ser enjuiciado, encarcelado o incluso ejecutado, situación que se prolongó por lo menos hasta el siglo pasado y sus dos guerras mundiales.

Cabría agregar al respecto, que, no obstante haberse en cierto modo superado la condena del pacifismo, sin embargo, cómo no reconocer que el concepto de paz armada sigue vigente. Y, si bien es cierto que un nuevo concepto de paz comenzó a emerger desde el momento que el hombre desarrolló armas poderosas y terriblemente cruentas, como gases letales por ejemplo, que trajeron consecuencias funestas para miles de soldados en la primera guerra, o lo que trajeron consigo las bombas de Hiroshima y Nagasaki, o el Napalm usado en la guerra de Vietnam, sin embargo ello no ha sido suficiente

como para superar aquel concepto ya anquilosado, como, por último tampoco lo ha sido el hecho increíble de los arsenales atómicos, capaces de destruir varias miles de veces la vida del planeta.

Ello nos hace constatar de manera palmaria la tendencia humana a que aludíamos a quedar pegados en valoraciones, y en este caso se trata ya no de una valoración que hacemos sobre un fenómeno o situación, sino de cómo valoramos, nos representamos y definimos un valor - la paz -, a partir del cual hacemos las valoraciones correspondientes.

El concepto de paz armada ha supuesto un enorme despliegue político y diplomático que ha sido necesario llevar a cabo con el fin de estarla siempre asegurando, lo que ha requerido siempre de la elaboración de tratados de desarme. Pero, si pensamos en lo que ha significado esa política, por ejemplo, en relación al Tratado de Versalles, ya sabemos lo que él trajo consigo: nada menos que la segunda guerra mundial, ya que él implicó que Alemania después de la primera guerra quedara en una situación de postergación, con limitaciones no sólo de armamentismo, sino de crecimiento económico impuestas por las naciones vencedoras. La violación de ese tratado significó en su momento una de las armas más poderosas como para que Hitler contara con la aprobación mayoritaria del pueblo alemán, y que condujo a ese país al desquiciamiento de una nueva guerra.

Pero, probablemente donde se ve más claramente el absurdo a que conduce el consabido concepto es en lo relativo al periodo de la guerra fría entre las superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, en que sucede que se hacen necesarias la realización permanente de tratados de desarme (por ejemplo, los tratados Salt 1 y Salt 2) con el fin de mantener la debida equipotencialidad de los arsenales atómicos a través de equivalencias entre números de cabezas nucleares y demás. En los años ochenta del siglo pasado nos encontramos de este modo en una situación en que los misiles soviéticos SS 20 apuntan a muchas de las capitales europeas, como, por la contraparte, los Pershing norteamericanos, estacionados en la Alemania occidental, apuntan a capitales y puntos estratégicos de los países del bloque soviético. El mundo vive en aquellos años la amenaza diaria de una tercera y probablemente "última" guerra mundial.

Diríamos con el pensador francés Jean Baudrillard que entonces el valor de uso de las armas, que justamente han sido hechas para ser utilizadas en algún momento en que ello sea necesario, se perdió, quedando esas armas de este modo "fuera de sí", es decir se volvieron "extáticas": en otras

palabras, fueron hechas para no ser utilizadas jamás, ya que, ya sabemos lo que su utilización traería consigo.

Y, si bien a raíz de la Perestroika de Gorbatshov, la caída del muro de Berlín y la caída de la Unión Soviética la guerra fría se acabó (y habría que ser un ingenuo optimista para creer que ha sido para siempre), sin embargo todavía late lo más grave - el concepto de paz armada -, que en una época como la de los griegos o los romanos, aunque trajo como consecuencia igual la reiterada realización de guerras, de territorios que casi vivían permanentemente en estado belicoso, sin embargo nunca puso en peligro la humanidad entera, como lo que sucede con nuestros arsenales atómicos.

El análisis del armamentismo desplegado y llevado hasta el extremo nos hace ver hasta qué punto el hombre está pegado en determinadas definiciones y valoraciones, en este caso, de la paz. La cuestión es entonces cómo salir de esta situación, siendo justamente una actitud ético-negativa la llamada a hacerlo.

Mas, he aquí que en este punto entra a tallar otra de las grandes discusiones de la historia de la ética occidental, y ésta es aquella entre una ética de ideales y una ética del poder.

Podríamos decir que un concepto como el de paz armada tiene su asiento en la realidad indiscutible de la apetencia de poder.

Frente a ello un concepto renovado de paz basado en el entendimiento, la armonía y la solidaridad, y pensando en la doctrina de Cristo, de Gandhi o de Martin Luther King, que consista incluso en la entrega de las armas al otro, aunque sea mi enemigo, conllevará siempre inevitablemente una cuota de idealismo.

Y así llegamos a lo que verdaderamente nos importa, y es que, si han de tener un sentido los ideales, aunque siempre palideciendo frente a las estructuras maquinales del poder establecidas, la posible superación de esas estructuras de camino a la realización de aquellos ideales, como aquél de una paz armónica, exige un retiro de las valoraciones rígidas del poder, y, por lo tanto, la puesta en práctica de la ética negativa.

3.

La ética negativa

y sus posibles expresiones históricas

Ya se dijo que la ética negativa tiene su cuna en el estoicismo, y que ello se apoya principalmente en la concepción del ser como un flujo *adiafórico*, *indiferente* a nuestros valores y valoraciones. A partir de ello, se justifica la propuesta de la "suspensión del juicio valórico".

Al modo de una brevísima reseña histórica previa, cabe decir que ese elemento *adiafórico*, el punto axial de lo que aquí llamamos 'ética negativa', se presenta en las siguientes etapas:

En la propuesta expresa de Spinoza de un "retiro de las valoraciones", en este caso, con la finalidad de insertarnos en la sustancia única y absoluta, caracterizada como el supremo *conatus*, 'el intento máximo de persistir en el ser', que se transmite a todas sus partes.

En la "desvalorización de los valores supremos" de la metafísica platónico-cristiana emprendida por Nietzsche.

Por último, en el pensamiento a-valórico de Heidegger, que viene a ser la última y quizás la más radical y convincente expresión de la ética negativa.

Ahora bien, un nombre como éste - ética negativa - no surge de la nada, sino que tiene su parangón en la teología negativa, cuyo padre es Dionisio Areopagita, del siglo IV de la era cristiana, prosiguiendo su desenvolvimiento en Meister Eckhart, Johannes Tauler, Angelus Silesius, Nicolás de Cusa, Schelling, y que está muy bien representada en el mundo hispano por San Juan de la Cruz. En ella se trata de hacer caer nuestras representaciones acerca de la divinidad, porque, en tanto *humanas demasiado humanas*, son limitadas, e inevitablemente falsifican la esencia divina. Dios se muestra entonces como un *deus absconditus*, un dios escondido, y el camino para acercarse a él es por ello a través de una *vía negativa*, el camino del no-ser; a través de él vamos reconociendo todo lo que él no es. Escuchemos al Areopagita en su místico hablar de Dios, donde nos hace entrar en el camino de la noche, del desapego y de la despedida de todas las cosas, con el fin de alcanzar la *unio mysthica*:

"Subiendo aun más, decimos que él no es alma, ni capacidad pensante, ni representación, ni hay en él opinar, decir o pensar/.../". "Que el no es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud, disimilitud; que él no está quieto, no puede ser movido, no está en reposo, que no tiene poder, no es poder, y tampoco luz, que él no vive, no es vida, que él no es ser, no es eternidad, no es tiempo. Que

no hay una aprehensión intelectual de él, que él no es ciencia, no es verdad, no es poder, no es sabiduría".¹⁴

3.1

La adiaphora en Marco Aurelio

"/.../ muerte y vida, gloria e infamia, dolor y placer, riqueza y penuria, todo eso acontece indistintamente al hombre

¹⁴ Cit. por el autor, en: *deus absconditus*, Dolmen Ediciones, Stgo., 1995, p. 83.

bueno y al malo, pues no es ni bello ni feo. Porque, efectivamente, no son bienes ni males".¹⁵

En este pasaje de los *Soliloquios* (obra también traducida como *Meditaciones* o *Pensamientos*, y que originariamente se llama *Ta eis heautón, Cosas para mí mismo*), observamos los alcances y aplicación de la a-diaphora, la in-diferencia: las cosas en sí mismas no son buenas o malas, ni siquiera la muerte, la guerra o el crimen.

Ello nos enseña un nuevo modo de *mirar* el mundo, una nueva *per-spectiva*, que tiene que ver justamente con 'spectare', 'mirar'.

¡Cómo no advertir de inmediato lo atractivo de este pensamiento, por cuanto asistimos a un *despejo del ser*, una especie de *epojé* husserliana: que las cosas, dentro de lo posible, se muestren lo más cercanamente como ellas mismas, independientes de nuestras valoraciones! Se trata pues de aproximarse al ser de cosas, personas, fenómenos y situaciones.

Es por ello que la *adiáfora* va a su vez asociada con la propuesta de la "suspensión del juicio", la que se expresa en términos extremos, al modo de una *quasi* supresión de la conciencia:

"No consiste tu mal en un guía interior ajeno ni tampoco en una variación o alteración de lo que te circunda. ¿En qué, pues? En aquello en ti que opina sobre los males. Por tanto, que no opine esa parte y todo va bien" (S, IV, 39, p. 92).

Y dicho con mayor drasticidad:

"Elimina, pues, y sea tu propósito desprenderte del juicio, como si se tratara de algo terrible, y se acabó la cólera" (S, XI, 18, p. 200).

Mas, no por ello corresponde enfocar la *adiáfora* como si por de-sustancializar, des-hipostaciar las cosas de supuestos perfiles éticos, como que algo en sí pudiera ser bueno o malo, se nos esté invitando con ello a asumir que el bien o el mal radican única y exclusivamente en nuestros juicios, sino que ante todo se trata de que nuestra mirada que echamos al mundo sea tan diáfana que asuma el acontecer tal como es, vale decir, se trata de vivir de acuerdo al *amor fati*, el "amor al destino".

La posición extrema respecto de la conciencia propia de este pensamiento estoico, o de lo que aquí en forma incipiente

¹⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de Ramón Bach Pellicer, Edit. Gredos, Madrid 1977, II, 11, p. 63. En adelante citaré esta obra a través de la abreviatura 'S', por ser ella más conocida como *Soliloquios*.

se desdibuja como conciencia (al modo de la presencia socrática de un *daimon* en nuestro interior), en cuanto que se trataría incluso de suprimirla, se puede hacer comprensible a partir de algo muy singular que Paul Ricoeur plantea en *Finitud y culpabilidad* - la "maldición de la ley" -, queriendo decir con ello que, junto con el desarrollo de la conciencia "/.../cosas que antes no se apreciaban como faltas en esa experiencia, ahora se convierten en culpas, y hasta el mismo empeño en reducir el pecado mediante la observación de la ley se transforma en pecado",¹⁶ en lo que tiene a la vista especialmente a San Pablo.

Asimismo, esto trae consigo otros fenómenos, como la "atomización de la ley", al diversificarse y referirse a innumerables situaciones; por ello también, se introduce aquí una "lista sin fin de prescripciones menudas", lo que le lleva a hablar de un "infinito malo" (cfr. op. cit., p. 299-300).

Con la conciencia sucede pues que hay un nuevo acusador - uno mismo -, y no, como en una etapa anterior, unos dioses o demonios respecto de los cuales somos deudores. Sobre esta base el filósofo francés plantea una situación kafkiana de la conciencia: la de una acusación sin quien nos acuse (salvo nosotros mismos), extremando su argumento, al sostener que "Convertirse uno en tribunal de sí mismo constituye claramente una alienación" (op. cit., p. 300).

Del mismo modo, con la conciencia entra en acción la intencionalidad (en el sentido de la intención con que hacemos cada obra). Todo este movimiento de auge de la conciencia ha de rematar en definitiva en el fenómeno de la desesperación kierkegaardiana (cfr. op. cit., p. 302), de acuerdo a la cual el hombre desespera tanto de "ser sí mismo" como de no serlo.¹⁷

Vinculado con las señaladas adiáfora y suspensión del juicio, y, apoyándose en la filosofía griega, especialmente en Heráclito, encontramos en Marco Aurelio la percepción de un flujo universal incesante, pero con la connotación de la transitoriedad, caducidad y fugacidad de todo, que induce a la expresión de un *memento mori* ("¡Recuerda que has de morir!"), a través del desapego de las cosas. A modo de sentencia leemos lo siguiente: "Recibir sin orgullo, desprenderse sin apego" (S, VIII, 33, p. 153). Y más explícito aún:

¹⁶ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cecilio Sánchez Gil, Taurus Ediciones, Bs. As., 1991, p. 299.

¹⁷ Cfr. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, trad. de Carlos Liacho, Santiago Rueda Editor, Bs. As., 1960, p. 20 ss., 30 ss.

"Unas cosas ponen siempre un empeño en llegar a ser, otras ponen su afán en persistir, pero una parte de lo que llega a ser se extinguió ya. Flujos y alteraciones renuevan incesantemente el mundo, al igual que el paso ininterrumpido del tiempo proporciona siempre nueva la eternidad infinita. En medio de ese río, sobre el cual no es posible detenerse, ¿qué cosa entre las que pasan corriendo podría estimarse? Como si alguien empezara a enamorarse de uno de los gorrioncillos que vuelan a nuestro alrededor, y él ya ha desaparecido de nuestros ojos" (S, VI, 15, p. 116).

Como se ve, la suspensión del juicio (que implica además una extrema supresión de la conciencia valorante) se alía aquí con el desapego (que encontramos muy destacadamente en la teología negativa: hay que desapegarse de todo para hacerse uno con la divinidad). En el caso de la ética negativa, diríamos, que hay que desapegarse de las valoraciones, ya que son las estimaciones y desestimaciones de las cosas las que nos aferran a ellas. En efecto tanto cuando estoy apreciando, como cuando estoy despreciando algo, estoy atado a ello, y ocurre que aquello, visto metafísicamente con independencia de nuestras valoraciones, no es ni bueno ni malo, es adiafórico, aunque me resulte a mi tan obvio su carácter repulsivo o atractivo.

Aquel flujo universal en el que existimos tiene por su parte su corolario en nosotros mismos. En otras palabras, nosotros seríamos también un flujo. Mas, esto corresponde entenderlo no simplemente como una cuestión de orden ontológico - nuestro ser es flujo -, sino como un llamamiento ético a nuestro modo de ser: se trata de que de veras "fluyamos". En metáforas del filósofo: se trata de ser una fuente que se limpia de toda mugre que pudieren arrojarle, y no como un pozo, al que le arrojan estiércol y se arruina para siempre (cfr. S, VIII, 51, p. 158).

Los cuatro elementos destacados - adiafóra, suspensión del juicio, desapego y flujo - permiten desde ya clarificar el modo como se presenta la ética negativa en el estoicismo, para distanciarnos al mismo tiempo de él.

La ética negativa está entendida aquí al modo de una radical suspensión del juicio, pero esta posición no resulta convincente, dado que es inevitable que siempre valoremos, aunque se trate precisamente de "valorar el no valorar".

En este contexto, le debemos al pensador de Sils Maria el planteamiento de que tras los valores (Werte) están las valoraciones (Wertungen) - "Sólo por el valorar existe el valor".¹⁸

¹⁸ Así habló Zaratustra, op. cit., "De las mil metas y de la

Esto suele no verse y sencillamente es pasado por alto, porque se tiene la noción tácita de que los valores son algo así como preestablecido que ya intentamos imitar, cuestionar o destruir. Este pensamiento nietzscheano nos hace tomar conciencia a su vez de que la vigencia de los valores se garantiza en función del permanente valorar. Pero, por otra parte, no podemos dejar pasar la oportunidad de destacar que con ello se cae en un inevitable círculo hermenéutico.

En el mismo discurso Nietzsche destaca también el alcance de las valoraciones, en cuanto a que estamos siempre valorando - querámoslo o no - y su radicalidad, por cuanto le es constitutivo a la existencia humana valorar: "/.../ sin el valorar la nuez de la existencia estaría vacía" (ib.).

Ortega y Gasset, por su parte, habla de una "facultad estimativa", consustancial al hombre, y plantea que somos un "sistema de preferencias y desdenes".¹⁹, así como Sartre piensa la condición existencial humana en el sentido del tener que elegir. No podemos entonces evitar valorar; tan sólo apenas decidimos ir a alguna parte en vez de ir a otra, o cuando focalizamos la atención en algo más bien que en otras cosas. El estoico al optar por apartarse de la sociedad para convertirse en anacoreta, estaba con ello prefiriendo, estimando, esto es, valorando que ser anacoreta era mejor que no serlo.

En este sentido, a tentativa de desarrollar una ética, prescindiendo de todo valor y valoración, no puede ser tomada en serio.

Es por ello, que me inclino a entender lo que hemos definido como ética negativa con el alcance más mesurado de una "disposición al retiro de las valoraciones", lo que quiere decir que toda vez que valoramos, estimamos o enjuiciamos una persona, una situación, un fenómeno como que es bueno o malo, conveniente o inconveniente, atractivo o repulsivo, estemos en la disposición a retirar esas valoraciones.

Sin embargo - y éste es el punto crucial -, debemos filosóficamente reconocer también que el ser, la plenitud del ser en sus infinitas manifestaciones, los entes, las cosas no son en sí mismas buenas o malas, sino únicamente en función de ciertas valoraciones que a los hombres les resulta necesario hacer: el agua, el aire son buenos, como también pueden ser malos si están envenados; el vino, la carne, la televisión, la moda, serán para unos algo bueno, positivo, conveniente, adecuado, o, para otros, todo lo contrario. Pero, la plenitud

única meta".

¹⁹ *Estudios sobre el amor*, op. cit., p. 123.

del ser - las cosas mismas - no tiene en sí misma ninguna de estas cualificaciones; son adiafóricas. El mencionado retiro de las valoraciones nos permite de este modo un regreso al ser de lo que valoramos y enjuiciamos. El darse cuenta de esto es una experiencia filosófica fundamental.

Mas, si bien hemos visto que la escuela del Pórtico se extrema con la propuesta de una supresión de la conciencia (término que ya en Cicerón se identifica con la razón - la *recta conscientia* se funda en una *recta ratio* -),²⁰ precisemos al respecto que la alusión de Marco Aurelio, dado el contexto en que se encuentra, no apunta sin más a la conciencia (al juicio), sino a aquel aspecto de ella - "aquello que en tí opina" -, justamente ese aspecto de la conciencia que no cesa de valorar todo lo que enfrenta. La prueba del alcance limitado de la eliminación de la conciencia la da el siguiente pasaje, donde, a partir de una visión pesimista de este mundo, la conciencia, unida a la filosofía es realzada en términos excelsos: "¿Qué, pues, puede darnos compañía? Unica y exclusivamente la filosofía. Y ésta consiste en preservar el guía interior /.../" (S, II, 17, p. 66). Y mucho menos, cabría decir, apunta la afirmación aureliana a una eliminación de nuestra interioridad, dado que justamente uno de los alcances del estoicismo consiste en un vuelco hacia la interioridad del hombre, hacia lo que llamaríamos su espiritualidad.

Ya con la ética intelectualista platónica se traza un camino ético hacia nuestro espacio interno, como que allí encontramos lo más precioso, la fuente de la sabiduría y la felicidad, y, por último, a Dios mismo. "Redi in te ipsum, in interiore hominis habitat veritas" ("Busca en tí mismo, en el interior del hombre habita la verdad") nos dirá más tarde San Agustín, lo cual a la vez que propio del cristianismo, es antes que ello, un fruto del platonismo.

Podríamos decir con Hegel que con los griegos se ha introducido el "espíritu subjetivo" (sin que esto aluda de ninguna manera a una subjetividad arbitraria) en la historia de la humanidad.

Este camino hacia la intimidad humana lo habrá de seguir la escuela estoica en la filosofía post-aristotélica. En ella se perfila permanentemente y se expresa de mil formas esta significativa introversión (y esto desde ya en el propio

²⁰ Cfr. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario histórico de la filosofía), edit. por Joachim Ritter, Edit. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, vol. 3, art. "Gewissen", "Conciencia moral", escrito por Hans Reiner.

título - *Soliloquios* -, que alude a un monólogo, a un diálogo del alma consigo misma):

"Se buscan retiros en el campo, en la costa y en el monte. Tú también sueles anhelar tales retiros. Pero todo eso es de lo más vulgar, porque puedes, en el momento que te apetezca, retirarte en ti mismo. En ninguna parte un hombre se retira con mayor tranquilidad y más calma que en su propia alma; sobre todo aquel que posee en su interior tales bienes, que si se le inclina hacia ellos, de inmediato consigue una tranquilidad total" (S, IV, 3, págs. 81-82).

Este principio de concordancia interna, que se afinca en nuestra esencia, se corresponde con un orden cósmico (la *natura*). El alma o la mente (*mens*) es parte de una armonía universal:

"Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquella y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte" (S, II, 9, pág. 62).

El devenir está - así como en Heráclito - comandado por un *logos* universal que lo traspasa todo:

"Porque la facultad inteligente está dispersa por doquier y ha penetrado en el hombre capaz de atraerla no menos que el aire en el hombre capaz de respirarlo" (S, VIII, 54, p. 159).

Al mismo tiempo este principio inteligente, del cual participamos de modo preeminente, es un principio vital, el hálito de la vida, y es por ello que podemos reconocer aquí un *biologismo filosófico*:

"Concibe sin cesar el mundo como un ser viviente único, que contiene una sola sustancia y un alma única, y como todo se refiere a una sola facultad de sentir, la suya, y cómo todo lo hace con un solo impulso, y cómo todo es responsable solidariamente de todo lo que acontece, y cuál es la trama y contextura" (S, IV, 40, p. 92).

Esto remite a su vez a la idea que Platón propone en el *Timeo* de un cosmos vivo, el "Gran Animal", el *anima mundi* con todas sus partes que solidariamente colaboran entre sí.

Merece destacarse aquí el hecho de que estas ideas recobran fuerza desde algún tiempo, precisamente desde el momento que se ha advertido que el *homo technicus* está determinado por una separación de la naturaleza y el medio-ambiente que tiende a mirar únicamente en términos de lo que se le o-pone, como *ob-iectum*.

La Física y Astrofísica de nuestro tiempo nos mueven a la reconsideración de que somos nada más que las partes de un Todo. El físico Fritjof Capra, que se ha embebido de la

filosofía oriental, reafirma esto en *El tao de la Física*, al recordar que en el taoísmo, el hinduismo y el budismo está presente esta idea de un cosmos todo interrelacionado²¹ (lo mismo cabe decir de Jung), y que habría sido sobre todo el cartesianismo con su separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, como también el racionalismo moderno, quienes nos habrían hecho olvidar esto; la consecuencia habría sido el desarrollo de una tecnología en conflicto con el medio-ambiente.

Por su parte, el escritor mexicano Octavio Paz reflexiona sobre ello en su libro sobre el amor *La llama doble*:

"Hoy, al finalizar la modernidad, redescubrimos que somos parte de la naturaleza. La tierra es un sistema de relaciones o, como decían los estoicos, una "cons-piración de elementos", todos movidos por la simpatía universal. Nosotros somos partes, piezas vivas de este sistema".²²

En *Las palabras y las cosas* Michel Foucault observa esta idea de *simpatía* presente en la antigüedad y el medievo, lo cual le lleva a hablar de una "época de la semejanza", durante la cual se suponía que el sentido de cuanto hay estaba en las cosas mismas (no era proyectado por el hombre), y entonces, la magna tarea era descifrarlo.²³ Ello explica que el hombre de aquel tiempo desarrolló el arte de la adivinación, la magia, la cábala, la numerología, la mántica, la astrología, con la idea de que hay un mensaje secreto a descifrar en las nubes, en un cristal o en los astros. Así César antes de partir a una batalla, le ordena a sus adivinos echar a volar sus halcones, y los adivinos, según el vuelo que tracen en el cielo, vaticinan si habrá victoria o derrota.

Siguiendo la misma línea, Marco Aurelio propone tres principios cósmicos que son determinantes de la esencia humana: el cuerpo, el hálito vital y la inteligencia. Nos hacemos gradualmente cada vez más individuos, de acuerdo con la participación en estos principios en nosotros, lo que significa que la inteligencia es lo que más nos individualiza.

²¹ Cfr. Fritjof Capra, *El tao de la Física*, trad. de Juan José Alonso Rey, Luis Cárcamo Editor, Madrid 1984, Cap. III "Los paralelismos".

²² Octavio Paz, *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona 1993 p. 217.

²³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo Veintiuno Editores, México 1989, p. 26 ss.

A su vez, en el caso particular del hombre esta tríada cuerpo-vida-inteligencia o razón está coronada por la sociabilidad.

No obstante que es característico del estoicismo el distanciamiento y el desapego de las cosas, un llamado a ser "como un promontorio contra el que se estrellan las olas", observamos como particularidad en las *Meditaciones* un compromiso social, un parejo llamado a la realización del bien común.

Mas todo esto, incluso lo que atañe a la persecución del bien común, aparece en el marco de una visión de *fatum*, destino, como que por ser la naturaleza lo determinante, naturaleza que en su íntimo ser es racional, nuestro compromiso social es el resultado *natural* del principio fundamental de conformidad con la naturaleza.

El *fatum* corresponde a una de las singularidades del pensamiento estoico, en lo que se reafirma el sentido trágico griego, ya que implica justamente aceptar y asumir afirmativamente el acontecer, en cierto modo, hacerse uno con él, sin pretender lo imposible: torcer su rumbo o hacerse ilusiones de premios terrenos o ultraterrenos: "Confíate gustosamente a Cloto y déjala tejer la trama con los sucesos que quiera" (S, IV, 34, p. 91). (Cloto es una de las parcas que cardan, tejen y cortan el hilo de la vida). Y también:

"Porque enojarse con algún suceso de los que se presentan es una separación de la naturaleza, en cuya parcela se albergan las naturalezas de cada uno de los restantes seres" (S, II, 16, p. 65).

O en expresiones metafóricas: "Amargo es el pepino. Tíralo. Hay zarzas en el camino. Desvíate. ¿Basta eso? No añadas: "¿Por qué sucede eso en el mundo?"" (S, VIII, 50, p. 157), lo que hace recordar los versos de Goethe: "¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses! / Tú atente al *porque* y no preguntes: ¿*por qué?*"²⁴

Más todavía, se trata de un desafío mayor (que más tarde encontraremos en Nietzsche): el amor *fati*, el amor al destino: "Amar únicamente lo que te acontece y lo que es tramado por el destino" (S, VII, 57, p. 140) (en todo lo cual se muestra una y otra vez el carácter ético-negativo de este pensamiento).

Y el estado anímico e intelectual en el que se realiza el amor al destino y la con-cordancia (*el hacerse un corazón*)

²⁴ Citado por Heidegger en *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Edic. del Serbal-Guitard, Barcelona, 1991, p. 196.

con la naturaleza, es la "ataraxía", la imperturbabilidad, o también la "apatheia" (el desapasionamiento) ante el acontecer cósmico. Ellas hay que enfocarlas no como un mero indiferentismo egoísta, sino como una versión filosófica del mentado sentido trágico griego y romano.

Ayuda a alcanzar la ataraxía el ejercicio de un auténtico *des-ilusionarse* de las cosas, en el sentido de evitar proyectar expectativas que van más allá de lo que estrictamente son. Así nos llama él la atención sobre el sexo, considerando justamente toda la ilusión y el *constructo* que hacemos normalmente más allá de su materialización. Escuchemos el siguiente pasaje con un sabor de crudo realismo y alcances científicos respecto de la cópula tiempo ha superados:

"Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, sabiendo que esto es un cadáver de pez, aquello cadáver de un pájaro o de un cerdo; y también que el Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nulo valor, y despójalas de la ficción por la cual se vanaglorian" (S, VI, 13, p. 114-115).

Se trata pues de aplicar un análisis racional a nuestras usuales motivaciones: es como ver títeres, ilusionarse con la ficción que ahí se nos muestra, pero luego des-ilusionarse al observar al titiritero en acción. (Algo similar encontramos en *El teatro de marionetas (Das Marionettentheater)* de Heinrich von Kleist.

Marco Aurelio aplica este criterio analítico incluso a la música, así "/.../si divides la tonada melodiosa en cada uno de sus sonos/.../" (S, XI, 2, p. 194), etc. De todos modos, cabe señalar que estos conceptos estéticos (al menos los que encontramos en las *Meditaciones*) son discutibles, ya que es más que probable que al aplicar el criterio de la des-ilusión, nos quedemos sin goce estético (por ejemplo, viendo al titiritero como hace su representación).

Ahora bien, tras la noción de destino de los *Soliloquios* se plantea desde luego un problema, del cual nuestro filósofo se hace cargo a medias, ya que seguramente él mismo está conciente de que si desarrollamos lógicamente un problema tal, llegamos al final a aporías insolubles: la idea de una predeterminación extrema trae consigo la negación de la

libertad. De este modo, leemos un conjunto de afirmaciones al modo de sentencias, que están propuestas como para que corran su propia suerte, sin una fundamentación rigurosa: "Todo lo que te sucede estaba determinado por el conjunto desde el principio y estaba tramado" (S, IV, 26, p. 88). O también dicho bellamente:

"Todo lo que acontece es tan habitual y bien conocido como la rosa en primavera y los frutos en verano; algo parecido ocurre con la enfermedad, la muerte, la difamación, la conspiración y todo cuanto alegra o aflige a los necios" (S, IV, 44, pág.93).

Hay además otras tantas alusiones al destino y determinismo (cfr. S, IV, 45, p. 93; VI, 38, p. 122; VII, 9, p. 131), lo que está visiblemente asociado con un vasto pensamiento tradicional en torno a lo trágico, lo divino y lo providencial.

Y, ya lo dije, la posible fundamentación de ello (para quien la necesite o la espere) no está en Marco Aurelio, pero, habría que agregar también, no está para nosotros, y quizás tampoco podrá estarlo nunca.

Incluso lo que ya dijera el filósofo-emperador acerca del destino está a la misma altura de lo que pudiéramos decir hoy de él, apoyándonos en nuestro desarrollo científico. En el filósofo hay un maduro sentir nuestro planeta (y sus continentes) como un punto en la inmensidad, y ello en el marco de la idea de un determinismo macrocósmico:

"Asia, Europa, rincones del mundo; el mar entero, una gota de agua; el Atos, un pequeño terrón del mundo; todo el tiempo presente, un instante de la eternidad; todo es pequeño, mudable, caduco. / Todo procede de allá, arrancando de aquel común principio guía o derivado de él" (S, VI, 36, p. 122).

Y, en cuanto a la noción más estricta de 'determinismo' y más estrechamente vinculada con las ciencias naturales (en particular con la física atómica):

"Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo" (op. cit., VII, 9, p. 131).

En lo que venimos diciendo en torno al destino y al determinismo hay que atenerse en todo momento a sus implicaciones éticas (que ya hemos examinado y que se resumen en la fórmula *amor fati*). En este contexto es insoslayable aludir a un sesgo aureliano marcadamente fatalista y pesimista (¿herencia del pesimismo griego?), en lo cual se pone en juego una perspectiva con toda la riqueza de la cotidianidad, aunque por cierto también con el subjetivismo que ella conlleva:

"Pues bien, encamina tus pasos a los objetos sometidos a la experiencia; ¡cuán efímeros son, sin valor y capaces de estar en posesión de un libertino, de una prostituta o de un pirata! A continuación, pasa a indagar el carácter de los que contigo viven: a duras penas se puede soportar al más agradable de éstos, por no decir que incluso a sí mismo se soporta uno con dificultad. Así, pues, en medio de tal oscuridad y suciedad, y de tan gran flujo de la sustancia y del tiempo, del movimiento y de los objetos movidos, no concibo qué cosa puede ser especialmente estimada o, en suma, objeto de nuestros afanes. Por el contrario, es preciso exhortarse a sí mismo y esperar la desintegración natural, y no inquietarse por su demora/.../" (S, V, 10, p. 102-103).

Más aún, hay un aire de desprecio por el mundo, por la "ruindad de lo material": "Todo es lo mismo; habitual por la experiencia, efímero por el tiempo y ruin por la materia" (S, IX, 14, p. 166). Es por ello que en el estoicismo son reconocibles un conjunto de elementos del fenómeno de "des-mundanación" ("Entweltlichung"), olvido y desprecio del mundo, así llamado por Karl Löwith, y que habría comenzado con el *trasmundismo*,²⁵ aunque la atmósfera de ese desprecio en Marco Aurelio y en el estoicismo no sea explicable en función del mentado *trasmundismo*, sino únicamente de acuerdo a una mirada distanciada, escéptica y pesimista del acontecer mundano presente y de todos los tiempos.

A todas luces sobre este fenómeno ha sido Nietzsche, antes que Löwith, quien nos ha llamado la atención acerca de como el *trasmundismo* tradicional va ligado a un menosprecio del mundo.

Aún así, cabe reconocer que el fatalismo en discusión es a ratos aminorado por algunas observaciones, por lo cual no se tematiza únicamente una resignación ante un determinismo cerrado. Es así como encontramos igualmente llamados a la acción en pro del bien común, superando así, al menos en parte, otro de los rasgos aparentes de la escuela estoica: el quietismo. De esta manera nos dice el emperador romano que "el arte de vivir se asemeja más a la lucha que a la danza" (cfr. S, VII, 61, p. 141).

Es así como esta constatación (resignada, por otra parte) del vivir como lucha, corresponde poner en duda aquel aparente quietismo estoico. Mas, con Nietzsche, podríamos decir lo

²⁵ Cfr. Karl Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (El concepto de mundo de la filosofía moderna)*, Academia de las Ciencias de Heidelberg, clase histórico-filosófica, año 1960, 4. art., Heidelberg 1960.

contrario: que el verdadero arte de vivir se asemeja más a la danza que a la lucha, que la forma más elevada de la lucha y de la voluntad de poder es lúdica y ejemplarmente representada por Zaratustra, el filósofo bailarín.

La superación del fatalismo en Marco Aurelio se alcanza en definitiva a través de aquella noción de una completación de la naturaleza con la participación de la racionalidad.

El hombre que actúa movido por esa racionalidad y una sabiduría estoica, se inserta mejor en el devenir universal, regido por el logos, y ello en el hecho de tomar libremente decisiones propias, que emanan de nuestro más íntimo fuero: el *daimon*, que se expresa como nuestro guía interior (la conciencia).

La filosofía recibe aquí un sentido pleno, ya que se entiende en función de atender a ese *daimon* interno. De manera compacta y elocuente se expresa este entendimiento del ejercicio filosófico, y de la cosmovisión estoica, en las siguientes palabras:

"El tiempo de la vida humana, un punto; su sustancia, fluyente; su sensación, turbia; la composición del conjunto del cuerpo, fácilmente corruptible; su alma, una peonza; su fortuna algo difícil de conjeturar; su fama, indescifrable. En pocas palabras: todo lo que pertenece al cuerpo, un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma, olvido. ¿Qué, pues, puede darnos compañía? Unica y exclusivamente la filosofía. Y ésta consiste en preservar el guía interior /.../" (S, II, 17, p. 66).

En ello trasunta ese característico énfasis del estoicismo puesto en un modo de vivir, en un ejercicio permanente, con lo cual la filosofía se vuelve por sobre todo práctica y existencial. Tengamos presente que uno de los rasgos peculiares del estoicismo es el de esta traducción de la filosofía en un modo de vida.

Una bella comparación sirve también para señalar nos que el camino de adecuación al destino, el afirmar el acontecer, supone no una actitud rígida y estática, sino un saber fluir en el devenir: ser una fuente y no un pozo, todo lo cual se vincula a la vez con un renovado modo de apreciar una de las principales preocupaciones estoicas: la pureza:

"Te matan, despedazan, persiguen con maldiciones. ¿Qué importa esto para que tu pensamiento permanezca puro, prudente, sensato, justo? Como si alguien al pasar junto a una fuente cristalina y dulce, la insultara; no por ello deja de brotar potable. Aunque se arroje fango, estiércol, muy pronto lo dispersará, se liberará de ellos y de ningún modo quedará

teñida. ¿Cómo, pues, conseguirás tener una fuente perenne [y no un simple pozo]?" (S, VIII, 51, p. 158).

Ya atendimos a los alcances ético-negativos de la vivencia de sí mismo como fuente, lo que implica un desapego de ese yo, normalmente tan estereotipado que somos (*yo soy así, me gustan tales y cuales cosas, esas otras las detesto, etc.*). Por ahora destaquemos la noción de pureza y de simplicidad ("en muy poco radica la vida feliz") (S, VII, p. 143) asociadas con aquella percepción de nosotros como fuente. Ella constituye un aspecto de la escuela estoica que permite comprender como el primer cristianismo se dejó impregnar por su sabiduría, habiendo en ello, para decirlo con mayor precisión, una mutua influencia. (Aparentemente Séneca habría adherido al cristianismo).

El "poner la otra mejilla", ya anticipado y asociable con la sentencia socrática de que "más vale padecer injusticia que cometerla" encuentra también en las *Meditaciones* su expresión:

"¿Me despreciará alguien? El verá. Yo, por mi parte, estaré a la expectativa para no ser sorprendido haciendo o diciendo algo merecedor de desprecio. ¿Me odiará? El verá. Pero yo seré benévolo y afable con todo el mundo, e incluso con ese mismo estaré dispuesto a demostrarle lo que menosprecia, sin insolencia, sin tampoco hacer alarde de mi tolerancia, sino sincera y amigablemente /.../" (S, XI, 13, p. 197).

La enseñanza estoica incluye también una propia definición de un *memento mori*, una preparación a la muerte, caracterizada sobre todo por la serenidad (a lo que se suma la muy conocida y por cierto discutible aceptación ética del suicidio por parte de la escuela).

Este *memento mori* tiene aquí un alcance temporal, y particularmente presente, ya que implica un estar preparado *siempre y en todo momento* para morir, lo que presupone un poder "recogerse a sí mismo", y por ello también, un alma siempre *completa, entera*. Leamos la siguiente explicitación de lo dicho:

"Las propiedades del alma racional: se ve a sí misma, se analiza a sí misma, se desarrolla como quiere, recoge ella misma el fruto que produce (porque los frutos de las plantas y los productos de los animales otros los recogen), alcanza su propio fin, en cualquier momento que se presente el fin de su vida. No queda incompleta la acción entera /.../, sino que en todas partes y dondequiera que se la sorprenda, colma y cumple sin deficiencias su propósito, de modo que puede afirmar: "Recojo lo mío" (S, XI, 1, p. 193).